

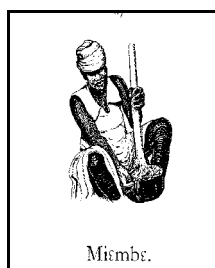
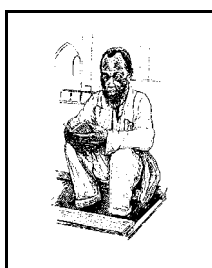
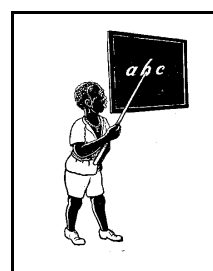
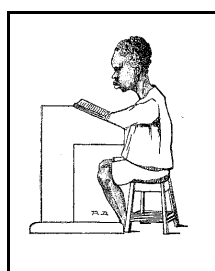
# Annales ÆQUATORIA

ISSN 0254-4296

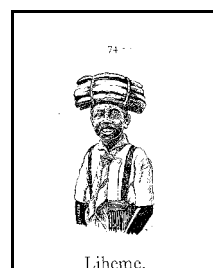
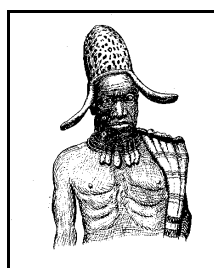
Centre Aequatoria Bamanya 26(2005) Mbandaka R.D.C.



Angato.



Mimbé.



Liheme.

A l'école au Congo Belge

Buku e biokoa bolanga na bokwele

|                              |                                          |
|------------------------------|------------------------------------------|
| <b>JAN HENDRIX</b>           | <b>L'enseignement à Basankusu</b>        |
| <b>ROBERT EUGENE SMITH</b>   | <b>Les kwilois et l'époque coloniale</b> |
| <b>OSCAR LOWENGA</b>         | <b>Bootto regulateur des Milenge</b>     |
| <b>RAF VAN HOOF</b>          | <b>La Völkerkunde de Van Bulck</b>       |
| <b>PIET KORSE</b>            | <b>Proverbes Môngo</b>                   |
| <b>MATHIEU ZANA ETAMBALA</b> | <b>Armée du Salut-Mission des Noirs</b>  |
| <b>FRANÇOISE UGOCHUKWU</b>   | <b>Esclavage et libération</b>           |
| <b>AUGUSTINE H. ASAAH</b>    | <b>Oyono's Housboy</b>                   |
| <b>ALEX DEMEULENAERE</b>     | <b>'En Congolie'</b>                     |



## **ANNALES ÆQUATORIA 26(2005)**

---

*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 26(2005) terminée le 25 mars 2006*

---

### **Rédaction**

Rédacteur en chef: Honoré Vinck

Rédacteur en chef adjoint: Michael Meeuwis (Gent)

Documentaliste: G. I. Essalo, Bamanya, R. D. du Congo

Conseillers à la rédaction: Kamba Muzenga (Lubumbashi), Lufungula

Lewono (Kinshasa), Motingea Mangulu (Kinshasa), Tshonga 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 hors Congo: \$ 22; € 20; plus port**

Compte bancaire / Account number 068-2106176-42

Dexia, Pachecolaan 44, 1000 Brussel

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, 3360 Lovenjoel, Belgique

---

**Website:** <http://www.aequatoria.be> et [www.abbol.com](http://www.abbol.com)

---

*Annales Æquatoria* is indexed by the *International Bibliography of Social Sciences*, London School of Economics and Political Science and by *A Current Bibliography of African Affairs*, Amityville, USA.

---

**Couverture:** Sélection de dessins du livre scolaire *Buku e biokoa bolanga na bokwele*, Buku II. Basankusu, imprimé par Wesmael-Charlier, Namur 1960

**Annales**  
**Æquatoria**

**26**

**2005**



# ANNALES ÆQUATORIA

"There is hardly another language in Central Africa for which so much reliable material has been published and the continuous efforts of the group of *Æquatoria* under the leadership of Father G. Hulstaert in Coquilhatville to improve and expand its means of expression by encouraging gifted Africans to communicate in a spontaneous literary form and to record their tribal traditions in collections of tales, besides producing plays and current literature for their fellow tribesmen, have undoubtedly been the decisive factor in its spread and recognition as *the* Mongo cultural language."

Edgar Polomé, à la page 507 de son article 'Cultural languages and contact vernaculars in the Republic of the Congo', *Texas Studies in Literature and Language* 4(1963), pp499-511

# Annales Æquatoria 26(2005)

## Table des matières

### HISTOIRE ET ETHNOLOGIE

|                                                                                                                                              |     |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|-----|
| <b>Jan Hendrix</b> , L'enseignement au Congo Belge dans le diocèse de Basankusu. Partie II: 1960-2000<br>Missionnaires de Mill Hill au Congo | 5   | 65  |
| <b>Mathieu Zana Etambala</b> , L'Armée du Salut et la naissance de la 'Mission des Noirs' au Congo Belge, 1934 – 1940                        | 67  | 164 |
| <b>Robert Eugene Smith</b> , Les Kwilois parlent de l'époque coloniale                                                                       | 165 | 217 |
| <b>Oscar Lowenga</b> , <i>Booto</i> regulateur de la vie des Milenge (Boende, R. D. C.)                                                      | 219 | 226 |
| <b>Raf Van Hoof</b> , La <i>Völkerkunde</i> de Van Bulck.<br>L'anthropologie coloniale en Belgique                                           | 227 | 241 |

### LITTERATURE

|                                                                                                                                            |     |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|-----|
| <b>Piet Korse</b> , Proverbes Móngo de Basankusu                                                                                           | 243 | 436 |
| <b>Françoise Ugochukwu</b> , Esclavage et libération chez Goyemide. L'arme de la parole                                                    | 437 | 449 |
| <b>Augustine H. Asaah</b> , Beyond the Borders of the Locality. Postcolonial and Universal Dimensions to Ferdinand Oyono's <i>Houseboy</i> | 451 | 465 |
| <b>Alex Demeulenaere</b> , Les faces multiples de l'Altérité. En Congolie de Edmond Picard                                                 | 467 | 483 |

### CHRONIQUE

|                                                                           |     |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|-----|
| Le Centre Aequatoria                                                      | 485 | 486 |
| Mbandaka aujourd'hui                                                      | 487 | 497 |
| - <i>Michel Bolanga Ngila</i> , L'université Protestante de l'Equateur    | 487 | 489 |
| - <i>Wolombi Monga-Mpange Dominique</i> , Radio Okapi a Mbandaka          | 489 | 491 |
| - <i>Maliba Nyalolo</i> , Le Kimbanguisme à Mbandaka                      | 491 | 493 |
| - <i>Lowenga Oscar</i> , Institut Supérieur Pédagogique (ISP) de Mbandaka | 493 | 494 |
| - <i>C.T. Folo</i> , L'Islam à Mbandaka                                   | 494 | 496 |
| Michael Meeuwis, J. Tanghe: addendum                                      | 497 | 497 |
| Honoré Vinck, In memoriam Frans Maes                                      | 499 | 502 |
| Honoré Vinck, In memoriam Frans Bontinck                                  | 503 | 507 |
| Antoon De Baets, The Network of Concerned Historians                      | 509 | 512 |
| <b>REVUE DES LIVRES</b>                                                   | 513 | 517 |

## L'ENSEIGNEMENT AU CONGO BELGE DANS LE DIOCESE DE BASANKUSU (RDC) Partie II: 1960 – 2000 Missionnaires de Mill Hill au Congo

### **Résumé**

L'auteur a séjourné au Congo jusqu'au mois d'octobre 1981. Il brosse un tableau de la situation des écoles dans le diocèse de Basankusu de 1960 jusqu'au départ pour l'Europe des derniers missionnaires-enseignants de la Société de Mill Hill, en 1981. Ces années furent un temps de beaucoup d'appréhension et d'incertitude, mais aussi d'importantes réalisations dans l'enseignement. En 1962, les premiers '*Cycles d'Orientation*' (CO) furent créés, début de l'enseignement secondaire dans le diocèse. En 1964 toutes les écoles primaires devaient organiser un cycle complet de six ans, mais à cause de la rébellion toutes les missions, sauf quelques-unes près de Basankusu-ville, furent fermées. Beaucoup de missions furent saccagées par les rebelles. Néanmoins, après un an, après deux ans dans la région des Bongando, après la défaite des rebelles, le diocèse a fourni les moyens de rouvrir les écoles.

Le petit-séminaire de Bonkita fut transformé en Collège en 1972 et l'Ecole Normale de Bokakata s'est développée en Académie Pédagogique. La nationalisation de 1973 fut un coup dur pour les missionnaires-enseignants et, l'un après l'autre, ils ont quitté l'enseignement. Fin 1981 tous avaient quitté. Vers les années 1960 le père de Vrugt a rédigé deux livrets de lecture en Lingombe pour les premières et deuxième années de l'école primaire. En *Annexe I* l'auteur compare ces textes aux textes correspondants des livrets de lecture en Lomongo des pères du Sacré Coeur (MSC) de Mbandaka, livrets en usage dans les écoles primaires du diocèse de Basankusu, pour déterminer l'interdépendance des textes. En *Annexe III* l'auteur donne un aperçu de la situation actuelle (2003-2004) des écoles secondaires dans le diocèse. Pour mieux comprendre le texte il faut connaître les missions des trois régions du diocèse: les missions des Bongando sont les suivantes: Lingomo, Djolu, Yamboyo, Yalisele et dans la province orientale: Simba. Les missions des Ngombe sont: Mampoko, Abunakombo, Bolomba, Boyenge, Kodoro et Djombo. Toutes les autres sont des missions des Mongo: Basankusu, Bonkita, Bokakata, Waka, Baringa, Befale, Mompono, Bongandanga.

**Mots-clés:** Basankusu, Mill Hill, enseignement, écoles, rébellion, manuels scolaires, volontariat, Scouts, Cycle d'Orientation.

The author spent 29 years teaching in the Congo. He describes the situation of the schools in the diocese of Basankusu from 1960 until the return to Europe of the last missionary teachers of the Society of Mill Hill missionaries, including the author, in 1981. Many of those years were full of apprehension and uncertainty, but were also years of important progress in the school system. In 1962 the first «*Cycles d'Orientation*» (CO), a two year study as common basis of secondary education was organised. In 1964, all primary schools were supposed to open a sixth class to bring them up to the level of other schools in the Congo, but a rebellion forced all foreign personnel to flee for their safety, and all the missions and schools – except those in the Basankusu-Town area – were closed. Many missions were ransacked by the rebels. Yet one year later, two years later in the case of the Bongando region, when the rebels had been defeated, the diocese could send the necessary materials to re-open the schools. The minor seminary of Bonkita was transformed into a secondary school in 1972, and the teachers' training center at Bokakata developed into a fully fledged teachers' academy. The nationalization of all the schools in 1973, however, was a great blow to the missionary teaching staff and in 1981 they had all resigned. Since 1953 or 1954 Mgr. W. van Kester decided that in all schools of the diocese the lomongo reading books, published by the MSC fathers of Mbandaka, should be used, but Ngombe children in the first and secondary class of the elementary school understood little lomongo. Therefore, one of the Mill Hill fathers composed two reading books in lingombe. In *Annex I* the author compares texts of these books to texts of the lomongo books to determine their interdependence. In *Annex III* the author provides an outline of the actual (2003-2004) situation of secondary schools in the diocese. In order to understand the text more easily it is useful to know that three different local languages are being spoken in the diocese, thus dividing the diocese more or less in three different regions: The Bongando region comprising the missions: Lingomo, Djolu, Yamboyo, Yalisele and Simba. The Ngombe region: the missions Mampoko, Abunakombo, Bolomba, Boyenge, Kodoro and Djombo. The Mongo region: the missions Basankusu-town, Bonkita, Bokakata, Waka, Baringa, Befale, Mompono and Bongandanga. The local languages are more and more being replaced by the lingala.

Buku  
w' A. B. C.

Mill-Hill, Congo Mission  
Basankusu

★

MALINDEN  
R. DESSAIN  
IMPRIMERIE N° 1 A. GIBEL, 100, P. INDEPENDANCE BOULEVARD  
BOULEVARD DE LA LIBERTÉ - 100, P. INDEPENDANCE BOULEVARD  
DE LA LIBERTÉ - 100, P. INDEPENDANCE BOULEVARD  
1920

## **SOMMAIRE**

### **I. De l'indépendance à la rébellion de 1964**

Indépendance!  
Mentalité et organisation nouvelles.  
Nouvelle répartition des Provinces.  
Certains moments difficiles.  
Les salaires.  
Le personnel.  
Statistiques et déperdition scolaire.  
Manuels et fournitures scolaires.

### **II. De la rébellion jusqu'à la nationalisation de l'enseignement.**

La rébellion.  
Nouvelle constitution – Nouvelle organisation de l'enseignement.  
Défaite des rebelles – Réouverture des écoles.  
L'année 1967.  
Du progrès continu : 1968 – 1971.  
Le CO des Bongando et le Collège de Bonkita.  
Une période de transition et d'appréhension.  
Les livres scolaires.

### **III. La nationalisation de l'enseignement**

Propriété d'Etat.  
La Convention de Gestion.  
Les volontaires.  
Activités parascolaires.

### **IV. Vers la fin d'une ère de collaboration**

#### **Conclusion.**

#### **Annexe I**

Deux livrets de lecture et d'écriture en lingombe  
Le livret en Lingombe pour la deuxième année:  
Une note sur les Livrets de lecture en Lingala pour le premier degré de l'école primaire.

#### **Annexe II**

Liste des missionnaires nommés dans le texte :

#### **Annexe III**

Situation des écoles secondaires catholiques dans le diocèse de Basankusu depuis Options organisées par école et lieu d'implantation. Année scolaire 2003



Carte de la région avec implantation Missions Mill Hill



Bonkita 1960

## **Première Période**

### **De l'indépendance à la rébellion de 1964**

#### *Indépendance!*

Un article dans les *Annalen van het Missiehuis Roosendaal* commence ainsi: 'A Basankusu, on dit '*Baiso bafwenaka baoi balot'iso*', nos yeux ne verront jamais les belles choses dont nous avons rêvé. La vérité de ce dicton a réellement été prouvée par les événements qui suivirent le jour de l'indépendance. L'armée s'est révoltée et l'Administration belge a fui le Congo. Bientôt les nouvelles Autorités Congolaises ont cherché le pouvoir et la richesse plutôt que de se soucier du bien-être de la population.

Dans le diocèse de Basankusu, les missions du Bongando et la mission de Mompono ont dû être évacuées à cause de la rébellion des militaires: 33 soeurs, 12 prêtres et 3 frères ont dû quitter leurs missions et sont arrivés à Bruxelles très fatigués, sans un sou et parfois ayant été maltraités. Dans les autres missions Mongo et Ngombe, il y a eu peu de perturbations: à Basankusu-centre par exemple, le couvent des Soeurs a même été gardé par des civils armés durant les premiers jours et nuits de troubles. Partout la population a pu éviter le pillage des missions, sauf à Djolu où l'influence des Kitawala s'était accrue depuis la fermeture du camp de Djefera, situé dans la mission de Baringa, un nombre d'internes s'étant répandu à travers la région du Bongando. Fin septembre, une quinzaine de nos missionnaires retourna à Basankusu, parmi eux seulement quelques-uns de la région du Bongando et, des cinq postes de mission, deux seulement furent rouverts en attendant le retour d'autres missionnaires. Les soeurs ne sont revenues qu'un an plus tard. Les écoles primaires avaient quand même commencé, même les écoles de filles, et à Djolu où il n'y avait ni père résidentiel, ni soeur, l'école avait commencée avec 450 garçons et avec 140 filles.

Un cas spécial se présenta à la mission de Simba qui se trouvait dans la Province Orientale; elle était devenue inaccessible de Basankusu; tout contact devait passer par Kisangani. Nos missionnaires n'avaient pas été évacués et étaient souvent importunés par les militaires qui gardaient 'la frontière'. Les enseignants leur ont été d'un grand soutien et le nouveau directeur d'école est même venu habiter avec sa famille à la cure, bâtiment très spacieux. Les écoles ont commencé tant bien que mal.

Ainsi, Mgr. van Kester faisait savoir déjà le 17 octobre que toutes les écoles primaires avaient commencées et qu'en général, il y avait plus



d'élèves que l'année précédente <sup>1</sup>: *'De la part des enseignants nous n'avons pas rencontré de difficulté particulière. Aussi le séminaire, l'Ecole Agricole et l'Ecole de Moniteurs ont commencé depuis une semaine'*<sup>2</sup>. Il y régnait cependant par ci et par là des sentiments 'anti-blancs', même parmi les enseignants, certainement à Basankusu-centre. Ces sentiments étaient attisés par la propagande de Kinshasa et de Mbandaka, mais nous devons admettre qu'à part un ou deux cas, nos missionnaires n'en ont pas souffert.

### *Mentalité et organisation nouvelles*

On peut bien comprendre qu'après l'indépendance, les nouvelles Autorités aspiraient à organiser l'enseignement d'après leurs propres idées. Nous pourrions peut-être résumer la nouvelle mentalité qui commençait à régner parmi les autorités de l'enseignement comme ceci: 'Maintenant nous pouvons nous-mêmes, nous Congolais, créer un enseignement vraiment national. Il doit être généralisé et doit former des gens capables qui peuvent gérer la construction de l'Etat du Congo Indépendant'. Aussi ne fait-il pas oublier la tendance du Gouvernement Général de laïciser l'enseignement et de restreindre le pouvoir de l'Eglise sur l'enseignement. Le père Ekwa écrit: *'Le goût de l'innovation pédagogique, tout imprégné de nationalisme et corsé de quelques saveurs laïcistes, amena l'opinion publique à faire quelque peu le procès du passé et à minimiser l'effort d'éducation qu'avait accompli l'enseignement missionnaire'*<sup>3</sup>.

Pendant les grandes vacances de 1960, les directeurs-missionnaires des écoles primaires furent remplacés par des directeurs congolais, généralement les moniteurs de la classe supérieure, et l'ancien directeur-missionnaire devint conseiller pédagogique. Tous nos directeurs d'école primaire ont ainsi été remplacés. Les directeurs, d'autre part, de l'Ecole Normale, de l'EAP (Ecole d'Apprentissage Pédagogique) et de l'EPA (Ecole Professionnelle Agricole) ainsi que le père inspecteur diocésain, J. Spaas, ont

---

<sup>1</sup> D'après les statistiques du diocèse: en 1959 – '60: 6.096 garçons et 1.281 filles; en 1960 – '61: 9.136 garçons et 1.527 filles.

<sup>2</sup> *Annalen van het Missiehuis Roosendaal*, Nov. 1960, p. 124: *Alle lagere scholen zijn op tijd het nieuwe schooljaar kunnen beginnen, over het algemeen zijn er meer leerlingen dan het vorige jaar en ook van de kant van de onderwijzers hebben we geen bijzondere moeilijkheden ondervonden.*

<sup>3</sup> Ekwa M., *Réflexions sur les réformes scolaires en Afrique après vingt ans d'indépendance*: dans *Zaire-Afrique* (Kinshasa), N° 139, 1979 p. 538.

été maintenus dans leur fonction. Le diocèse gardait la responsabilité des finances et des affaires matérielles de l'enseignement.

Le Gouvernement s'est premièrement occupé de l'enseignement Secondaire et l'ordonnance N° 37 du 24 juin 1961 institua la Commission de Réforme de l'enseignement secondaire. Le coordinateur provincial actuel de l'enseignement catholique à Mbandaka, Bongwele Bonondo Joseph, résume la nécessité d'une telle réforme dans ces mots: *'En 1961, la Réforme a plutôt tenté d'unifier les différents régimes nés de l'application du programme métropolitain. En effet, la résistance des Eglises à la laïcisation préconisée avait créé une véritable anarchie sur le terrain. Cette coexistence de plusieurs régimes portait préjudice à l'homogénéité des études: programmes de valeur inégale et souvent mal adaptés à nos réalités (programme de 1948, programme métropolitain officiel de 1958, programme métropolitain des Ecoles Catholiques ou mélange des trois)'*<sup>4</sup>. Pour commencer la réorganisation, l'ordonnance N° 53 du 17 juillet 1961 impose la création des *Cycles d'Orientation*, les CO, d'une durée de deux ans. Ce CO formait le 'tronc commun' pour toutes les études secondaires, celui-ci accompli, les élèves pouvaient choisir parmi les différentes filières des *Cycles Longs* de quatre ans. Ce programme, teinté à l'Occidentale, était en effet inspiré par le programme des études de la France qui comportait aussi un CO (cycle d'observation)<sup>5</sup>. Conformément à ce nouveau plan d'études, le diocèse se proposa de remplacer l'EAP de Baringa par un CO, mais seulement en septembre 1962 (comme prévu par l'Article 5) pour donner aux élèves de la première année EAP la possibilité de finir leurs études. Par contre, il aurait été impossible d'accepter ces élèves en première CO, vu leur âge. Le père L. van der Meij fut nommé directeur. Un deuxième CO fut érigé à l'Ecole de Moniteurs à Bokakata, où le père C. Sommeling était le directeur, assisté des pères J. Kroon, T. Goessens et avec les pères M. Wartenbergh et F. Kwik comme professeurs à temps partiel.

L'ouverture de ces CO posait certains problèmes. Le français était la langue obligatoire. Le diocèse ne disposait pas du nombre voulu de professeurs ou enseignants qualifiés et les élèves, même s'ils avaient obtenu le certificat de fin d'études, ne maîtrisaient pas assez le français. La question

---

<sup>4</sup> 'Texte sur les réformes de l'enseignement primaire et secondaire', qui m'a été communiqué par le coordinateur Bongwele, Mbandaka, le 27 nov. 2003.

<sup>5</sup> Gasibirege Rugea écrit dans *Pro Mundi Vita; Dossiers* 1-2/1987, p. 15: *Dès 1961 il (le Zaïre) s'engageait dans la course scolaire par une réforme du cycle secondaire, qui lui a valu l'admiration de tous quant à son ampleur et à son ambition.*

d'un personnel qualifié n'a trouvé de solution qu'avec l'arrivée des volontaires à partir de 1963 et surtout après 1967. L'Ordonnance sur l'organisation des *Cycles Supérieurs* n'a été publiée qu'en 1967. Nous parlerons plus loin des conséquences de cette Ordonnance pour le diocèse de Basankusu qui, entre-temps, avait connu l'invasion des rebelles.

En 1962, l'attention du Gouvernement s'est tournée vers l'enseignement Primaire. Une Commission de Réforme fut installée par l'Ordonnance N° 45 du 25 avril 1962. La commission était chargée des études relatives à la réforme des structures de l'enseignement primaire à et l'élaboration d'un programme unique adapté aux nécessités et réalités congolaises (Art. 2) '*pour la construction d'une communauté de citoyens enfin libérés du joug colonial et désormais placés ensemble devant leur destinée*'<sup>6</sup>. Le programme fut seulement publié en 1963 sous le titre de *Programme National*. Il était basé sur le Plan d'Etude de 1958, insistant sur le français comme langue véhiculaire dans toutes les classes. Il devait être modifié et adapté aux exigences de la société congolaise. C'est ainsi qu'Agbiano cite Georis disant: '*Utilisé tel quel, le Plan d'Etudes ne peut cependant être qu'un mauvais outil parce qu'il implique une imposition culturelle incompatible avec le développement du peuple Congolais. Il convient donc de l'adapter sans délai, notamment en ce qui concerne l'histoire, la géographie, la morale, l'hygiène, le civisme*'<sup>7</sup>. De ces dernières matières, il existait des livrets en Lomongo, publiés par les pères du Sacré-Coeur de Mbandaka. Il fallut alors acheter de nouveaux livrets parce que le diocèse de Basankusu utilisait encore ces livrets en Lomongo (de Mbandaka) et dans les missions Ngombe, quelques livrets en lingombe. L'enseignement ne gagnait rien à ce changement parce que nos enseignants EAP ne maîtrisaient pas assez le français. Leur formation ne l'avait pas prévu. On ne doit pas s'étonner que l'Inspection jugea insuffisant le niveau de nombreuses classes de première et de deuxième. Sur qui rejeter le blâme? Le père Ekwa réagit à cette politique: '*Des mesures prises, on peut dégager un seul objectif majeur: les études primaires doivent être un instrument uniforme pour préparer tous les jeunes du pays à accéder à des études secondaires de*

---

<sup>6</sup> Gasibirege Rugema S., A la recherche d'une réforme scolaire adaptée, *Zaire-Afrique* (Kinshasa), n° 134 avril 1979, p. 223.

<sup>7</sup> Baudouin Agbiano, *Evolution de l'Enseignement en République Démocratique du Congo depuis l'indépendance*, Mémoire de licence 1963-'64, Presses Universitaires de Bruxelles, p. 124.

*niveau international*<sup>8</sup>. Il est un fait que la plupart des élèves, garçons surtout, voulaient absolument continuer leurs études, mais le diocèse de Basankusu et les pères de Mill Hill n'avaient à ce moment ni le personnel qualifié ni les moyens financiers pour ouvrir des écoles secondaires. Un retour au village pour rehausser la situation économique de 'l'intérieur', les certifiés de l'école primaire n'y pensaient même pas !

#### *Nouvelle répartition des Provinces*

Dès l'indépendance, il fut question d'une répartition des provinces qui allaient recevoir une large autonomie. La loi du 27 avril 1962 en fixa les critères. Ainsi la province du Moyen-Congo fut créée, une province Ngombe, dont Lisala est devenu le chef-lieu. Le reste de l'ancienne province de l'Equateur formait la nouvelle province de la Cuvette-Centrale, une province Mongo dont Mbandaka restait le chef-lieu. La conséquence en fut que nos missions Ngombe: Mampoko, Abunakombo, Bolomba, Boyenge, Kodoro et Djombo, furent transférées à la province du Moyen-Congo. Cela causa des ennuis à l'inspecteur-missionnaire et aux enseignants qui dépendaient désormais, administrativement et financièrement, de Lisala. Chose curieuse: les militaires et les policiers dans les postes d'Etat étaient quand même des Mongo de Mbandaka. La mission de Simba, quant à elle, se trouvant dans la province du Haut-Congo, dépendait de Kisangani. Les enseignants devaient être payés par leurs provinces respectives. La nouvelle constitution, proclamée le premier août 1964, confirma cette situation, mais le coup d'état de Mobutu, le 25 octobre 1965, annonçait de nouveaux changements et le 31 octobre, l'ancienne situation fut rétablie, un soulagement pour les enseignants et l'inspecteur qui ne devaient plus se rendre à Lisala ni à Kisangani pour y chercher l'argent des salaires ou pour régler les affaires administratives.

#### *Certains moments difficiles*

La nouvelle réorganisation de l'enseignement supprimait les subsides des internats ouverts pour les écoles primaires. Les élèves qui habitaient trop loin de l'école centrale de la mission pour pouvoir rentrer chez eux tous les

---

<sup>8</sup> M. Ekwa, *Pour une société nouvelle: l'enseignement national. Textes et discours 1960 – 1970*, Kinshasa 1971, p. 125.

jours devaient trouver un logement auprès des ‘parents’ ou connaissances près de la mission, apportant leurs vivres eux-mêmes. Ils rentraient chez eux le week-end et revenaient à la mission le dimanche soir avec un grand panier de vivres sur la tête. D’autre part, le diocèse a commencé à installer dans les villages un plus grand nombre d’écoles succursales du premier degré, parfois même avec un deuxième degré. Très souvent les parents construisaient des bâtiments en pisé et si le bâtiment servait aussi comme chapelle le dimanche, la mission fournissait les tôles pour le toit. Les plus prometteurs, surtout les plus jeunes des élèves de ces écoles, venaient à l’école centrale de la mission suivre les dernières années d’études pour obtenir leur certificat d’études primaires. Cette situation s’est prolongée jusqu’à nos jours.

La situation à l’Ecole de Moniteurs, l’EAP et l’EPA – et au séminaire – était tout à fait différente. Les élèves venaient de toutes les missions du diocèse aussi grand que le Benelux. Les élèves logeaient à l’internat et l’Etat continuait à verser une certaine somme pour ces internats. Cette somme était insuffisante pour couvrir les dépenses et les élèves, eux aussi, étaient obligés de payer un certain ‘minerval’. Le diocèse compensait pour ce qui manquait. A cause de la rébellion de 1964-’65, de la nationalisation de l’enseignement par Mobutu et la guerre civile des années 1990, nous ne disposons plus de documents sur ces dépenses.

En 1961 déjà, les écoles dont il est question ont dû faire face à un manque de vivres. La procure diocésaine a essayé de résoudre ce problème par une importation rapide de caisses de boîtes de sardines, de corned beef et de sacs de bacalao (makajabu). Il faut lire les lettres du procureur du diocèse, le père Heijboer, pour connaître les quantités achetées: le 19 août 1961, il achète à Mbandaka 4 tonnes de makajabu, 100 caisses de pilchards et à Kinshasa, 5 tonnes de riz. Le 15 décembre 1961, il se plaint de ne trouver que peu de vivres à acheter à Kinshasa. Et la situation alimentaire devint de plus en plus pénible. Le 4 janvier 1963, il écrit qu’il n’y a plus rien à acheter à Kinshasa, *‘Ce que l’on va faire des internats, je n’en sais rien. Pour le moment on les a envoyés en vacances, même les séminaristes, ce qui n’était pas prévu’*<sup>9</sup>. Puis, le 22 janvier 1963, la Procure d’Anvers envoie 100 caisses de corned beef et 100 caisses de sardines par le BAM. Le 28 novembre, encore 50 caisses de corned beef et 50 caisses de sardines pour les internats.

---

<sup>9</sup> SJA (Archives de la Sint-Joseph’s Missiehuis, Antwerpen, en dépôt à Oosterbeek, Pays-Bas). Lettres classées selon date. B. Heijboer, Basankusu, le 4 janvier 1963: *Wat ze met de internaten gaan doen, weet ik niet. Voorlopig zijn ze op vakantie, ook het seminarie, wat niet in de bedoeling gelegen had.*

Le manque de manioc – les chikwanges – a été compensé par le riz. Lors des eaux basses, la pêche fournissait quantité de poissons et la chasse aussi contribuait de temps en temps à l'apport de viande. Plus tard, les Etats Unis ont envoyé par le canal de Caritas des cargaisons de bulgur, de farine de blé, de soja, des sacs de lait écrémé en poudre et des bidons d'huile. A Bonkita, nous avons même construit un four à bois pour cuire le pain. Comme les élèves étaient contents de manger du pain blanc avec les légumes saka-saka qu'on achetait aux femmes du village !

Mais il y avait aussi des difficultés d'un tout autre genre. A Bonkita, après l'arrivée en janvier 1961 du nouveau recteur, le père J. Hendriks, des difficultés se présentèrent parce qu'un certain nombre de séminaristes refusait de suivre le règlement en vigueur et commençait à désobéir et à insulter un des professeurs. Ainsi a-t-on dû faire un 'nettoyage' qui s'avérait tout à fait nécessaire pour reconstituer l'esprit du séminaire<sup>10</sup>.

En décembre 1962, l'Ecole de Moniteurs a connu une révolte des élèves de première année. La classe préparatoire devait préparer les repas, étant donné qu'on n'avait pas encore de cuisinier. Parce que la cuisson du poisson ou makajabu et du riz demandait beaucoup de temps, les élèves prétendaient que ce travail était nuisible à leurs études. Le directeur a alors demandé à ceux de la première année de prendre aussi leur tour, mais ils ont refusé catégoriquement, ont menacé le directeur avec des bâtons et lancé des pierres sur les bâtiments. Finalement, la police a dû intervenir mais entre-temps la plupart des révoltés avait déjà quitté l'école; le reste de la classe fut renvoyé. Les autres classes n'avaient pas participé. Après les vacances de Noël, la moitié de la première année obtint la permission de revenir.

Surgirent d'autres difficultés dans le monde de l'enseignement. Le père F. de Vrugt écrit le 19 décembre 1962: *'Une quinzaine avant la rébellion (à Bokakata) le Ministre provincial de l'Education nous a rendu visite. Il viendrait comme il nous avait écrit d'avance, pour s'informer sur les plaintes portées contre nous, provenant de nos écoles. Ces plaintes avaient été portées par nos enseignants selon ses dires. Nous n'étions pas surpris parce qu'en effet nos enseignants sont souvent 'anti-mission'. Ils ont l'idée qu'ils ne sont pas encore assez indépendants. Mais d'après nous l'homme qui est derrière cette agitation est vraiment anti-Mill Hill. Il est ami avec un député provincial qui avait, déjà quelques mois auparavant, insinué*

---

<sup>10</sup> MHA (Archives de la société des missionnaires de Mill Hill, Londres), Rapport du père F. de Vrugt, supérieur régional, de Boyenge le 2 juin 1961.

*qu'il voulait forcer le père Wartenbergh, inspecteur diocésain, à démissionner. Au début de l'année, ce même député avait milité aussi pour l'expulsion de Mill Hill de Basankusu. Ils avaient envoyé un télégramme disant que Mill Hill devait quitter Basankusu dans les 24 heures et que Mill Hill serait remplacé par les Jésuites. Le gouvernement (de Mbandaka) n'était pas partisan d'une telle action et donna ordre de détruire toutes les copies du télégramme..... Le même député arriva avec le Ministre et, à la grande surprise de tous, le Ministre se montra très content après avoir visité les écoles à Basankusu, Bokakata et Waka. Les soi-disant accusations furent facilement réfutées par le père Wartenbergh'. Et le père de Vrugt de soupirer: 'Il me semble vraiment que nous sommes bel et bien considérés comme des parias qui sont à l'origine de toutes les difficultés'<sup>11</sup>. Plusieurs 'lettres ouvertes' ont été publiées contre l'Evêque et quelques-uns de nos missionnaires dans les publications régionales et même dans le journal *Elima* à Kinshasa. La vie n'était pas toujours agéable.*

Mais début 1963, une lueur de reconnaissance émana de l'Inspection des écoles primaires d'où les élèves sortaient avec des cotes assez bonnes: en effet, l'école de Yalisele était à la première place. La collaboration du père J. Zegwaart avait été capitale.

### *Les salaires*

Après l'indépendance, les diocèses avaient gardé la responsabilité des finances de l'enseignement. L'inspecteur diocésain devait calculer les

---

<sup>11</sup> MHA, lettre de Basankusu du 19 décembre 1962 : *About a fortnight before the revolt the minister of education of the province paid a visit. He had come to inform himself, as he wrote beforehand, because many complaints had come in about our schools. The complaints came also from our own teachers as he said. We were not at all surprised, because really our teachers are on the whole antission. They have the idea that they are not yet sufficiently independent. But according to us the man who is behind all this ... is strongly anti-Mill Hill ... and is very friendly with a provincial deputy who attacked fr. Wartenbergh a few months ago and wanted him to abdicate as inspector of schools. This deputy has also been behind an action at the beginning of this year that aimed at the expulsion of Mill Hill from Basa. They sent a cable that Mill Hill had to leave within 24 hours and be replaced by Jesuits. The government was not in favour and ordered that all copies of the cable should be destroyed..... This same deputy came along with the minister and the surprising thing is that the minister was very content about the schools he saw n.l. Basa, Bokakata and Waka. The so called accusations that were brought forward were soon refuted by fr. Wartenbergh. ... One gets the strong impression that we are simply considered a lot of outlaws that are the cause of all trouble.*

salaires des enseignants d'après les barèmes du Gouvernement et dès que l'Etat avait versé le montant à la banque, il devait remettre à chacun son salaire. Déjà en 1961, des difficultés ont surgi à propos de ce paiement. Le père F. de Vrugt écrit le 2 juin: *'Les salaires ont été augmentés alors qu'ils ne peuvent même pas payer les arriérés. Le mois dernier, les enseignants se sont mis en grève parce qu'ils n'avaient pas reçu de salaire pendant plus de deux mois. Maintenant des chèques postaux sont arrivés mais il n'y a pas de liquidité à la poste. Le père Spaas espère que l'Etat va payer les enseignants lui-même et non plus la mission, parce qu'ils pensent quand même que nous les trompons'*<sup>12</sup>.

En décembre 1962, l'Etat lui-même se chargea du calcul et du paiement des salaires des enseignants. Ces paiements se faisaient par l'intermédiaire du Ministère provincial de l'éducation. Les directeurs des écoles recevaient des chèques pour retirer l'argent aux bureaux de poste, mais il n'y avait pas de bureau de poste à proximité de la plupart de nos missions et là où il y en avait un, on ne trouvait presque jamais de liquidité. De temps à autre un représentant du Ministère passait pour apporter une certaine somme, mais le plus souvent les directeurs étaient obligés de se rendre à Mbandaka pour y chercher l'argent. Ce voyage était pénible et long; quelques-uns étaient en route durant des semaines et les instituteurs devaient se partager les frais du voyage. Les chèques n'arrivaient pas chaque mois non plus. Le père Albada-Jelgersma écrit de Baringa: *'Les écoles ne marchent toujours pas. Dernièrement nous avons eu la visite d'un ministre de province –il y en a 240 au Congo-, quelqu'un qui se pensait très important. Les moniteurs avaient la frousse, se montraient très timides et serviables, mais avaient envers nous une grande gueule. L'homme faisait toutes sortes de promesses de paiement. Maintenant qu'il a envoyé quelqu'un pour payer les enseignants, il paraît qu'il en a oublié douze ici rien qu'à Baringa. Les moniteurs se fâchent. C'est le paiement direct; nous n'y sommes pour rien'*<sup>13</sup>. Mgr van Kester se plaint aussi le 18 août de la

<sup>12</sup> MHA, de Boyenge le 2 juin 1961 : *The salaries go up whilst the cannot even pay out the old ones. Last month our teachers went on strike because they had had no salaries for more than two months. The postal orders arrived, but now there is no money to be had at the postoffice or the bank. In the mean time another month passes. Fr Spaas hopes that the teachers will be paid directly by the State and not via the mission, because they all the same think that we are deceiving them.*

<sup>13</sup> SJA, 1963: *De scholen lopen nog altijd niet. Onlangs kregen we bezoek van zo'n minister de province, er zijn er 240 in Congo, wel een hele grote man (denkt ie !). Moniteurs doen in hun broek, heel bleu en gediensig maar een grote smoel tegen ons ; allerlei beloftes van die*



même année: *‘Le paiement ne se fait qu’irrégulièrement et on se demande si les enseignants commenceront leur travail en septembre’*, et le 21 septembre, il fait savoir: *‘Les écoles primaires commenceront officiellement le 7 octobre à condition que les arriérés soient payés’*<sup>14</sup>. Un an plus tard, le gouvernement central décidait de payer les salaires de nouveau par le canal des diocèses. Trop d’argent avait été détourné.

Le 15 novembre de cette année 1963, le père M. Wartenbergh, inspecteur diocésain depuis juin 1962, était en route pour payer les enseignants du territoire de Bolomba. Près d’Abunakombo, il fit une chute mortelle de moto et tous les soins de la population et de la mission protestante de Wenga furent vains. Son enterrement à Basankusu a réuni toutes les écoles et une grande foule. De l’argent qu’il transportait, rien n’a disparu.

Le père de Vrugt s’est chargé temporairement des paiements et il écrit que début décembre, il prenait la route pour chercher à Mbandaka (500 km et deux rivières à traverser) neuf millions de francs congolais, ce qui représentait à ce moment-là encore trois millions de francs belges. Quelques mois plus tard, le montant qu’il a dû aller chercher à Mbandaka s’élevait à 24 millions de francs congolais. Aux cours des années jusqu’à la nationalisation de l’enseignement, nos missionnaires ont dû transporter des millions de francs de Mbandaka jusqu’aux missions les plus lointaines du diocèse et il faut dire, à l’honneur de la population, qu’il n’y a jamais eu de hold-up ni de ‘bricolage’. En janvier 1964, le père T. Goessens rentra de congé et fut nommé inspecteur diocésain. Sa première besogne était de contrôler les salaires de tous les enseignants, de les comparer aux paiements effectués et éventuellement de récupérer et payer les arriérés: un grand travail qu’il a minutieusement accompli, assisté de ses deux secrétaires.

### *Le personnel*

En juillet 1962, le séminaire de Bonkita a pu délivrer les premiers certificats d’études secondaires, latin-grec, en conformité avec le programme

---

*man om te betalen, maar nu hij een vent heeft gestuurd om te betalen, is hij er liefst 12 vergeten hier in Baringa alleen. Mannen kwaad; ja, dat krijg je van een directe betaling. Wij hebben er niets mee uit te staan.*

<sup>14</sup> SJA, 1963, lettre de Basankusu: *De betaling van de onderwijzers is nog steeds ‘pet’ en daarom is het een grote vraag of ze in september aan de slag zullen gaan*’ et: *‘De lagere scholen beginnen officieel pas op 7 oct., tenminste als de arriérés betaald zijn’*.

métropolitain, le chef du territoire de Basankusu étant présent. Ces certificats n'étaient pas reconnus comme documents officiels, mais ils ouvraient quand même la porte de plusieurs autres instituts et offraient l'accès à des postes bien rémunérés. Le 15 mai 1963, le père C. Key écrit de Bonkita: '*Nous espérons d'avoir préparé dans quelques mois un deuxième groupe pour le Grand-Séminaire; un groupe, c'est trop dire. Il n'y a que trois élèves dans la classe supérieure et tous les trois ne semblent pas être des candidats pour la prêtrise. Dans les classes de cinquième et de quatrième, il n'y a respectivement que quatre et trois élèves*'<sup>15</sup>. Combien de professeurs, pour combien d'élèves? Continuer ou non? Au petit-séminaire de Bonkita, en septembre 1963, enseignaient les pères W. Beentjes (depuis mai 1953), J. Hendriks (recteur depuis janvier 1961), C. Key (depuis septembre 1960), F. Lampe (depuis sept. 1961), A. Mertens (depuis 1958) et J. Spaas (de septembre 1962 au début '63), dont l'un ou l'autre était en congé à tour de rôle, et finalement l'abbé P. Bombolo. Ce n'était pas suffisant pour les six classes et la charge de l'internat pour lequel l'achat de vivres demandait beaucoup de temps et de déplacements. Aussi, au mois de septembre 1963, nous avons convenu avec le recteur du petit séminaire de Mbandaka d'envoyer nos deux classes supérieures (poésie et rhétorique) chez eux<sup>16</sup>.

A l'école de moniteurs de Bokakata, la situation était encore plus pénible. Pour les deux années de CO et les quatre classes pédagogiques, il y avait en septembre 1963 les pères-enseignants: T. Goessens (depuis 1959, nommé inspecteur diocésain à Noël 1963), B. Jorna (depuis début 1963), F. Kwik qui avait un mi-temps (depuis début 1961), C. Sommeling (depuis 1950, directeur) et J. Kroon, qui était une sorte de bouche-trou entre l'EAP/CO de Baringa et l'école de moniteurs. Au mois d'août 1963, il fut envoyé au CO de Baringa mais à Noël, il rentra à Bokakata et avec lui, la deuxième année du CO déménagea pour être fusionnée avec celle de Bokakata. Au CO de Baringa restait le père L. van der Meij, aidé en part-time par l'abbé Albert Gwembongo. A l'EPA à Bonkita, le père N. Rood était directeur, assisté par le père C. Habets et un enseignant congolais.

Vu ce manque de personnel le père T. Goessens est entré en contact avec le père Endriatis de Volens et Mr A. van Dongen, premier volontaire à

<sup>15</sup> SJA, 1963 lettre de Bonkita: *Over enkele maanden hopen we een tweede groepje klaar te hebben voor het Groot-Seminarie. Groepje, is waarschijnlijk veel gezegd. Er zitten nog drie jongens in de hoogste klas (vier en drie in de daarop volgende) en alle drie zijn om verschillende redenen zware twijfelgevallen.*

<sup>16</sup> A Bonkita, la construction de tous les bâtiments s'acheva vers Pâques 1963.

Bokakata, arriva à Basankusu en novembre 1963. Il n'a pu faire qu'un an à Bokakata à cause de la rébellion de 1964 et a fini sa deuxième année de volontariat à Imbela. De son côté, Mr Jan Raus qui avait été contacté pendant les grandes vacances de 1964 n'a jamais pu arriver à Bokakata.

### *Statistiques et déperdition scolaire*

Beaucoup d'élèves ne finissaient pas l'école primaire. D'après M. Ekwa sur cent élèves en première, il n'y en avait que dix-sept en moyenne qui arrivaient en sixième primaire et parmi les certifiés, il n'y avait qu'un tiers qui trouvait une place dans l'enseignement secondaire<sup>17</sup>. Quant au diocèse de Basankusu il s'y opérait déjà une certaine sélection, et alors une déperdition, au passage de l'école rurale à l'école centrale de la mission. De plus, certains élèves trop âgés avaient été acceptés dans les écoles rurales du premier degré dans le but de leur donner une chance d'acquérir au moins les éléments des trois 'r', mais ils n'étaient pas acceptés à l'école centrale. D'autres ne venaient pas à l'école centrale pour des raisons familiales, surtout les filles qui étaient réclamées pour le travail domestique ou avaient déjà été promises en mariage. L'absence d'un véritable internat à l'école centrale était un autre obstacle.

Au moment de l'indépendance, le diocèse comptait 18 écoles primaires centrales pour garçons et 10 pour filles. De ces dernières, 4 étaient sous la responsabilité des soeurs de Ten Bunderen de Moorslede et 6 sous la responsabilité des soeurs missionnaires 'Franciscanessen van de heilige Antonius' à Asten (Pays-Bas). On comptait dans les écoles, pendant l'année scolaire 1960-1961, 9.172 garçons et 1.527 filles, 316 enseignants et 25 enseignantes<sup>18</sup>.

| Mission:  | garçons | Filles | Enseignants(H/F) |
|-----------|---------|--------|------------------|
| Basankusu | 964     | 496    | 27/12            |
| Bokakata  | 365     |        | 11/0             |
| Baringa   | 443     |        | 14/0             |

<sup>17</sup> Martin Ekwa, *Pour une société nouvelle. L'enseignement national, textes et discours 1960 – 1970*, Kinshasa 1971, p. 127.

<sup>18</sup> Annua Relatio diocesis Basankusuensis 1960 – 1961. Elèves aux Ecoles primaires centrales et rurales. (Archives diocèse de Basankusu).

|              |             |             |               |
|--------------|-------------|-------------|---------------|
| Mampoko      | 269         | 70          | 11/3          |
| Simba        | 339         | 118         | 13/2          |
| Waka         | 412         | 144         | 15/2          |
| Kodoro       | 353         | 168         | 13/5          |
| Yalisele     | 900         | 80          | 32/0          |
| Yamboyo      | 531         |             | 17/0          |
| Boyenge      | 352         |             | 13/0          |
| Mompono      | 544         | 115         | 24/0          |
| Abunakombo   | 642         |             | 22/0          |
| Lingomo      | 550         | 57          | 18/0          |
| Djombo       | 507         |             | 18/0          |
| Bokenda      | 237         |             | 9/0           |
| Befale       | 714         | 148         | 26/0          |
| Bolomba      | 505         |             | 17/0          |
| Djolu        | 545         | 131         | 16/1          |
|              |             |             |               |
| <b>Total</b> | <b>9172</b> | <b>1527</b> | <b>316/25</b> |

Peu de classes de cinquième ou sixième sélectionnées étaient dédoublées. Comptons 25 garçons au maximum par cinquième et 15 filles (probablement beaucoup moins) dans les classes finales, cela nous donne 450 et 150 élèves respectivement qui finissaient leurs études primaires. Il serait intéressant de savoir combien ils étaient en première année, mais pour le moment, je n'ai pu trouver de statistiques détaillées.

Avant l'ouverture des CO, les écoles du diocèse n'organisaient que cinq ans d'études. Seules les écoles de Befale, Basankusu et l'école de moniteurs à Bokakata avaient une cinquième et une sixième sélectionnées. Chaque année, l'école de moniteurs organisait un examen d'entrée et acceptait une quarantaine de candidats en première année pédagogique. Depuis septembre 1958, le programme métropolitain avait été introduit. Après les quatre ans de ce cycle, ceux qui passaient l'examen final obtenaient leur brevet de D4. En 1958 -'59, il y avait un total de 160 élèves à l'école de moniteurs: 80 dans les deux années sélectionnées et 80 aussi dans les 4 classes pédagogiques. En 1959, *onze* élèves ont obtenu leur brevet de D4. Nous supposons –les statistiques nous manquent- que jusqu'en 1964, la situation a peu changé parce que les CO n'ont été ouverts qu'à partir de 1962 et les premiers élèves ont obtenu leur brevet en juillet 1964, l'année de la rébellion..

Les CO, l'EPA et le petit-séminaire pouvaient recevoir au maximum 125 élèves en première année, ce qui représente à peu près un tiers des

garçons porteurs d'un certificat d'études primaires. Beaucoup de ceux qui ne trouvaient pas de place partaient pour Mbandaka ou Kinshasa chercher une possibilité de continuer des études. Ils ne parvenaient pas -ou ne voulaient plus- à s'intégrer dans leur milieu local. Que pouvaient leur offrir les grands centres? Seulement très peu d'entr'eux trouvaient une place dans une école moyenne ou secondaire. Beaucoup, dit Ekwa, sont devenus des '*enfants oubliés*'<sup>19</sup>. Pour préparer la majorité des enfants à collaborer à la promotion économique de leur village rien, ou peu, a été réalisé. Dix à quinze ans seulement après l'indépendance, nous avons remarqué un certain retour au village.

L'EPA à Bonkita avait recommencé en octobre 1960 avec une classe de 16 élèves. A cause d'un changement de programme l'année 1963 -'64 a commencé de nouveau avec une seule classe de première de 16 élèves. L'EPA n'a jamais su attirer beaucoup d'élèves. Ils n'aimaient pas le travail agricole, de plus, le diplôme ne leur garantissait pas un travail bien rémunéré. La plupart des élèves venaient de la région du Bongando et ils étaient généralement plus âgés. Toute cette région n'avait aucune école au-delà de la primaire, même pas de section sélectionnée. Le premier CO ne fut ouvert qu'en septembre 1971.

La situation des filles était autre. Relativement peu d'entr'elles finissaient leurs études primaires. Pour continuer des études, il n'y avait dans le diocèse que l'école ménagère des soeurs Ten Bunderen à Basankusu. Celles qui n'y trouvaient pas de place avaient peu de difficultés de s'intégrer dans la vie locale ou avaient déjà été promises ou données en mariage. D'autres trouvaient une place comme deuxième femme d'un homme fortuné. Souvent l'enseignement et l'éducation ne portaient pas le résultat espéré.

A la fin de l'année scolaire 1963-'64, il y avait dans le diocèse un total de 133 bâtiments d'écoles, rurales et centrales ensemble, pour 9.896 garçons et 2.760 filles. Ces écoles comptaient 361 enseignant(e)s, certifié(e)s, EAP, D3 et D4. Il y avait 5 instituts d'enseignement moyen ou secondaire : le CO de Baringa, l'Ecole de Moniteurs de Bokakata et l'EPA. Ces trois comptaient ensemble 160 élèves. L'école ménagère des soeurs Ten Bunderen à Basankusu comptait 80 filles et il y avait le petit-séminaire de Bonkita (programme métropolitain latin-littéraire) avec 51 candidats et 3 candidats du diocèse d'Ikela. Dans l'ensemble de ces écoles, 27 missionnaires de Mill Hill et 16 soeurs des congrégations de Ten Bunderen,

---

<sup>19</sup> M. Ekwa, o.c., p. 128.

Moorslede, et de Saint Antoine d'Asten travaillaient comme professeurs, enseignant(e)s ou conseillers pédagogiques<sup>20</sup>.

### *Manuels et fournitures scolaires*

A part les trois sections 'sélectionnées', les écoles primaires du diocèse de Basankusu n'organisaient que cinq ans d'études jusqu'en 1964, l'an de la rébellion. Les écoles des missions Mongo continuaient à utiliser les livrets en lomongo édités par les pères MSC de Mbandaka. Pour les écoles Ngombe, le père F. de Vrugt rédigea deux livrets de lecture en lingombe pour le premier degré primaire, '*Buku e Boikoa, Bolanga na Bokwele*' I et II (Livre pour apprendre la lecture et l'écriture) sur le modèle des livrets en lomongo<sup>21</sup>. Pour les autres matières et dans les classes supérieures on avait des livres en lomongo, en lingala et des exercices en français. Dans le Bongando, les écoles utilisaient aussi les livrets en lomongo et en lingala et certaines adaptations en longando, mais ces dernières étaient plutôt polycopiées. En 1964, l'inspecteur diocésain prévoyait organiser l'école primaire complète de six années d'après le nouveau programme national et avait déjà fait acheter, probablement à Kinshasa, les livres en français nécessaires. Les livres avaient été distribués; on avait même transporté deux tonnes de livres à la mission de Mompono, mais la rébellion est intervenue: à Mompono et dans toutes les missions du Bongando, les livres ont été détruits par les rebelles ou volés par leurs sympathisants.

Beaucoup de manuels ont aussi été commandés pour le CO, l'école de moniteurs et le petit séminaire: le 29 avril 1961, le procureur, le père B. Heijboer, commande 40 Petit Dictionnaires Larousse et 290 Larousse des débutants. Le 15 mai, il passe une commande de livres à la procure d'Anvers pour l'école de moniteurs et le 5 juillet pour le séminaire. En même temps, il commande pour le séminaire une longue liste de matériel nécessaire pour le laboratoire de physique et les produits chimiques nécessaires pour les expériences de chimie<sup>22</sup>. Cette commande arriva en bon état à Basankusu au mois de mai 1963. Les commandes de livres de 1961 ont-elles été faites ou

---

<sup>20</sup> MHA, Rapport bisannuel pour la Propaganda Fide à Rome, daté Basankusu le 30 juin 1964.

<sup>21</sup> Voir détails en Annexe I.

<sup>22</sup> Chez Arth. Smeets, Klapdorp 8, Antwerpen, facture du 2 février 1962.

non? Le 11 mai 1962 la procure envoie une commande de livres pour l'école de moniteurs, le CO de Baringa et le petit-séminaire<sup>23</sup>.

**Listes de commande de livres du 11 mai 1962 :**

*Pour l'école de moniteurs :*

- 40 ex. Pol Debaty, Arithmétique et Géométrie, Ed. Universitaires, Bruxelles
- 1 ex. Buys et Adriaans, Géométrie plane, van In, Lier.
- 1 ex. Herbiet, Herwart, etc., Eléments d'Algèbre, Wesmael, Namur
- 25 ex. Gougenheim, Dictionnaire fondamental
- 25 ex. A l'école de bons auteurs, Le Sillage, La Procure
- 1 ex. Schmets, Aperçu d'histoire générale, Wesmael-Charlier, Namur
- 1 ex. Matthieu Hermant, Cours abrégé d'histoire, Temps mod., Epoque contemp., Wesmael
- 1 ex. G. Deward, Histoire du Congo, Dessain, Liège
- 1 ex. Ton corps, Ed. Univers., Bruxelles
- 41 ex. Tervfe et Turlot, Sciences naturelles, 3<sup>e</sup> année, Wesmael
- 41 ex. M. pauwels, Principes d'économie commerciale, A. de Boeck, 1 ex. Livre du maître
- 1 ex. Gijssels, Britain II, Didier
- 1 ex. Dictionnaire Angl-Fra/Fra-Angl., Didier
- 1 ex. Gilsoul, Essai de méthodologie spéc., Wesmael
- 1 ex. Mantnix, Atlas classique
- 1 ex. Livre de géographie générale, Afrique, Coll. Journaux Hatier
- 1 ex. Perpilloux, Géographie, 5<sup>e</sup> partie, Hachette.

*Pour le CO de Baringa :*

- 40 ex. Pol Debaty, Arithmétique et Géométrie, Ed. univers.
- 1 ex. Ton corps, Ed. Univers.
- 1 ex. Mantnix, Atlas classique
- 40 ex. Géographie générale, Afrique, Coll. Journaux, Hatier.

*Pour le petit séminaire de Bonkita :*

- 30 ex. Gijssels, Britain II, Didier
- 1 ex. Cadet, Eléments de calcul, La Procure
- 1 ex. Mathieu, Cours abrégé d'histoire ; Antiquité et Moyen Age, Wesmael
- 1 ex. J. Janssens, Grammaire latine, Dessain, Liège.

*Et en 1964 :*

- 17 ex. Derruau-Boniol, Géographie générale, physique et humaine ; Delagrave Paris
- 20 ex. Rebeaux, Géographie universelle ; Ed. Payot, Lausanne.

Quant aux fournitures scolaires, la procure du diocèse achète le 16 mars 1961 à la Papeterie Decondé à Soignies 10.000 cahiers et 2.000 ardoises et le 2 septembre, 150 grosses de plumes 'ballon'. Ce n'est

---

<sup>23</sup> Pour les trois écoles encore une longue liste de livres de maître et de référence.

probablement qu'une commande d'essai, parce qu'on changeait de fournisseur. Le 8 mars 1962, la procure commande au Centraal Missiecommissariaat à La Haye 700 boîtes de craies blanches et 325 boîtes de craies de couleurs; le 12 avril 117.000 cahiers et de nouveau 1.000 boîtes de craies blanches et 500 de couleurs et 10.000 ardoises. Le 13 avril, la procure achète chez Fa A. De Smet Vandermeersch à Lede: des encrriers, encre en poudre, porte-plumes, plumes, crayons, mesures de capacité, blocs de poids, compas, rapporteurs, peinture noire pour tableaux, cahiers spéciaux de coupe, d'art, de musique et tout ce qui est nécessaire au bon fonctionnement d'une école, pour un total de BEF. 146.099, le tout emballé en 38 caisses et 16 cartons. Tout est arrivé à Basankusu en bon état. On avait probablement comme cela assez de stock: nous ne trouvons en effet pas de traces de commande pendant les années 1963 -'64.

## **Deuxième Période**

### **De la Rébellion jusqu'à la nationalisation de l'enseignement**

#### *La Rébellion*

Début 1964, les rebelles -les Simbas- étaient déjà actifs dans le Kwilu et on craignait la généralisation de leurs activités cruelles. Le père de Vrugt écrit: *'Naturellement le Kwilu n'est pas la porte à côté, mais nous nous sentons quand même mal à l'aise. Si la situation est calme, tout le monde est sympathique et gentil, mais dès qu'il y a des difficultés, les mêmes personnes gentilles se détournent de vous et beaucoup d'entr'elles deviennent hostiles. Et ce sont souvent nos enseignants; à la première difficulté qui surgit, ils commencent à nous insulter et même menacent. Il y a heureusement toujours aussi des exceptions très loyales, mais elles ne sont pas nombreuses'*<sup>24</sup>. Le 5 août, les rebelles étaient à Kisangani et avançaient vers l'ouest. Mgr. van Kester donna ordre à tous les missionnaires et soeurs des missions du Bongando et Mongo jusqu'à Waka de quitter leur mission et de se rendre à Basankusu pour être évacués vers Kinshasa et l'Europe. Beaucoup

---

<sup>24</sup> MHA, Basankusu, le 20 février 1964: *Of course Kwilu is not next door, but it gives one all the same a feeling of uneasiness. When things are quiet everybody is nice and pleasant to you, but as soon as there is trouble those same nice people turn away from you and many become even hostile. This we see often with our teachers. With the least difficulty that crops up they become insulting and even threatening. Of course there are always some very loyal exceptions, but certainly not very many.*



d'enseignants et de catéchistes se sont réfugiés dans la forêt pour sauver leur vie. L'abbé Camille Tokind'ino, ordonné prêtre en juillet, est resté à Yalisele et a pu survivre en dépit de graves difficultés. Nos missionnaires de Yamboyo étaient aussi restés sur place, pensant que, si loin dans 'l'intérieur', ils seraient en sécurité. Le dimanche 8 novembre, les rebelles se présentèrent à la mission. Il y avait eu certaines difficultés à l'école en 1963 et certains écoliers avaient lancé des pierres au père Groenewegen, le conseiller pédagogique, et endommagé le toit de la maison. Ils avaient dû payer les dégâts. Maintenant l'un d'eux voulait se venger du père Groenewegen. Le supérieur de la mission, le père B. Santbergen, a voulu intervenir mais fut abattu au moment où il sortait de l'église. Grâce au comportement audacieux des directeurs d'école de Yamboyo et de Lingomo, le corps n'a pas été mutilé mais enterré à la mission. Le père Groenewegen et le frère P. Vos ont été emmenés et tués au moment où les paras belges atterraient à Kisangani<sup>25</sup>. Les rebelles se sont finalement arrêtés à Baringa à 160 km de Basankusu. Leur combativité et leur volonté d'avancer avaient momentanément faibli, mais leur présence et l'imprévisibilité de la situation avaient encore une fois forcé l'Evêque et le supérieur de Mill Hill d'envoyer un grand nombre de missionnaires en Europe fin septembre 1964.

Dans de telles circonstances, les écoles dans les missions occupées par les rebelles n'ont pu ouvrir leurs portes. Seules, les écoles primaires de Basankusu-centre, Bokakata, Waka et la plupart des missions Ngombe ont commencé avec un certain retard<sup>26</sup>. Tout le personnel enseignant européen étant en 'congé forcé', le CO de Baringa, l'école de moniteurs, le petit-séminaire et l'école ménagère des sœurs ont été fermés pendant l'année scolaire 1964 - '65.

#### *Nouvelle constitution – Nouvelle organisation de l'enseignement*

'Au lendement de la rébellion, conférences et congrès nationaux osèrent enfin déclancher franchement une mise en question de l'école traditionnelle', écrit le père Ekwa<sup>27</sup>. Le 1 août 1964, une nouvelle Constitution fut promulguée qui imposait une nouvelle structure à l'enseignement: 'Un enseignement authentiquement national, mais

<sup>25</sup> SJA, *Contact met Mill Hill*; juillet 1966, d'après les rapports DIA nrs 131-132 du 29 mai 1966.

<sup>26</sup> SJA, lettre du père F. de Vrught, Basankusu le 5 novembre 1964.

<sup>27</sup> M. Ekwa, *Pour une société nouvelle, l'enseignement national*, Kinshasa, 1971 p. 150.

*nullement étatisé*. L'enseignement s'appelait désormais *national* mais reconnaissait quatre réseaux, organisés ou agréés par l'Etat (officiel, protestant, kimbanguiste et catholique). Le programme serait d'application dans toutes les écoles; elles seraient inspectées par l'Etat et un examen d'Etat sanctionnerait la fin des études secondaires. La conséquence pour le diocèse en était que beaucoup de livres de classe devaient être remplacés. Le diocèse avait investi beaucoup d'argent dans ces achats et distribués les livres et les fournitures, mais, comme nous l'avons déjà dit, les rebelles ont volé ou détruit la presque totalité du matériel scolaire dans les missions occupées.

La réaction face à la nouvelle organisation ne se fit pas attendre. Le père Ekwa écrit, quinze ans plus tard: *'Très tôt, nous avons pensé que la normalisation d'un enseignement primaire dispensé en français et tout entier orienté vers le secondaire était une erreur politique. Cet enseignement devait répondre aux besoins d'inculturation: l'enfant devait être alphabétisé dans les grandes langues nationales bantou; il fallait aussi faire de l'école primaire un lieu de préparation au travail socialement productif'*<sup>28</sup>. A cause de la réaction du BEC et des enseignants en général, la langue régionale fut de nouveau introduite au premier degré primaire, complétée de quelques heures de lingala et de français<sup>29</sup>. Toutefois, la réintroduction de la langue locale ne s'est pas réalisée en 1964; le français restait la langue véhiculaire et toutes les écoles du diocèse devaient suivre le nouveau programme et organiser une sixième primaire. Plus question d'inculturation. D'autre part les élèves étaient contents; ils ne voulaient rien d'autre que de continuer les études, et pour cela, le français était une nécessité, plus question de retour au village ou au travail du champ.

#### *Défaite des rebelles – Réouverture des écoles*

Bien que les rebelles se soient arrêtés dans les environs de Befale, l'incertitude continuait à planer sur la région de Basankusu. La sécurité n'est revenue qu'après l'arrivée de l'ANC, surtout des mercenaires et des

---

<sup>28</sup> M. Ekwa, Réflexions sur les réformes scolaires en Afrique après vingt ans d'indépendance, *Zaire-Afrique* (Kinshasa) N° 139, 1979, p. 535.

<sup>29</sup> Officiellement l'enseignement devait se faire en une des quatre langues nationales; pour la région de Basankusu, le lingala, mais grâce aux initiatives du père G. Hulstaert, msc, le lomongo avait été toléré, si non accepté, comme langue régionale, cf. *Annales Aequatoria*, 24, 2003, p. 119 – 122.

militaires katangais en septembre-octobre 1964. Le père de Vrugt écrit de Basankusu le 27 octobre: *‘Boende a été reconquis par l’armée régulière cette semaine et nos soldats de Basankusu essaient de reconquérir Befale. Ils rencontrent une résistance massive. D’après les nouvelles, ils ont tué un nombre assez grand d’opposants. Une fois arrivés à Befale, ils peuvent entrer en contact avec les troupes de Boende et alors, il y aura une chance que les rebelles dans la région de Mompono et Bongando se retirent pour sauver leur vie’*<sup>30</sup>. Befale fut libéré en octobre-novembre 1964 et Djolu vers fin février-début mars 1965. Dès qu’une mission était libérée, les enseignants et la population sortaient de la forêt. Les enseignants se rendaient à Basankusu pour chercher leur salaire et s’approvisionner parce que la maison de beaucoup d’entr’eux avait été pillée par les rebelles. Quelques-uns ont raconté les atrocités et meurtres perpétrés par les rebelles e.a. sur nos missionnaires et les ‘blancs’, et les tracasseries et vol de nourriture des villageois.

La première école primaire à rouvrir ses portes fut Baringa. En mai 1965, l’abbé Albert Gwembongo s’était installé à la mission quoique le pont sur le Botongo ne soit pas encore réparé. L’école a commencé en septembre tant bien que mal, mais le CO restait fermé. Befale suivit en septembre. Le père Frans de Vrugt y passa mi-septembre en route pour Mompono, il écrit: *‘Les moniteurs avaient déjà commencé l’école centrale où il y avait à peu près 250 garçons et 130 filles. Nous leur avons permis d’ouvrir quelques écoles à l’intérieur’* (e.a. à Boonia). Le père était passé par Boonia, sur la rive droite de la Maringa, *‘où nous avons vu le crâne d’un rebelle empalé sur un pieu, nous regardant d’un air ricaneur. L’officier de l’armée était en train de construire deux salles de classes’*. A Befale ainsi qu’à Boonia, tout le matériel scolaire avait disparu, mais une partie fut retrouvée et certains élèves apportaient en classe leurs ‘propres’ livres, livres du nouveau programme<sup>31</sup>. Le père s’avança vers Mompono. Il était impossible de loger à

---

<sup>30</sup> MHA, *The important centre of Boende has been retaken by the regular troops this week and our soldiers from Basankusu are trying to retake Befale. They are meeting with rather heavy resistance. According to reports they have shot quite a lot of people there. Once they are in Befale they can have connection with the troops that are in Boende and then there is a chance that the rebels in the Mompono and Bongando region will get scared and clear off before they are cut off.*

<sup>31</sup> MHA, F. de Vrugt, Basankusu, le 3 octobre 1965: *The teachers had started the central school already. There were about 250 boys and 130 girls. We also allowed some bush schools to be started. At Boonia, the first thing at arriving we saw a skull grinning at us. This was the*

la mission et il fut accueilli par les mercenaires. Des deux tonnes de matériel scolaire, pas une trace; dans l'école, même pas de bancs, rien, mais le père voyait des garçons se diriger vers l'école primaire de la mission protestante avec les nouveaux livres! L'école protestante avait ouvert ses portes immédiatement après la libération tandis que nos enseignants s'étaient rendus d'abord à Basankusu chercher leur salaire. L'école n'a recommencé qu'en septembre 1965. Le père continua sa route jusqu'à Yalisele mais par la route de Befori, la région de Djolu étant encore dangereuse. Il trouva l'abbé Camille à Bokondo et retourna avec lui aussi vite que possible à Baringa. La mission de Yalisele se trouvait dans un tel état de désolation et la brousse y avait repris ses droits, il n'y avait pas moyen de rouvrir les écoles, *'peut-être en septembre'* a-t-il promis. Les enseignants se rendaient d'abord à Basankusu. Dans toute la région du Bongando les écoles n'ont été rouvertes qu'en septembre 1966, après une fermeture de deux ans<sup>32</sup>.

Après la défaite des rebelles, l'Evêque et l'inspecteur estimèrent que le temps était venu de rouvrir l'école de moniteurs et le petit-séminaire. C'était pas chose facile parce qu'un certain nombre de pères-enseignants avait accepté une assistance dans une paroisse de France ou en Hollande et quelques-uns avaient reçu de Mill Hill une désignation dans une autre fonction. Toutefois, le père Sommeling arriva à Basankusu le 29 avril 1965, le père J. Kroon mi-juin et le père B. Jorna vers la fin du mois et, parce que le CO de Baringa serait transféré à Bonkita, le père L. van der Meij pouvait se rendre à Bokakata: quatre enseignants pour quatre classes de la section pédagogique 'nouveau programme'. Le père de Vrugt écrit: *'Ce sera difficile pour ces pères parce que le programme de l'école pédagogique ayant complètement changé, tous sont obligés de préparer une nouvelle série de cours. On ne permet pas aux enseignants laïcs de retourner à Bokakata. L'Unesco fait concentrer de plus en plus son personnel dans les grands centres'*. Et plus loin: *'A Bokakata nous pensons engager un moniteur qui a été en Belgique pendant 4 mois comme directeur-stagiaire, mais dans ce cas, nous devons demander une permission spéciale du gouvernement, permission que j'essaie d'obtenir ici à Mbandaka'*<sup>33</sup>. Le père Sommeling

---

*skull of a simba they had shot there. They had put it on a pole. ....!The adjutant of the army was building two classrooms.*

<sup>32</sup> MHA, d'après la lettre du père F. de Vrugt, Basankusu le 1 mars 1966.

<sup>33</sup> MHA, lettre de Coquilhatville, le 15 juillet 1965; *It would be hard for the concerned, because as the programme at the teachers' training centres has been completely changed every body would have to start preparing a complete new series of classes; also because they*

écrit le 25 juillet: *‘Peut-être trouvons-nous une solution en envoyant notre quatrième année (pédagogique) à Bamanya. Ce n’est qu’une solution provisoire parce qu’on perdra certainement un nombre de diplômés et ainsi nous n’aurons pas de nouveaux moniteurs’*<sup>34</sup>. Il y avait seize élèves en quatrième. Fin juillet, il fait savoir: *‘Tout porte à croire que nous allons commencer les cours le 1er septembre. Messieurs les élèves doivent se présenter mardi soir avant 6 heures. La première et deuxième année seront remplies, mais je n’ai aucune certitude quant au nombre d’élèves en troisième’*<sup>35</sup>. Il s’agit des classes de la section pédagogique. Le père de Vrugt parle dans une lettre du 25 août d’environ 120 élèves, ce qui est peu compréhensible pour trois ans d’étude<sup>36</sup>. Qu’en est-il de la première année de CO? Y avait-il une quarantaine d’élèves en première année CO et quatre-vingts dans les trois classes de la section pédagogique? Il y a certainement eu un CO à Bokakata parce qu’au cours des années, une classe de CO a dû être transférée à Bonkita où il y avait plus de place. Le 22 septembre 1966, l’école pédagogique accueillit un volontaire belge.

Et Bonkita? Au début de l’année scolaire, septembre 1965, l’Evêque et l’inspecteur estimèrent la situation à Baringa encore trop difficile et trop incertaine pour y rouvrir le CO. Il fut décidé de le transférer à Bonkita. Là, les bâtiments de l’EAP étaient disponibles. Seuls, quatre ou cinq élèves s’étaient présentés pour suivre les cours agricoles. Ainsi le père N. Rood fut nommé directeur du CO. Il était d’accord de faire un terme de deux ans. Il serait assisté d’un enseignant D6 et éventuellement des professeurs du petit séminaire ou des volontaires. La première année a commencé avec une quarantaine d’élèves et l’année ‘66-’67 avec 70 élèves dans les deux classes.

---

*won’t allow our lay teachers to come back to Bokakata. Unesco is more and more concentrating their personnel in the big centra’s.... At Bokakata we could still put in an ordinary schoolteacher who has been in Belgium for 4 months as directeur-stagiaire, but we need a special permission for it from the government, which permission I’ll try to obtain here in Coq.*

<sup>34</sup> SJA, Bokakata le 25 juillet 1965: *Maar misschien hebben we een oplossing door ons vierde jaar naar Bamanya te sturen. Dit laatste is natuurlijk ook maar een noodoplossing, daar je natuurlijk heel wat jongens verliest en zodoende weer geen nieuwe moniteurs krijgt.* Certains de ces diplômés allait probablement rester dans l’enseignement du diocèse de Mbandaka.

<sup>35</sup> SJA : Bokakata le 24 août 1965: *Het ziet er nog steeds werkelijk naar uit dat we op 1 september de school weer gaan beginnen. De heren leerlingen moeten dan dinsdag avond voor zes uur zich presenteren. De eerste en tweede klas zullen propvol zitten, over de derde klas heb ik nog geen enkele zekerheid wat het aantal betreft.*

<sup>36</sup> SJA : Basankusu le 25 août 1965: *De normaal begint begin september met ongeveer 120 jongens, 16 van de vierde klas gaan naar Bamanya.*

La situation au petit-séminaire était encore plus pénible. Le père recteur, J. Hendriks, rentra fin mai 1965. Au mois de juin, sur proposition de l'Evêque, nous avons commencé un cours de répétition pour les séminaristes qui pouvaient se rendre à Bonkita. C'était contre la volonté des pères qui étaient restés pendant les mois de la rébellion; la situation avait trop pesé sur leurs nerfs. De ces pères qui étaient restés, le père F. Lampe fut rappelé en Europe, A. Mertens, souffrant d'une dépression nerveuse, partit en congé au mois de juillet. Le père W. Beentjes, de retour depuis quelques mois seulement, attrapa une infection grave de la gorge qui nécessita des soins en Europe. Fin août-septembre les pères C. Key, W. Beentjes et C. Castricum, nommé pour le séminaire, rentrèrent; l'abbé P. Bombolo était aussi présent. La quatrième année fut acceptée à Lemfu et il nous restait les deuxième, troisième et la cinquième année, celle-ci une classe de quatre, puis trois, élèves. Le séminaire ayant été fermé pendant l'année scolaire 1964-'65, nous n'avions pu introduire le nouveau programme. Le changement de programme ne demandait pas trop d'adaptation pour la 2e et 3e année et de plus, il n'y avait qu'une quinzaine de séminaristes dans ces deux classes ensemble. Pour la cinquième année, il ne nous restait qu'à les préparer nous-mêmes pour l'examen d'Etat. Pendant deux ans, nous avons dû donner cours à ces quelques élèves. Finalement en 1967, l'un d'eux a obtenu le diplôme d'Etat et les deux autres le certificat. Aucun d'eux n'est jamais devenu prêtre. A partir de 1966<sup>37</sup>, les candidats des 5e et 6e années ont été envoyés au home du petit séminaire de Mbandaka jusqu'au moment où le petit-séminaire a été transformé en Collège Notre Dame de l'Assomption, reconnu par l'état en 1971.

Le coup d'état de Mobutu, le 24 novembre 1965, créa encore une fois des sentiments anti-blancs et quelques-uns de nos missionnaires-conseillers se sentirent pessimistes à cause de certaines injures et tracasseries. La réorganisation administrative d'autre part, qui ramena le nombre de provinces à huit fut bien accueillie par les enseignants et l'inspection diocésaine.

Pour finir: la réouverture des écoles dans le Bongando. En septembre 1966, aucun père ne résidait encore dans la région, mais fin septembre, toutes les écoles centrales ont commencé sous la responsabilité des

---

<sup>37</sup> SJA: lettre J. Hendriks, Bonkita le 4 septembre 1966: *We zijn dit jaar begonnen met zeventig leerlingen in de cycle. Het seminarie heeft er nog 14. Tien zijn er nu in Lemfu. In de twee jaar van de cycle zitten ook nog een dertig seminaristen, zodat het aantal alles bij elkaar nog zo slecht niet is.*

directeurs. Le père T. Goessens nous raconte son tour d'inspection à travers la région: *'Ciel, comme je me suis réjoui chez les Bongando. Auparavant j'avais fait savoir partout qu'il n'y aurait pas de moniteur où il n'y avait pas de nouveau bâtiment d'école. Quand j'y partais début octobre (avec le père Deen) je ne me faisais pas beaucoup d'illusions. Je pensais que, si je me tenais à ma menace, j'aurais probablement beaucoup trop d'enseignants pour l'intérieur. J'ai été partout où il y avait une école dans le passé (il y a deux ans); eh bien, partout on nous attendait et on avait construit une école. Me voilà ! Je devais leur procurer des enseignants, et tous ont eu leur 'enseignant'. Quelques-uns des bâtiments étaient magnifiques; autre chose que ses histoires chicanieuses chez les Mongo. Partout à l'intérieur, la réception et l'accueil ont été grandioses'*<sup>38</sup>. Fin 1966, toutes les écoles du diocèse de Basankusu fonctionnaient de nouveau. Le CO de Bonkita hébergeait 70 élèves; le petit-séminaire quatorze candidats pour les troisièmes et quatrième et dix autres se trouvaient à Lemfu.

#### *L'année 1967*

L'année commençait en toute tranquillité. La création de l'MPR et le Manifest de la Nsele du 20 mai n'ont pas bouleversé les esprits à Basankusu. Le père Goessens commandait des livres scolaires en conformité, autant que possible à si court terme, avec l'Ordonnance-loi du 5 juin<sup>39</sup>. Voici la liste:

42 ex. Manuel de physique, 3<sup>e</sup> année, Collection Delaruelle-Claes, Wesmael-Charlier, Namur

6 ex. Elements de physique, Tome I, Collection Delaruelle-Claes,

<sup>38</sup> SJA, *Contact met Mill Hill*, Kerstnummer Antwerpen 1966: *Man, ik heb echt genoten bij die Bongandu. Ik had een tijd van te voren overal bekend laten maken dat er absoluut geen onderwijzer zou komen waar geen nieuw schoolgebouw zou staan. Toen ik er begin oktober (met Fr. Deen) naar toe ging maakte ik me niet veel illusies. Ik dacht dat als ik me aan mijn dreigement moest houden, ik hoogstwaarschijnlijk 'n hoop interieuronderwijzers over zou hebben. Ik ben overal geweest waar voeger (2 jaar geleden) schooltjes waren, en jawel hoor: overal zaten ze op ons te wachten en hadden ze schooltjes gebouwd. Daar stond ik nu: ik moest dus zorgen voor onderwijzers. Allemaal hebben ze dan ook hun « leraar » gekregen. Sommige van die gebouwen waren geweldig: wat anders dan dat pietlutterige gedoe bij de Mongo. De ontvangst en de verwelkoming overal in het interieur was geweldig.* Après la rébellion, le père J. Hartering a été le premier à s'installer dans la région des Bongando. Il s'est installé à la mission de Djolu au moment où le père T. Goessens faisait son tour d'inspection.

<sup>39</sup> SJA, commande du 11 mai 1967.

6 ex. Elements de physique, Tome II, Collection Delaruelle-Claes.  
 42 ex. Delrée, Anglais I, Didier, Bruxelles.  
 32 ex. Delrée, Anglais II, Didier, Bruxelles  
 35 ex. Jodogne et Dessaert, Chimie organique, De Boeck, Bruxelles  
 15 ex. Grevisse, Précis de Grammaire, Duculot, Gembloux  
 10 ex. Gourou et Papy, Géographie, classes terminales, Hachette, Paris  
 5 ex. Genet, Des origines au 10<sup>e</sup> siècle, Hatier, Paris  
*En août et septembre pour le petit-séminaire :*  
 12 ex. Via Nova III  
 12 ex. Bordas, Géographie Générale  
 5 ex. Jodogne et Dessart, chimie organique (7<sup>e</sup> édition), De Boeck, Bruxelles.

En même temps il commande 7 caisses de fournitures chez A. De Smet-Vandermeersch à Lede.

L'affaire Schramme limitait les mouvements du personnel étranger pendant les grandes vacances. En septembre, la première année du CO de Bonkita –qui en effet était le CO de Baringa- retourna à Baringa où l'abbé Albert Gwembongo fut nommé directeur, assisté d'un D6. En attendant des constructions à Bokakata, la première année de leur CO fut transférée à Bonkita, où le père J. Hendriks devint directeur; le Père N. Rood était définitivement rentré en Hollande. Il y avait environ 80 élèves dans les deux classes de CO.

L'introduction du 'Zaire', le nouvel argent, plaça l'inspecteur diocésain devant un nouveau problème. Les anciens billets en francs congolais que possédaient les enseignants – et souvent aussi la population - devaient être ramassés, comptés, comptabilisés et puis transportés à Basankusu d'où un père allait les changer à Mbandaka contre de nouveaux billets en Zaïres et Makuta. Ensuite, les pères devaient revenir à la mission remettre ces nouveaux billets aux enseignants. Entre-temps l'argent des salaires des enseignants était arrivé et devait aussi être transporté sur place avec les fournitures et les livres scolaires. Le mois de septembre fut un mois d'activités multiples, de va-et-vient et de stress pour l'inspection et les conseillers. La rentrée scolaire a pu se faire vers la fin du mois.

Pour l'école pédagogique de Bokakata, le mois de novembre finit mal. Le père L. van der Meij écrit: *'Le jeudi de la semaine passée la quatrième année, alors l'avant-dernière année, s'est révoltée. Raison: notre professeur laïc. Depuis longtemps a-t-il semé des troubles par sa façon de vivre. Pour des raisons de vie privée l'affaire a explosé. Dès le matin la quatrième année se promenait chantant de chansons de guerre. Quelqu'un de la classe a prévenu le directeur que la classe voulait lancer une attaque dès qu'il*



faisait noir'<sup>40</sup>. Finalement, la gendarmerie a dû intervenir pendant la nuit. Certains récalcitrants furent emprisonnés et ils ont dû payer les dégâts aux vitres et tuiles. Le professeur fut licencié et mis à disposition. Le père de Vrugt écrit au supérieur à Mill Hill: *'Vous comprenez que cette affaire n'a pas fait du bien au moral de nos hommes à Bokakata. Fr. Sommeling qui s'applique de tout coeur, était très abattu. Si la police n'était pas arrivée à temps et qu'il y avait eu une attaque massive, ils ne seraient pas restés sur place. Fr. Kroon, qui est toujours assez pessimiste, n'était pas certain que le reste de l'année se passerait tranquillement. Si pas, il demanderait une autre place. Les pères van der Meij et Jorna, bien que très nerveux, se sont ressaisis. Ils ne sont que cinq maintenant pour cinq classes. Heureusement, un étudiant universitaire, originaire de Basankusu, a demandé à enseigner jusqu'à la fin de l'année scolaire'*<sup>41</sup>. Tel était le mois de novembre pour Bokakata.

Bonkita était mieux loti. Aux grandes festivités du 24 novembre l'équipe de football a battu les équipes de l'Administration de Basankusu et de la plantation CCP de Lisafa et ils ont défilé dans leurs beaux uniformes, mais le père directeur nous dit: *'Demain (le 27 novembre) nous recommençons les leçons et ce n'est pas toujours un plaisir. Le séminaire ne fait que vivoter: 10 dans la troisième année; 11 dans la quatrième. Hélas, les élèves n'ont pas toujours l'esprit studieux. A Lemfu: 1 en cinquième et 4 dans la classe supérieure. Trois ont commencé la philosophie, mais que*

---

<sup>40</sup> SJA, lettre de L. van der Meij, Bokakata le 22 novembre 1967: *We hebben hier erg onaangename dingen beleefd. Vorige week donderdag is het vierde jaar, dus op een na de hoogste klas, in opstand gekomen. Grondrede: onze lekenprof. Die heeft lang onrust gezaaid door zijn manier van leven. Door toekomstige redenen is dat vorige week in die klas tot uitbarsting gekomen. 's Morgens al liepen ze rond strijdliezen zingend. Een van de klas waarschuwd Cas dat ze van plan waren tot de aanval over te gaan, als het donker was.*

<sup>41</sup> MHA, lettre Basankusu du 13 décembre 1967: *You understand that this event has not done much good to the Morale of our men there. Fr. Sommeling who gives himself wholeheartedly to the work was very much down. If the police had not come in time and there would have been a wholesale attack, they would certainly not have stayed in the place. Fr. Kroon who is always rather pessimistic was not yet so sure if it would now remain quiet for the rest of the year. Then of course he is determined to ask for a change. Frs. van der Meij and Jorna, though they were very nervous those days, have settled down again. ... So they were left with the five of them for five classes. You understand that their horaire is well filled. They sent the students home for a five weeks holiday. Luck would have it that another university student from Basankusu asked for a teaching job till the end of the schoolyear.*

*resterait-il dans quelques années?*<sup>42</sup>. Pour les deux classes de CO et les deux classes du séminaire, le corps enseignant comprenait les pères J. Hendriks, C. Castricum, W. Beentjes, C. Key, T. van Veen, A. Mertens et un instituteur.

En septembre, deux directeurs d'école primaire furent envoyés en Belgique pour suivre des cours de perfection.

Fin d'une année pleine d'événements !

#### *Du progrès continu : 1968 – 1971*

Les années 1968 – '71 ont été les meilleures et les plus calmes pendant le Régime de Mobutu. Nous avons relativement peu d'information sur la situation scolaire pendant ces années. Au début de l'année 1968, le père inspecteur commande, comme d'habitude, cahiers, ardoises, touches et manuels scolaires<sup>43</sup>. Pendant les vacances de Pâques, il organise avec le père F. Kwik cinq jours d'étude pour les directeurs des écoles primaires. Le père Kwik: *'Tout s'est bien passé. Ils sont repartis avec un tas d'informations et beaucoup de courage. Mais Messieurs les enseignants sont un peu difficiles parce qu'ils n'ont pas encore reçu leur 'ça-va'. Ils ont écrit une lettre à l'UTC qu'ils feront grève dès le 13 mai s'ils n'ont pas reçu satisfaction avant cette date'*<sup>44</sup>. Le 9 août, le père de Vrught, remplaçant l'inspecteur diocésain en congé, écrit que l'Etat a augmenté les salaires des enseignants avec effet rétroactif. Il doit recalculer les salaires de plus de 400 enseignants et de ceux qui depuis ont quitté l'enseignement. *'Il n'y a qu'une bonne*

---

<sup>42</sup> SJA, lettre de Bonkita du 26 novembre 1967: *Morgen beginnen we de lessen weer en dat is niet altijd even goed. Het seminarie leidt nog maar een kwijnend bestaan; 10 in de derde; 11 in de vierde – en in Lemfu: 1 in de vijfde en 4 in de hoogste klas. Drie zijn er nu filosofie begonnen, maar wat blijft er over een paar jaar van over.*

<sup>43</sup> SJA, T. Goessens, Basankusu, le 7/2/'68 et le 11/01/'68: commande chez A. De Smet-Vandermeersch : 200.000 papier duplicateur ; 200 classeurs à glissière ; 14.400 ardoises ; 20.000 touches. 20.000 cahiers à 16 feuillets, 10.000 à 3 lignes; 10.000 à 1 ligne; 15.000 quadrillé; 4.000 brouillon à 200 pages.

Chez Librairie Hachette : 10 ex. Gourou, Géographie terminale.

<sup>44</sup> SJA, F. Kwik, Basankusu, le 4 mai 1968: *We hebben onder de paasvacantie vijf studiedagen voor alle schooldirecteuren georganiseerd. Alles prima verlopen. Ze zijn met stapels kennis en goede moed vertrokken. De heren onderwijzers zijn wat lastig omdat er nog steeds geen 'ça-va' voor hen is aangekomen. Ze hebben een brief geschreven aan de UTC (Union des Travailleurs Congolais) dat ze 15 mei gaan staken als ze voor die datum geen 'satisfaction' hebben ontvangen, maar als puntje bij paaltje komt dan durft niemand te staken.*

chose, dit-il, que l'Etat a toutefois confiance en nos calculs. Il paie le montant que nous leur soumettons'<sup>45</sup>. En septembre, Mgr van Kester observe: 'Les moniteurs n'ont pas reçu leur salaire depuis juillet. C'est un miracle qu'ils ne se soient pas encore mis en grève, mais les paiements des gens de l'Etat, il paraît, sont aussi en retard, et c'est peut-être pour cette raison que les enseignants continuent mais sans enthousiasme'<sup>46</sup>. Quant à la fin de l'année scolaire nous apprenons: 'A Coquilhatville, ils ont accompli un exploit! Hier, ils ont envoyé un message que toutes les sixièmes primaires doivent passer leur examen de CO à Basankusu : Waka, Munda, Djombo, Kodoro, tous doivent être présents le mardi suivant à 7h dans l'école des soeurs (à Basankusu) avec leur propre stylo et papier personnels. Comment ses gens doivent-ils apprendre ce message en si peu de temps, et comment se déplacer? Ce n'est apparemment pas le problème de ces gens de Mbandaka. En plus, Lolanga, Mampoko et Abunakombo doivent à même temps se présenter à Bolomba'<sup>47</sup>.

1968 était aussi l'année de l'arrivée des nouveaux volontaires ATG. Le 12 octobre, les deux premiers arrivèrent pour enseigner dans les deux classes dédoublées du CO à Bonkita. L'école de moniteurs de Bokakata eut d'abord malchance. Un couple, tous les deux enseignants, qui avait signé pour Bokakata, a changé d'avis à son arrivée à Kinshasa et est resté dans le

---

<sup>45</sup> MHA doc. 682767: *The government has always the bright idea to raise salaries since several months gone by. Hence there is always some backpay to be done. For this, lists have to be made for more than 400 teachers and still others that have left our service and still have a right to this or that payment. ... One good thing there is, they have all confidence in our calculations. They simply pay out what we present them.*

<sup>46</sup> SJA, Mgr. van Kester, Basankusu, le 20 sept. 1968: *Verder is het op de lagere scholen evenmin erg rooskleurig omdat de moniteurs nog steeds hun salaris vanaf juli niet gehad hebben. Eigenlijk een wonder dat ze nog niet in staking zijn gegaan, maar ook de mannen van de Staat schijnen ver achter te zijn, en dat is misschien de reden dat de onderwijzers maar doorsukkelen.*

<sup>47</sup> SJA, lettre du père J. Bos, Basankusu, le 22 juin 1968: *In Coq hebben ze een nieuwe stunt uitgehaald. Er kwam gisteren bericht dat alle zesdeklassers hun overgangsexamen voor de CO te Basankusu moeten afleggen: Wala, Munda, Djombo, Kodoro, alles moet dinsdag a.s. te 7 uur in de school bij de zusters aanwezig zijn met eigen bic en papier. Hoeveel die mannen dat allemaal zo gauw moeten vernemen en zich moeten verplaatsen is voor die lui in Mbandaka zeker geen raadsel. Maar Lulonga, Mampoko en Abunakombo moeten op dezelfde tijd in Bolomba verschijnen. Munda, Djombo et Kodoro se trouvent sur la Lopori et Lulonga et Mampoko sur la rivière Lulonga. Toutes ces missions sont accessibles seulement par la rivière et à ce moment les missions n'avaient pas encore de communication radiophonique.*

Bas-Congo. Un mois plus tard, l'école de moniteurs à quand même pu accueillir deux autres volontaires.

Début 1968, l'Etat mit à la disposition des écoles un crédit pour l'équipement des bureaux et des locaux de classe. Le père inspecteur écrit: *'Ces machines à écrire, je les ai commandées pour les bureaux des directeurs: l'Etat nous donne maintenant un crédit considérable que nous DEVONS dépenser pour ces matériels. Et alors, pourquoi pas?'*<sup>48</sup>.

L'inspection diocésaine de Basankusu organise en juin '69 un examen dans toutes les classes des écoles primaires du diocèse. Le père Zegwaart commente: *'Basankusu a distribué un examen pour tout le diocèse et pour toutes les classes pour connaître le niveau des écoles. Une excellente initiative! Je trouve cela très bien, mais ça nous donne beaucoup de travail supplémentaire. Et quant à l'examen de la sixième, j'ai l'impression qu'ils veulent plutôt savoir ce que les garçons ne connaissent pas. Conséquence naturelle: un tas de gars malcontents et alors, vous savez! Je serai heureux si tout se passe dans le calme'*<sup>49</sup>.

A l'école de moniteurs à Bokakata, c'était la première fois que la sixième devait se présenter à l'examen d'Etat. D'une lettre du père de Vrugt: *'A Bokakata, ils sont déjà en train de faire passer la sixième Normal à l'examen final; c'est la première fois que cela se fait. Un délégué de Kinshasa est venu présider les examens oraux et il doit porter les examens écrits à Kinshasa pour correction. Pendant les vacances nous saurons peut-être qui a réussi et comment. Après cela ils doivent faire un stage dans une école près de Bokakata. Quelques-uns qui ont obtenu de très bons résultats recevront tout de suite une bourse d'étude et pourront poursuivre leurs études à l'ISP'*<sup>50</sup>. Dix-neuf ont réussi.

---

<sup>48</sup> SJA, T. Goesens, Basankusu le 7 avril 1969: *Die typemachines heb ik besteld voor de bureaus van de directeurs: de Staat geeft ons tegenwoordig nl. een flink krediet dat we o.a. aan dat soort spullen MOETEN opmaken. Dus waarom niet?*

<sup>49</sup> SJA, lettre J. Zegwaart, Lingomo le 16 juin 1969: *Basankusu heeft een examen uitgegeven voor het hele diocees en voor alle klassen om eens na te gaan wat het niveau van de scholen is. Pracht initiatief; ik vond het prima, maar het geeft veel extra werk. En wat het examen van de 6° klas betreft heb ik de indruk dat ze eens wilden weten wat de jongens niet kenden. Gevolg natuurlijk een stel ontevreden gasten en dan weet je het wel. Ik zal blij zijn als het allemaal in pais en vree voorbijgaat.*

<sup>50</sup> SJA, lettre F. de Vrugt, Basankusu, le 17 juin 1969: *In Bokakata zijn ze nu al bezig met de examens voor de zesde Normaal, de eerste keer dat dit gebeurt. Er is een gedelegeerde van Kinshasa gekomen om de mondelinge examens te presideren en de schriftelijke mee te nemen naar Kin voor correctie. Onder de vakantie zullen we dan wel een keer horen wie en hoe*

Pour entrer au CO en septembre, un examen a été organisé non seulement par l'inspection diocésaine, mais aussi par l'Inspection officielle de la province de Mbandaka. Vu le grand nombre de certifiés de la sixième primaire, on ne manquait jamais de candidats mais les espoirs de beaucoup d'entr'eux furent déçus, les places étant limitées.

Au cours de l'année, le 'Retroussons les manches' fut remplacé par le *Salongo* et tous les élèves furent obligés de participer aux travaux de nettoyage le samedi matin. Généralement, ils nettoyaient le terrain de l'école, ou parfois de la mission; exceptionnellement, ils devaient participer au nettoyage ou à l'amélioration des rues. Toutefois, chaque élève était obligé de se présenter ce jour-là, classe ou non.

L'année scolaire 1969 -'70 a commencé à Bokakata vers la mi-septembre *'quoique les deux volontaires ne fussent pas encore arrivés'*. Bonkita a commencé le 22 septembre. Il y avait quinze séminaristes pour les troisième et quatrième et approximativement cent cinquante dans les classes du CO. Deux enseignants congolais sont venus donner cours au CO. Le fait que ses deux écoles n'ont pu commencer le 1er septembre est dû au congé des enseignants étrangers, pères et laïcs; leurs tickets d'avion étaient seulement valables sur les vols spéciaux, *chartered* par l'Administration congolaise. Remarquons encore que le paiement des subsides de l'Etat était de nouveau en retard et que l'Etat devait au diocèse à peu près onze millions de francs<sup>51</sup>.

La réélection de Mobutu, seul candidat en 1970, provoqua un incident à Bonkita. Les élèves devaient se rendre à Bakungu, le village le plus proche, pour voter. A leur arrivée, les élèves ont exigé de voir les billets rouges de vote *NON* *'parce que, disaient-ils, c'est un vote libre. Nous voterons pour Mobutu, mais nous voulons seulement démontrer qu'il y a liberté de vote'*. Bon gré mal gré, les responsables ont dû produire les billets *non* et l'incident fut clos sans conséquence. Pendant l'année scolaire 1970 -'71, nous avons connu l'introduction de la mathématique moderne; certains enseignants avaient suivi un cours d'une quinzaine de jours à Lovanium pour

---

*geslaagd is. Daarna moeten ze een jaar stage doen op een of andere school in de buurt van Bokakata. Sommigen die heel goed slagen zullen meteen een studiebeurs krijgen en doorgaan voor regentaat'.*

<sup>51</sup> SJA, lettre du père F. de Vrugt, Basankusu le 7 oct. 1969. Le père écrit 'francs' sans autre indication, mais nous pouvons supposer qu'il s'agit ici de francs *belges*. La lettre a été adressée à la procure à Anvers et au Zaïre la nouvelle monnaie, le Zaïre, était en circulation depuis la dévaluation de 24 juin 1967 (détails des dévaluations: voir note 55).

se familiariser avec la nouvelle méthode. En fait, le Congo était l'un des premiers à introduire ce système dans leurs écoles secondaires.

*Le CO des Bongando et le Collège de Bonkita*

Depuis plusieurs années la population Bongando s'était plainte que dans toute leur région (un tiers du diocèse de Basankusu) il n'y avait aucune école au-delà des écoles primaires. Les enfants étaient nombreux mais ceux-ci devaient voyager loin pour suivre des études secondaires. En novembre 1970, un grand nombre de pères, et parmi eux un grand nombre de conseillers pédagogiques, se réunirent à la mission d'Abunakombo et décidèrent les deux propositions suivantes dans le domaine de l'enseignement:

1. *Erection d'un nouveau cycle d'orientation.*  
*Les membres travaillant parmi les Bongando ont émis le souhait qu'on ouvre un cycle d'orientation chez eux à partir de septembre prochain, pour des raisons suivantes :*
  - a) *abondance de candidats*
  - b) *éloignement de la région*
  - c) *jalousie de la population à cause de l'absence totale d'écoles secondaires dans leur région*
  - d) *on pourrait libérer un Père de Bonkita ou Bokakata et l'aider avec deux D-6.*
2. *On propose d'établir un collège à Bonkita, toutefois en gardant un 'home' pour les séminaristes:*
  - a) *à cause des souhaits de la population et du personnel enseignant*
  - b) *à cause de la possibilité de faire d'une pierre deux coups: recevoir des séminaristes et d'autres étudiants.*
  - c) *à cause de la possibilités d'obtenir des subsides.*
  - d) *Pour obtenir davantage d'assistants techniques<sup>52</sup>.*

Le CO fut agréé et ouvert à Yalisele en septembre 1971. Le père T. van Veen fut nommé directeur. Ainsi les élèves Bongando ne devaient plus se rendre au CO de Baringa ou de Bokakata.

---

<sup>52</sup> SJA , copie du document 'Fait à Bonkita et Basankusu, le 14 novembre 1970'.

Le petit-séminaire de Bonkita, qui était bien connu, s'était préparé déjà depuis quelques années au statut de collège. Les troisièmes et quatrièmes années étaient bien au niveau requis. Ainsi Bonkita reçut agrégation à la fois pour les troisièmes, quatrième et cinquième année latin-philo. Les élèves qui avaient fini leur quatrième année, au lieu d'être envoyés à Mbandaka, pouvaient continuer leurs études à Bonkita même. Le nouveau collège prit le nom '*Collège Notre Dame (de l'Assomption)*'<sup>53</sup>. Un an après, la sixième fut aussi agréée et la section fut complète. Les élèves pouvaient se préparer pour les examens d'Etat. La première fois, en 1974, 14 élèves se sont présentés et 11 ont réussi et obtenu leur diplôme.

Pendant les années 1968 –'71, un événement a préoccupé nos élèves: le massacre du 4 juin 1969 à Lovanium. Les nouvelles ne nous sont arrivées que tardivement et incomplètes, mais parce que les étudiants de Lovanium avaient été incorporés dans l'armée et l'université nationalisée, nos étudiants se sont fait du souci pour leur avenir, même si toutes les écoles supérieures n'avaient pas été fermées. A partir de 1973, certaines classes du CO Bonkita ont été transférées à la Mission de Basankusu sous régime d'externat. Ce CO s'est développé au cours des années en école secondaire complète de section math-physique et est connue sous le nom '*Bafumba*' parce que le CO fut installé dans le bâtiment des petits enfants des premières et deuxième années de l'école primaire. Ces enfants trouvèrent une place à l'école primaire centrale de Mpoma, près de la procure, mais ils avaient un bon kilomètre et demi en plus à faire à pied.

En juillet 1971 le père Sommeling a remis son poste de directeur (préfet) au père L. van der Meij et il n'a plus accepté de fonction dans l'enseignement. Il était à Bokakata depuis 1950 et se sentait 'burn-out'. Il fut nommé assistant à la paroisse d'Abunakombo où il a quand même oeuvré à l'établissement du CO 'Libia' pour les étudiants des missions Ngombe d'Abunakombo, Bolomba, Boyenge et Mampoko. Ce CO aussi s'est développé en école secondaire complète section pédagogie générale.

#### *Une période de transition et d'appréhension*

---

<sup>53</sup> Arrêté d'agrément du 16 juillet 1971. L'arrêté nous est arrivé, si je me rappelle bien, trop tard pour encore commencer la cinquième. A cause de cela, les premiers élèves n'ont pu se présenter à l'examen d'Etat qu'en 1974.

L'idéologie de l'authenticité, le culte de la personnalité de Mobutu comme 'le grand timonier' descendant du ciel à la télé, la suppression des noms chrétiens début 1972 furent des causes d'inquiétude, surtout pour les enseignants et préfets des écoles post-primaires. Les élèves ressentaient aussi cette inquiétude. J. Kroon, toujours un peu pessimiste, écrit de Bokakata : *'Les élèves, aussi bien ici qu'à Bonkita, sont difficiles. Leur dernier exploit ici été de jouer au foot avec les beignets soufflés parce qu'il n'y avait plus de sucre et que les beignets avaient été cuits dans l'huile de palme. Jusqu'à maintenant il n'y a pas eu de grandes 'manifestations'. Il seront gentils'. Le directeur a probablement fermé les yeux; l'huile d'arachide était un don américain dont l'arrivée n'était pas toujours assuré<sup>54</sup>. D'après le père de Vrugt, 'l'Etat n'a pas versé un sou pour les internats pendant l'année 1971-'72 bien que le diocèse ait déjà dépensé 8.000 zaires et je ne crois pas que l'Etat va jamais payer. Dans les années 1968, il nous a fait même blague; il omet de payer un an ou quelques trimestres, et cela se chiffre alors en milliers de zaires'<sup>55</sup>.*

A la fin de l'année scolaire, les six volontaires étaient en fin de terme. Le gouvernement belge allait supprimer le volontariat ATG et il était difficile, sinon impossible de trouver des enseignants qualifiés sur place. Personne ne voulait s'engager dans les écoles de l'intérieur<sup>56</sup>. Les conséquences se firent sentir au début de la rentrée scolaire. Le père L. van der Meij écrit : *'Nous commencerons lundi avec les deux classes supérieures. Cela nous sera plus ou moins possible, étant trois (professeurs). Kinshasa nous a promis deux enseignants et Mbandaka un. Viendront-ils ou*

<sup>54</sup> SJA, J. Kroon, Bokakata 20 avril 1972: *De jongens op school zijn lastig, zowel hier als in Bonkita. De laatste stunt is geweest dat ze met de olieballen gevoetbald hebben, omdat ze er geen suiker bij kregen (er is er geen) en omdat ze in ... palmolie gebakken waren. Tot nu toe is het niet tot een grote 'manifestatie' gekomen. Ze zullen braaf zijn!*

<sup>55</sup> SJA, F. de Vrugt, Basankusu le 25 mai et le 8 juin 1972: *De Staat heeft dit jaar nog geen centiem subsidies betaald voor de internaten. Dat loopt zo rond de 8.000 zaires; We hebben dat allemaal zelf voor moeten schieten en ik geloof wel dat we het onder de schoenen kunnen schrijven. .. Dit is de tweede keer dat ze ons dit lappen. In de jaren '68 hebben ze hetzelfde grapje uitgehaald. Dan slaan ze vrolijk een jaar of enkele trimesters over. En dat loopt in de duizenden zaires. Les dévaluations avaient déjà été: En 1964: taux officiel d'échange 360 FC = 100 BEF. (Au marché noir: 800FC = 100 BEF). Dévaluation du 24 juin 1967: 1000 FC = 1 Zaire = \$ 2 = 100 BEF (voir Citm, Conflits, N° 25, Dossier Congo, sd (1970 ?) p. 36-40.*

<sup>56</sup> Toutefois, la plupart de nos volontaires avaient choisi de remplacer leur service militaire par un séjour au Congo. La majorité était des enseignants, cf: M. Vandommele, *Zaire, Zaire-België, Onze Noord-Zuidrelatie*, NCOS, Epo, 1981 p. 149. Nous avons eu aussi un nombre assez élevé de volontaires du 'Peace Corps' des USA.



*non, c'est la question. Toutefois, le volontaire belge doit absolument venir. Nous en avons absolument besoin*<sup>57</sup>. Entre-temps le père Goessens, parti surmené en congé, avait engagé un autre volontaire pour Bonkita comme professeur de mathématique; sa femme allait s'occuper du secrétariat du Collège et du CO à Bonkita. Ainsi le corps professoral de Bonkita était au complet, mais au minimum. En janvier 1973, le père F. de Vrugt, qui avait fait l'intérim de coordinateur pendant plus de neuf mois, fut appelé à Mill Hill à Londres; le père Goessens ne rentra à Basankusu qu'au mois de mars. C'était un temps difficile pour la coordination et la bonne marche de l'enseignement. Entre-temps le 'salut au drapeau' le matin et l'animation avaient été introduits dans toutes les écoles, pas toujours de bon coeur.

Le Comité Central des examens d'Etat publia un rapport synthétique sur les résultats des examens de 1973. Malgré une cotation plus stricte des examens '*les sections littéraires, pédagogiques... enregistrent un accroissement dans le nombre de diplômes*'<sup>58</sup>. Il serait intéressant de connaître le nombre de réussite des élèves de Bokakata! L'année 1973 -'74 commença avec un maximum d'élèves, surtout l'école de moniteurs était comble. Un volontaire américain y est venu enseigner l'anglais.

Les plus grandes difficultés allaient encore venir. Le 30 novembre 1973, Mobutu prononce un long discours critiquant sévèrement l'enseignement, surtout l'enseignement catholique, et propose une réforme totale ou plutôt une révolution du système scolaire. Nous étions tous à l'écoute et frappés de stupeur. On s'attendait à certains changements, mais pas à une chose si rigoureuse. Plus de crucifix dans les classes, plus de fête de Noël, dans toutes les écoles, l'installation d'un comité de la JMPR (Jeunesse du Mouvement Populaire de la Révolution), dont les dirigeants devaient suivre certaines heures d'indoctrinement et contrôler sur place le personnel enseignant. Quel espionnage, quelle incertitude! Le collègue Notre Dame de Bonkita a dû changer son nom en Institut *Likong'a Nguwa*<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> SJA, L. van der Meij, Bokakata 21 sept. 1972: *We beginnen maandag met de twee hoogste klassen. Dat kunnen we min of meer aan met zijn drieën. Vanuit Kinshasa zijn ons twee leraren beloofd en van uit Mbandaka één. Komen ze wel, komen ze niet, het is allemaal nog een vraagteken. In ieder geval moet de volontaire uit België wel komen. We hebben hem absoluut nodig.*

<sup>58</sup> Rapport synthétique sur les résultats des examens d'Etat 1973, Kinshasa le 10 août 1973.

<sup>59</sup> Likong'a Nguwa signifie: lance et bouclier. Comme la lance et le bouclier sont les armes du guerrier, la plume et le cahier sont le matériel de l'écolier. Ce nom a été suggéré par les élèves.

La rentrée de 1974 a de nouveau été marquée par un manque de professeurs. La classe supérieure a profité des heures libres de bizuter durement les nouveaux-venus. Le préfet a dû renvoyer cette classe pendant une quinzaine de jours en attendant l'arrivée des professeurs. Le père Eppink écrit le 5 octobre: *'Les cours ont commencé depuis un petit temps, mais seulement la semaine prochaine nous pourrons tourner à plein parce qu'alors le dernier enseignant zaïrois arrivera... et aussi le volontaire du Peace Corps américain dont les parents sont originaires de Naples'*. Mais le préfet écrit le 4 novembre: *'Nous avons encore un manque d'enseignants et jamais n'ai je dû commencer une année scolaire avec tant d'ennuis'*<sup>60</sup>. La situation devint encore plus pénible, surtout pour les préfets-prêtres et les professeurs de religion. Le 4 décembre 1974, le secrétaire d'Etat Engulu déclara dans une réunion au stade du 20 mai: *'Mobutu doit être considéré comme notre prophète et le MPR notre religion. Les enseignants deviennent ainsi les apôtres indiqués du Mobutisme'*<sup>61</sup>. Et quand, par décision du Bureau Politique du MPR le 30 décembre, tous les réseaux furent réunis dans un seul enseignement national (plus cours de religion mais des leçons d'éducation civique), la situation devint intenable surtout pour nous, les préfets-prêtres des instituts d'origine catholique, d'inspiration chrétienne où l'on devait vivre sans religion! Cela ne veut pas dire qu'on s'est plié totalement. Beaucoup de crucifix n'ont pas été enlevés et si on ne pouvait plus prier au début de la classe, il y avait toujours la possibilité d'un moment de silence.

### *Les livres scolaires*

Le français avait été imposé comme langue véhiculaire dans l'enseignement primaire aussi. Après la rébellion, le diocèse a introduit dans les écoles primaires les livrets du Centre de Recherches Pédagogiques de Kinshasa; pour le calcul la série *Calculons* fut utilisée et en sixième, le livre

<sup>60</sup> SJA, A. Eppink, Bonkita le 5 octobre 1974: *De lessen zijn hier alweer een tijdje bezig, maar volgende week pas zullen we voor het eerst op volle toeren draaien, want dan krijgen we er de laatste Zaïrese leraar bij en dan komt het vierde jaar ook terug, dat wegens wangedrag veertien dagen naar huis gestuurd was: ze hadden de nieuwelingen wat al te hardhandig aangepakt.... We hebben ook een amerikaan weer van het Peace Corps, eentje van Italiaanse afkomst: uit Napels komen zijn ouders.*

J. Hendriks, Bonkita, le 4 novembre 1974: *We zitten nog steeds met een tekort aan leraren en ik ben nog nooit een jaar zo rot begonnen.*

<sup>61</sup> Euloge Boissonnade, *Le Mal Zaïrois*, Paris 1990, p. 247.

*Réfléchissons.* Pour le français: *Peu mais bien* et *Hâtons nous lentement*. Pour les sciences naturelles *Ce monde merveilleux*. Certaines écoles rurales ont probablement continué à utiliser aussi quelques livrets en lomongo ou lingala. Il est difficile à ce moment de retrouver qui employait quoi. Quand en 1968, l'emploi de la langue locale fut de nouveau autorisé à l'école primaire, Basankusu réintroduisit les livrets en lomongo des MSC de Mbandaka dans lesquels se trouvaient des notions de géographie, histoire et hygiène en 'couleur locale'. Un nombre de ces livrets ont même connu une réimpression<sup>62</sup>. Dans les écoles Ngombe on a continué à utiliser certains livrets en lingala.

Pour les CO et l'enseignement secondaire, le diocèse a acheté des livres du programme africain et malgache de l'édition '*Le Livre Africain*' de Paris et de la collection André Jounaux d'Hatier, publiées à partir des années 1968 et 1971 respectivement, et les livres de l'Edition Spéciale Congo de l'Edition De Boeck, Bruxelles<sup>63</sup>. Pour les cours dont on n'avait pas d'édition spéciale africaine ou zaïroise, il fallait utiliser les livres belges, par ex. pour le latin, les mathématiques, la pédagogie, jusqu'à la publication de manuels sur ces matières par le CRP de Kinshasa.

### **Troisième Période** **La nationalisation de l'enseignement**

#### *Propriété d'Etat*

Le Conseil Exécutif déclara le 17 janvier 1975 toutes les possessions des réseaux de l'enseignement libre 'propriété d'Etat'. Aux mois de mars et avril les autorités sont venues, sur toute l'étendue du diocèse, 'confisquer' tous les bâtiments scolaires avec inventaire et plusieurs voitures, y compris le bureau de la coordination et sa voiture. C'était un moment très dur pour le coordinateur, le père Toussaint Goessens. Il n'y a eu qu'une exception à l'expropriation: les bâtiments de l'ancien séminaire et de l'EPA à Bonkita n'ont pas été saisis, les premiers étant construits avec des dons de Rome et les deuxièmes, du FBI. Leur voiture, toutefois, a été saisie à l'aérogare au

<sup>62</sup> H. Vinck, Les manuels scolaires des Msc, dans: M. Depaepe, Jan Briffaerts, Pierre Kita Kyankenge Masandi et Honoré Vinck, *Manuels et chansons scolaires au Congo Belge*, Louvain 2003 p. 139-157.

<sup>63</sup> Le père Hendriks commande chez De Boeck le 25 juillet 1969: 12 ex. 'Mathématique et Géométrie', 3<sup>e</sup> année secondaire.

moment où le préfet, démissionnaire, est monté dans l'avion pour partir en congé. Le diocèse a heureusement obtenu que la direction de l'institut à Bonkita et de l'école pédagogique à Bokakata soit confiée à un professeur en qui le diocèse avait confiance. Dans ces conditions les missionnaires-enseignants sont revenus après le congé, même les anciens préfets, mais eux comme 'simples' professeurs et ils ne voulaient plus habiter sur place.

Aux écoles primaires, l'Administration a procédé à la mutation ou remplacement des directeurs ce qui a occasionné dans certains cas des frictions avec la paroisse à cause de la conduite de certains directeurs et enseignants, ou de la situation financière. Tout le système scolaire se dégrade: les manuels et fournitures s'usent ou disparaissent et ne sont plus remplacés par manque de fonds. Cette situation n'a heureusement duré que deux ans.

#### *La Convention de Gestion*

Mobutu comprit qu'il avait fait une erreur et le 26 février 1977 il conclut une '*Convention de gestion scolaire*' avec les Eglises. A la rentrée scolaire, le père T. Goessens reprit la coordination, mais grande était sa déception quand il se rendait compte de la baisse du niveau de l'enseignement et de l'absence totale de manuels et de fournitures scolaires. Tout était à recommencer presque à zéro. En 1977, la société de Mill Hill à Roosendaal a libéré un dépôt de BEF. 1.464.000 pour acheter cahiers et fournitures et la coordination du diocèse a acheté, entre le 9 juin et le 1 septembre, 50.000 stylos à billes et 360.000 cahiers pour une somme de BEF. 1.113.400.

Malheureusement, les tracasseries n'étaient pas finies. La situation s'est tellement dégradée et les intrigues étaient telles qu'après deux ans, en 1979, le père-coordonateur, tout à fait surmené et à bout de nerfs, a dû rentrer définitivement en Europe. Le nouveau coordinateur, Joseph Bongwele, fut nommé en 1980.

A partir de 1977, grâce à la Convention de Gestion, les CO déjà agréés, Bafumba à Basankusu, Libia à Abunakombo et Njeko Nkito à Yalisele, ont reçu l'agrément de se développer en écoles secondaires complètes. L'année 1978 fut une année exceptionnelle; huit écoles secondaires furent ouvertes et reçurent l'agrément: Gombalo (à Djombo), Lifengo (à Befale), Likbanda (à Bolomba), Lopori (à Kodoro), Mampoko (à Mampoko), Pakomalimba (à Djombo), Wanganga (à Basankusu) et Wunano

(à Waka). L'école secondaire de Boyenge reçut l'agrération en 1979. Du temps de la nationalisation de l'enseignement trois écoles avaient reçu l'agrération: DE Djolu (à Djolu), Tofomeka (à Lingomo) en 1976 et Longele (à Mompono) en 1977.

A partir des années 1980, les instituts d'enseignement secondaire se sont multipliés sous la responsabilité du diocèse et de la coordination. Chaque centre ou village d'une certaine importance, même trop petit à nos yeux, demandait incessamment l'installation d'une section secondaire, au moins de quelques classes, et si la coordination se voyait dans l'impossibilité d'honorer la demande par manque d'enseignants ou doutait de la viabilité d'une telle école, par ex. par manque de candidats, souvent les parents eux-mêmes cherchaient un 'enseignant', qualifié ou non, construisaient un bâtiment provisoire et donnaient à l'enseignant une certaine indemnité. Ces écoles n'ont pas été reconnues par l'Administration et survivaient aussi bien que mal sans parler de leurs résultats scolaires. Quant à la situation générale de l'enseignement dans le diocèse, on peut se poser bien des questions sur le niveau des études, surtout du fait que depuis longtemps, les enseignants n'ont pas été payés et que toute la région a été bouleversée par la guerre civile. Maintenant que la paix a été rétablie dans la région, il reste un grand travail et une grande responsabilité pour la coordination diocésaine de mettre de l'ordre dans l'organisation des écoles et assurer le niveau des études. Reste toujours le problème de trouver de travail ou de pourvoir la possibilité de continuer des études supérieures pour tous ces élèves qui finiront un jour leurs études secondaires. Et pour ceux qui auront fini leurs études supérieures, où leur trouvera-t-on de l'emploi? <sup>64</sup>.

### *Les volontaires*

Pendant vingt ans, de 1964 à 1984, l'école de moniteurs et le Collège/Institut Likong'a Nguwa ont reçu des volontaires belges et américains. Presque tous ont opté de remplacer leur service militaire par un séjour dans un pays en voie de développement. Nos volontaires belges étaient recrutés par l'intermédiaire de l'organisation *Volens* et du père Endriatis; les volontaires du Peace Corps, par le secrétariat de l'organisation à Kinshasa ou l'ambassade des USA. Les quelques dames belges qui ont participé étaient des épouses de volontaires et engagées sous régime de

---

<sup>64</sup> En annexe III nous donnons des détails sur la situation des écoles depuis 2001.

païement congolais si les Organisations ne les acceptaient pas comme volontaires. Les américaines étaient toujours sous le statut du Peace Corps.

Au temps où les diplômés congolais n'étaient pas encore nombreux et souvent ne voulaient pas s'engager dans une école de 'l'intérieur', le Volontariat apportait une solution, mais pas entièrement. Les volontaires avaient leur diplôme mais n'avaient que peu ou absolument pas d'expérience dans l'enseignement et aucune connaissance du pays, du moins au début. Leur première année d'enseignement était souvent un tâtonnement, une recherche pour adapter leurs idées et leurs méthodes à la mentalité et au programme congolais. C'était une tâche assez difficile pour les directeurs des écoles que de les aider à trouver 'leur chemin'. Si durant la deuxième année, tout allait bien pour les cours, souvent ils regardaient déjà la fin de leur séjour et le retour au pays natal. Cela n'exclut pas leur aide à l'enseignement, mais il n'y avait pas de continuité et pour la direction et pour les élèves, ces changements nombreux demandaient beaucoup d'adaptation et de souplesse.

M. Vandommelen cite des chiffres de fin 1970. Des 1298 personnes qui avaient choisi le volontariat au lieu du service militaire, 1207 (74%) ont fait leur service dans l'enseignement. En même temps, il constate que les candidats n'apprenaient aucune langue locale. L'enseignement se faisait en français et en outre, les manuels étaient le plus souvent d'origine belge ou française. Puis, il reproche à la présence belge la non-adaptation de l'enseignement aux besoins du pays: le développement de l'agriculture et de la petite industrie locale n'était pas de mise<sup>65</sup>. Tout cela est bien vrai, mais il faut pas oublier que les élèves ne s'intéressaient au travail ni agricole, ni manuel; pour eux, il n'y avait qu'une chose: le diplôme et les études supérieures. Dans ce sens, les volontaires ont contribué à la réalisation d'un enseignement répondant à l'attente des élèves et promu par les autorités. Et nous? Il est difficile de remonter le courant.

#### *Activités parascolaires*

La seule activité parascolaire que le diocèse de Basankusu, sous la direction de Mill Hill, ait organisée, a été le mouvement scout. Vers la fin des années cinquante, on avait déjà fait un effort dans quelques missions, mais le scoutisme n'a réellement débuté que dès l'arrivée du père Toussaint

---

<sup>65</sup> M. Vandommelen, *Zaire, Onze eigen Zuid-Noordrelatie*, NCOS/Epo 1981, p. 150 - '51.

Goessens à l'école normale de Bokakata, vers la fin de 1959. La seule information dont nous disposons vient de sa main. Il écrit: *'Déjà pendant mon voyage de Bruxelles pour Basankusu j'ai pu avoir un premier contact avec les scouts congolais. A Coquilhatville j'ai en effet rencontré le commissaire régional des scouts de la province de l'Equateur, Mr. Van de Paal (un Anversois), un leader enthousiaste comme j'ai rarement rencontré. A mon arrivée ici à Bokakata, on m'a demandé de me charger de la tâche d'aumônier des scouts de l'école normale. On n'a pas dû me le demander deux fois! Ainsi à peine une semaine après mon adieu au 30e Prins Baudewijn et au district II à Anvers j'étais de nouveau en plein dedans. Très vite, je me suis rendu compte qu'un aumônier ici aura aussi un autre chose à faire que le spirituel. Les gens étaient de bonne volonté mais moi, nouvellement arrivé de l'Europe, je voyais beaucoup de lacunes. Etaient-ce vraiment des lacunes? Notre troupe Saint Jean Bosco existant déjà depuis quelques années, j'ai commencé à procurer aux jeunes des uniformes et des insignes et à les former. Puis l'idée me vint de répandre le mouvement dans le diocèse entier. Quelques missions avaient déjà commencé mais dans la plupart des missions, le mouvement était inconnu. Il me semblait que l'école normale devait être le point de départ. Ici en effet, les enseignants qui vont travailler dans les missions du diocèse, sont formés. On a demandé d'organiser aussi une session pour les enseignants déjà en service et qui avaient témoigné leur intérêt au scoutisme, mais ne savaient pas comment s'y prendre. Un cours pour leaders fut organisé durant huit jours en août 1961. Chaque mission envoya des participants, parmi eux une dizaine de pères. L'organisation du cours fut entre les mains de la direction de Coquilhatville. A cette occasion, le diocèse de Basankusu devint 'District du Centre' et moi-même commissaire de district'.*

*'Si on me demandait maintenant après quatre ans d'expérience ce que je pense du niveau et des possibilités du scoutisme dans l'intérieur du Congo, je ne saurais pas répondre en deux mots. Il est un fait que nos garçons aiment le scoutisme, qu'ils sont sensibles à l'idée d'une 'bonne action', qu'ils aiment le camping (même si certains Européens veulent nous faire croire le contraire), les aptitudes techniques et les jeux de compétition. Ici aussi les louvetaux écoutent l'histoire de Mowgli bouche bée. Faire*

*pénétrer leur vie d'un esprit scout chrétien est une tâche des plus importantes mais aussi des plus dures'* <sup>66</sup>.

L'activité du mouvement scout s'est prolongée jusqu'à l'introduction de la JMPR dans les écoles. A partir de ce moment-là, toute autre mouvement de jeunesse fut interdit. Quelques années après, cependant, Mgr. Matondo a pu organiser son action de 'Bilenge ya Mwindi' (les Jeunes de la Lumière), action ou mouvement qui existe encore; en effet, ce mouvement n'est pas parascolaire mais bien une action pastorale.

#### **Quatrième période Vers la fin d'une ère de collaboration**

Après la rébellion de 1964, seul un petit nombre de nos missionnaires est revenu. En outre, des quinze nouveaux qui ont été nommés entre 1970 et 1992 personne n'est resté longtemps. Pour la 'jeune' génération de nos missionnaires, la région de Basankusu était trop stressante: pas de moyens de communication, pas de divertissement, souvent une santé plus sensible aux maladies tropicales et aucun d'eux ne s'intéressait à l'enseignement. Depuis la nationalisation il n'y avait plus de père-conseiller; l'enseignement était totalement indépendant de l'Eglise et ne recevait plus d'aide du diocèse.

La *Convention de Gestion* avait de nouveau confié au diocèse la gestion des écoles, mais pas la propriété des bâtiments. Les missionnaires-enseignants ne montraient que peu d'envie de continuer leur tâche et vers 1980, presque tous avaient quitté l'enseignement: C. Sommeling en 1971, T. van Veen en 1973, J. Kroon et A. Mertens en 1975, T. Goessens en 1979, W. Beentjes et L. van der Meij en 1980, J. Hendriks et B. Jorna en 1981. Le père Jorna se rappelle combien difficile était à ce moment-là la tâche d'un enseignant-prêtre. Il écrit: *'J'ai cessé de donner classe en mai-juin 1981. Depuis dix ans, il y avait eu tant de difficultés. En janvier 1972, les prénoms chrétiens furent interdits; de même que les associations chrétiennes et les scouts dont j'étais aumônier. Les périodiques de tendance chrétienne aussi furent interdits par.ex. 'Afrique Chrétienne' pour lequel j'avais 15 abonnements parmi les élèves. Tout semblait paralysé. En outre, l'Evêque, Mgr W. van Kester, avait démissionné dans des circonstances regrettées. Pour moi personnellement c'était comme une période de crise. Tu sais que*

---

<sup>66</sup> SJA, lettre T. Goessens, Bokakata Novembre 1963. Cf. *Contact met Mill Hill*, décembre 1963.



*j'aimais bien donner cours, mais souvent je devais me coucher après deux ou trois heures de classe* <sup>67</sup>. Question de stress, question de santé alors que le père n'avait que 45 ans. D'autre part, l'Association des Supérieurs religieux (Assuma) avait décidé après la signature de la Convention de gestion que les religieux devaient se retirer progressivement de l'enseignement. En 1984 le père A. Eppink fut nommé conseiller de l'enseignement secondaire auprès du coordinateur.

En septembre 1985, l'institut Likong'a Nguwa fut transféré à Basankusu-centre pour '*des raisons socio-économiques dégradantes*', ce qui veut dire que l'institut ne recevait plus de fonds de l'Etat pour couvrir les frais d'internat. Les élèves eux-mêmes ne trouvaient pas non plus assez d'argent pour payer ces frais; par contre, un grand nombre d'élèves était originaire des environs et ainsi l'institut pouvait continuer sous régime d'externat. Par manque de professeur de latin, la section changea de littéraire en scientifique, option chimie-biologie. Le père A. Eppink m'écrivit: '*Tu ne me sembles pas très enchanté des derniers développements. Nous ne les voyons pas comme tragiques. Likong'a Nguwa ne pouvait plus rester ici, principalement à cause des frais d'internat et aussi parce qu'un préfet de collège avec internat doit être un 'superman'. Et le préfet n'était pas un tel homme. L'année dernière était un gâchis qui nous rend confus. Bokakata n'a aussi que 20% d'internes. Enfin, les bâtiments de l'ancien séminaire ne restent pas inoccupés. Ils sont utilisés comme Centre Spirituel (Mgr. Vancauwelaert prêche deux retraites à ce moment). Les bâtiments de l'ancien EPA seront utilisés par l'AIF (année d'initiation fondamentale), une année de formation des candidats au grand-séminaire sous la direction de Mr l'Abbé Joseph Mokobe (l'actuel Evêque de Basankusu)*' <sup>68</sup>. En 1988, le

---

<sup>67</sup> SJA, lettre de B. Jorna, Pargé (India) du 28 novembre 2004 à l'auteur: *Ik ben in mei/juni opgehouden met lesgeven in Etsina Nkito (l'école normale de Bokakata). Tien jaar lang al was het een moeilijke tijd. In januari 1972 werden de christennamen afgeschaft en christelijke verenigingen verboden, ook de scouts waarvan ik aalmoezenier was; tijdschriften werden ook verboden, zoals Afrique Chrétienne waarvan ik 15 abonnementen had onder de jongens. Alles leek verlamd. Bovendien had Mgr. van Kester afstand gedaan (1974) in moeilijke omstandigheden. Voor mij was het als een crisis. Je weet dat ik graag les gaf, maar dat het psychisch erg zwaar werd. Ik moest vaak gaan liggen na twee of drie lessen.*

<sup>68</sup> SJA, Lettre A. Eppink, Bonkita le 1 juillet 1985: *Je bent bepaald niet ingenomen over de nieuwste ontwikkelingen. Wij zien deze ontwikkeling niet zo tragisch. Het is gewoon een feit dat Likong'a Nguwa hier niet langer kon doordraaien. Vooral vanwege het internaat (de kosten) en vanwege het feit dat je wel een supermens moet zijn om préfet te zijn op een school met internaat. Bokakata heeft ook maar 20% internen meer! En zo'n supermens was N. nu*

père Eppink a quitté Basankusu définitivement, appelé aux fonctions dans le conseil de la Société de Mill Hill.

Le père procureur diocésain, J. van Luijk, a continué à s'occuper des finances de l'enseignement. Plusieurs fois, il n'y avait pas assez d'argent liquide à la banque de Basankusu (Banque du Peuple) et le père ou un des secrétaires de la coordination devait se rendre à Mbandaka pour chercher l'argent des salaires des enseignants. La convention ne prévoyait pas d'argent pour couvrir les frais de fonctionnement. Le père D. van de Riet écrit : *'Quelle histoire que l'argent des enseignants. Cette fois-ci, un des secrétaires (de la coordination) est allé à Mbandaka chercher l'argent (ici à la BDP il n'y a plus rien depuis des mois). Il a dû passer chez des commerçants; en effet, à la banque, il n'y avait presque pas de liquidité non plus. On réserve tout pour la campagne du café. Les enseignants ne sont pas très contents. D'un nouveau barème, il n'y a pas encore question. Une sentinelle gagne déjà quelques centaines de zaïres de plus qu'eux'*<sup>69</sup>. Suite à l'intervention de l'IMF et à sa politique d'austérité le Zaïre devait économiser et 200 membres du personnel de l'enseignement du diocèse ont dû être licenciés.

Sur invitation du Peace Corps américain le coordinateur s'est rendu aux USA pour chercher de l'aide pour la construction d'écoles et il a pu présenter aussi quelques projets d'élevage et d'agriculture dont le double but serait d'imprégner l'esprit des élèves de la nécessité de l'agriculture et de l'élevage et d'autre part de leur fournir un supplément alimentaire<sup>70</sup>. A son

---

*bepaald niet. Vooral dit laatste jaar was het een enorme puinhoop. Afijn de gebouwen blijven niet leegstaan. Onze U-vorm hier is natuurlijk het centre spiritueel, en wordt druk gebruikt (op het ogenblik is Mgr. Vancauwelaert hier, die twee retraites preekt). En de gebouwen van de school zullen volgend jaar althans gedeeltelijk gebruikt worden door de AIF, een vormingsjaar voor candidaat-grootseminaristen, onder leiding van Mr l'Abbé J. Mokobe (L'Evêque actuel de Basankusu).*

<sup>69</sup> SJA, Basankusu le 13 janvier 1984: *Het wordt een toestand met het geld van de onderwijzers. Deze keer was Bakota naar Mbandaka gegaan om het op te halen (hier op de BDP is al maanden niets meer te halen). Hij is bij een stel commerçanten langs moeten gaan, op de bank was zogenaamd niets meer. Alles wordt vastgehouden voor de koffiecampaagne. De onderwijzers zijn niet erg tevreden. Van een 'nouveau barème' voor hen is nog geen sprake. Een sentinelle verdient al gauw een paar honderd zaïres meer. Ceci après la dévaluation de 1983 quand la valeur du zaïre fut fixée à un trentième d'un dollar ou 30 zaïres = 1 dollar.*

<sup>70</sup> SJA, lettre de Philippe Dumont, Washington Febr. 22, 1984 : *These projects will reduce the cost of operating the boarding schools which has become almost prohibitive. Closing boarding schools will deny an education to 1,200 students, many of whom are the best of the diocese. These projects would also be used to teach agriculture since only 25% of the students*

retour au pays il écrit: 'A mon retour au pays, j'ai trouvé une situation très difficile dans l'enseignement: le retard dans le paie, les mesures de licenciement des enseignants par suppression des postes, la non-application du nouveau barème publié par l'Etat etc... sont autant de raisons qui ont créé un grand mécontentement dans le milieu des enseignants. La situation reste calme pour le moment'<sup>71</sup>.

Au cours des années suivantes, de plus en plus de paroisses ont été remises au clergé diocésain et nos pères, ainsi que les conseillers, se sont retirés pour remplir d'autres tâches dans le diocèse ou pour rentrer en Europe. Les pères de la région du Bongando ont définitivement quitté en janvier 1999 et donc il n'y eut plus de père-conseiller dans le diocèse. Finalement, en avril 2001, le père J. van Luijk a remis la responsabilité de la procure et des finances de l'enseignement à un abbé et est rentré en Europe.

Ainsi finit le travail des missionnaires de Mill Hill pour le développement de l'enseignement et pour l'éducation de la jeunesse scolaire dans le diocèse de Basankusu.

## Conclusion

Au début de cet article j'ai cité le proverbe mongo '*Baiso bafwenaka banoi balot'iso*'. Nous n'avons pas obtenu les résultats dont nous avons rêvé. Cela n'implique pas que nos efforts aient été vains. L'enseignement a peut-être peu contribué au développement rural, pas directement en tout cas, mais autrement un nombre de nos anciens élèves ont réussi des études supérieures et universitaires et parmi eux, plusieurs sont au service de l'enseignement du diocèse. Quelques-uns ont obtenu un doctorat d'une université européenne ou américaine et sont retournés au pays. D'autres ont trouvé un emploi en dehors du Congo.

Du point de vue socio-économique, nous venons de dire qu'un enseignement a été créé selon l'attente des élèves. Le père Ekwa a écrit: '*L'éducation traditionnelle se meurt. Que l'école moderne soit adaptée ou non aux objectifs de la société, les jeunes n'ont qu'un désir: monter vers un*

---

*who begin elementary school complete their secondary education. Mr Bongwele wants to use his schools for rural extension work presently nonexistent in the diocese.* La recommandation parle de 30.000 écoliers/étudiants et de 1.600 enseignants dans le diocèse.

<sup>71</sup> SJA, Lettre J. Bongwele, Basankusu le 12 juin 1984.

*niveau d'études toujours supérieurs*. Ainsi, l'école est *'une aventure ambiguë'*<sup>72</sup>.

Du point de vue de la foi, l'enseignement a certainement contribué au développement d'une communauté chrétienne vivante dans le diocèse mais il est difficile de savoir jusqu'à quel degré<sup>73</sup>. Comme Saint Paul nous pouvons seulement dire *J'ai planté*, le reste est aux autres après nous et à la grâce de Dieu. Nous avons essayé de faire ce qui nous était possible de faire, parfois même poussé un peu trop peut-être, et nous pouvons nous remémorer nos efforts avec une certaine fierté, mais aussi conscients de nos erreurs et de nos limitations.

Il nous reste à dire que tout ce travail d'éducation et instruction de la jeunesse pendant toutes ces années n'a été possible que grâce à la coopération et la fierté des enseignants locaux. Depuis l'indépendance, l'enseignement primaire était exclusivement entre leurs mains. Les pères-conseillers se limitaient souvent à faciliter les affaires financières et matérielles. Le niveau d'étude résultait du dévouement et de la conscience professionnelle des enseignants et de leur coopération avec la coordination diocésaine. Certes, il y a eu des moments difficiles et des malentendus. C'est maintenant à eux de décrire un jour l'histoire de leur enseignement, de leurs vues sur l'éducation, leur idéal chrétien, les succès ou les désappointements, le manque de rémunération, la rébellion et la guerre civile, en un mot, tout ce qui concerne l'enseignement et les enseignants. Aussi peut-être, la prolifération des écoles secondaires des dernières années trouvera-t-elle justification par la bouche des intéressés. Toutefois, comme on est loin des idées de la commission Phelps-Stokes et du programme d'étude élaboré par le Colonisateur et les Missions au début du vingtième siècle. Les étudiants sont-ils maintenant plus heureux que jadis et leurs études profiteront-elles à leur communauté d'origine et au pays?

## **ANNEXES**

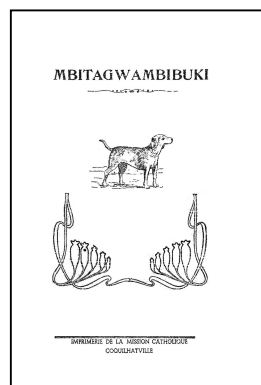
### **ANNEXE 1**

#### **Deux livrets de lecture et d'écriture en lingombe**

---

<sup>72</sup> M. Ekwa, *Pour une société nouvelle. L'enseignement national*. Kinshasa 1971, p. 91 et 99.

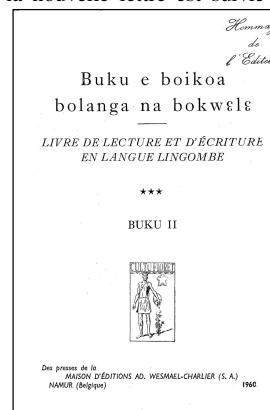
<sup>73</sup> Les statistiques publiées par le diocèse en juin 2004, à l'occasion du 'Centenaire de l'Evangélisation' rapportent qu'il y a 181.829 catholiques enregistrés sur une population d'à peu près 458.000 habitants ou 40% de catholiques .



Mgr. W. van Kester, déjà du temps qu'il était inspecteur diocésain, a toujours insisté sur l'emploi des langues locales. Par manque de livrets en lingombe, les écoles Ngombe employaient des livrets en lomongo et lingala, mais les petits écoliers ngombe de la Lopori n'étaient familiers ni avec l'une ni avec l'autre langue. Il existait pour eux seulement quelques textes en lingombe polycopiés et le livret '*Mbitagwambibuki*'<sup>74</sup> du père H. van Thiel. Le père François de Vrugt, au cours des années 1950, conscient de cette difficulté, a commencé à composer deux livrets d'écriture et de lecture en langue lingombe. Son premier livret *Buku e boikoa, bolanga na bokwele* (Livre pour apprendre la lecture et l'écriture) a reçu l'imprimatur de Mgr van Kester le 17 novembre 1958 et a été imprimé par la Maison d'Éditions Ad. Wesmael-Charlier à Namur en 1959 mais n'a été introduit dans les écoles qu'en

1960.

Si nous comparons ce livret au livret en lomongo *Buku ea njekola eandelo la ekotelo I* des pères MSC de Mbandaka<sup>75</sup>, nous remarquons que non seulement les titres sont semblables mais aussi la méthode. Pour chaque leçon, on trouve sur la page de gauche la lettre minuscule écrite et sur la droite la même lettre imprimée. Plus loin, la nouvelle lettre est suivie de compositions avec des lettres connues, de petits mots, et puis de petites phrases simples<sup>76</sup>. Dans les 7 premières leçons, l'auteur prête attention aux voyelles, y compris les *ô* et *è* et la consonne *n*. Les 13 leçons suivantes traitent des consonnes dans l'ordre: *m, t, l, b, k, d, s, w, j, y, p, et g*. Suivent neuf leçons sur les ensembles de deux ou trois consonnes: *nd, ng, mb, bw, kw, gb- ngb, mbw-ngw et sw*, ensembles difficiles à écrire, et les *gb* et *ngb* difficiles aussi à prononcer pour ceux qui ne sont pas Ngombe. Finalement une leçon sur le *f* où l'auteur fait observer que '*le lingombe ne connaît pas de 'f', nous disons toujours 'p'*'. Le *f* nous est venu du français. *Falanga* (franc) est l'argent des blancs. *Nos ancêtres ne connaissaient pas ce mot. Fetu* (la fête) aussi est un autre mot qui nous est venu du français. Il y a encore d'autres lettres qui ne se trouvent pas dans notre langue. Ce sont: *c, r, q, v, x et z*, mais nous, écoliers,



<sup>74</sup> La couverture de *Mbitagwambibuki* représentée ici est celle de l'édition originale. Il y a eu une deuxième édition par le Centre Aequatoria en 1990. La traduction française dans *Annales Aequatoria* 23(2002)489-535.

<sup>75</sup> Cf. H. Vinck, *Annales Aequatoria* 23(2002) p. 95 – 110.

<sup>76</sup> Il est surprenant de constater combien peu la méthode a avancé depuis 1920, l'année où le premier abécédaire a été écrit par un de nos missionnaires (cf. *Annales Aequatoria* 24/2003 p. 113). Une différence: la présentation. L'édition 1960 est un livre luxueux comparé au livret de 1920, et deux fois plus grand. Dans le livret de 1920 toutes les voyelles sont présentées sur la première page pour être combinées ensuite avec une des consonnes.

*apprendrons aussi le français. Pour cela il faut connaître ces consonnes pour savoir bien lire et écrire le français' (p. 67).*

Même si l'auteur avait eu le vivret en lomongo à portée de main il aurait eu grande difficulté à traduire les textes de la langue lomongo en lingombe; l'idiome, la grammaire et les proverbes diffèrent trop et il me paraît que l'auteur des textes en lingombe a cherché des phrases et des textes plus simples que les textes en lomongo. Au bout du livret, à partir de la page 68, il y a 4 petites leçons dont les sujets sont: *njakomba* (Dieu), *bangelu* (les anges), *ndako e kalasi* (l'école), *moikoi mopele* (le bon élève). Seuls, les deux textes, *Dieu* et *le bon élève* apparaissent aussi dans le livret I du lomongo, mais le contenu est différent; nous mettons les deux textes l'un à côté de l'autre.

*Texte en lingombe (1).*

*Dieu, p. 68 (traduction de l'auteur).*

Dieu est l'auteur de toutes les choses et de tous les hommes. lui-même n'a pas de commencement et il ne connaît de fin non plus. dieu n'a pas été fait, il existait toujours. nous ne pouvons pas voir dieu. il n'a pas de corps, il est un esprit. il a fait toutes choses en six jours. il a d'abord fait la lumière, puis il a fait le firmament, le soleil, la lune et un très grand nombre d'étoiles. il a fait la terre et toutes les choses que nous voyons: les animaux, les poissons, les arbres et les herbes, bonnes et mauvaises, et aussi les oiseaux de toutes sortes. après cela il a fait l'homme, son nom *adam* (*adamu*), il lui a donné une femme, son nom *ève* (*epa*).

*Texte en lomongo (1).*

*Dieu, leçon 42, p. 88 (Aequatoria p. 95)*

Dieu est le maître de tous les hommes et de toutes les choses. Il dépasse tous les hommes, les animaux et les choses en intelligence, amour et pouvoir. Il est le créateur du ciel et de la terre. Il a tout fait sans intermédiaire: le ciel, la terre, les anges, les hommes, les animaux, les arbres, les courants d'eau, les poissons, les herbes, l'argile. Il n'y a rien que Dieu n'a pas fait. Il a tout fait par amour. Dieu est au ciel et il est partout ailleurs. Il sait tout, aussi nos propres pensées que nous cachons dans nos coeurs. Après la mort nous verrons Dieu si nous avons suivi ses commandements sur terre. Mais il punira et maltraitera les hommes mauvais dans l'enfer.

*Il y a encore plus de différence entre les textes suivants.*

*Texte 2 en lingombe: moikoi mopele*

*Le bon élève, p. 71.*

Jean est un élève de la première année. il va en classe régulièrement. le matin quand le tam-tam résonne, il se lave, puis il va à la messe. quand il rentre de la messe, il va au travail avec ses copains. quand le tam-tam sonne pour la classe, jean attend dans le rang. il entre dans la classe, il prie bien, il s'assoit à sa place. il ne fait pas de bruit dans la classe. il se tient toujours tranquille, il écoute ce que le maître dit. il sait lire, écrire et calculer. imitons la conduite de jean.

*Texte 2 en lomongo.*

*L'élève exemplaire, leçon 43 p. 89 (texte Aequatoria p. 96).*

Louis est un élève de l'école. Il apprend à lire, à écrire et à calculer avec soin et avec persévérance. Il ne bavarde pas en classe. Il sait que le bavardage et la turbulence nuisent à l'intelligence. Il écoute les enseignements du maître. Cet élève est fort dans la prière. Il sait que Dieu est le détenteur de l'intelligence. Il exécute avec application tous les travaux que le maître lui indique. Il comprend clairement qu'un élève paresseux ne réussira pas sa vie et qu'il deviendra un malheureux. Chaque matin

au lever, il se lave le visage. Il n'aime pas la saleté. Il veut que ses vêtements soient propres. Le maître, ses amis, et tout le monde aiment la manière de Louis.

#### Le livret en Lingombe pour la deuxième année:

***Buku e boikoa, bolanga na bokwele, Buku II.* Imprimatur Basankusu le 1 février 1960; imprimé par la Maison d'Éditions Wesmael-Charlier, Namur 1960.**

Apprendre les majuscules suit la même méthode que dans le premier livret: lettre écrite sur la page de gauche, lettre imprimée sur la page de droite. Parce que les élèves ont déjà appris à lire, les textes comprennent d'abord des mots séparés, puis suivent deux paragraphes de petites phrases, des proverbes, des thèmes religieux, sans cohérence (p. 4 à 43). Sur pages 44 et 45, une répétition de toutes les majuscules et sur pages 46 à 48, les signes de ponctuation et d'orthographe. Suivent des leçons dont les sujets sont: *Meako mi benge* (Les affaires des jeunes), *Moda mopele mo bokwea a ndako e Njakomba* (La bonne manière d'entrer à l'église), *Bokwa bo moto* (La chute de l'homme), *Bamatilo ba Uganda* (Les martyrs de l'Uganda), *Bogwa bo Yoanasi mobatisi* (La mort de Jean Baptiste), *Masuku* (Les couvre-chefs), *Masua* (Le bateau), *Swa* (Le léopard), *Miembe* (Le manioc), *Esukulu* (Le hibou), *Ngubi* (L'hippopotame), *Angata* (Agathe), *Molègbè na Mopoki* (Le pigeon et l'abeille), *Swa na kulupa* (Le léopard et la petite antilope), *Njò* (Le serpent), *Liheme* (Le congé). Aux pages 75 à 80, un vocabulaire lingombe-français-lomongo.

Comparons les 5 textes communs à ce livret et le lomongo, *Buku ea Njekola eandelo la ekotelo II*<sup>77</sup>.

*Texte 1 en lingombe, p. 43: Falanga.*

Les francs que tu m'as donnés ne sont pas bons, on les a retirés de la circulation depuis longtemps.  
Cinq francs font un '*pata*' (une pièce).

(Les autres phrases de cette leçon ne se réfèrent pas au franc).

*Texte 2 en lingombe, p. 55: Moda mopele mo bokwea a ndako e Njakomba.*

La bonne manière d'entrer à l'église.  
Si nous entrons dans la maison de Dieu, nous ne parlons pas à haute voix. Nous allons au bénitier dans lequel il y a de l'eau bénite. Nous

*Texte 1 en lomongo, leçon 10, p.25.*

Le franc est la monnaie actuelle. Le franc est égal à deux demi-francs. Il a l'image et l'écriture de notre roi d'un côté et puis un dessin d'un palmier de l'autre. Le franc n'est reçu que par le travail. Il nous permet d'acheter de la nourriture.

*Texte 2 en lomongo, leçon 34, p. 61.*

L'église.  
L'église est une grande et haute maison. Elle se trouve au milieu de la ville. Les dimanches et certains jours convenus, les vrais chrétiens vont

<sup>77</sup> H. Vinck, o.c. p. 97 – 110. Les pages indiquées réfèrent aux pages des livrets de lecture.

faisons le signe de la croix avec de l'eau bénite. Quand nous arrivons à notre place, il faut faire une gémflexion sur un genou. Si le Saint Sacrement est exposé, il faut faire une gémflexion sur deux genoux. Puis tu restes à ta place. Si tu passes devant une église, enlève ton chapeau et salue Dieu. Dis: 'Le nom de Jésus soit loué'.

à l'église pour assister à la messe. Nous restons respectueux durant la messe. Il ne convient que nous causions ou regardions partout à l'église. Nous nous y rendons pour la prière. Quand nous entrons à l'église nous prenons de l'eau bénite, nous faisons le signe de la croix. Asseyons-nous toujours avec un grand respect dans la maison de Dieu, notre Seigneur.

*Texte 3 en lingombe, p. 67: Miembe.*

La nourriture principale du Congo: le manioc. Nos ancêtres ne connaissaient pas le manioc. Il nous est arrivé de l'Amérique. Des gens sont venus avec le manioc de l'autre côté des eaux salées. Les noirs l'ont répandu sur tous les villages du Congo.

Avec les feuilles les femmes préparent les *mapumba* (saka-saka). Avec le manioc elles préparent les *misombo* (chikwanges). Planter et faire pousser les plantes de manioc est le travail de la femme. Certains jours les éléphants, les cochons sauvages et d'autres animaux les arrachent totalement du sol du champ et causent beaucoup d'ennuis aux propriétaires des champs. Notre pain: le manioc.

*Texte 3 en lomongo, leçon 13, p. 31.*

Le manioc est une très bonne chose que Dieu nous a donnée. Il y a plusieurs variétés de manioc. Nous mangeons les racines et puis aussi les extrémités que sont des feuilles. Nous remercions Dieu pour sa bienfaisance.

*Texte 4 en lingombe, p. 73: Njò – Le serpent*

Le serpent n'a pas de jambes. Il rampe tout le temps. Il rampe sans ordre. On ne voit pas les oreilles du serpent. Ses yeux sont très petits. Si le serpent dort, il ne ferme pas les yeux. Il a beaucoup de toutes petites dents et deux dents longues dans la mâchoire supérieure. Beaucoup de serpents pondent des oeufs; quelques-uns sont vivipares. La langue du serpent est bifide. Il mord homme et animal. Il avale un animal entier. Son bec est élastique comme une chambre à air. Le serpent se cache dans les herbes ou dans les arbres. Certains jours il vient dans les villages. Beaucoup d'hommes meurent à cause de sa morsure parce que de ses dents jaillit du poison. Si le serpent se casse le dos, il n'a plus de force.

*Texte 4 en lomongo, leçon 47 p. 74. Le crapaud et le serpent.*

Un jeune homme vit un crapaud, il eut de la répugnance et une grande peur; il pleura, il lança des cris, et puis sa mère vint vite. Elle vit l'enfant qui fuit le crapaud mais tendant le bras vers un serpent. La mère lui dit: 'Mon enfant, comment fuis-tu ce crapaud qui ne nuit personne, mais tu veux attraper le serpent qui n'épargne personne. Ecoute, je te conseille pour que tu sois intelligent: celui qu'on croit être bon, peut être mauvais; celui qu'on croit mauvais, est peut-être bon'.



D'un cinquième texte en lingombe nous trouvons un texte en lomongo sur les mêmes animaux dans le *Buku ea mbaanda 1*, leçon 74, (Aequatoria 23(2002), p. 154).

*Texte 5 en lingombe, p. 72: Swa na kulupa.*

Le léopard et l'antilope-naine kulupa.  
Le léopard et la petite antilope buvaient de l'eau ensemble au bord de la rivière. Le léopard avait envie de manger l'antilope. Ainsi, il lui cherchait toujours querelle. Il lui dit: 'Hé, kulupa, cesse de salir mon eau'. L'antilope lui répond: 'Moi, je ne salis pas ton eau, absolument pas, parce que moi je suis en aval de toi et tu es en amont'. Le léopard se tient longtemps tranquille. Après un certain temps il parle de nouveau, il dit: 'L'année passée, pourquoi t'es-tu moquée de moi?' Kulupa dit: 'Hé, léopard, arrête de m'accabler de reproches qui sont faux. Je ne me suis pas moquée de toi. L'année passée ma mère ne m'avait pas encore accouchée. Je suis encore jeune. Ma mère ne m'a accouchée que cette année-ci. Comment me suis-je moquée de toi? Que me veux-tu?' Le léopard répond: 'Vrai ou non, tu t'es moquée de moi déjà depuis longtemps'. Le léopard saisit l'antilope et la dévora.

*Texte 5 en lomongo, leçon 74.*

Le léopard et l'antilope-naine.  
Le léopard et l'intelligente antilope-naine partirent chez la belle-famille du léopard. Ils arrivèrent en forêt, il virent un ruisseau. Le léopard dit: Antilope-naine, maintenant que nous marchons, quand nous arrivons chez ma belle-mère, et quand elle met la nourriture au feu, et je dis: 'Sefe, sefe, coeur, coeur, rejoins l'eau limpide', alors tu viendra puiser de l'eau ici. Et l'antilope-naine consentit. Arrivée dans le marais, l'antilope-naine dit: 'Frère aîné léopard, attends-moi, je vais faire mes besoins, je m'écarterai un peu de la route'. Elle s'écartera. Elle retourna, elle partit puiser de l'eau, elle la mit dans son sac. Et elle revient.  
Ils partirent, ils trouvent le fleuve, et le léopard dit: Antilope-naine, viens, jetons des couteaux dans l'eau. Et le léopard jeta un morceau de loalala dans l'eau. Et l'antilope-naine prit son morceau de loalala, elle le jeta. Et puis le léopard lève son couteau. L'antilope-naine lève son couteau. Et puis ils partirent, ils arrivent chez la belle-famille. On prépara la nourriture: on l'apporta. Et puis le léopard dit: 'Sefe, sefe, cachut, l'eau claire'. Et puis l'antilope-naine déballa l'eau, elle la donna. Et le léopard se fâcha parce qu'ils mangèrent de la nourriture tous deux.  
Le matin, le léopard dit: 'Antilope-naine, viens traçons une laie. Ils posèrent des marques. Le léopard alla la mettre là où il avait arrêté celle de l'antilope-naine, à la base de l'arbre bokungu. Et l'antilope-naine alla mettre la sienne à la base du bokungu. Le léopard alla mettre de l'huile sur la route de l'antilope-naine. Et quand l'antilope-naine sortit, elle prit cette huile et alla la mettre chez le léopard. Et elle remplaça de l'eau chez elle. Et puis la nuit, le léopard attrapa la chèvre du beau-père et il courut avec. Et il se heurta à l'huile qui obnubila ses yeux et il se heurta à l'empatement; on l'arrêta. L'antilope-naine

courut, rentra au village.

Le léopard chercha de déranger l'antilope-naine, mais l'antilope naine était intelligente.

*Il y a peu de ressemblances entre ces deux derniers textes: dans le texte lingombe l'antilope perd sa vie; dans le texte lomongo au contraire l'antilope sauve sa vie.*

#### ***Une note sur les Livrets de lecture en Lingala pour le premier degré de l'école primaire.***

Dans le diocèse de Basankusu, surtout chez les Ngombe, un certain nombre d'écoles primaires ont utilisé des livrets en lingala – au moins les enseignants – à côté des livrets en lomongo jusqu'en 1953 ou 1954 quand Mgr. Van Kester a imposé l'usage des livrets en lomongo dans toutes les écoles du diocèse. Ces livrets en lingala circulant encore au moment où le père F. de Vrugt a commencé à rédiger ses livres en lingombe, je me suis demandé si le Père s'est basé aussi, à part des textes en lomongo, cités plus haut, sur des textes des livres en lingala. Au Kadoc à Leuven, j'ai pu comparer les textes en lingombe aux textes des livrets en lingala suivants :

*Natangi lingala, buku ya yambo, Vikaria Lisala (Scheut) mobu 1947 (62 pages).*

*Natangi lingala na minkanda minene, Vikaria Lisala (Scheut) 1947 (73 pages).*

L'auteur de ces deux livrets est le père Maurice Schrurs, cicm. Les livrets ont été imprimés chez H. Proost, Editeur, Turnhout.

A première vue, les livrets en lingala sont très différents des livrets écrits en lomongo, ou les livrets en lingombe composés par le père de Vrugt. Celui-ci copie la méthode des livrets en lomongo. Les pages des livrets en lingala sont bourrées de matières; toutefois, la méthode est identique: commençant par la lettre, l'élève doit apprendre des syllabes, des mots, de petites phrases, mais dans ce livret de lingala dès la première leçon (p. 6) l'élève doit apprendre toutes les voyelles, lettres écrites et lettres imprimées sur la même page<sup>78</sup>; à partir de la page 9, l'élève doit apprendre à lire de petites phrases. Les leçons de lecture sont abondantes. J'ai cherché s'il y a des ressemblances entre des leçons en lingombe et des leçons en lingala pour vérifier si le père de Vrugt s'est basé aussi sur des textes en lingala pour ses leçons en lingombe. La conclusion a été: certaines leçons parlent d'un même sujet, mais les textes sont tellement différents qu'ils n'ont pas été utilisés par le père de Vrugt. Il n'y a qu'un seul texte où nous avons trouvé des points communs: la leçon « *Le bon élève* » dans le livret en lingala 1, p. 59. *L'élève est toujours présent en classe; il possède des livres de classe et des fournitures; il a une bonne conduite; tout le monde l'aime.* Dans le livret en lingombe 1, p. 71: *L'élève va régulièrement en classe; le matin il va à la messe, puis il travaille et se rend à l'école. En classe, il s'assied dans son banc, ne fait pas de bruit, écoute le maître. Il sait lire, écrire et calculer. Nous aimons la conduite de cet élève.* Même dans ce dernier cas, il y a si

---

<sup>78</sup> Il est intéressant de constater que ce même système a déjà été utilisé dans le *Buku w'A.B.C.* rédigé par un des pères de Mill Hill en 1920 (*Annales Aequatoria* 24/2002, p. 112), un livret de 18 sur 12 cm, de 26 pages. A la page 15 de ce livret, l'élève doit apprendre l'ensemble des majuscules et des chiffres. Les pages qui suivent contiennent de petits contes. Le seul exemplaire de ce livret que j'ai pu consulter, se trouve dans la bibliothèque du Ministère des Affaires Etrangères à Bruxelles. Le papier a totalement jauni. A côté de ce livret les livres de Lisala apparaissent plus luxueux et leur format est plus grand.

peu d'analogie entre les deux textes, que la conclusion générale peut bien s'exprimer comme suit: le père de Vrugt ne s'est pas laissé inspirer par les textes des livrets en lingala. En outre, dans le livret de la deuxième année, *Natangi lingala na minkanda minene*, il y a 23 pages qui parlent d'un sujet religieux, biblique ou catéchistique.

Il y a eu une nouvelle édition de ces deux livrets en lingala en 1961 (Ile livret, 72 pages) et 1962 (Ier livret, 64 pages), rédigée de nouveau par le père M. Schrurs, cicm, de Lisala. Cette fois-ci, les livrets furent imprimés par 'La Maison d'Editions Ad. Wesmael-Charlier' à Namur. Les *imprimatur* datent de 1955. Le seul exemplaire de ces deux livrets, que j'ai pu



Jan Hendriks à Baringa 1958

consulter, se trouve au Musée Royal d'Afrique à Tervuren.

Les textes furent revus et, parfois, adaptés, mais pas les sujets des leçons. Une bonne innovation dans le Livret II est l'introduction à chaque page d'une ligne de texte écrit à copier par les élèves. La séparation des syllabes par des traits fut abandonnée. En général, les livrets présentent un aspect, un *lay-out*, plus agréable et à la hauteur du temps. On se rend compte d'une unification ou rapprochement dans la méthode et la présentation dans les livrets de lecture des diverses langues utilisées dans la Région de l'Equateur. Le père Schrurs a peut-être eu contact avec le père G. Hulstaert, msc, à Mbandaka et les éditeurs de leur part ont sans doute suggéré le modèle des livrets de lecture des écoles primaires francophones.

## Annexe II: Liste des missionnaires nommés dans le texte

| Nom :               | Naissance | Décès | Séjour Congo       |
|---------------------|-----------|-------|--------------------|
| Albada-Jelgersma, F | 1912      | 1986  | 1938-1975          |
| Beentjes, W         | 1926      | 2001  | 1954-1997          |
| Castricum, C        | 1915      | 1971  | 1939-1971          |
| De Vrugt, F         | 1918      | 2001  | 1946-'72; 1976-'78 |
| Goessens, T         | 1930      | 1994  | 1959-1979          |
| Habets, C           | 1914      | 1982  | 1945-1967          |
| Heijboer, B         | 1903      | 1973  | 1937-1964          |
| Hendriks, J         | 1921      |       | 1952-1981          |
| Jorna, B            | 1935      |       | 1963-2000          |
| Key, C              | 1933      |       | 1959-1967          |
| Kroon, J            | 1926      | 2004  | 1954-1996          |
| Kwik, F             | 1931      |       | 1960-1999          |
| Lampe, F            | 1928      |       | 1956-1965          |
| Mertens, A          | 1913      | 1989  | 1946-1989          |
| Rood, N             | 1912      | 1983  | 1937-1967          |
| Sommeling, C        | 1914      | 1994  | 1950-1991          |
| Spaas, J            | 1926      | 2000  | 1955-1988          |
| Van der Meij, L     | 1922      |       | 1952-1980          |

|                      |      |      |           |
|----------------------|------|------|-----------|
| Van Kester, W (Mgr.) | 1906 | 1989 | 1935-1974 |
| Van Veen, Th         | 1939 |      | 1966-1973 |
| Van Luijk, J         | 1944 |      | 1970-2001 |
| Wartenbergh, M       | 1914 | 1963 | 1939-1963 |
| Zegwaart, J          | 1916 | 1986 | 1946-1981 |
| *Santbergen, B       | 1918 | 1964 | 1947-1964 |
| *Groenewegen, J      | 1934 | 1964 | 1961-1964 |
| *Vos, P              | 1933 | 1964 | 1961-1964 |

\*Les trois derniers ont été tués par les rebelles en novembre 1964.

### Annexe III: Situation des écoles secondaires catholiques dans le diocèse de Basankusu depuis 2001 à nos jours

Toutes les données nous ont été fournies par Mlle Jeanne-Marie Abanda Njekoli, conseillère du secondaire à la coordination du diocèse de Basankusu, le 10 mai 2005.

Pour rappel: superficie du diocèse: 77.000 km<sup>2</sup>  
Population: 460.000 dont 181.839 catholiques (40%).

#### 1. 2001 – 2002 (27 novembre 2002)

|                            |                                     |
|----------------------------|-------------------------------------|
| écoles :                   | 37 dont 22 avec un numéro matricule |
| classes :                  | 241 dont 139 ont été mécanisées     |
| enseignants :              | 409 dont 240 ont été mécanisés      |
| élèves à la rentrée :      | 4.645                               |
| élèves à la fin de l'année | 4.096                               |
| Déperdition :              | 547                                 |

#### 2. 2002 – 2003 (20 décembre 2003)

|                            |                                              |
|----------------------------|----------------------------------------------|
| écoles :                   | 44 et 13 écoles de 48 classes en progression |
| classes :                  | 270 classes* dont 139 mécanisées;            |
| enseignants :              |                                              |
| élèves à la rentrée :      |                                              |
| élèves à la fin de l'année |                                              |
| Déperdition :              |                                              |
| Examens d'Etat             | 29 écoles de 222 classes                     |

\*dont 60 de 1e année, 55 de 2e année, 50 de 3e année, 46 de 4e année, 36 de 5e année et 30 de 6e année

#### 3. 2003-2004 , communication de 30 juillet 2005.

|                            |                                                                   |
|----------------------------|-------------------------------------------------------------------|
| écoles :                   | 46 dont 7 en progression et 2 nouvellement créées; 24 mécanisées. |
| classes :                  | 270 dont 139 mécanisées                                           |
| enseignants :              |                                                                   |
| élèves à la rentrée :      | 5366                                                              |
| élèves à la fin de l'année | 5080                                                              |

|                                          |                   |
|------------------------------------------|-------------------|
| Déperdition :                            | 286               |
| Nombre d'élèves à la rentrée en première | 1823 en 42 écoles |
| à la fin d'année en 1re                  | 1702 en 42 écoles |
| Nombre d'élèves à la rentrée en sixième  | 367 en 26 écoles  |
| à la fin d'année en 6me                  | 392 en 25 écoles  |

Deux écoles avaient un plus grand nombre d'élèves à la sortie qu'à la rentrée: Bafumba + 50 et Lontsing'Esengo +14. Ligbanda avait 187 à la rentrée, mais n'a pas envoyé de chiffres de fin d'année.

**Annexe IV: Options organisées par école et lieu d'implantation**  
**Année scolaire 2003 - 2004**

| N° Ecoles<br>Matricule {1}    | Options/<br>Agrégation               | Année<br>création<br>{2}-<br>classes<br>en place | Territoire  | Paroisse et lieu<br>d'implantation |    |
|-------------------------------|--------------------------------------|--------------------------------------------------|-------------|------------------------------------|----|
| 1 Annuarite (lycée)<br>NE {3} | Biochimie<br>001/MLC/03              | 1992 - 6                                         | Djolu       | Yampekwa                           | 6  |
| 2 Bafumba<br>4010556          | Biochimie+méc;<br>0207/78            | 1977 -<br>10                                     | Basankusu   | Basankusu-cité                     | 10 |
| 3 Bobambo<br>4017559          | Sociale<br>01007/90                  | 1990 - 6                                         | Basankusu   | Djombo/Bobambo                     | 6  |
| 4 Boyambi<br>NE               | Biochimie<br>Non agréée              | 2002 - 5                                         | Bongandanga | Bongandanga/Mang'ea<br>Liko        | 5  |
| 5 Boyenge<br>4016617          | Sociale<br>0285/79                   | 1979 - 6                                         | Bolomba     | Boyenge-mission                    | 6  |
| 6 C.K.E./Ngumu<br>NE          | Agrovétérinaire<br>58/96             | 1996 - 3                                         | Basankusu   | Djombo/Ngumu<br>Plantation         | 3  |
| 7 DE Djolu<br>4011675         | Pédagogie<br>210/76                  | 1976 - 8                                         | Djolu       | Djolu-cité                         | 8  |
| 8 Djombolanda<br>NE           | Pédagogie<br>Non agréée              | 4                                                | Yahuma      | Simba/<br>Djombolanda              | 4  |
| 9 Esobe<br>NE                 | Agricole<br>Non agréée               | 4                                                | Bolomba     | Boyenge/<br>Esobe                  | 4  |
| 10 Etsina Nkito<br>4014675    | Pédagogie                            | 1936 - 6                                         | Basankusu   | Bokakata                           | 6  |
| 11 Gombalo<br>4014926         | Biochimie                            | 1978 - 8                                         | Basankusu   | Djombo Mission                     | 8  |
| 12 Isenkanga<br>NE            | Com-adm.<br>Privée-agrégée<br>040/97 | 1996 - 6                                         | Befale      | Yalisele/Yakaa-<br>Likongo         | 6  |
| 13 Iyenga<br>NE               | Math-phys.<br>156/96                 | 1996 - 6                                         | Djolu       | Yalisele/<br>Iyenga                | 6  |
| 14 Kristu Mokonzi             | Math-phys.                           | 2001 - 4                                         | Bolomba     | Abunakombo/Boso                    | 4  |

|                                          |                                   |              |             |                             |    |
|------------------------------------------|-----------------------------------|--------------|-------------|-----------------------------|----|
| NE                                       | 001/MLC/2003                      |              |             | Njema                       |    |
| 15 Libia<br>4010536                      | Pédagogie<br>0195/77              | 1976 - 8     | Bolomba     | Abunakombo-mission          | 8  |
| 16 Lifengo<br>4014946                    | Pédagogie<br>212/78               | 1978 - 6     | Befale      | Befale/Djoleke              | 6  |
| 17 Lifumba Nsongo<br>NE                  | Pédagogie<br>01004/91             | 1991 - 4     | Basankusu   | Basankusu/Nsongo<br>Bosaola | 4  |
| 18 Ligbalo<br>NE                         | Com+menuiserie<br>01078/90        | 1990 - 5     | Bolomba     | Abunakombo/Ligbalo          | 5  |
| 19 Likbanda<br>4014689                   | Biochimie<br>0211/78              | 1978 - 8     | Bolomba     | Bolomba-mission             | 8  |
| 20 Likong'a Nguwa<br>4011057             | Biochimie<br>025/71               | 1956 -<br>14 | Basankusu   | Basankusu-cité              | 14 |
| 21 Lisanga/Bokakata<br>NE                | Pédagogie<br>Non agréée           | 5            | Djolu       | Lingomo/<br>Bokakata        | 5  |
| 22 Lokumo<br>NE                          | Pédagogie<br>0034/94              | 1994 - 6     | Befale      | Yalisele/<br>Yakaa          | 6  |
| 23 Lombeolo<br>4014946                   | Math-phys.<br>00335/88            | 1988 - 6     | Befale      | Befale-mission              | 6  |
| 24 Longele<br>4011756                    | Pédagogie+agricole<br>118/77      | 1977 -<br>12 | Befale      | Mompono-mission             | 12 |
| 25 Lontsing'Esengo<br>(lycée)<br>4010582 | Pédagogie+Com-<br>adm.<br>En 1937 | 1933 -<br>13 | Basankusu   | Basankusu-cité              | 13 |
| 26 Lopor<br>4015140                      | Com-adm.<br>212/78                | 1978 - 6     | Basankusu   | Kodoro-mission              | 6  |
| 27 Mampoko<br>4014016                    | Math-phys.<br>189/79              | 1978 - 7     | Bolomba     | Mampoko-mission             | 7  |
| 28 Monzambi/ITC<br>Lolanga<br>NE         | Com-adm.<br>001/MLC/2003          | 1996 - 4     | Bolomba     | Lolanga-mission             | 4  |
| 29 Matondo (Mgr.)<br>NE                  | Biochimie                         | 6            | Bongandanga | Bongandanga-mission         | 6  |
| 30 Mokobe (Mgr.)<br>NE                   | Pédagogie<br>Non agréée           | 3            | Bongandanga | Bongandanga/Nsongo<br>Mboy  | 3  |
| 31 Moma<br>NE                            | Biochimie<br>Non agréée           | 3            | Befale      | Mompono/<br>Moma            | 3  |
| 32 Monzonzo<br>NE                        | Sociale<br>01785/91               | 1989 - 5     | Basankusu   | Basankusu/<br>Losandja      | 5  |
| 33 Moyanga {4}<br>4017565                | Pédagogie<br>001/01079/90         | 1990 - 6     | Bolomba     | Boyenge/Boso<br>Mondomba    | 6  |
| 34 Mupe Pierre<br>NE                     | Com-adm.<br>non agréée            | 6            | Djolu       | Djolu-cité                  | 6  |
| 35 Njeko Nkito<br>4015804                | Pédagogie<br>210/74               | 1974 -<br>12 | Djolu       | Yalisele-mission            | 12 |

|                             |                                  |           |             |                          |    |
|-----------------------------|----------------------------------|-----------|-------------|--------------------------|----|
| 36 Nkakumbo<br>NE           | Pédagogie-agricole<br>Non agréée | 6         | Bongandanga | Bongandanga/Bokenda      | 6  |
| 37 Nshole (R.A.)<br>NE      | Sociale<br>Non agréée            | 3         | Bongandanga | Bongandanga/Bolongo      | 3  |
| 38 Okaf'onumbola<br>4014946 | Com-adm.<br>0237/63              | 1963 - 7  | Befale      | Baringa-Mission          | 7  |
| 39 Pakomalimba<br>4017282   | Pédagogie<br>0212/78             | 1978 - 8  | Basankusu   | Djombo/Boso Masua        | 8  |
| 40 Simba<br>508098          | Math-phys.                       | 6         | Yahuma      | Simba-mission            | 6  |
| 41 Tofomeka<br>4011636      | Com-adm.<br>0770/76              | 1976 - 7  | Djolu       | Lingomo-mission          | 7  |
| 42 Wangana<br>4014662       | Agricole<br>212/78               | 1978 - 7  | Basankusu   | Basankusu/<br>Lisafa CCP | 7  |
| 43 Wunano<br>4014936        | Pédagogie<br>212/78              | 1978 - 10 | Basankusu   | Waka-mission             | 10 |
| 44 Yamboyo<br>4011724       | Biochimie<br>156/96              | 6         | Djolu       | Yamboyo-mission          | 6  |
| 45 Yamboyo/Lokombo<br>NE    | Agricole                         | 1993 - 6  | Djolu       | Yamboyo/<br>Lokombo      | 6  |
| 46 Yayau<br>NE              | Com-adm.<br>0037/93              | 1995 - 6  | Djolu       | Yalisele/<br>Yayau       | 6  |

{1} Ne sont matriculées que les écoles mécanisées: celles qui sont recensées par le SECOPE (service de controle et de paie des enseignants). Ces derniers sont payés par l'Etat.

{2} Elle n'est pas toujours la même que celle où est signé l'arrêté d'agrément. Certaines écoles ont fonctionné avant que l'Etat ait précisé le type de gestion, les options, les classes et le lieu d'implantation. Les dates non précisées seront complétées quand nous ferons les visites sur terrain. *Le dernier chiffre indique le nombre des classes en fonction cette année.*

{3} NE (Nouvelle Ecole): école agréée ou non à charge des promoteurs, remplissant ou non des critères pour la mécanisation. Pour qu'une école soit mécanisée, elle doit: -être viable avec un minimum de 25 élèves par classe; -avoir un personnel enseignant qualifié; -disposer d'une infrastructure scolaire conséquente et d'un équipement en manuels et matériel didactique. Pour les NE non agréées, les gestionnaires doivent obtenir l'arrêté d'agrément pour que les finalistes des ces écoles arrivent à se présenter à l'examen d'Etat.

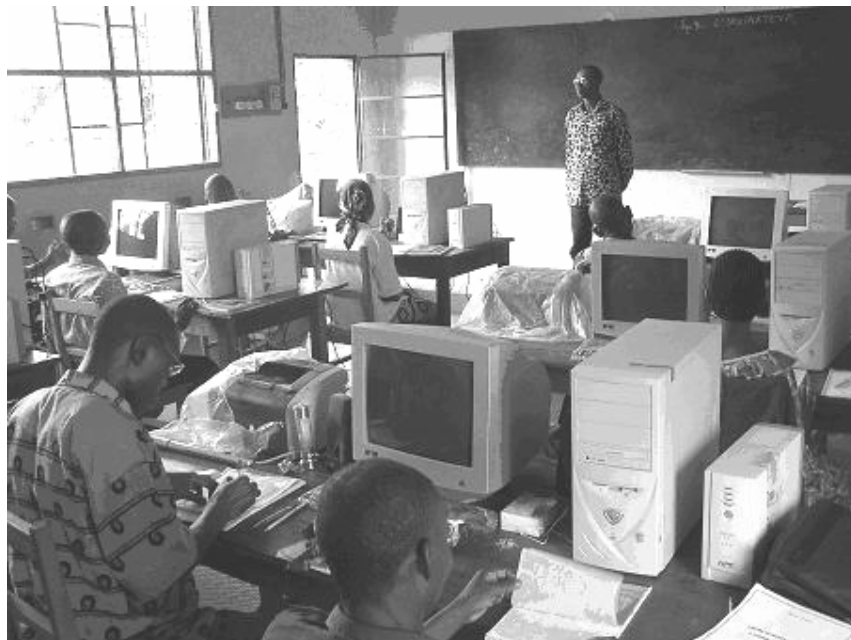
{4} Monyanga a fonctionné pendant longtemps comme CO jusqu'au 3/10/1990 où fut signé l'arrêté N° MINEPSP/CABMIN/001/01079/90 portant transformation des EX-CO en cycle long dans la région de l'Equateur. Cet arrêté fut précédé par une circulaire n° DEPS/AS/BCE/001/1585/79 du 27 septembre 1979 relative à la transformation des sections. Le 04/08/1980, le Bureau Politique du MPR a pris la décision de supprimer les Cycles d'Orientation, ce qui fut suivi de la note n° DEPS/AS/83/833/BCE/001/2725/80 du Commissaire d'Etat à l'Enseignement Primaire et Secondaire: Exécution « mesure de suppression C.O. ».

NB. Cette année est prise une mesure du retour au CO.

Les données concernant Libia et Bokakata ont été emportés par les militaires.

Nos sources de renseignements sont les écoles, les archives de la coordination et les « Directives et les instructions officielles ».  
Sé Jeanne-Marie Abanda.

J. Hendriks, mhm., Antwerpen, octobre 2005.  
Mme Brigitte Culot a eu l'aimabilité de s'occuper de la rédaction finale du texte.



Basankusu 2005 (foto Fons Eppink)



## L'ARMÉE DU SALUT ET LA NAISSANCE DE LA 'MISSION DES NOIRS' AU CONGO BELGE, 1934 – 1940.

### **Résumé**

À la veille de la Seconde Guerre Mondiale, l'esprit kimbanguiste soufflait sur Léopoldville et le Bas-Congo. L'arrivée de l'Armée du Salut en 1934 n'était pas étrangère à ce réveil. Cette association impressionnait les 'indigènes' par ses uniformes et insignes et elle attirait les foules par sa lutte contre le mal et les péchés. L'Armée du Salut était considérée comme l'œuvre de Simon Kimbangu et le chef du mouvement passait pour la réincarnation de Kimbangu. À l'époque, les Congolais voyaient dans l'action de l'Armée du Salut une lutte contre la sorcellerie. Et c'est dans la mouvance salutiste que naquit vers juillet 1939 la 'Mission des Noirs' dont le fondateur est Simon Mpadi, ancien auxiliaire de la 'American Baptist Missionary Society' et ancien sergent dans l'Armée du Salut. Plus de 150 villages demandaient, dans une lettre adressée au gouverneur général Pierre Ryckmans en septembre 1939, l'autorisation de fonder officiellement cette Église mais ils se heurtaient à un refus de l'Administration coloniale. La 'Mission des Noirs' est dissoute et Mpadi arrêté et relégué d'abord à Befale dans la Province de l'Équateur puis à Elisabethville dans la Province du Katanga. Nous analysons dans la présente étude, qui s'appuie sur un grand nombre de documents inédits, les attitudes du gouvernement colonial et des missions européennes à l'égard ce réveil prophétique Kongo de 1934 jusque 1940.

**Mots-clés :** Armée du Salut, Mission des Noirs, L'Église Kaki, Simon Mpadi & Mpadisme, Kimbanguisme, Léopoldville & Bas-Congo

### **Abstract**

On the eve of the Second World War, a new kimbanguist spirit pervaded Léopoldville and the Lower Congo. The arrival of the first Salvation Army missionaries in 1934 was not strange to this awakening. The natives were impressed by the uniforms and the insignia but also by the militancy of this association in its struggle against evil and the sins. The Salvation Army was considered to be the work of the Kongo prophet Simon Kimbangu and the head of this association passed for the reincarnation of Kimbangu. At the time, the Congolese considered the action of the Salvation Army as a struggle against witchcraft. And it is in the bosom of this association that around July 1939 the "Black Mission" was born. Simon Mpadi, the founder of this African Church, was a former fellow-worker of the American Baptist Missionary Society and a former sergeant of the Salvation Army. In september 1939, about 150 villages in the Territories of Madimba and Kibambi sent a letter to governor-general Pierre Ryckmans to ask him for an official permission to found a separate African Church. They did not obtain the permission. On the contrary, the "Black Mission" was dissolved and Mpadi arrested and sent first to Befale in the Equator Province and then to Elisabethville in the Katanga Province. In the present study, which is based on a great number of unpublished documents, we analyse the attitudes which the colonial government and the European missions adopted vis-à-vis this new Kongo prophetic awakening from 1934 to 1940.

**Keywords :** Salvation Army, Mission of the Blacks, Khaki Church, Simon Mpadi & Mpadism, Kimbanguism, Léopoldville & Lower Congo

## Introduction

L'arrivée de l'Armée du Salut à Léopoldville en 1934 et l'extension de ses oeuvres dans les alentours de la capitale au cours des années suivantes allaient de paire avec un regain considérable du mouvement kimbanguiste. À la veille de la Seconde Guerre Mondiale (1940-1945), la colonie est en pleine crise économique et Léopoldville souffre d'une forte fièvre religieuse. Selon certaines sources, en remarquant l'initiale 'S' sur la tenue du premier missionnaire salutiste, l'adjudant Henri Becquet (1898-1962), les Congolais finissent même par considérer ce pionnier des oeuvres salutistes au Congo comme la réincarnation du prophète Simon Kimbangu [vers 1889-1951]. L'implantation de l'Armée du Salut ouvre donc un nouveau chapitre dans l'histoire déjà si mouvementée du kimbanguisme.<sup>1</sup>

Nous n'avons nullement l'intention de retracer ci-après, de manière exhaustive, l'histoire du début de la présence salutiste au Congo. Mbasani Mbambi, qui a consulté les archives du quartier général de l'Armée du Salut à Kinshasa, a proposé, en 1976, des notes de recherches intéressantes sur les premières implantations de cette association<sup>2</sup>. Mais nous avons eu accès aux papiers personnels de Henri Becquet conservés au Musée Royal de l'Afrique Centrale [MRAC] à Tervuren. Ils dévoilent bien évidemment des informations plus précises et plus précieuses qui permettent en conséquence un meilleur regard sur les premières expériences congolaises de l'Armée du Salut et sur l'accueil que les Congolais lui ont réservé.

Nous évoquerons aussi la fondation de la « Mission des Noirs ». Notre objectif n'est en aucun cas la réalisation d'un nouvel essai biographique sur Simon Mpadi, cet ancien baptiste et soldat de l'Armée du Salut, qui s'est réclamé en 1939 de l'héritage kimbanguiste et qui a donné un nouvel élan au mouvement kimbanguiste dans le Bas-Congo. Un autre article de Mbasani Mbambi, publié en 1981 et dans lequel il se propose une biographie de Mpadi, est une bonne référence à ce propos. Il est étonnant néanmoins qu'il n'ait pas utilisé l'ouvrage dans lequel Benoît Verhaegen et Henri Matota s.j., en 1968, reproduisent et traduisent six documents de grande valeur religieuse et culturelle qui ont été saisis sur Mpadi lors de son arrestation en 1945. Mbasani semble, en plus, ignorer le livre d'Efraim

---

<sup>1</sup> Coppens B., art. Becquet Henri, dans: *Biographie Belge d'Outre-Mer* Vol. VIII (Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer), Bruxelles, 1998, col. 5-9.

<sup>2</sup> Mbasani Mbambi, L'Armée du Salut au Congo Belge (de 1934 à nos jours), in: *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 10, n° 20, Kinshasa, juillet 1976, p. 241-255.

Andersson qui traite, en 1958, de manière scientifique l'histoire de la naissante Église de Mpadi.<sup>3</sup>

Dans leur ouvrage intitulé 'L'Administration et le Sacré', Paul Raymaekers et Henri Desroches intègrent en 1985 un dossier remarquable sur le Salutisme indigène de la fin des années trente et du début des années quarante. Ils présentent un document de soixante pages qui avait figuré dans la documentation du service des Affaires Indigènes et de la Main-d'Oeuvre [A.I.M.O.] à Léopoldville, mais dont les premiers neuf pages manquent. Nous avons retrouvé ces pages dans les Archives Africaines du Ministère des Affaires Étrangères à Bruxelles [A.A.M.A.E.B.]: il s'agit de trois textes secrets et confidentiels sur Simon Mpadi et la naissance de l'Église des Noirs. Grâce à ces documents, nous avons réussi à mieux saisir l'attitude de l'autorité coloniale à l'égard de cette nouvelle irruption prophétique Kongo. Nous avons jugé intéressant de les transcrire en appendice.

Ces derniers documents sont complétés par des trouvailles, elles aussi inédites, dans les archives De Jonghe - De Cleene conservées au KADOC [Documentatie- en Onderzoekscentrum voor Religie, Cultuur en Samenleving] à Louvain. C'est dans ces papiers que nous avons pêché le manifeste, adressé au gouverneur général Pierre Ryckmans (1891-1959), au début du mois de septembre 1939 et qui forme pour ainsi dire le texte de base de la naissance de la «Mission des Noirs». Une copie de ce document, demeuré inédit jusqu'à présent, se trouve dans le Fonds Joseph Van Wing que nous avons consulté aux Archives des Jésuites à Heverlee. Mais les noms des différents villages, dont les chefs ont signé le manifeste, ne sont pas repris. Précisons que cette missive avait d'abord été écrite en kikongo et puis traduite en français par quelques clercs congolais et que son objectif était de solliciter une audience auprès du gouverneur général.

Nos recherches dans les archives des missionnaires rédemptoristes ont aussi porté leurs fruits. En annexe, nous présenterons également deux documents dont un reprend les résultats d'une enquête que cet ordre a réalisée sur la pénétration et l'influence de l'Armée du Salut et sur le début de mouvement Kaki dans le Vicariat Apostolique de Matadi. Ces rapports révèlent les vues des Rédemptoristes sur la recrudescence prophétique qui a eu lieu au moment de l'arrivée de l'Armée du Salut au Congo.

---

<sup>3</sup> Mbasani Mbambi, Simon-Pierre Mpadi: Étude biographique, in: *Cahiers des Religions Africaines*, vol. XV, n° 29, Kinshasa, janvier 1981, p. 103-125. Benoît Verhaegen, Documents de Simon-Pierre Mpadi, in: *Courrier Africain du CRISP*, 80-81, Bruxelles, 1968.

## **I. Les premières missions de l'Armée du Salut au Congo Belge**

Le 5 juillet 1865, le Méthodiste William Booth (1829-1912) crée la *East London Revival Society*. Cette association de charité à caractère religieux a pour objectif de travailler parmi les gens que les Églises traditionnelles ne parviennent plus à atteindre. Elle sera rebaptisée un peu plus tard *Mission Chrétienne*. En 1878, elle prend définitivement le nom *Armée du Salut*. Au même moment, elle décide « *de lutter pour l'expansion du Royaume de Dieu sur la terre et d'apporter le sang du Christ et le feu du Saint Esprit dans tous les coins du monde* ». En conséquence, dans le dernier quart du dix-neuvième siècle, elle s'implante dans un grand nombre de pays européens et en Amérique du Nord et en Indes.<sup>4</sup>

Au début des années trente, le chef international de l'Armée du Salut, le Général Edward Higgins (1864-1947), lance un appel en vue d'ouvrir un poste salutiste à Léopoldville. Son organisation avait déjà envahi -pour employer le jargon militaire salutiste- le Tanganyika [actuellement la Tanzanie] en 1933 et depuis lors le vaste territoire du Congo belge attire son attention. Il juge utile d'envoyer quelqu'un en exploration afin d'y étudier la situation générale et d'enquêter sur la meilleure localité à établir un premier poste congolais.<sup>5</sup>

### **1. Une mission d'étude, décembre 1933 - avril 1934**

L'adjudant Henri Becquet, qui est envoyé au Congo en éclaireur - pour utiliser encore toujours le jargon langage militaire salutiste- entame son voyage le 25 décembre 1933. Il part en train de Bruxelles pour se rendre dans la ville italienne de Gênes où il embarque quelques jours plus tard.

Son journal permet de suivre dans le moindre détail son itinéraire et de partager ses impressions. Le navire s'amarre au Port Saïd le 1er janvier 1934, fait escale à Aden le 8 janvier et accoste à Mombasa, au Kenya, le 13 janvier. Le lendemain, Becquet prend le train pour Nairobi où il arrive le 15 janvier. Il se met en route pour Kisumu, en Uganda, le 24 janvier.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Ernest I. Pugmire, Salvation Army, in: *Collier's Encyclopedia*, t. 20, p. 385. Leger des Heils, in: *Grote Winkler Prins Encyclopedie*, t. XIV, p. 303-304. (Armée du) Salut, in: *Grand Dictionnaire Encyclopédique*, t. XIII, p. 9290. Salvation Army, in: *The Encyclopaedia of Missions*, tome II, (Edwin Munsell Bliss, éd.), Londres-Toronto, 1891, p. 303-308. [...], Booth Williams, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. VI, p. 635.

<sup>5</sup> Higgins Edward John, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. XXVII, p. 54-55.

<sup>6</sup> Journal et lettres d'Henri (Becquet), notes et lettres de Paula (exclusivement privé), 25 décembre 1933 - 10 avril 1934, in: Archives Musée Royal de l'Afrique Centrale à Tervuren [A.M.R.A.C.], Papiers Becquet.

Il traverse le Lac Albert le 3 février et ressent une réelle joie, note-t-il dans son journal de voyage, quand il voit flotter le drapeau belge. Après les formalités de débarquement à Kasienga, qui prennent beaucoup de temps, il est conduit à la mission protestante de Bogoro où il dîne et de là il se rend, via Irumu, à une autre mission protestante, celle de Nyankundi [Nyangkundi]. La journée de son anniversaire, le 4 février, est consacrée à une visite détaillée de la station missionnaire et le lendemain il explore également la région minière de Kilo Moto<sup>7</sup>. Le 6 février il rend visite à Mongalow et le centre administratif et fonce jusqu'au poste de la *Africa Inland Mission* de Kwanduma [Kpandroma]. Le mercredi 7 février, il fait connaissance de la mission d'Aru et se repose à Abba [Aba].<sup>8</sup>

Le jeudi 8 février, Becquet visite Watsa où il rêve un instant d'ouvrir la première mission salutiste au Congo :

« Watsa serait susceptible, à mon avis, de fournir un terrain d'évangélisation favorable, mais l'influence catholique est prédominante. On ne nous permettrait pas de pénétrer dans les camps. Watsa possède une station catholique très importante. Les Sœurs y dirigent une école, un orphelinat, l'hôpital des mines. Les Pères Dominicains s'occupent de l'évangélisation. Pas d'œuvre protestante. Pourtant, beaucoup de boys qui travaillent dans les mines sont protestants. L'Administration ne paraît favorable qu'aux catholiques mais comme le dit l'agent territorial de Watsa, à qui je rends visite, rien ne nous empêcherait d'installer une salle à proximité des camps et d'y tenir des réunions. De Faradje à Watsa [Faradje est une petite localité qui a sa mission catholique très puissante) nous prenons en charge une soeur catholique qui ne semble nullement s'effaroucher de notre présence et qui bavarde tout le long ... Les mines ont construit tous ces bâtiments et le gouvernement subsidie largement. Quelle emprise effrayante, les catholiques ont sur ce pays ! Qui voudra les opposer, surtout une oeuvre nouvelle rencontrera une telle opposition ! ... »<sup>9</sup>

Mais Becquet se rend déjà compte des difficultés qu'il peut rencontrer en raison de la forte présence des missions catholiques qui, plus est, peuvent

<sup>7</sup> Jean-Luc Vellut, Les bassins miniers de l'ancien Congo Belge. Essai d'histoire économique et sociale (1900-1960), *Les Cahiers du CEDAF*, 7, Bruxelles, novembre 1981.

<sup>8</sup> Cfr E.M. Braekman, *Histoire du Protestantisme au Congo*, Bruxelles, 1961. L'Africa Inland Mission a fondé en 1912 la mission de Kasengu et cela depuis l'Uganda. Elle a établi les missions de Bogoro, d'Aba et d'Aru en 1918. L'Immanuel Mission a été créée en 1926 en vue de la reprise de la station de Nyankunde qui venait d'être fondée par l'Africa Inland Mission. L'Essor Économique Belge, Expansion Coloniale (sous la direction de Fernand Passelecq), vol. 1, Bruxelles, 1932, p. 194.

<sup>9</sup> Journal et lettres de Henri Becquet, 25 décembre 1933 - 10 avril 1934, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

compter sur le soutien quasi inconditionnel de l'Administration coloniale et de la Compagnie minière sur le plan matériel et spirituel.

Logé à la mission protestante de Gombari, Becquet se rend le 9 février à Ibambi et la *Heart of Africa Mission* de Wamba. Le 10, il fait une halte à Bonjolu, près de la grande mission catholique d'Avakubi [Prêtres du Sacré-Cœur, Vicariat Apostolique des Stanley Falls, 1904]. Il enregistre dans son diaire qu'il est fatigué et qu'il est triste car, note-t-il, il n'a pas encore trouvé d'emplacement convenable pour l'installation d'un centre salutiste.<sup>10</sup>

Le dimanche 11 février 1934, Becquet est accueilli à la maison baptiste de Stanleyville. Il est rompu par la fatigue et la fièvre et se dit dépité car:

« Les premières paroles soulèvent une tempête contre l'opposition catholique qui est effrénée. 40 prêtres à Stanleyville. L'oeuvre des écoles pourchassée de village en village. Pas d'église baptiste : trois cents indigènes se réunissent sous la véranda pour le culte ... Je rends visite au gouverneur adjoint ... Je lui parle, explique notre oeuvre. Il me donne tous les encouragements, ne déguisant pas le fait que nous aurons l'hostilité des catholiques ... »<sup>11</sup>

Il restera bloqué à Stanleyville pendant environ deux semaines, car aucun bateau ne part en destination de Léopoldville, et profite du temps libre pour examiner la possibilité d'ouvrir un centre salutiste dans cette ville. Il visite des entrepôts et s'informe sur les prix. Un marché journalier amenant un millier d'indigènes en ville lui semble une magnifique occasion pour le plein air. Il constate toutefois que la ville est tombée dans une grave crise économique. On lui explique que tout le monde avait vu trop grand et qu'il faut à présent déchanter car la moitié des habitations sont vides et bien de fermes en faillite.

Le samedi 17 février, Becquet fait en canot une excursion de quelques jours à la mission baptiste de Yakusu, à 17 kilomètres de Stanleyville. Il est accueilli par des missionnaires protestants qui parlent avec fierté de la Princesse Astrid qui avait logé une nuit dans leur poste et du Prince Léopold qui y avait pris le thé. La station possédant un appareil de

---

<sup>10</sup> Cfr E.M. Braekman, *Histoire du protestantisme au Congo*, Bruxelles, 1961: Yakusu, 1895, Baptist Missionary Society; Wamba, 1918, Heart of Africa Mission; Gombari, 1921, Assemblées de Dieu au Congo; Stanleyville, 1928, Baptist Missionary Society; Bonjulu, 1931, Unevangelized Fields Mission.

<sup>11</sup> Journal et lettres de Henri Becquet, 25 décembre 1933 - 10 avril 1934, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

T.S.F., il y apprend, le dimanche 18 février, la nouvelle de la mort à Marchelez-Dames du Roi Albert. À la mission règne une vive émotion. Profondément touché, Becquet écrit le lundi 19 février :

« Le drapeau a été hissé en berne à l'avant de la station ; les écoles ont commencé. On me prie de parler du Roi et tous ces visages noirs me fixent avec envoleure [sic]. Deux drapeaux belges encadrent la photo du Roi. Celle de la Reine est à côté. Les centaines d'enfants se mettent au garde à vous et saluent le drapeau. Qu'on vienne après cela mettre en doute le loyalisme des missionnaires anglais. Ils paraissent plus affectés que si leur Roi était mort. On me montre le trajet suivi par le Roi lors de sa dernière visite ici. Les enfants se souviennent très bien. »<sup>12</sup>

Il rentre à Stanleyville le mardi 20 février où il trouve tout le monde en deuil. Les Congolais, qu'il présente de manière stéréotypée comme des descendants d'anthropophages, interprètent l'accident mortel du roi comme un cas de sorcellerie:

« Les Africains ne comprennent pas du tout la mort du souverain ; ... ils croient voir dans cette mort subite une sorcellerie quelconque. Que de choses étranges parmi ce peuple ; tout de nos actes leur échappent. Lorsqu'on se souvient qu'il y a 40 ans à peine, le cannibalisme existait ici à l'état permanent (les missionnaires de Yakusu m'ont cité des exemples très probants) l'on se rend compte cependant qu'un immense chemin a été parcouru et que la civilisation a fait de très grands progrès.»<sup>13</sup>

Becquet quitte Stanleyville le jeudi 22 février. Le lendemain, quand le bateau fait escale à Isangi, deux religieux embarquent, un Père de Scheut et Monseigneur Égide De Boeck (1875-1944). Alors, à Élisabetha, où débarque le missionnaire catholique, il aperçoit un Africain qui se jette à genoux au passage du père de Scheut et Becquet s'exclame : « Quelle influence sur les indigènes ! »

Mais l'entente avec Mgr De Boeck semble malgré tout excellente. Il décrit d'ailleurs dans son diaire cette ambiance joyeuse :

« Je fais bon ménage avec Monseigneur. Ce soir, le capitaine nous a invités à souper avec lui. C'est un brave batelier flamand qui rit de bon coeur à la moindre saillie et qui est né sur l'eau. On mange et naturellement, les fines bouteilles s'alignent. Monseigneur ne se fait guère prier et après le repas, fume un bon cigare. Je crois que mon abstinence fait légèrement impression sur ce monde. On me passe

---

<sup>12</sup> Journal et lettres de Henri Becquet, 25 décembre 1933 - 10 avril 1934, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>13</sup> Journal et lettres de Henri Becquet, 25 décembre 1933 - 10 avril 1934, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

un numéro de l'Avenir Colonial de Léopoldville qui dit que « ces messieurs et dames de l'A.d.S. accourent pour y répandre les vertus chrétiennes et la pratique de Dieu, ajoutant que les noirs ne pourront bientôt plus se retrouver dans ce nombre de sectes et de congrégations. Ce n'est pas très gentil ... »<sup>14</sup>

Monseigneur De Boeck débarque à Bumba où Becquet peut à nouveau observer l'impact de l'Église catholique sur les villageois :

« À peine descendu, j'ai vu sur la rive, des Africains et des enfants se mettre à deux genoux sur son passage, en faisant le signe de la croix, comme si Dieu lui même passait. »<sup>15</sup>

C'est d'une plume trempée dans une encre romantique qu'il dépeint ensuite le paysage exotique. La nature exubérante n'exige selon lui aucun effort de la part des villageois qui sont presque condamnés à une *dolce farniente* :

« Nous nous promenons dans le village. Des feux de bois flambent devant les huttes. Il y a là tout une poésie rustique. On boit du vin de palme, on fume, prépare des filets de pêches coniques. Ces gens sont heureux. Ils n'ont aucun souci pour la nourriture : les fruits, le manioc, la pêche, la chasse leur fournissent tout le nécessaire. Le fleuve est là majestueux ; la forêt ..., le matin, lorsqu'ils en ont envie, ils s'enfoncent dans les broussailles armés de leur arc et de leurs flèches où ils dirigent leur pirogue, installent leurs filets. La grande et belle nature, sauvage, le fleuve immense, ... la forêt prodigue de ses fruits délicieux et de ses [illisible] tout cela est à eux. On comprend qu'ils répugnent au travail et ne s'y donnent que lorsqu'ils sont vraiment obligés de le faire ... »<sup>16</sup>

Ces images stéréotypées sur l'Afrique et l'Africain remontent au XVI<sup>e</sup> siècle, quand les explorateurs européens, en voyant la croissance exubérante de la végétation tropicale, concluaient philosophiquement à l'existence d'une nouvelle relation entre l'homme et la nature. Ils croyaient qu'en donnant tout à l'homme, cette nature rendait le travail humain superflu. C'est là une

---

<sup>14</sup> Journal et lettres de Henri Becquet, 25 décembre 1933 - 10 avril 1934, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet. Il s'agit de l'article intitulé: 'Il n'y aura pas assez d'ouailles', in: *L'Avenir Colonial Belge*, Léopoldville, lundi-mardi-mercredi 1-2-3 janvier 1934, p. 2: 'Voici que ces Messieurs et Dames de l'Armée du Salut accourent aussi pour répandre les vertus chrétiennes et la pratique du bien. Si les bons nègres s'y retrouvent dans cette profusion de sectes et de religions, c'est qu'ils sont rudement débrouillards.'

<sup>15</sup> Journal et lettres de Henri Becquet, 25 décembre 1933 - 10 avril 1934, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>16</sup> Journal et lettres de Henri Becquet, 25 décembre 1933 - 10 avril 1934, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.



conception erronée parce l'exubérance tropicale n'est pas l'indication d'une possible richesse agricole. Ces idées sont à l'origine du cliché qui veut que l'homme noir soit paresseux.<sup>17</sup>

Puis, il fait un très bref arrêt à Coquilhatville où la crise économique a frappé aussi violemment qu'à Stanleyville :

« Mardi 27-2-1934 : ... Nous arrivons ... à 1h à Coquilhatville. Coquilhatville est une jolie ville ; capitale de la Province de Coquilhatville, aussi spacieuse que Stanleyville. Nous sommes arrivés à 1h et le bateau repartait à 2h30. J'ai sauté dans un taxi et rendu visite au Missionnaire américain (Congo Balolo Mission) qui m'a reçu très gentiment et m'a raccompagné au bateau. Il y aurait ici une occasion pour notre oeuvre. Population indigène - 7.000 -, blanche : 350 ; bâtiments vides, maisons vides. Mr Weaver nous aiderait et nous suppléerait des instructeurs indigènes.

Coquilhatville est ombragée de palmiers et presque aussi coquette que Stanleyville. Nous sommes ici à l'Équateur. Le missionnaire prend une tasse de thé à bord avec nous et repart. Nous passons Bolengi, grande et belle mission américaine avec son église, hôpital, école, collège de formation de catéchistes noirs ...

Le paysage, grandiose et sauvage continue à se déployer. Quelle beauté rustique. Nous venons de passer l'équateur et pourtant, il ne fait pas aussi accablant qu'à Stanleyville ... »<sup>18</sup>

Becquet arrive au port de Léopoldville, terminus de son voyage de bateau, le vendredi 2 mars, vers 11h00 du matin. Il se rend à l'*Union Missionnaire Hospitalière* où il réside durant tout son séjour dans la capitale. Le *Conseil Protestant du Congo* [CPC] avait décidé de construire en 1920 cette hôtellerie, la *Union Mission House*, pour les missionnaires protestants de passage.<sup>19</sup>

Après deux jours, la malaria le cloue au lit jusqu'au samedi 10 mars. Le dimanche il assiste au service de l'Église baptiste où il donne une prédication en français. Depuis, il est reçu par les autorités administratives de la ville et c'est même le Commissaire de District Ernest De Bock (1894-1952) qui sert de guide dans la cité indigène. Entre-temps, il n'oublie pas de chercher le meilleur emplacement pour la future mission de l'Armée du Salut :

---

<sup>17</sup> Cfr. Philip D. Curtin, *The image of Africa: British ideas and action, 1780-1850*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1964, p. 60.

<sup>18</sup> Journal et lettres de Henri Becquet, 25 décembre 1933 - 10 avril 1934, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>19</sup> E.M. Braekman, *Histoire du protestantisme au Congo*, Bruxelles, 1961, p. 281-282.

« Mercredi 14 mars : ... L'après-midi, je visite le directeur de la Texaf en vue de louer éventuellement un bâtiment dans la cité indigène. ...  
Jeudi 15 mars : ... Je visite le bâtiment de la Texaf le matin, fait visite au secrétaire du gouverneur général, vois l'après-midi des maisons d'habitation, passe à la Banque, à l'Agence Maritime Belge ... »<sup>20</sup>

Becquet entre très vite en négociation avec « *la Société Textile Africaine* » [Texaf] qui avait été créée en 1925 et était devenue par la suite une holding contrôlant directement trois entreprises importantes dont les célèbres « *Usines Textiles de Léopoldville* » [Utexleo]. Celle-ci avait été fondée en 1934 pour reprendre la gestion de l'usine de tissus de Texaf.<sup>21</sup>

Becquet, qui tient son épouse au courant de ses faits et gestes, lui informe également de ses démarches auprès de Texaf. Il ne cache pas son angoisse que les dirigeants de la holding refusent de lui vendre un terrain pour une raison religieuse :

« Jeudi 15 ... je vais descendre en ville pour visiter ce bâtiment et prendre le courrier ... J'ai vu le bâtiment ce matin, il nous conviendrait très bien. Je dois voir la Direction à Bruxelles qui est très catholique : mais le Directeur ici est excessivement favorable et il va écrire. »<sup>22</sup>

Il constate que Léopoldville, comme Stanleyville et Coquilhatville par ailleurs, a dû connaître des meilleurs jours, parce que plus de 500 maisons sont vides et la population blanche est tombée de 3.000 à 1.600. Il traverse le fleuve, le dimanche 18 mars, pour visiter Brazzaville.

À dire vrai, l'Armée du Salut n'a vraisemblablement pas dû faire un effort surhumain pour trouver un lieu de culte. La crise économique avait impitoyablement affecté les affaires immobilières de la capitale et les immeubles inoccupés étaient pratiquement incomptables. Selon le recensement effectué alors par la police, 591 bâtiments restaient inoccupés en 1934 : 92 dans le quartier de Ndolo ; 333 dans celui de Léo-Gare et le Marché ; 166 à Kalina. En 1933, le total des immeubles inoccupés se chiffrait déjà à 460 !<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Journal et lettres de Henri Becquet, 25 décembre 1933 - 10 avril 1934, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>21</sup> Pierre Joye et Rosine Lewin, *Les Trusts au Congo*, Bruxelles, 1961, p. 258.

<sup>22</sup> Lettre de Henri Becquet à son épouse, Léopoldville, 14 mars 1934, in: MRAC, Papiers H. Becquet, ...

<sup>23</sup> Liste des immeubles inoccupés de Léo-Est, in: *L'Avenir Colonial Belge*, Léopoldville, vendredi 12 avril 1935, p. 2.

Le mardi 20 février, Becquet monte dans le train pour Matadi. Il voyage en troisième classe avec les indigènes. Il embarque sur le ss *Élisabethville*, le jeudi 22, qui fait encore escale à Boma où il reste jusqu'au lendemain matin. Le mardi 10 avril, il est de retour en Belgique.

## **2. L'implantation de l'Armée du Salut à Léopoldville et dans le Bas-Congo**

Henri Becquet, accompagné de son épouse Louise, descend de nouveau sur le sol congolais, à Matadi, le 25 septembre 1934. Le lendemain, il s'installe à Léopoldville dans l'ancienne concession de L.G. Gillespie & Sons, une entreprise américaine ayant fait le commerce d'ivoire, de copal et des produits oléagineux. Pour les cultes il loue un immeuble de la Texaf.<sup>24</sup>

La Salle Centrale est ouverte le dimanche 14 octobre à Léo I ou Léo-Est. Ce même jour, les deux premières réunions s'organisent en plein air au « *Zandu na bwa* » / « *Zando ya imbwa* » ou le « *Marché aux Chiens* ». Dans sa « *Chronique sur Léopoldville* », Whymys décrit l'arrivée et les premières activités salutistes en ces termes :

« Le 14 octobre, Becquet, adjudant de l'Armée du Salut qui avait fait quelques mois auparavant un voyage de prospection dans la Colonie, était arrivé à Léopoldville où il avait décidé d'établir le premier Centre d'activité de l'Armée du Salut au Congo.

Il s'était installé dans une maison de l'ancienne concession Gillespie et avait loué, avenue de la Télégraphie, à la limite de la Cité Indigène, un immeuble appartenant à la Texaf. C'est dans ce local que sont amenés les indigènes qui, après avoir entendu les conférences de propagande faites en plein air, désirent s'intéresser à l'activité de l'Armée du Salut. Une première réunion aux abords du marché indigène avait permis à Becquet de se faire suivre par 6 ou 700 indigènes intéressés par sa propagande. Becquet comptait recevoir bientôt deux adjoints. En attendant, Mme Becquet qui travaillait de concert avec son mari, se proposait d'installer des écoles de couture et de puériculture dans la cité indigène.

L'Armée du Salut a pour principale activité d'exercer une action morale et de relèvement, s'attachant spécialement aux côtés pratiques et éthiques de la religion chrétienne dont elle ne retient que quelques dogmes essentiels sans en approfondir l'examen philosophique et théologique. »<sup>25</sup>

En général, l'Armée du Salut aime se manifester dans les lieux où la foule est dense. En ce sens, la proximité du 'Marché aux Chiens', l'un des plus

<sup>24</sup> J. Geerinckx, *Guide commercial du Congo Belge*, 2<sup>e</sup> édition, Bruxelles, 1922, p. 54 & 143. La Société Gillespie avait son siège principal à Fletsh Street à New-York.

<sup>25</sup> P. Whymys, *Manuscrit 'Chronique de Léopoldville 1881-1956'*, tome V (1932-1937), p. 1173, in: A.M.R.A.C.

vieux marchés de la capitale, est jugée propice pour les premières manifestations. Cette place publique est située tout près de la CITAS (Compagnie Industrielle de Transport au Stanley-Pool), aujourd'hui quartier Tshimanga.<sup>26</sup>

Le journaliste Kolonga Molei donne une description splendide de l'endroit où l'Armée du Salut a commencé son apostolat :

« Non loin de la prison de N'Dolo, il y avait un village qui se confondra plus tard avec Kingabwa, au moment où Citas s'érigera en quartier, le vieux Citas avec son historique Marché des Chiens encore fréquenté, et son célèbre camp des coastmen perdu dans une sorte de forêt de borassus. Ce camp n'existe plus. »<sup>27</sup>

Becquet rappellera plus tard que l'Armée du Salut n'avait trouvé qu'un vieux hangar désaffecté ayant servi d'entrepôt pour le poisson sec et que leur résidence était un immeuble, sis Avenue Stanley, qui, après réfections, avait été mis à sa disposition pour une période de cinq ans, occupation gratuite.<sup>28</sup> Une autre source, cependant, indique que la première salle de réunion coûtait 2,50 fr. de location par mois.<sup>29</sup>

L'ouverture de la deuxième Salle de l'Armée du Salut à Léo II ou Léo-Ouest a lieu le 10 novembre 1935, environ une année après son arrivée. Le 12 novembre 1935, Becquet consigne à propos de l'installation salutiste dans la zone urbaine de Léopoldville ou à proximité de Kitambo, les réflexions suivantes sur papier:

« Dimanche dernier à 4 heures avait lieu l'inauguration de notre seconde Salle au Congo Belge. Ce fut un jour de joie pour les centaines de gens qui depuis notre arrivée au Congo se sont ralliés autour de nous. Située à l'orée de la ville indigène de Kintambo, à 10 km de Kinshasa, elle se dresse toute blanche sur une petite colline d'où l'on découvre une variété de paysages magnifiques; des montagnes s'estompent dans le lointain ; là-bas le fleuve étire son ruban bleu et s'attarde dans des criques paisibles ... »<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Antoine Lumenganeso Kiobe, *Kinshasa, Genèse et sites historiques*, Kinshasa, 1995, p. 152.

<sup>27</sup> Kolonga Molei, *Kinshasa, ce village d'hier*, Kinshasa, 1979, p. 59-60.

<sup>28</sup> E. M. Braekman, *Histoire du Protestantisme au Congo*, Bruxelles, 1961, p. 297-298.

<sup>29</sup> Mbasani Mbambi, L'Armée du Salut au Congo Belge (c. 1934 à nos jours), in: *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 10, n° 20, Kinshasa, juillet 1976, p. 244.

<sup>30</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in : MRAC, Papiers Becquet.

La deuxième Salle est l'oeuvre des autochtones eux-mêmes. Les hommes avaient fabriqué les briques et les femmes avaient apporté le sable et le ciment sur la tête. L'adjudant Matthyssens est mis au commandement de ce poste et on lui confie également la tâche de travailler les villages limitrophes.

Avant de parler de la percée salutiste telle qu'elle s'est réalisée dans l'intérieur, il me semble intéressant de décrire Léopoldville à cette époque. Premièrement, la population de Léopoldville en 1934, à l'arrivée de l'Armée du Salut, est estimée à 27.510. Elle avait d'ailleurs diminué en raison de la crise économique : la ville comptait 29.682 habitants en 1933. Mais la population augmentera graduellement à partir de 1935 (28.276) ; 1936 (32.392) ; 1937 (35.946) ; 1938 (42.006) ; 1939 (46.426) ; 1940 (49.972).<sup>31</sup>

On enregistre durant cette grande crise surtout une baisse de la population masculine :

« Le départ des hommes est aussi important que l'avait été leur arrivée lors de la période précédente, ce qui montre bien le peu d'attaches qu'avaient avec les villes ces ruraux déracinés de fraîche date. De 30.381 en 1929, leur nombre tombe à 13.418 en 1934. 6.000 départs sont enregistrés en 1930 et 7.000 en 1932 ... »<sup>32</sup>

Est-il encore besoin de dire qu'à ce moment Léopoldville est une cité coloniale typique qui se caractérise par une ségrégation raciale et spatiale. À Kalina (Gombe) ou Léo I (= Léo-Est), dans la verdure, se trouvent des bureaux et des résidences des haut fonctionnaires coloniaux. La cité dite indigène commence aux environs des actuelles avenues Tombalbaye (ex-Avenue de la Cité) et du Commerce et ne s'étend pas plus loin que l'Avenue Kilosa dans la commune de Kinshasa. De l'est à l'ouest, elle se cantonne dans l'espace entre la Citas à Barumbu et l'Avenue des Huileries dans la commune de Kinshasa.<sup>33</sup>

Deuxièmement, la présence missionnaire en 1934 est loin d'être massive. La « *Livingstone Inland Mission* » [L.I.M.] avait fondé la première station missionnaire protestante en 1881. L'énergétique docteur Aaron Sims s'y établit en 1882-1883. En 1884, la L.I.M. transmet toutes ses stations congolaises à la « *American Baptist Foreign Mission Society* » [A.B.F.M.S.]

---

<sup>31</sup> Mbumba Ngimbi, *Kinshasa 1881-1981, 100 ans après Stanley: problèmes et avenir d'une ville*, Kinshasa, 1982, p. 31.

<sup>32</sup> Marc Pain, *Kinshasa: La ville et la cité*, Paris, 1984, p. 20.

<sup>33</sup> *Léo-Kin 80 ans: cheminement d'une capitale. De Léopoldville à Kinshasa, 1923-2003*, Éditions CMCT-FCB, 2004, p. 28.

et à la « *Svenska Missions Förbundet* » [S.M.F.]. La mission de Léopoldville est reprise par l'A.B.F.M.S.<sup>34</sup>

La première mission catholique, l'actuelle paroisse Saint-Léopold, a été ouverte dans la capitale en 1899 par la « *Congrégation du Coeur Immaculé de Marie* » [C.C.I.M.]. La première pierre de la deuxième mission catholique de Léopoldville, Sainte-Anne, est posée le 15 juin 1913. L'érection de l'église de la mission Saint-Pierre est commencée au mois d'octobre 1932 et inaugurée et bénie le 24 décembre 1933. Les missionnaires de Scheut ne bâtiront leur quatrième mission léopoldvilloise qu'à partir d'août 1937.<sup>35</sup>

Contrairement aux missionnaires baptistes et catholiques, les missionnaires salutistes ne feront jamais de l'apostolat auprès de la communauté blanche. Leurs contacts avec les Blancs sont rarissimes. Le lundi 7 janvier 1935, Becquet écrit à ce sujet :

« La vie de la ville 'blanche' n'a pas beaucoup de points de contact avec nous ; nous sommes à proximité de la ville indigène et n'avons pas grand contact avec les blancs. C'est d'ailleurs très calme : les magasins ne sont guère achalandés et la crise est très accentuée. »<sup>36</sup>

L'Armée du Salut s'occupe traditionnellement d'oeuvres charitables dans les milieux urbains. Léopoldville est alors un excellent terrain où elle peut s'acquitter de cette tâche. Le couple Becquet émerveille les citoyens noirs et son apparition est très souvent à l'origine d'attroupements massifs.

Toutefois, il s'avère que les Congolais s'affluent dès le début même des villages situés à des heures de marche pour admirer ces missionnaires blancs en uniforme, avec leur fanfare et une bannière rouge marquée de l'insigne 'S'. Il y a, dans un premier temps, des déplacements énormes vers le temple salutiste de la capitale.

Des projets pour aller à l'assaut de l'intérieur du Congo prennent très vite corps. Dans un deuxième temps, c'est au début de 1936, l'Armée du Salut lance vers les zones rurales une campagne missionnaire qui sera vite

---

<sup>34</sup> E.M. Braekman, *Histoire du protestantisme au Congo*, Bruxelles, 1961, p. 64 e.s. Ruth M. Slade, *English-Speaking Missions in the Congo Independent State (1878-1908)*, Académie Royale des Sciences Coloniales, XVI-2, Bruxelles, 1959, p. 49 e.a.

<sup>35</sup> A.P. Madimba-Mbombo & Odon Manisa Muloki, *Origine des titres paroissiaux de l'archidiocèse de Kinshasa*, Kinshasa, 1994, p.19-28.

<sup>36</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

couronnée de succès. Becquet a mis les différentes étapes ou la chronologie de cette conquête sur papier :

« Le 25 janvier 1936, les adjudants Becquet et Matthyssens organisent la première réunion à Lutendele ; en octobre 1936, première visite à Kasangulu par le major Matthyssens et ... Chambrey ; novembre 1936, premier tour en brousse par le capitaine Beney, 10 jours Mangala, Kimbenseke, Kimuenza etc. ... 23 villages visités ; 3 février 1937, premier tour en brousse avec l'adjudant Becquet et l'adjudant Matthyssens et ... Chambrey, Litendele, Manianga, Soboka-Kimambi - Kimfuma (10 villages) ; 7 mars 1937, ouverture du Poste de Brazzaville A.E.F. ; 22 mars 1937, ouverture de la citadelle de Lutendele ; 25 mai 1937, première visite à Shefu des adjudants Becquet et Matthyssens ; mai 1937, première visite à Mangala ; 25 juillet 1937, première visite à Kimbenseke ; samedi 30 septembre 1937, ouverture de la salle de Mangala ; 26 novembre 1937, premier Matondo à Kasangulu avant l'ouverture ; samedi 27 novembre 1937, ouverture de la sale de Kimbanseke ; 17 février 1938, ouverture de Kimuenza ; 8 mars 1938, déménagement de l'adjudant Goillard à Kasangulu, première réunion à Kasangulu ; 13 mars 1938, ouverture du Poste de Shefu ; 15 mai 1938, ouverture de Maluku.»<sup>37</sup>

L'Armée du Salut suit simultanément deux chemins différents pour partir conquérir l'intérieur. D'une part, elle essaie de progresser le long du fleuve Congo : en aval, Lutendele, Mangala, Sefu, Kimfuma ; en amont, Maluku, Lebilu etc. D'autre part, c'est évident, elle tente de faire des progrès par le rail : Kimwenza, Kasangulu. Et c'est le long du chemin de fer que les missionnaires salutistes blancs s'installeront d'abord, notamment à Kasangulu.

Il convient de corriger ici une erreur qui sera difficile de reléguer dans le domaine des légendes parce qu'elle a pris racine dans le célèbre ouvrage de d'Isidore Ndaywel è Nziem, « *Histoire générale du Congo...* ». Celui-ci prétend que Simon Mpadi a donné naissance à une Église dénommée « *Nzambi ya Sika Sika* ». Michel Lwamba Bilonda, dans sa notice biographique sur Mpadi, a copié cette information sans la vérifier.<sup>38</sup> Or, ce n'est pas la « *Mission des Noirs* », l'Église fondée par Mpadi, mais bien l'Armée du Salut qui a été baptisée du nom indigène « *Nzambi ya Sika Sika* ».

<sup>37</sup> Grand Livre - Journal (chronologie), in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>38</sup> Isidore Ndaywel è Nziem, *Histoire générale du Congo: de l'héritage ancien à la République Démocratique*, Paris-Bruxelles, 1998, p. 420. Michel Lwamba Bilonda, Mpadi Makengo (Simon), Prophète Congolais, Fondateur de la Mission des Noirs, in: *Biographie Historique du Congo*, Lubumbashi, 2003, p. 125.

Mbasani Mbambi donne à ce propos d'ailleurs des renseignements justes et intéressants :

« On appelait l'Armée du Salut 'Njambe ya Sika' sans savoir ce que c'était au juste. Le commissaire Becquet avait fait une pancarte sur laquelle il était écrit : 'Mission Évangélique Belge'. Il fallait l'arrivée des Majors Matthyssens en 1935, pour s'opposer et afficher 'L'Armée du Salut'. »<sup>39</sup>

Cette information lui aurait été confiée par Mabudi, un des premiers auxiliaires de Becquet. L'arrivée de l'Armée du Salut a, en effet, éveillé des émotions fortes chez les Congolais. L'anecdote suivante, enregistrée au début de 1935, est significative à ce propos :

« Lundi 7 janvier 1935 : ... Je demandais à un grand noir venant d'un village voisin, pourquoi il n'allait pas à sa mission, la 'Mission Catholique' et il me répondait : 'Njambe oyo makasi mingi' = 'Le Dieu d'ici est très puissant'. »<sup>40</sup>

Les Congolais sont persuadés qu'ils peuvent découvrir dans cette nouvelle religion un nouveau Dieu très puissant qui transformera en un paradis la société de malheur et d'angoisse dans laquelle ils vivent. C'était ça le secret du succès de cette association.

### 3. Le succès de l'Armée du Salut

Dans son édition du 8 janvier 1935, *l'Avenir Colonial Belge*, un journal paraissant à Léopoldville, reconnaît que Becquet et son épouse ont tout lieu d'être satisfaits des beaux résultats qu'ils obtiennent auprès des 'indigènes'. C'est vraiment en masse que ceux-ci viennent suivre les offices salutistes.<sup>41</sup>

En effet, partout où Becquet se hasarde, les gens viennent l'admirer. Il vit à ce sujet une belle expérience en août 1935 quand il se rend à Sona Mbata pour jouir d'un repos bien mérité :

« Jeudi, 22 août 1935 : ... Fatigué, j'ai passé la semaine dernière deux jours à Sona Bata, mission américaine sur la ligne du chemin de fer ... délicieusement située sur une colline ; j'ai visité l'hôpital, l'École et me suis promené dans les vastes domaines qui avoisinent la Mission. Les missionnaires m'avaient prié de prendre le

<sup>39</sup> Mbasani Mbambi, *L'Armée du Salut au Congo Belge (De 1934 à nos jours)*, in: *Cahiers des Religions Africaines*, vol. X-20, Kinshasa, juillet 1976, p. 244-245.

<sup>40</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C, Papiers Becquet.

<sup>41</sup> Le succès de l'Armée du Salut au Pool, in: *L'Avenir Colonial Belge*, Léopoldville, mardi 8 janvier 1935, p. 3.



culte à l'Église et au lieu des 40 auditeurs habituels qui se réunissent le mercredi soir, c'est 600 personnes que nous avons ; j'ai parlé en Lingala et en Français, me faisant traduire dans la langue de ce district qui est le Ki-Congo [sic pro kikongo]... »<sup>42</sup>

Il y a d'autres témoignages du succès de l'Armée du Salut. Le journaliste Kolonga Molei, né à Léopoldville le 25 décembre 1925, se remémore encore l'arrivée de l'Armée du Salut à Léopoldville. Dans son livre sur la ville de Kinshasa, il écrit à ce propos :

« En 1936, je m'en souviens, une nouvelle sensationnelle circula dans toute la cité. Radio-Trottoir -eh oui, elle existait déjà- avait annoncé qu'une 'nouvelle' religion avait fait son apparition à Kin-Malebo. On pouvait être inculte, on pouvait aussi être analphabète ou illettré, il suffisait de se faire adepte de cette nouvelle religion pour devenir instantanément instruit après avoir reçu une piqûre intraveineuse de je ne sais quelle solution chimique miracle ! Et la foule accourut nombreuse à l'actuel temple de l'Armée du Salut de l'avenue du Kasai, car c'est de l'Armée du Salut qu'il s'agissait, une foule composée principalement de vieillards. Après une longue propagande un peu tapageuse à travers les rues de Kinshasa, propagande que soutenait une mini-fanfare faite de bugles et trompettes, de tambourins et grelots, de tubas et de vieilles personnes chantant à tue-tête, l'Armée du Salut parvint à s'introduire dans le réseau scolaire existant. »<sup>43</sup>

Il s'agit bien entendu d'un souvenir lointain et quelque peu flou puisque Kolonga Molei se trompe sur la date de l'implantation de l'Armée du Salut à Léopoldville : il la place en 1936 au lieu de 1934. Que les Léopoldvillois aient été impressionnés par la fanfare salutiste, il n'y a aucun doute. Toutefois, Becquet et les siens ne jouaient pas le bugle ni le tuba mais bien le violon et le concertina.

Kolonga fait remarquer de manière pertinente que les gens en se faisant adepte de cette association religieuse croyaient pouvoir se transformer miraculeusement en lettrés à la suite d'une injection intraveineuse d'un produit inconnu. Il se peut qu'il y ait de la part de Kolonga une confusion avec un autre événement, notamment le soulèvement de la garnison de la Force Publique à Luluabourg (Kananga) le 20 février 1944. Dans ce camp militaire, la mutinerie a été provoquée par le bruit que les officiers blancs profiteraient d'une campagne de vaccination le

---

<sup>42</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>43</sup> Kolonga Molei, *Kinshasa, ce village d'hier*, Kinshasa, 1979, p. 92.

lendemain pour tuer les soldats noirs ! Évidemment, les échos de cette mutinerie ont sans aucun doute atteint Léopoldville.<sup>44</sup>

### **La croissance de l'Armée du Salut**

Lors de la célébration du premier anniversaire de l'arrivée de l'Armée du Salut à Léopoldville, le dimanche 13 octobre 1935, plus de 2000 personnes participent au culte salutiste. Tous prient avec beaucoup d'enthousiasme et de gratitude pour la bénédiction divine qu'ils ont reçue durant l'année écoulée. Une grande manifestation a également lieu en plein air, parce que selon les dires de Becquet « *the Open Air is the Cathedral of the Salvation Army* ».<sup>45</sup>

Dans la nuit du samedi 12 octobre au dimanche, un meeting salutiste tenu à côté du marché indigène, avait attiré une foule innombrable. L'organisation d'un immense événement à côté de bars et autres buvettes, le lieu de prédilection des buveurs attirés et d'autres pécheurs, était plus que symbolique.

À cette occasion, Henri Becquet précise que la majorité des personnes présentes au culte religieux est composée de non chrétiens. D'autres ont déjà été en relation avec les missions mais ont été exclus parce qu'ils vivaient dans le péché. L'objectif de Becquet est double. Il veut montrer que, d'une part, son association est vraiment missionnaire puisqu'elle réussit à convertir des païens. D'autre part, il souhaite expliquer que l'Armée du Salut parvient à regagner les brebis perdues, c'est-à-dire ces chrétiens noirs qui ont rompu de leur plein gré avec les missions européennes ou qui ont été renvoyés par celles-ci.

En juillet 1936, Becquet publie des chiffres sur le nombre de salutistes indigènes : adhérents = 834 ; membres, recrues = 1362 & soldats = 96 ; élèves = 450. L'Armée du Salut ne pratiquant pas le baptême, les inscriptions des membres se font donc sur d'autres critères que dans les missions traditionnelles. Les salutistes menant généralement une vie austère, les membres congolais sont obligés de s'abstenir de drogue, de tabac, d'alcool etc., et de suivre, pendant une période de probation, un cours intensif de doctrine chrétienne.

---

<sup>44</sup> Jean-Luc Vellut, *Le Katanga industriel en 1944: Malaises et anxiétés dans la société coloniale*, in: *Recueil d'études 'Le Congo Belge durant la Seconde Guerre Mondiale'*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles, 1983, p. 495-523.

<sup>45</sup> Henri Becquet, *Armée du Salut (Salvation Army)*, in: *Congo Mission News*, n° 93, Léopoldville, janvier 1936, p. 8-9.

N'étant pas baptisés, les membres de l'Armée du Salut sont 'enrôlés' par inscription dans un registre. Pour cela, les candidats et candidates peuvent transmettre leurs noms sur un bout de papier. Et lors des cultes, les 'indigènes' se bousculent pour introduire une « *mokanda* » [en lingala : une lettre] avec leurs noms :

« Lundi 10-12-1934 : ... Depuis le début de notre arrivée - je ne sais trop comment cela a commencé- les Noirs apportèrent leurs noms et adresses sur des bouts de papiers pour être inscrits sur les registres de notre 'Église'. Mais naturellement les principes de l'Armée sont plus sévères et les noms sont dans une malle ; ces bouts de papiers sont plus ou moins propres et les noms sont plus souvent illisibles ou indéchiffrables. Parfois, c'était la ruée à la Salle pour nous remettre les 'mokandas'. Parfois, c'était une vraie procession chez nous. Impossible d'arrêter ce mouvement ; on aurait dit à les voir si pressés que le ciel serait fermé s'ils ne pouvaient nous remettre ce papier. Leur dire que cela ne changerait rien, eut été inutile. Alors, on leur prit leurs noms et ils s'en allaient tout contents, quelques-uns faisant une génuflexion, comme si nous avions été des prophètes. Parfois, nous nous demandions ce qui se passait : on voyait arriver à toute allure un Noir transpirant, frapper à la porte et nous leur demandions : 'Olingi nini ?', 'Qu'est-ce que tu veux ?' 'Je veux donner mon nom, puis ils repartaient à toute vitesse en 'bicigarette' (c'est le nom indigène pour vélo). C'étaient peut-être des boys employés chez des blancs et qui avaient dérobé cinq minutes à leur patron ; ils s'en allaient soulagés, s'épongeant le front. Maintenant cela s'atténue ; les noms sont empilés par centaines dans la petite malle de bois ... »<sup>46</sup>

Une chronologie établie par Becquet après quatre années d'activités salutistes au Congo Belge montre très bien l'évolution des enrôlements :

- « - Dimanche 10 février 1935 : premier enrôlement de recrues, 50 hommes et 2 femmes ;
- Lundi 6 mai 1935 : premier adhérent enrôlé (Bernard) ;
- Lundi de Pentecôte, 11 juin 1935 : deuxième enrôlement, 55 recrues, 31 femmes et 24 hommes ; 875 adhérents ;
- Samedi 12 octobre 1935 : troisième enrôlement, 531 adhérents, portant à ce jour à 1402 adhérents, 113 soldats et recrues ;
- Dimanche 13 octobre 1935 : premier enrôlement de 3 soldats, quatrième enrôlement recrues ;
- 24 novembre 1935 : deuxième enrôlement, 34 soldats, 102 recrues ;
- 25 janvier 1936 : vente des premières insignes de l'Armée du Salut ;
- 7 mars 1937 : deuxième enrôlement de Jeunes Soldats ;
- Pentecôte mai 1937 : premier enrôlement des C. de P.

---

<sup>46</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

- Dimanche de Pentecôte, 16 mai 1937 : premier enrôlement de 6 caporaux, 6 sergents, 30 capitas orde... ;
- Juin 1937 : troisième enrôlement de Y.P.S. et premier enrôlement de Y.P.R. »<sup>47</sup>

On voit clairement que c'est surtout en 1935 que l'Armée du Salut est passé à l'enrôlement d'un grand nombre d'adeptes. Le samedi 12 octobre de cette année, très probablement à l'occasion du premier anniversaire du commencement des oeuvres salutistes à Léopoldville, l'Armée du Salut enrôle plus de 531 recrues. Le lendemain, le dimanche 13 octobre, les trois premiers soldats congolais sont inscrits dans les rôles de l'Armée du Salut.

Apparemment, personne n'a été enrôlé en 1936. Au début de cette année des insignes salutistes ont été mis en vente, c'est tout. En 1937 ont été promus les premiers caporaux et sergents noirs.

Le couple Becquet s'absente pendant plusieurs mois de Léopoldville. Il part pour l'Europe en novembre 1938 et retourne dans la capitale du Congo Belge le jeudi 22 juin 1939. Une cérémonie de bienvenue est organisée en l'honneur des Majors Becquet et de l'adjudant Roula le dimanche 25 juin 1939. Au cours de cette solennité a lieu la consécration des premiers cadets lieutenants locaux.

La croissance des oeuvres salutistes a également été possible grâce à un renforcement sérieux du personnel blanc au cours des années 1935 et 1936. Le dimanche 14 avril 1935, la communauté salutiste de Léopoldville souhaite la bienvenue au lieutenant F. Beney, un officier d'origine suisse. Le 19 août, ce sont les couples Matthyssens et Peyron et la lieutenant Ruth Siegfried, la fille d'un ministre Luthérien de l'Église Nationale Alsacienne, qui viennent renforcer la mission salutiste. La capitaine Estelle Denis, qui avait été officier salutiste en France et par la suite avait travaillé comme assistante sociale à Bruxelles, vient se joindre à l'équipe le 22 mars 1936. La capitaine Aimée Leroy, le lieutenant Gabriel Becquet et la lieutenant Charlotte Chambrey viennent renforcer le groupe le 13 juillet 1936. Dix missionnaires salutistes travaillent alors à Léopoldville, ce qui permet une réorganisation plus efficace des oeuvres.<sup>48</sup>

Pendant plus de dix ans, l'Armée du Salut ne bénéficiera pas de subventions de l'État colonial. Des collectes doivent aider à être 'self-

<sup>47</sup> Grand Livre - Journal (chronologie), in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>48</sup> Cfr. Henri Becquet, Armée du Salut (Salvation Army), in: *Congo Mission News*, n° 93, Léopoldville, janvier 1936, p. 9. Id., Armée du Salut - Salvation Army, in: *Congo Mission News*, n° 95, Léopoldville, juillet 1936, p. 7.

supporting'. C'était cela l'idée qui avait inspiré les fondateurs de cette association.

### **Le caractère militaire**

L'objectif principal de l'Armée du Salut est l'expansion du Royaume de Dieu sur la terre. Alors, cette association souhaite être mobile et toujours prête à lutter contre tout ce qui écarte l'homme de Dieu. C'est la raison pour laquelle sont imposés des uniformes, des drapeaux et des corps de musique. 'Discipline' et 'obéissance totale à son supérieur' sont les mots d'ordre. Le nom de son organe officiel ne laisse aucun doute : « *Cri de Guerre* ». Les titres des cantiques qu'ils enseignent aux Congolais, accentuent aussi l'aspect militaire : « *Debout Sainte Cohorte* » ; « *Debout Soldats du Christ* ».

À ce sujet, la façon dont Becquet décrit, le 16 octobre 1934, le premier acte de présence de l'Armée du Salut à Léopoldville est particulièrement révélatrice :

« Le drapeau salutiste est planté au Congo ; Alléluia que Dieu suscite des soldats 'sang et feu'. Les méthodes salutistes conviennent très bien aux indigènes. C'est de tout coeur qu'ils battent des mains. Ils aiment les drapeaux, les tam-tams, la musique. »<sup>49</sup>

Cette association est structurée de manière militaire avec, à la base, des soldats qui sont groupés en un poste commandé par un officier. Plusieurs postes constituent une section qui est dirigée par un major. Quelques sections forment alors une division sous le commandement d'un colonel. Un commandeur est à la tête de différentes divisions groupées dans chaque pays.

Il serait vain de nier que les marches, les drapeaux et la musique ont quelque peu été à l'origine du succès retentissant récolté par Becquet et ses collaborateurs. Mais il faut admettre, sans vouloir tout relativiser, que Léopoldville ne fait pas du tout une exception dans l'histoire de l'Armée du Salut. En mettant des mots célestes sur des airs profanes et en apportant le message chrétien en plein air, dans les rues et sur les marchés, l'Armée du Salut avait aussi été un fantastique attrait populaire dans les quartiers pauvres des villes européennes : ses fanfares et ses uniformes avaient aussi attiré les masses à Londres, Paris, Bruxelles ou Amsterdam.

---

<sup>49</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

Mais revenons au Congo Belge et plus particulièrement à Léopoldville. Les Congolais ont rejoint avec enthousiasme l'Armée du Salut. Il est parfois arrivé que lorsque sa fanfare se produisait, il fallait faire appel à l'intervention de la police parce que des groupes indisciplinés d'enfants qui voulaient se mêler à elle, causaient un désordre total. Leurs réunions se déroulaient parfois très manière très chaotique.

Au surplus, certains sympathisants ou convertis se sentaient au départ appelés à convoquer des réunions salutistes dans leurs quartiers. Il était impérieux de réagir et de défendre ces rassemblements parce que ces animateurs n'avaient même pas bénéficié de la moindre formation. Cette interdiction ne plaisait pas aux Congolais, comme le relate Henri Becquet :

« Mercredi 26 décembre 1934 : ... J'ai interdit les réunions de quartier pour le moment, craignant de créer trop d'agitation dans la cité et, d'ailleurs, les convertis ne sont pas assez mûrs pour prêcher une doctrine que nous voulons garder saine et pure. Boniface a pleuré lorsque je lui ai demandé de cesser ses réunions pour le moment et il me disait : 'Les gens se rassemblent pour danser, boire et faire le mal, pourquoi ne nous rassemblerons-nous pas pour chanter des cantiques et prier Dieu.' Il est plus sage cependant que nous conservons le contrôle absolu ; il y a suffisamment de réunions, puisque tous les jours la salle est ouverte. Boniface a compris. »<sup>50</sup>

Le 1er juillet 1935 était un jour mémorable pour l'Armée du Salut et ses adhérents. Cette date évoque l'anniversaire de la fondation de l'État Indépendant du Congo et à cette occasion, non seulement la Force Publique, mais aussi les associations et les écoles avaient été invitées à défiler. L'Armée du Salut ne déclina, bien entendu, pas l'invitation :

« Le 1er juillet eut lieu le défilé en face du monument Léopold II à Kalina. Les écoles et associations indigènes y participèrent et pour la première fois, le groupe de l'Armée du Salut défila au cours d'une cérémonie officielle au Congo Belge. Deux cents de nos enfants y prirent part. L'adjudante avait surveillé de près les costumes, bien lavés pour la circonstance. Les garçons qui précédaient chaque groupe portaient l'écharpe aux couleurs de l'Armée et une dizaine de petits drapeaux belges et congolais mettaient une note de fête dans tout ce groupe. Le drapeau salutiste précédait le cortège, encadré de deux grands drapeaux tricolores ... »<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>51</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

En février 1935, l'Armée du Salut n'était apparemment pas encore prête à participer au défilé organisé en mémoire de la mort du Roi Albert Ier. Le mardi 18 février, lors de la deuxième cérémonie organisée à la mémoire du Roi Albert, elle est bel et bien de la partie avec une grande délégation :

«24 février 1936 : ... À l'occasion du deuxième anniversaire de la mort du Roi Albert, les troupes et les écoles ont défilé ; notre contingent comptait 400 enfants marchant au pas et nous avons pu grâce aux robes d'enfants qui composent le stock de Madame Matthyssens, habiller une cinquantaine de petites filles qui étaient ravissantes ; le journal le 'Courrier d'Afrique' fait remarquer que nous avons 'un important contingent précédé d'un groupe de moniteurs en uniforme (nous avions en effet, suivant les trois drapeaux, une vingtaine de soldats en plein uniforme). Le journal ajoute que le pas cadencé des fillettes a été très apprécié par les indigènes. Nous aimerions tellement habiller tous nos enfants ; l'École catholique fait défiler tous ses enfants en uniforme blanc ; il est vrai que ceux-ci sont remisés chaque fois et ne sortent que pour des démonstrations spéciales, des cortèges, mais l'ensemble est très beau. Paula a trouvé dans les magasins un petit costume pour enfant qui coûterait 5 francs, tout compris : petits pantalons et blouse blanche : on pourrait y épingler une broche de l'Armée ou un petit insigne salutiste : déjà nous avons reçu assez d'argent pour habiller 100 enfants et espérons que d'autres dons nous seront envoyés pour que tous nos gosses soient bien habillés. »<sup>52</sup>

Il est plus que probable que l'Armée du Salut se soit investie dans ces manifestations civiles, non pas par sentiment religieux mais par conviction 'nationaliste'. Elle devait, comme les missions protestantes, de temps en temps exhiber son attachement au Congo Belge et à la Belgique. Elle n'ignorait certainement pas que les missions 'étrangères' - comprenez anglo-saxonnes et/ou protestantes- n'étaient pas traitées à pied d'égalité avec les missions nationales - comprenez catholiques et/ou belges ! La naissance du kimbanguisme avait d'ailleurs fort accusé cette différence de traitement.

### **Le caractère philanthropique et social**

La philanthropie étant la vocation de l'Armée du Salut, elle met à Léopoldville tout son zèle au travail en faveur des 'indigènes' qui sont lourdement frappés par la crise économique. À côté de ses activités évangéliques, elle embrasse généralement un programme de service très

---

<sup>52</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet. Il réfère ici à l'article intitulé: 'Une magnifique cérémonie à la mémoire du Roi Albert', in: Le Courrier d'Afrique, Léopoldville, mercredi 19 février 1936, p. 2: "... et un important contingent des recrues de l'Armée du Salut, derrière un peloton de moniteurs en uniforme. Le pas cadencé des fillettes est beaucoup admiré par les spectateurs indigènes."

vaste : des centres pour alcooliques, des orphelinats, des maternités, des hôpitaux, des aumôneries dans les prisons, des bureaux de bien-être familial, des bureaux de travail, des institutions industrielles pour hommes, des centres de l'emploi etc.<sup>53</sup>

Les problèmes de Léopoldville ne diffèrent en rien de ceux des quartiers pauvres dans les villes européennes :

« Il y a ici, un grand travail à faire, parmi les milliers qui ne fréquentent aucun culte ou qui se perdent dans la grande cité indigène, où l'on trouve aussi tous les vices d'Europe : prostitution, alcoolisme, danses ... »<sup>54</sup>

Partout où elle est présente, l'Armée du Salut lutte avec une énergie décuplée contre les effets sociaux néfastes de l'urbanisation et les excès de la modernité. Et le banditisme, l'alcoolisme, la prostitution et autres formes de violence sont inhérents à la vie urbaine. Elle ne se concentre pas sur les causes structurelles ou politiques de la pauvreté des travailleurs ou des chômeurs noirs et leurs familles. D'ailleurs, elle cherche souvent à collaborer avec les autorités locales. Elle se lance, comme de coutume, dans des oeuvres de charité.

Ainsi, les détenus noirs, qui sans aucun doute étaient informés du succès de cette nouvelle religion, solliciteront la visite de Becquet à la prison. Eux aussi veulent entrer en contact avec le « *Nzambe ya Sika Sika* ». Une première réunion a lieu fin de l'année 1934 :

« Lundi 19 novembre 1934 : ... J'ai rendu visite au Directeur de la prison qui a fixé une réunion à la prison même, le dimanche 30 décembre. Nous rencontrons des prisonniers enchaînés, deux à deux, travaillant dans le parc ; ils nous saluent et nous demandent : 'Quand allez-vous venir nous voir à la Maison Centrale ?' Ceux qui portent la chaîne, ont volé ; les autres sont libres sous la surveillance d'un soldat. Nous les entendons passer le matin en face de chez nous vers 6 heures, à l'heure du réveil, les soldats les font marcher au pas : 'gauche, droite ...' ... »<sup>55</sup>

Quant à Paula Becquet, elle s'engage avec un dévouement incontesté en faveur des malades. Ceux-ci lui rendent constamment visite à son domicile

---

<sup>53</sup> Ernest I. Pugmire, Salvation Army, in: *Collier's Encyclopedia*, XX, p. 385.

<sup>54</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>55</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.



afin de lui soumettre leurs ennuis de santé. Les nouveaux remèdes ou médicaments miraculeux qu'elle distribue sont:

« ... tout à fait rudimentaires : sel anglais, bicarbonate de soude, aspirine etc ... Le manioc est très lourd et ces gens mangent beaucoup et du solide ...  
L'adjudante [Paula Becquet] doit tous les jours donner des conseils à des malades, distribuer des doses de médecine, donner de la quinine ou de l'aspirine aux fiévreux ... »<sup>56</sup>

Les chroniques salutistes nous apprennent également qu'en ces temps la médecine moderne n'allait pas encore de soi dans les cités noires. La médecine et les médecins européens n'inspirent guère de confiance aux Congolais qui débarquent fraîchement de l'intérieur:

« Puis, un matin, à 6 heures, nous avons entendu un petit enfant, saignant lamentablement. C'était un petit, malade de fièvre que son père nous amenait depuis un village voisin. Toute la famille avait suivi : grand mère, frère, soeurs, oncles et tantes. Nous avons essayé de persuader cet homme qu'il fallait qu'il aille au docteur ... rien à faire. Il n'a rien voulu entendre. 'Nous ... de la tribu de ..., nous n'allons jamais au docteur', nous a-t-il dit. 'Si l'enfant doit mourir, il mourra, sans voir le docteur'. Paula lui a administré de la quinine pendant plusieurs jours et l'enfant va mieux. Toute la famille repart aujourd'hui pour le village ...  
Le nombre de personnes réclamant des soins augmente toujours et nous sommes obligés de dire qu'ils doivent aller au Docteur : les gens de la ville y sont habitués et ne se font guère prier ; les autres, ceux qui viennent des villages voisins sont plus réfractaires : ils ont une peur du docteur qu'il est difficile d'entamer ... alors qu'on le veuille ou pas, il faut distribuer quelques médicaments. Beaucoup d'indigènes qui viennent des villages ont la gale ... beaucoup d'enfants aussi. Ceux de la ville sont beaucoup plus propres. Si nous pouvons avoir une infirmière qui aura suivi les cours de l'École tropicale, cela nous soulagerait beaucoup.  
Le Docteur en chef de la Colonie que je visitais, la semaine passée, s'est montré très sympathique et m'a dit que dans ce cas, nous aurions les médicaments gratuits. Nous aimerions avoir une infirmière visiteuse qui se rende dans les cases indigènes et donne les conseils sur l'hygiène, l'éducation des enfants, les précautions à prendre en cas de maladie etc. »<sup>57</sup>

Ayant constaté que les notions congolaises de la maladie et de la guérison sont parfois en flagrante opposition avec celles de l'occident, l'Armée du Salut essaiera d'inculquer ces dernières à leurs membres. Selon le

---

<sup>56</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>57</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

témoignage de Becquet, la pharmacopée traditionnelle était toujours en vogue à Léopoldville en 1935:

« Le lendemain, un petit garçon vint par deux fois nous prier de rendre visite à une malade. Nous ne nous effrayons guère. Les indigènes n'ont aucune notion de la gravité des maladies ; ils mesurent toujours le caractère aigu d'une affection à la douleur éprouvée. Pour, le petit avait insisté : 'Au nom de Jésus, venez !' L'adjudante étant occupée à la classe de couture, j'allai et trouvai une pauvre femme, mourant de tuberculose ; vêtue à peine, le corps recouvert d'herbes -remède indigène- celle pouvait à peine parler et déjà les hoquets de l'agonie la secouaient. Je me suis bien rendu compte que c'était la fin ; depuis 4 semaines, la pauvre femme était malade et l'on n'avait rien fait pour la soigner ... »<sup>58</sup>

En réalité, Becquet et ses collègues portent le même regard misérabiliste et négatif sur les Africains que les autres Européens. Ils considèrent l'attitude des villageois qui se fient à la médecine européenne, comme la preuve de leur « arriération » :

« Il y a beaucoup de malades ; la grippe fait des ravages et nous devons visiter bien des gens pris de froid ... Beaucoup ne vont à l'hôpital que pour mourir. Ils reculent toujours devant la pensée de l'hôpital. Il y a heureusement des dispensaires gratuits où ils peuvent obtenir les soins et médicaments nécessaires, mais les gens des villages, encore assez arriérés ont peur de l'hôpital. »<sup>59</sup>

Les activités au bénéfice de jeunes malheureux s'inscrivent aussi dans l'esprit paternaliste de l'Armée du Salut. À Noël 1934, elle distribue des bonbons aux petits enfants. C'est une grande fête dont la nouvelle s'est répandue à la vitesse de l'éclair. Des enfants avaient surgi de partout et il fallut fermer les portes.

À partir de Pâques 1935, l'Armée du Salut commence à développer des oeuvres scolaires. Son premier établissement est appelé « *Clopas* ». Le début de l'enseignement salutiste reste modeste car elle ne dispose que de ses propres moyens pécuniaires qui sont très limités. Depuis 1946, quand l'Administration coloniale décide d'octroyer également des subventions aux réseaux scolaires des missions 'non-catholiques', l'Armée du Salut en profitera pour instaurer un réseau scolaire très respecté.

---

<sup>58</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>59</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

Les prisonniers, les malades, les enfants ... et l'Armée du Salut n'oubliera pas les nombreuses mamans en situation précaire et souvent obligées de se débrouiller de manière informelle :

« Quelques-unes [des monitrices] boivent et Paula les a pris à part pour leur expliquer ; elles promettent de ne plus boire ... Plusieurs femmes qui fabriquaient du vin indigène (masanga) ont cessé de le faire ... »<sup>60</sup>

La prohibition frappant la vente de l'alcool plaçait plusieurs femmes, pour qui cette vente constituait l'unique moyen de subsistance, devant un dilemme :

« 14 juin 1935 : ... une autre [femme] est venue plusieurs fois nous faire part de ses difficultés ; son mari est sans travail et elle-même, pour vivre, fabrique de la bière indigène qu'elle vend. Depuis qu'elle fréquente nos réunions, elle a cessé d'en boire, mais elle se rend compte qu'elle ne peut continuer son commerce de bière et devenir chrétienne. 'Que me faut-il faire ? Mes enfants ont faim', nous a-t-elle dit ? Son mari cherche du travail et aussitôt qu'elle le pourra, cette femme cessera de vendre de la bière. »<sup>61</sup>

La lutte contre le fléau de l'alcoolisme et la régénération des alcooliques constituent partout une oeuvre essentielle pour l'Armée du Salut. Mais à Léopoldville, beaucoup de femmes, majoritairement abandonnées par leur mari, survivaient et faisaient vivre leurs enfants grâce à l'économie informelle. Alors, l'Armée du Salut organisera des cours de couture et de puériculture pour les femmes, avec l'aide de monitrices indigènes, espérant ainsi qu'elles pourront générer elles-mêmes des revenus et retrouver ainsi leur dignité de mère.

L'image que Becquet présente de la femme congolaise est ambiguë. D'une part, il fait l'éloge de ses instincts maternels. Dans le discours colonial on aimait accentuer 'l'instinctivité' de l'homme noir et ce en opposition à 'la rationalité' de l'homme blanc. D'autre part, il la présente comme plus primitive que l'homme congolais. Un jour, un groupe de femmes noires défrayèrent la chronique salutiste; pour cause une terrible prise de bec et un match de boxe thaïlandaise :

---

<sup>60</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>61</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

«21-01-1935 : ... Pourtant, il y a parfois des incidents ... surtout avec les femmes. Les femmes de différentes tribus ne sont guère amies. Une femme Bateke voulait s'asseoir à côté d'une femme Bangala. Objection, puis, aussi vite que l'éclair, les deux femmes se sont jetées l'une sur l'autre dans la Salle ; on a voulu les séparer ; une femme a mordu l'homme qui s'interposait. Lorsque je suis arrivé, je leur ai parlé dans la petite salle et elles ont fini par se tendre la main pour se réconcilier. Il faut souvent intervenir pour régler des palabres et pacifier des agités. L'instinct primitif est plus visible ici chez la femme qui est restée arriérée et qui souvent a été maltraitée par l'homme et considérée comme une bête de somme. Pourtant, il y a des gestes si beaux. Ces femmes aiment beaucoup leurs enfants ; l'amour maternel est le même partout ... »<sup>62</sup>

Les oeuvres médicales et scolaires doteront l'Armée du Salut d'une très bonne réputation tant chez les Blancs que chez les Noirs.

### **Le caractère religieux et spirituel**

La doctrine de l'Armée du Salut est fondée sur le changement de vie. Le moment suprême des offices salutistes est bien entendu celui de la 'conversion'. Pendant les réunions, Becquet invite ceux qui veulent suivre Jésus et lui demander pardon de leurs péchés, à lever la main. Des centaines de mains se lèvent immédiatement :

« Lundi 29 octobre 1935 : ... La question des convertis devient très difficile. Je n'ose plus faire le banc des pénitents. Ils voudraient y venir tous et très souvent, ils sont serrés comme des harengs (700 ou 800 ou plus) et le moindre mouvement provoque une telle agitation dans cette foule qui n'est pas très disciplinée. Si je prends les noms des convertis, j'ai des centaines de noms qui me sont remis, sur des bouts de papier de tout genre, quelques-uns écrits sur des immenses feuilles ... cela fait fureur. J'ai peut-être reçu déjà cinq cents noms. Il est préférable d'attendre et d'essayer de discerner dans toute cette foule ceux qui ont compris quelque chose. »<sup>63</sup>

La spontanéité des gens est remarquable : ils osent clamer qu'ils ont le coeur plein de colère ou de mauvais désirs, qu'ils boivent ou qu'ils mentent et ils promettent de cesser tout cela, de renoncer à l'idolâtrie et de suivre le Christ.

Les missionnaires salutistes ont, dès leur arrivée, déclaré la guerre aux démons et au péché. La rigueur dans leur lutte contre le « *Kindoki* » [en

---

<sup>62</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>63</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

lingala : la sorcellerie] et contre les péchés séduit les populations paysannes du Bas-Congo et les Bakongo fraîchement immigrés à Léopoldville :

« Lundi 7 janvier 1935 : ... Cette semaine, on m'a appelé auprès de quelqu'un qui était possédé du Diable ; j'ai prié avec lui. Hier matin, à la sortie du culte, on venait nous dire : 'Il y a un homme dans la rue ... il est presque mort'. Nous avons transporté le malheureux dans notre Salle et Paula l'a soigné, le ranimant avec de l'alcool de menthe ; quelques minutes après, il buvait du café et mangeait ... Il faut leur expliquer que ces choses le sont tout à fait simples et ordinaires, sinon, ces gens crieraient vite au miracle. Beaucoup viennent nous raconter leurs rêves ; je leur dit d'oublier ce qu'ils ont rêvé et de servir Jésus. Il faut constamment en revenir au côté pratique, éviter les démonstrations trop sentimentales et rabattre sans l'éteindre ce côté mystique de ces natures primitives ... »<sup>64</sup>

L'arrivée de l'Armée du Salut a sonné un temps nouveau pour un grand nombre d'autochtones congolais. Dans la pensée des autochtones, le « *Nzambi ya sika* » offre un moyen assez facile de se protéger contre les forces maléfiques et cela a pleinement contribué à son succès :

« Naturally enough, they rubbed their eyes as though newly-awakened and thought the Millenium had begun. The new doctrine, this free and cheerful proclamation of grace and forgiveness for every sin, appealed strongly to the Africans. It was so easy to become a child of God, or to be re-instated in His favour. A bending of the knee, a prayer for intercession and forgiveness, and all was well. The custom of confessing and obtaining forgiveness for old sins in one's own parish was completely abandoned ... Many old renegates now found their way into this new congregation ! Evidently the gospel of the Army was perfectly suited to fill the need of the Africans for a cheerful and, above all, an easy-going religion, according to which all moral accounts could be swiftly regulated, all difficulties swept away. »<sup>65</sup>

La nouvelle de l'implantation de l'Armée du Salut s'est répandue comme un feu de brousse et des curieux sont venus des villages situés à plusieurs dizaines de kilomètres de Léopoldville pour voir de leurs propres yeux ces 'exorciseurs' et les choses extraordinaires qu'ils réalisaient.

Il faut également tenir compte de la conjoncture socio-religieuse de ce temps colonial. En effet, l'administration coloniale avait, sans penser à mal, augmenté ses efforts pour éradiquer les modes traditionnels de détecter le mal et les sorciers :

---

<sup>64</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>65</sup> Efraim Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Upsala, 1958, p. 126.

« Among the magical powers attributed to the Army was that of tadisa makundu or even katula makundu, e.g. to part of Africa, is nowhere found in the original form of Ngunzism. According to Palmborg, its first emergence presumably took place among the native officers of the Army, or perhaps among the many who adhered to the beliefs and practices of the older faith, yet men irresistibly attracted by the meetings and services of the new religion. The tribes of the Congo regard witchcraft and witchdoctors as symbols of both individual and social evil. In the old days it was possible to ward off the attacks of this evil to a certain extent, with the aid of the poison oracle, by the use of nkasa. But now the Government had prohibited this custom, and so the dreaded bandoki could harm the villagers without let or hindrance, leaving sickness and death in their wake. The old Kongo natives accordingly believed that 'more people will die now than ever before, as the bandoki rejoice when they may eat as many victims as they please without the risk of being made to swallow nkasa-poison. In this crisis the Salvation Army played the part of the Angel of Deliverance, by providing a legal and effective substitute for the nkasa and mbundu oracles. Anyone suspected of witchcraft could show his bona fides by going to the Army premises and taking part in their meetings. At first, he or she was also supposed to shake hands with an Army officer. His or her guilt or innocence would be revealed on the way home. All our informants declare that those who are bandoki die, whereas those who come home alive have thereby given incontestable proof of their total lack of kundu. This belief soon effected changes in the lives and habits of the villagers. Everyone who was accused of being a ndoki went at once to Brazzaville, or later to any of the annexes established by the Army in the villages. ... »<sup>66</sup>

Dans la chronique salutiste, Becquet raconte quelques expériences personnelles en rapport avec les croyances des Congolais dans la sorcellerie. Des villageois sont parfois venus le consulter pour des cas précis :

« 11 mars 1935 : ... Pendant la semaine, tout un groupe de gens nous ont rendu visite d'un village lointain ; il y avait là, un jeune homme qui avait perdu son frère. Il avait consulté le sorcier du village qui avait désigné deux pauvres vieux, comme coupables de la mort de son frère. Ces deux pauvres vieux se tenaient devant nous, tiraient sur leurs barbiches grises en disant : nous sommes vieux, nous n'avons rien fait. Le frère du mort réclamant une somme d'argent en réparation du 'crime'. J'ai expliqué que celui qui voulait suivre Jésus devait laisser de côté, les sorcelleries, les fétiches etc. ... J'ai prié avec toute la bande et ces gens sont retournés dans leurs villages, promettant de jeter à la rivière, les fétiches et les idoles. »<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Efraim Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Upsala, 1958, p. 129.

<sup>67</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

Becquet interprète tout cela comme de la superstition. Il tient à peu de choses près les mêmes propos que les autres missionnaires chrétiens qui évoquaient à toute occasion l'influence des religions primitives et millénaires difficilement déracinables de la mentalité des indigènes. Il a une vision stéréotypée sur cette Afrique 'mystérieuse', non pas dépourvue de connaissance mais malgré tout 'ignorante' :

« Lundi 23 juin 1935 : ...Il y a tant à faire avant d'amener à une compréhension saine et spirituelle des phénomènes religieux ... qui ont été associés pendant des siècles au mystérieux, aux malices des sorciers et à l'ignorance cupide des religions indigènes. »<sup>68</sup>

Becquet ne comprend pas que les indigènes interprètent les activités de l'Armée du Salut selon leurs propres schémas de pensée et qu'en conséquence, ils voient l'Armée du Salut comme une association capable d'arrêter la sorcellerie. Les Congolais étaient d'ailleurs continuellement en quête de personnes et de groupes qui pouvaient les débarrasser de ces forces maléfiques. Ils tentaient, par exemple, aussi leur chance des musulmans qui vivaient à Léopoldville. Évidemment, aux yeux de Becquet, ces musulmans étaient des charlatans :

« 5 mars 1935 : ... Il y a encore tant de superstitions. Une femme qui fréquente nos réunions nous a parlé d'une maison dans la cité indigène où se pratique un curieux mélange de mahométanisme et de christianisme ... Hélas, souvent la cupidité s'en mêle. Un Sénégalais qui dirige ce culte promet la guérison des malades, leur extorque de l'argent ; cette femme avait reçu de lui un vulgaire morceau d'étoffe enveloppé de fil de fer avec un tout petit crucifix et cet individu lui avait dit que 'c'était Jésus-Christ' et qu'elle ne pouvait le faire enlever de sa maison, sous peine de mourir. Elle avait payé cela 800 frs ; je suis allé chez elle, ai brûlé sur son invitation, le paquet et ai prié le Dieu qui est Esprit et Vérité. Souvent, ces paquets renferment du poison, destiné à punir un ennemi. Lorsque ces indigènes viennent à la connaissance de l'Évangile, toutes ces superstitions disparaissent ... »<sup>69</sup>

Les historiens savent que les chroniques peuvent être prétentieuses. Elles servent souvent à inscrire dans la postérité les prestations des hommes et femmes de Dieu. Mais, elles transmettent néanmoins des réalités qui ne sont que très rarement décrites dans d'autres sources contemporaines. Ainsi,

---

<sup>68</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>69</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

Becquet nous présente le cas d'un enfant-sorcier. Cette histoire serait actuellement anodine dans la vie quotidienne de Kinshasa :

« ... Cette semaine, une enfant m'arrêtait sur la rue, une petite fille. C'était nuit tombante et un formidable orage déchirait les nuées ; des éclairs nous enveloppaient complètement de lumière fulgurante. L'enfant m'a dit : 'Commandant, ma mère et mon père sont morts ; je suis chez des frères qui m'accusent d'être la cause de la mort de maman ; ils me lient les pieds et les mains, la nuit et me jettent sur la rue ; des ouvriers l'avaient en effet trouvée et avaient coupé les cordes. Je l'ai fait coucher à la salle ; le lendemain, nous l'avons interrogée et notre concierge est allé parler avec ses frères barbares. Pour beaucoup, la mort naturelle n'existe pas ; il y a toujours une responsable ... soit qui a jeté un mauvais sort ou a envoyé un médicament quelconque. Dans ce cas, c'était cette petite fille qui pouvait avoir 12 ou 13 ans qui était accusée. Ceci évidemment n'existe pas chez tous ... ce sont des survivances d'anciennes croyances que le christianisme a de la peine à déraciner ... »<sup>70</sup>

Il est clair que les habitants de couleur de Léopoldville, à cette époque de grande crise, désiraient ardemment la délivrance du mal ou du péché. Ils sont fort sensibles à toute forme de lutte contre le mal, que constitue la sorcellerie dans la société traditionnelle, ou le péché, selon les traditions occidentales. On comprend dès lors que la ferveur de suivre le Christ « salutiste » était immense. Nous y reviendrons ultérieurement.

Dans les journaux de Becquet, on relate même de drôles d'aventures sur des gens qui prétendent avoir ressuscité :

« Lundi 23 juin 1935 : ... Depuis quelques jours, la rumeur courait qu'un homme mort depuis 12 ans était ressuscité dans un village voisin. Ces rumeurs ne sont guère étranges ici où les imaginations primitives mélangent si facilement le merveilleux au réel et sont enclines à croire facilement tout ce qui touche au surnaturel. Vendredi-matin, à l'heure de la prière, alors que la salle était bondée ; voilà notre ressuscité qui fait son apparition. Nous n'étions pas encore à la salle. L'homme était vêtu en fakir : turban blanc sur la tête, voile gris qui lui descendait de la tête aux pieds ; sous son manteau, il agitant une sonnette qui tintait à chaque pas ; avec cela, ses lunettes noires, un air inspiré ... bref ... un vrai revenant. Grande commotion, tout le monde voulait voir le ressuscité. Lorsque nous sommes arrivés, il y avait toute une clameur montante dans la salle. J'ai fait appeler le bonhomme, lui ai parlé en Lingala sans succès ; j'ai appelé d'autres indigènes ; la langue dont il se servait était inconnue ... ce qui donnait au cadre de l'affaire un air plus mystérieux encore. Enfin, après bien des efforts, il a expliqué en Ki-Congo, qu'il était sorti de la terre après avoir été enterré 12 ans et quand on lui a demandé

---

<sup>70</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.



l'explication de la petite sonnette, il a dit que le Seigneur lui avait donné celle-ci avant de le renvoyer sur la terre.

C'est évidemment un pauvre fou, mais ici ces histoires sont très dangereuses et auraient vite fait de mettre une région sens dessus dessous. J'ai dû signaler la chose à l'Administrateur qui va le faire surveiller et s'il est fou le fera soigner... Le mieux que j'ai pu, j'ai expliqué la chose à nos gens, ajoutant que le pauvre homme était malade de la tête ... »<sup>71</sup>

L'Armée du Salut organise aussi partout des collectes en passant de porte à porte. Léopoldville n'est pas dispensée de cette initiative :

« Lundi 5 novembre 1934 : ... Hier matin, à la collecte, il y avait 107 francs. Paula fait la collecte à la porte : j'explique bien que seuls ceux qui peuvent donner, le font et que tous sont bienvenus, s'ils n'ont rien. Beaucoup n'ont absolument rien, mais ceux qui peuvent disposer d'une petite pièce sont si heureux de la donner pour le Seigneur ; ils aiment la remettre personnellement entre les mains de 'mama'. Nous ne prenons pas de collecte la semaine, seulement le Dimanche ... »<sup>72</sup>

La régularisation de mariages absorbe aussi beaucoup d'énergie de l'équipe salutiste. Celle-ci est confrontée à des coutumes compliquées et très différentes de ceux qui existaient en Europe. Un exemple :

« Lundi, 10-12-1935 : ... Un converti est venu ce matin nous demander ce qu'il devait faire ; il vit avec une femme depuis 10 ans et a un enfant ; cette femme a quitté son vrai mari depuis 15 ans. Nous ne pouvons pas leur conseiller de se séparer ... Tous deux aiment le Seigneur et sont très heureux depuis 10 ans. Le mari de la femme est perdu quelque part mosika mosika (très loin, très loin) et lui aussi a trouvé une autre compagne. La question des mariages est ici d'une complication impossible. Certains prennent leur femme à l'essai pendant quelque temps ... Il y en a qui héritent des femmes de leurs parents morts ... etc. ... etc. ... Il faut être bien malin pour y voir clair. C'est cela qui crée des difficultés pour les faire 'recrues' ... »<sup>73</sup>

Un mois et demi plus tard, Becquet revient sur cette question du mariage coutumier. Il avoue non seulement sa complexité, mais il présente aussi - veuillez excuser ce terme quelque peu vulgaire- les tarifs pour marier une léopoldvilloise noire :

---

<sup>71</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>72</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>73</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

« 21-01-1935 : ... La question du mariage est tellement complexe ici. Des gens sont ensemble depuis 8 ou 10 ans et parce qu'ils n'ont pu payer la dot aux parents de la femme, ils ne sont pas considérés comme étant mariés légalement. L'homme doit payer sa femme ; cette somme varie d'après les tribus ; les Ki-Congo [sic pro Bakongo] peuvent avoir une femme pour 200 frs ; pour les Bangalas, c'est parfois 2000 francs. Il y a là une disposition dans les coutumes indigènes qui, si elle assure une certaine stabilité au point de vue du mariage, entraîne toutes sortes de difficultés pour les gens qui souffrent de la crise actuelle et qui ne peuvent pas payer. »<sup>74</sup>

En juillet 1936, Becquet signale que l'Armée du Salut avait déjà régularisé plus de cinquante couples. Et leur esprit cartésien aidant, ils avaient élaboré un système pour arranger le problème de la dote qui, dans la ville de Léopoldville était devenue compliquée et lourde pour certains hommes :

« A saving deposit account has been opened and over a hundred are paying into it, in order to gather the required 'dot' to pay for their wives .»<sup>75</sup>

Avant la naissance de la "*Mission des Noirs*", les officiers blancs de l'Armée du Salut avaient donc l'image de chasseur de la sorcellerie et arrangeur de mariage.

#### **4. Henri Becquet ou la réincarnation de Simon Kimbangu**

À un moment donné, Becquet est perçu comme la réincarnation de Simon Kimbangu. Les néophytes sont persuadés que la lettre 'S' brodée sur son uniforme réfère au prénom de Kimbangu, c'est-à-dire à « *Simon* ». Cette légende s'inscrivait dans la perspective des Kimbanguistes que leur prophète, relégué dans le Haut-Congo, allait un jour retourner dans sa région natale.<sup>76</sup>

Les rumeurs sur l'éventuel retour de Kimbangu étaient donc récurrentes. L'Administration coloniale signalait déjà en 1932 que certains

---

<sup>74</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>75</sup> Henri Becquet, Armée du Salut - Salvation Army, in: *Congo Mission News*, n° 95, Léopoldville, juillet 1936, p. 7.

<sup>76</sup> Mbasani Mbambi, Notes de recherches: L'Armée du Salut au Congo Belge (de 1934 à nos jours), dans: *Cahiers des Religions Africaines*, X-20, Kinshasa, 1976, p. 241-255. Wyatt-MacGaffey, *Modern Kongo Prophets: Religion in a plural society*, Indiana University Press, Bloomington, 1983, p. 41.

villages du Bas-Congo étaient en train de préparer l'accueil d'un Simon Kimbangu libéré:

« En septembre dernier [1932], le bruit du retour de Kibangu se répandit dans le Bas-Congo : ces rumeurs provoquèrent dans la région de l'Inkisi une vive émotion qui démontre combien il est nécessaire d'être prudent et d'éviter toute mesure pouvant provoquer le réveil du mouvement kibangiste. »<sup>77</sup>

Beaucoup de Congolais étaient sûrs et certains que le « *Nzambi ya Sika Sika* » n'était autre que le Dieu des ngounzistes. En conséquence, de nombreux moniteurs et catéchistes protestants qui avaient été renvoyés à cause de leurs croyances dans le ngounzisme, adhéraient avec zèle à l'Armée du Salut. Selon certains témoignages indigènes, ils pensaient que Simon Kimbangu s'était rendu en Europe où il s'était métamorphosé en Européen et était retourné dans sa région. Même les moins crédules parmi les Africains se croyaient obligés d'accepter l'interférence, associée à la vérité sur le témoignage de ces insignes : la lettre symbolique S sur les colliers des officiers signifie clairement pour eux « *Simon* », que Dieu leur avait rendu.

Curieusement, il a apparemment fallu presque deux ans avant que les Congolais se rendent compte que l'initiale 'S' est du prénom de Simon et que Becquet est la réincarnation de Kimbangu. La question qui s'impose est la suivante : pourquoi les Congolais n'ont-ils pas dès l'arrivée de Becquet à Léopoldville en septembre 1934 commencé à assimiler sa personne à celle de Simon Kimbangu ? D'où vient ce retard ? Nous n'avons pas trouvé de réponse adéquate à cette question.

Il existe de cette légende une série de versions qui diffèrent en forme et en teneur. Nous les alignerons ci-après tout d'abord dans un ordre chronologique. Ensuite, nous confronterons l'Armée du Salut et « *l'Église de Jésus-Christ sur Terre par le Prophète Simon Kimbangu* » [E.J.C.S.K.] avec cette légende.

### Plusieurs versions

Le 31 mai 1938, Ferdinand Mignon, Agent territorial à Léopoldville, rédige un rapport relatif au « Salutisme indigène ». Il explique que les kimbanguistes considéraient l'Armée du Salut comme l'oeuvre de

---

<sup>77</sup> Rapport sur la Colonie Congo Belge présenté à la Chambre des représentants belges, Bruxelles, 1932, p.

Kimbangu. Mais il ne fait aucune allusion à Henri Becquet comme la réincarnation de Simon Kimbangu :

« Dans l'esprit des Noirs kimbanguistes, le salutisme s'identifie avec les théories de Simon Kimbangu, théories qu'il confirme, et dont la notion, mal définie, se traduit par une tendance nationaliste à caractère xénophobe. Il est notoire que des indigènes entre eux, désignent l'Armée du Salut comme l'oeuvre de Simon (Kimbangu). Mais ils se gardent bien de se servir de cette expression en présence des Européens, et ce n'est que l'inconscience d'enfants qui a pu en révéler l'usage. »<sup>78</sup>

Le 4 décembre 1939, Mgr Vanden Bosch écrit, dans une note sur la genèse de la « *Mission des Noirs* », que cette Église trouve son origine dans l'Armée du Salut. Il confirme que les kimbanguistes croyaient que cette Église était l'oeuvre de Kimbangu qui se serait révélé à travers le chef de cette nouvelle Église. Les autres officiers de l'Armée du Salut étaient mis dans la même logique philosophique traditionnel: ils sont également considérés comme les descendants d'ancêtres noirs:

« Déjà en 1936 nous nous trouvions sûrement en présence d'un renouveau de kibangisme. On le disait : 'Simon Kibangu s'est incarné dans le capitaine européen de l'A.S. ...  
1936 : Des caravanes venant surtout du pays de Luozi ... À ce moment les indigènes avaient déjà trouvé leur explication sur l'apparition de l'A.S. Le premier blanc de l'A.S. est une incarnation de Kibangu. (Il est possédé par l'esprit de Kibangu). Kibangu devenu blanc – devenu 'multitude', car on dit aussi que tous sont animés par Kimbangu. Les blancs salutistes descendent des ancêtres noirs mais devenus blancs et par conséquent ils sont possesseurs de leurs terres, leurs hommes et leurs choses. Le blanc de l'A.S. délivre les gens du kindoki et les délivrera de l'impôt (limité à 3 francs à verser dans la caisse de l'A.S.) ... »<sup>79</sup>

L'Agent territorial André Ryckmans (1929-1960), chargé d'une enquête sur les mouvements prophétiques au Bas-Congo en 1956, note que les premiers missionnaires salutistes ont débarqué à Matadi en juillet 1936 et que le bruit a immédiatement couru que Simon Kimbangu s'était réincarné dans le major Becquet et que l'Armée du Salut était l'Église du prophète comme le

---

<sup>78</sup> Ferdinand Mignon, Rapport sur l'activité et l'influence de l'Armée du Salut, Léopoldville, 31 mai 1938, in: Paul Raymaekers & Henri Desroche, *L'Administration et le Sacré: discours religieux et parcours politiques en Afrique Centrale (1921-1957)*, Bruxelles, 1983, p. 282.

<sup>79</sup> Mgr Alphons Vanden Bosch, *Note sur la genèse de l'Église Noire, issue du Salutisme*, Matadi, 4 décembre 1939, in: KADOC, Archives Rédemptoristes, Dossier Kimbanguisme. Cfr. Annexe, document IV.

montrent les initiales 'A.S.' sur l'uniforme salutiste (A.S. = Armée de Simon - Kimbangu).<sup>80</sup>

Selon Efraim Andersson, un missionnaire scandinave qui a publié un travail merveilleux sur les mouvements messianiques en 1958, la principale cause de l'immédiat et foudroyant succès provoqué par l'Armée du Salut était l'influx énorme de ngounzistes qui avaient oeuvré dans la clandestinité pendant plus d'une décennie. Pendant tout ce temps, leur Simon Kimbangu était en exil dans le Katanga, mais ils continuaient fermement à croire à son retour :

« Their time of waiting was long - drawn-out. But when the Army came, their hopes fulfilled. L'Armée du Salut did not come from Mputu, like other missions, it did not come to Congo by sea or air, no, it was a miracle ... The Salvation Army is Simon Kimbangu himself, who has returned to his country and his people. By an Act of God he left the place or the prison in which he was confined, he transformed himself into an European, was granted the power of a White man, and now the Whites cannot imprison him again or prevent him from doing his work. The imagination of the Africans was fired by this illusion. Simon Kimbangu has come back ! The old Bangunza rose as one man to join the ranks of the Salvation Army. »<sup>81</sup>

Charles-André Gilis propose la théorie selon laquelle les Congolais ont pris pour article de foi que, Kimbangu se faisait reconnaître auprès de ses disciples par l'initiale 'S'. En outre, il ajoute qu'ils croyaient qu'en touchant la main d'un des officiers blancs, ils seraient innocentés de toutes accusations de sorcellerie. Donc, le pouvoir surnaturel de Kimbangu était dans tout officier salutiste blanc et non seulement dans Henri Becquet :

« C'est ce qui explique ... l'enthousiasme que suscita, en 1934, l'arrivée, dans le Bas-Congo, de l'Armée du Salut. Tous les officiers européens furent pris pour des kimbanguistes déguisés ; la lettre 'S' qu'ils portaient sur leur col était le signe irréfutable par lequel Kimbangu se faisait reconnaître de ses disciples. Très rapidement, la croyance se répandit, qu'il suffisait d'avoir touché la main d'un de ces officiers pour être assuré de son innocence en matière de sorcellerie. »<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> André Ryckmans, *Les mouvements prophétiques Kongo en 1958: contribution à l'étude de l'Histoire du Congo*, Kinshasa, 1970, p. 13.

<sup>81</sup> Efraim Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Upsala, 1958, p. 128.

<sup>82</sup> Charles-André Gilis, Le Kimbanguisme actuel, in: *Eurafrica*, p. 30.

Paul Demunter, dans son ouvrage intitulé « *Masses rurales et luttes politiques au Zaïre ...* » (1975), prétend que l'Armée du Salut s'était introduite au Congo [ex – Zaïre] en 1935 et que Becquet était devenu pour un temps le refuge des adeptes du kimbanguisme, passant la réincarnation du prophète et débordé bientôt par ses propres adeptes.<sup>83</sup>

Plus récemment, en 1995, le Rédemptoriste Hugo Gotinck écrit que c'était en juillet 1936 que le bruit commençait à se diffuser affirmant que Becquet, qui avait célébré son arrivée à Léopoldville le 14 octobre 1934, était la réincarnation de Simon Kimbangu et que le salutisme était l'Église du prophète, comme le montrait la lettre 'S' sur l'uniforme de Salutistes. Beaucoup d'indigènes quittaient immédiatement Madimba, Thysville et l'Afrique Équatoriale Française [A.E.F.] pour se rendre au temple salutiste à Léopoldville. Ces pèlerins voyaient en la cérémonie salutiste un rite purificateur de sorciers et une abjuration du mal. C'était la nostalgie du temps des ancêtres, sans impôts, sans travail forcé, sans maladies. À Mangembo, précise-t-il, l'influence du salutisme était sensible dès août-septembre 1936.<sup>84</sup>

### **La thèse de Becquet**

Becquet, dans son livre journal, ne souffle mot de cette réincarnation. Il reconnaît toutefois que le premier souci de son équipe était de traduire le mot 'salut' en lingala et en kikongo, les deux langues les plus parlées dans la capitale de la colonie et d'en épingle la première lettre sur les cols des tuniques des adeptes congolais.

L'acronyme 'SS' est le signe distinctif que les officiers belges portent au col de leurs tuniques ou de leurs robes. Pour les officiers européens anglophones, ces initiales sont interprétées comme « *Save to Serve* » et pour les Francophones, « *Servir pour Sauver* » [les âmes].

Les officiers européens portaient ces initiales brodées ou en métal blanc sur feutre rouge qu'ils fixaient eux-mêmes avec des pressions sur le col. Le rouge étant la couleur des officiers, les Congolais n'étant pas autorisés à les porter. En plus, elles n'étaient pas conseillées pour une raison pratique.

---

<sup>83</sup> Paul Demunter, *Masses rurales et luttes politiques au Zaïre: le processus de politisation des masses rurales au bas-Zaïre*, Paris, 1975, p. 259.

<sup>84</sup> Hugo Gotink, *Mangembo 1921-1942: Un regard sur l'évangélisation catholique dans le territoire de Luozi*, Kinshasa, 1995, p. 146.

Nous devons ici nous arrêter un instant sur la problématique des uniformes et des initiales. La première trace de cette question dans les journaux de Becquet date de janvier 1936 :

« 12-01-1936 : ... Nous préparons un enrôlement de 300 à 400 recrues. Beaucoup de nos soldats sont en uniformes. J'ai commandé 100 képis et Paula a inventé un dispositif très pratique pour l'uniforme des femmes : un col rouge avec des S.S. et un turban rouge ; comme nos femmes n'ont guère de garde robe bien fournie, cela permettra à nos camarades d'enlever le col pour les jours 'ordinaires' et de l'épingler pour les dimanches. »<sup>85</sup>

Le prestige que les Congolais donnent à l'uniforme des missionnaires salutistes, est considérable. Et ils remueront ciel et terre pour pouvoir s'habiller de la même façon que les Blancs. Une anecdote la prouve excellemment :

« Hier, il [Boniface] avait une espèce d'uniforme avec deux étoiles au collet. Je ne sais pas trop la signification de cet uniforme, mais je crois qu'il a bien compris le salut. »<sup>86</sup>

Becquet et les siens demeurent fermes en la matière : les néophytes ne pourront porter la tenue salutiste, conforme aux instructions et suivant les grades, qu'après avoir mérité leur intégration dans l'association.

La question de l'insigne fait l'objet d'une âpre discussion au moment où l'Armée du Salut se prépare à enrôler des soldats 'indigènes'. Partout où cette association s'installe, elle s'adapte à la situation linguistique. Non seulement les officiers sont obligés d'apprendre les langues locales, et les initiales doivent aussi être traduites dans ces langues. Alors à Léopoldville, la discussion s'ouvre sur le terme *kobikisama*. Ce mot possède plusieurs connotations : sauver, rétablir ; guérison, salut.<sup>87</sup>

Cependant l'abréviation 'K' est déconseillée. D'une part, elle est repoussée par les Européens qui craignent que les indigènes ne considèrent cette initiale comme l'abréviation de 'Kimbangu'. D'autre part, les Congolais ne cachent pas leur désaccord, mais cela pour une toute autre raison. En effet, ils préfèrent un insigne en français comme les Européens et

---

<sup>85</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 24 février 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>86</sup> Journal de Henri Becquet, Léopoldville, 16 octobre 1934 - 10 avril 1936, in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

<sup>87</sup> Manuscrit 'Cahier du Souvenir 1934 ...' (brouillon), in: A.M.R.A.C., Papiers Becquet.

ne veulent pas de ces insignes 'inférieurs'. Le choix se porte finalement sur l'insigne 'SS' et cela au grand contentement des Congolais.

Toutefois, le problème n'est pas encore entièrement résolu. Dans un premier temps, des petits 'SS' en cuivre, qu'avaient portés les jeunes soldats salutistes en Europe francophone et qui se nettoient facilement, sont distribués. Mais les Congolais les détestent parce qu'ils paraissent minuscules sur leurs uniformes d'adultes.

Puis, le Quartier International de Londres fait parvenir des insignes lavables. La décision est prise de les coudre sur des petits carrés de 3 cm<sup>2</sup> de feutre rouge, fixé à l'aide de deux pressions au col. De la même façon, on prévoit que les enrôlés ne respecteraient pas les dimensions. En effet, ils achètent du tissu chez les marchands de la cité indigène et on voit ces feutres grandir de semaine en semaine, au point qu'après un certain temps ils couvrent presque le col entier.

Finalement, le Quartier International impose des 'SS' bleues brodées sur fond blanc et non rouge. C'est de nouveau une grosse déception pour les Congolais qui ne veulent pas se séparer de leurs feutres rouges. Certains crient haut et fort au scandale et à la discrimination raciale. Mais les officiers blancs ne cèdent pas à cette protestation énergique et les Congolais s'inclinent et portèrent, avec autant de fierté, les nouveaux insignes.

Les Congolais raffolaient véritablement des uniformes et des insignes salutistes. Les mouvements prophétiques finiront par les reprendre. L'ancien salutiste et fondateur d'une Église noire indépendante, Simon Mpadi, sortira en 1960, après vingt ans de prison en arborant une tenue kaki portant un insigne :

« Le temps étant à la pluie on ne pourrait évaluer qu'environ 30 Mpadistes attendant impatiemment l'arrivée de leur Chef. Tous les Mpadistes portaient un uniforme Kaki sur lequel deux bandes rouges formaient une croix. Chaque Mpadiste avait un insigne portant les lettres initiales de leur dirigeant S.P. [Simon Padi]. »<sup>88</sup>

### **L'attitude des kimbanguistes**

Les kimbanguistes et leurs sympathisants observent généralement une attitude très réservée à l'égard de l'Armée du Salut. L'ancien chef spirituel de l'É.J.C.S.K., Diangienda Kuntima, passe cette épisode entièrement sous silence dans son « *Histoire du Kimbanguisme* » (1984). La période chevauchée entre la répression du mouvement kimbanguiste à la suite de la

---

<sup>88</sup> Mwendy F., J'ai vu Simon Mpadi, in: *Kimbanguisme*, Léopoldville, 15 mai 1960, p. 4.



campagne lancée par le Rédemptoriste Georges Dufonteny (1882-1955) en 1924, l'interdiction des réunions kimbanguistes, la défense de la propagande et de la libre pratique de la nouvelle religion et la fermeture de tous les temples kimbanguistes par le gouverneur du Congo-Kasaï, Charles Voisin (1887-1942), le 6 février 1925, d'un côté, et la mort de Simon Kimbangu à Elisabethville [Lubumbashi] le 12 octobre 1951 de l'autre côté, est traitée en à peine cinq petites pages. Outre, celles-ci sont quasiment totalement consacrées aux écoles kimbanguistes clandestines de Bangu et aux dramatiques relégations de kimbanguistes dans les régions les plus reculées du pays.<sup>89</sup>

Toutefois, il est question des conséquences de l'arrivée de l'Armée du Salut pour le mouvement kimbanguiste dans un autre livre de référence pour l'Église kimbanguiste. Marie-Louise Martin, la première théologienne et historienne européenne éprouvant une sympathie pour l'É.J.C.S.K., évoque dans son ouvrage « *Simon Kimbangu : un prophète et son Église* », que certains kimbanguistes iront jusqu'à affirmer que l'Armée du Salut était Simon Kimbangu en personne de retour au pays et supposaient que leur prophète s'était transformé en un homme blanc, en l'occurrence le capitaine Becquet. Il n'est pas surprenant de voir Marie-Louise Martin disqualifier ces gens en les présentant comme des *ngunzistes* ou des *pseudo-kimbanguistes*.<sup>90</sup>

## II. La naissance de la "Mission des Noirs"

Les Becquets, partis pour l'Europe en novembre 1938, rentrent à Léopoldville le jeudi 22 juin 1939. Du dimanche 25 au jeudi 29 juin suivant a lieu la consécration des premiers cadets lieutenants congolais sortis de l'École Militaire que l'Armée du Salut avait ouverte le 1<sup>er</sup> septembre 1938 et inaugurée officiellement le 10 septembre. Les cérémonies sont clôturées par le premier conseil d'officiers locaux.<sup>91</sup>

Un caractère principal de l'Armée du Salut est notamment la formation de soldats et d'officiers autochtones, partout où elle s'établissait, pour les engager le plus possible pour œuvre au bénéfice de la rédemption de leurs concitoyens et compatriotes. Après cinq années d'un travail infatigable, l'Armée du Salut pouvait être fière d'avoir formé ses premières unités de choc noires. Pourtant ce beau rêve ne durera pas longtemps.

<sup>89</sup> Diangenda Kuntima, *L'histoire du Kimbanguisme*, Kinshasa, 1984, p. 144-150.

<sup>90</sup> Martin Marie-Louise, *Simon Kimbangu: un prophète et son Église*, Lausanne, 1981, p. 107-109.

<sup>91</sup> Grand Livre journal, Fonds Becquet, in: AMRAC.

En effet, à peine trois mois après le retour des Becquets, en septembre 1939, l'Armée du Salut connaît quelques avatars. Les Territoires de Madimba et de Kibambi, où elle venait d'étendre ses oeuvres, sont ébranlés par une nouvelle vague 'messianique'. L'implication de Simon Mpadi, un ancien salutiste indigène, dans la fondation de la « *Mission des Noirs* », une Église réclamant son autonomie, met l'Armée du Salut fort dans l'embarras.

### 5. Simon-Pierre Mpadi

Simon Mpadi est l'homme, qui à partir de la seconde moitié de 1939, a donné sans conteste un nouvel élan au mouvement religieux dans le Bas-Congo. Il a été toute sa vie active et même après sa mise en liberté en 1960 jusqu'à sa mort survenue le 19 mars 1991, une personnalité très controversée. Les autorités coloniales et missionnaires de son temps le haïssaient parce qu'il parvenait à sensibiliser et à mobiliser les masses villageoises en faveur d'une Église noire totalement indépendante. Plus tard, l'Église kimbanguiste officielle ne voudra pas de lui, lui reprochant de vouloir succéder à Simon Kimbangu.

Cette figure haute en couleur a fait l'objet de quelques notices biographiques. Charles-André Gilis le dépeint en 1960 comme un homme:

« ... doué d'un sang-froid à toute épreuve, d'une imagination véritablement prophétique, d'un cynisme à faire peur, d'une ambition sans mesure, d'une foi inébranlable en sa propre mission apostolique, ...sans nul doute le héros le plus pittoresque de l'histoire du Kimbanguisme (...) Ses aventures sont les plus rocambolesques que l'on puisse imaginer : ce ne sont qu'évasions, cachettes, arrestations, filles séduites ; pour tout dire, un bien brave homme de prophète. »<sup>92</sup>

La date de naissance de Mpadi Simon, fils de Tshialombata et de Sela Julienne, originaire du village Ladi, chefferie Kibambi-Inkisi, en Territoire de Madimba, District du Moyen-Congo, n'est pas connue avec précision. Martial Sinda situe sa naissance tout d'abord « vers 1906 ». Mais un autre passage de son ouvrage permet de déduire qu'il serait né en 1909 :

---

<sup>92</sup> Charles-André Gilis, *Kimbangu, fondateur d'église*, Bruxelles, 1960, p. 46-47.

« ... Cette renaissance va se produire en 1939. Cette année-là, Simon-Pierre M'Padi qui aurait lu la Bible et ressuscité de nombreux morts en 1921, lorsqu'il n'avait que douze ans, est visité par Dieu ... »<sup>93</sup>

Mpadi a entamé sa carrière religieuse chez les missionnaires de la « *American Baptist Foreign Missionary Society* » (ABFMS). Il entre comme élève-catéchiste à la mission baptiste de Nsona Bata. Selon son propre témoignage, il s'était distingué par des qualités de bon prédicateur et tout jeune, il s'était vu chargé d'enseignement dans certains villages.<sup>94</sup>

Son activisme aurait tellement impressionné les baptistes américains que l'un d'entre eux lui aurait lancé la phrase prophétique : « *Tu es pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église* » [Matthieu 16, 18]. Contrairement à ce que Mbasani Mbambi semble croire dans son étude biographique sur Mpadi, ce n'est pas à partir de ce moment que Mpadi a adopté le prénom de Pierre. Nous y reviendrons ultérieurement.<sup>95</sup>

Mpadi a été un de ces nombreux catéchistes protestants renvoyés pour l'une ou l'autre raison par les missions protestantes qui par la suite trouvèrent refuge dans l'Armée du Salut. Il a été expulsé de la Mission Baptiste en 1937. Officiellement, la raison en était l'adultère.<sup>96</sup> Mpadi lui-même a donné une toute autre version. Il expliquait que ses activités et ses succès ne rassuraient pas les autorités religieuses de Nsona Mbata. Les foules qu'il attirait et enthousiasmait, trouvaient en lui un autre Simon Kimbangu. Les visions des membres de sa famille selon lesquelles Mpadi était un 'Messie', faisaient accroître son influence dans la région. Et sa popularité était telle que l'administration coloniale et les missions chrétiennes de la région s'inquiétaient. Cette inquiétude aurait poussé les missionnaires protestants à congédier Mpadi.

Jules Chomé résume le début de la vie active de Simon Mpadi comme suit:

---

<sup>93</sup> Martial Sinda, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques: kimbanguisme-matsouanisme-autres mouvements*, Paris, 1972, p. 115.

<sup>94</sup> Mbasani Mbambi, Simon-Pierre Mpadi, Étude biographique, in: *Cahiers des Religions Africaines*, vol. XV-29, Kinshasa, janvier 1981, p.104-105.

<sup>95</sup> Mbasani Mbambi, Simon-Pierre Mpadi, Étude biographique, in: *Cahiers des Religions Africaines*, vol. XV-29, Kinshasa, janvier 1981, p. 105.

<sup>96</sup> Efraim Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Upsala, 1958, p. 138. Voir également Marie-Louise Martin et Jules Chomé.

"Simon Mpadi fut boy à la Mission de Sona Bata de l'American Baptist Missionary Society. Il fréquenta l'école de la mission. Puis devint ou instituteur de village ou catéchiste ...

Peu de temps après, Simon Mpadi entre à l'Armée du Salut. Il exerce, pendant un an, les fonctions de 'sergent de village', puis entre en qualité de pupille dans l'école de l'Armée du Salut, où il suit un cours d'entraînement de neuf mois à l'issue duquel il est commissionné en qualité d'officier pour la région de Kasangulu – Madimba."<sup>97</sup>

Mpadi s'est alors rendu à Léopoldville pour y chercher du travail. Il y a ici une ressemblance avec la vie de Simon Kimbangu qui lui aussi s'était rendu à Léopoldville en quête d'un emploi. C'est dans la capitale congolaise que Mpadi a pris connaissance des activités salutistes. Il a postulé une adhésion qui a été acceptée. Efraim Andersson écrit à ce sujet :

« A short time after this he was taken on by the Salvation Army, where he served for about a year as a 'village sergeant'. After his trial service Mpadi was enrolled as a pupil in the Army's war school, where he went through a nine months' training course. After this he was given his first commission as an officer in the Kasangulu-Madimba region. »<sup>98</sup>

Mpadi et Henri Becquet se connaissaient, comme l'indique une source salutiste :

« Dim. Pentecôte 16 mai 1937 : Matondo à Yolo - Becquet et Mpadi. »<sup>99</sup>

Becquet lui a confié la mission d'évangéliser la zone rurale de Kasangulu. Faisant preuve d'un zèle et d'un dynamisme indomptables, Mpadi a vite été promu au grade de lieutenant. Il opérait surtout à l'est de Kasangulu, bien précisément dans les secteurs de Luila et de Ngufu.<sup>100</sup>

La figure de Mpadi a toujours été entourée de mystères et de légendes dont il était lui-même très souvent à l'origine. Ainsi, il déclarera qu'il avait commencé ses activités prophétiques à l'âge de douze ans, en 1921, quand Kimbangu avait également commencé à opérer des miracles.

---

<sup>97</sup> Jules Chomé, Le retour de Simon Mpadi, in: Remarques Congolaises (Courrier hebdomadaire d'information et de documentation congolaises), 2ième année, Bruxelles, 2 juin 1960, p. 217.

<sup>98</sup> Efraim Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Upsala, 1958, p. 138.

<sup>99</sup> Chronologie, in: Grand Livre - Journal, Fonds Becquet, MRAC.

<sup>100</sup> Joseph Van Wing, Le Kibangisme vu par un témoin, in: *Zaire*, vol. XII-6, Bruxelles, 1958, p. 595.

Mpadi avait sans cesse le souci de se positionner par rapport à Simon Kimbangu et le mouvement que celui-ci avait initié.

Mais Mpadi a abusé de la confiance des dirigeants de l'Armée du Salut. Dans ses sermons, il développait des théories qui s'écartaient des principes de la doctrine salutiste. En outre, il invitait les adeptes de l'Armée du Salut à ne plus soumettre leurs différends aux tribunaux réguliers mais à un tribunal religieux composé de juges 'salutistes'. Ainsi, il attira sur lui le courroux de l'administration coloniale.

Selon le jésuite Joseph Van Wing, Mpadi aurait été élevé dans une famille kimbanguiste de Mingela, village situé entre la Lukunga et la Nsele dans le Territoire de Madimba.<sup>101</sup> Cette information doit, à notre avis, être traitée avec beaucoup de précaution parce que le Père Van Wing, qui éprouvait une haine violente contre le mouvement kimbanguiste, n'avait pas peur de lancer de fausses rumeurs sur le prophétisme Kongo :

« En juillet 1939, quand les répercussions de la guerre en Europe commençaient déjà à troubler l'opinion publique au Congo, il [Mpadi] jugea le moment propice pour réunir tous ses partisans dans une église organisée, qu'il dénomma 'l'église des Noirs'. Il en établit le centre à Kisangi, village de l'ancienne chefferie de Kinkoni, qui en 1921 avait été contaminée plus que les autres par le Kibangisme. Avec le concours de centaines d'adeptes, il entreprit la construction d'un temple et d'un certain nombre d'habitations destinées à abriter les dirigeants. Il s'en réservait une pour lui-même, qui sous le nom de Simon Pierre Mpadi serait le pape de la nouvelle église. Il en assignait un autre à un ancien chef de Kitempa qui porterait désormais le titre de roi. Déjà il avait désigné ses douze apôtres et établi une première hiérarchie religieuse.

Pour assister le roi il avait nommé un ministre des finances chargé de gérer les deniers de l'église, qui seraient recueillis grâce aux impôts et aux amendes infligées par les tribunaux d'église. Ces derniers seuls étaient reconnus compétents pour trancher les litiges des adeptes entre eux et juger les infractions aux lois et règlements imposés par le pape. L'église des Noirs prétendant ignorer désormais les juridictions de Bula Matari, il se fit que des particuliers et certains chefs portèrent plainte à plusieurs reprises pour cette usurpation. Quand finalement l'Administrateur de Madimba se rendit à Kisangi pour vérification, il put y contempler le chantier de la nouvelle Jérusalem en pleine activité. Mais Mpadi, préférant ne pas lui en faire les honneurs, s'était promptement éclipsé. C'est alors qu'il inaugura une série d'états d'arrestation et d'évasions qui se déroula de 1939 à

---

<sup>101</sup> Joseph Van Wing, *Le Kibangisme vu par un témoin*, in: *Zaire*, vol. XII-6, Bruxelles, 1958, p. 595.

1946 et qui tint en haleine, à la façon d'un roman policier, la population de la région de Madimba. »<sup>102</sup>

En septembre 1939, plus de 150 villages envoyaient au gouverneur général Pierre Ryckmans une adresse dans laquelle ils l'informaient de la création de « *la Mission des Noirs* », une Église indépendante pouvant déployer ses activités principalement dans la Province de Léopoldville (la capitale, Kimwenza, Kasangulu, Kinsambi, Inkisi et Gombe-Matadi).<sup>103</sup>

Mpadi est arrêté en septembre 1939. La "Mission des Noirs" est dissoute par l'arrêté n° 327 du 2 novembre 1939 du Chef de la Province. Il est relégué par ordonnance du 11 décembre 1939 à Befale dans la Province de Coquilhatville. Il convient de signaler ici que lors de sa libération en mai 1960, Mpadi déclarera qu'il n'avait jamais été jugé ni condamné formellement comme cela avait été le cas pour Simon Kimbangu en 1921.<sup>104</sup>

Simon Mpadi a été le premier leader religieux Mukongo qui a tenté d'organiser et de structurer une Église indépendante. Vivotant dans la clandestinité, le kimbanguisme était devenu disparate et brillait par sa diversité culturelle. Mpadi a produit une masse d'écrits dont un grand nombre contiennent des prescriptions religieuses et morales. Il s'est proclamé chef des apôtres et a rattaché toute sa « doctrine » à Kibangu Simon, sauveur de la « race noire ».

Au moment de son arrestation, son « Église » était créée, mais non encore organisée. Cette organisation Mpadi Simon l'a poursuivie sans relâche au cours de sa relégation à Befale. Il convient de dire qu'il a été en relation avec des kimbanguistes avant et après sa déportation. À Befale, il a rencontré Mbumba Philippe, originaire de Manianga et kimbanguiste très influent qui avait été relégué en 1934. Celui-ci est mort en relégation en 1942. Selon le témoignage de la femme qui avait accompagné Mpadi à Befale :

« Mbumba est mort sans maladie à Befale. Un jour, avec d'autres prisonniers, le prophète Mbumba partait au travail manuel, chargés tous de lourdes chaînes

---

<sup>102</sup> Joseph Van Wing, *Le Kibangisme vu par un témoin*, in: *Zaire*, vol. XII-6, Bruxelles, 1958, p. 597.

<sup>103</sup> Vanden Bossche J., *Sectes et associations indigènes au Congo Belge*, Éditions du Bulletin Militaire Force Publique, Léopoldville-Kalina, 1954, p. 69-71.

<sup>104</sup> Michel Lwamba Bilonda, *Mpadi Makengo (Simon), Prophète Congolais, Fondateur de la Mission des Noirs*, in: *Biographie Historique du Congo*, vol. XXII, Lubumbashi, 2002-2003, p. 126.

solidement cadenassées. En cours de route, Mbumba tomba raide mort. Il est donc mort à Befale. »<sup>105</sup>

André Ryckmans a établi la chronologie suivante des évasions de Mpadi : de Befale, le 17 juillet 1941, et il sera repris le 20 août ; à nouveau de Befale, le 8 novembre 1942, et il rejoint l'Angola et il ne sera repris que le 23 novembre 1943 par le chef de secteur de Mfidi ; de Boma, le 24 janvier 1944, mais il est repris en A.E.F. le 26 juin 1944 ; d'Ango dans l'Uele, le 13 mars 1945.<sup>106</sup>

D'autres sources donnent des dates différentes de ses évasions. Il n'y a pas lieu de comparer toutes ses dates et de vérifier leur exactitude. Mais un autre document a attiré notre attention dans lequel le nom de Henri Becquet est mentionné :

« Spécialiste des évasions, il s'est échappé de la prison d'Ango en mars 1945, il a séjourné dans la région de Yakoma en août 1945, notamment dans les villages Tangbandu et Kakuta ; on a retrouvé trace de son passage à Kembe (AEF), Ouango (AEF), Banzyville, Mobaya (AEF), Zongo, Bangui (AEF) ; il descendit ensuite en pirogue l'Ubangi, puis le fleuve, pour arriver à Léopoldville vers le 26 novembre 1945. Il fut aperçu à la cité indigène de Léopoldville par le Major Becquet, dirigeant de l'Armée du Salut et disparut immédiatement de la capitale. Le 27 mars 1946, il était arrêté en forêt dans le secteur de la Ngeba (Madimba) où il se cachait depuis plusieurs semaines. Le 17 avril 1946, il était transféré de Léopoldville à Élisabethville où il fut interné par Ordonnance 56/AIMO du G.G. Ses nombreuses évasions devaient inévitablement grandir le prestige de Mpadi Simon, qui, aux yeux des indigènes devait détenir des pouvoirs exceptionnels pour s'échapper continuellement. »<sup>107</sup>

Le port d'un uniforme kaki, inspiré de l'Armée du Salut dont Mpadi avait été membre, est prescrite et attribuée ainsi à ce mouvement et à sa doctrine les noms respectivement de « *l'Église kaki* » et du « *kakisme* ». Dans la littérature coloniale et missionnaire, ce mouvement est également dénommé « *Mpadisme* » et « *Salutisme indigène* ». <sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Basolwa Kapita, *Mbumba Filip et ses adeptes au Manianga 1921-1942*, Kinshasa, 1983, p. 22-23.

<sup>106</sup> André Ryckmans, *Un Territorial du Congo Belge. Lettres et documents 1954 - 1960*, Paris - Louvain-la-Neuve, 1995, p. 269.

<sup>107</sup> Extrait du synthèse du Rapport sur le Kitawala établi par l'Administration de la Sûreté du Congo Belge, ca 1955, in : A.A.M.A.E.B.

<sup>108</sup> André Ryckmans, *Un territorial du Congo Belge. Lettres et documents 1954-1960*, Paris - Louvain-la-Neuve, 1995, p. 268.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, des foules considérables sont parties de Thysville [actuellement: Mbanza Gungu], de Madimba et même de l'A.É.F. pour se rendre au temple de Léopoldville et y confesser leurs péchés. On remarquait parmi eux un nombre de kimbanguistes. Des anciens relégués, kimbanguistes de premier plan, ont certes été parmi les inspireurs et les dirigeants du mouvement mpadiste naissant. Mais cela ne signifie en rien que leur participation aurait été déterminante dans la décision de fonder la « Mission des Noirs ».

Selon l'Agent Territorial Jean-Marie Domont, en septembre 1939, des rumeurs de la guerre en Europe se répercutaient et s'amplifiaient au Congo, jetant ainsi un trouble terrible dans l'opinion publique congolaise. Mpadi aurait profité de cette confusion mentale pour réunir ses partisans dans l'Église des Noirs. Il en aurait fixé le lieu à Kisangi, en territoire de Madimba, un village qui avait été fortement imprégné autrefois par le kimbanguisme. Aidé de certains adeptes, il aurait construit un temple et des maisons pour les dirigeants de la secte dont la plus confortable lui avait été réservée.<sup>109</sup>

Au cours de sa relégation, Mpadi entretient une correspondance avec les fidèles du Bas-Congo. Il accroît son prestige en faisant croire à l'appui d'une puissance étrangère, l'Allemagne en l'occurrence, d'une part. D'autre part, il établit un mouvement de solidarité avec le kimbanguisme, grâce auquel il parvient à se rallier les anciens adeptes kimbanguistes. Il s'efface devant l'autorité de Simon Kimbangu qu'il reconnaît comme sauveur des Noirs. Il fait tout cela probablement par opportunisme.

Après sa dernière évasion, en 1945, Mpadi est envoyé à la prison pour Noirs d'Élisabethville. C'est là qu'est également incarcéré Simon Kimbangu. Nous ignorons si ces deux figures proéminentes du prophétisme kongo se sont rencontrées. Kimbangu y meurt le 12 octobre 1951 tandis que Mpadi est transféré à la nouvelle prison de haute sécurité de Buluo (près de Jadotville) en 1955.<sup>110</sup>

Dans le Bas-Congo se développe alors au lendemain de la Deuxième Guerre Mondiale un Mpadisme sans Mpadi. L'Église de Simon Mpadi tombe dans une léthargie presque totale pendant plus d'une décennie. Entre-

---

<sup>109</sup> Jean-Marie Domont, *Un territorial au pays des sectes politico-religieuses du Bas-Congo pendant les années 1939-1945*, Bruxelles, 1988, p. 120-121.

<sup>110</sup> Michel Lwamba Bilonda, Mpadi Makengo (Simon), in: *Biographie Historique du Congo*, vol. XXII, Lubumbashi, 2002-2003, p. 125-127.



temps, les fils de Simon Kimbangu parviennent à prendre les rênes et à faire oublier Mpadi et son « *Nzambi ya Kaki* ».

À la veille de l'Indépendance, l'Abako [Alliance des Bakongo] lance une offensive de charme à l'égard des mouvements prophétiques kongo. Edmond Nzeza Landu, un des fondateurs de l'Abako originaire du Territoire de Madimba, entreprend des démarches en vue d'obtenir auprès de l'Administration coloniale la libération de Simon Mpadi. Il obtiendra gain de cause : Mpadi est remis en liberté le 3 mai 1960 et rentre à Léopoldville le lendemain, mercredi 4 mai, en compagnie d'ailleurs de Nzeza Landu et d'autres membres de l'Abako comme Albert Malonda et Gaston Matumba.<sup>111</sup>

C'est pendant sa relégation qu'il s'est attribué le second prénom de 'Pierre' et cela pour manifester son ambition d'être le premier apôtre de la nouvelle Église. Il prendra le nom de « *Makengo* » au moment que l'interdiction de porter des prénoms chrétiens est décrétée dans le cadre de la politique d'authenticité du régime de Mobutu en 1972.

#### **6. Des manifestes et des manifestations : septembre-novembre 1939**

Le 7 septembre 1939, 151 villages avisent officiellement les autorités civiles de la fondation de la « *Mission des Noirs* ». Le lendemain 8 septembre, Mpadi rompt avec Henri Becquet. Des réunions s'ensuivent les jours après : le 10 septembre une réunion a lieu à Léopoldville ; le 12 une autre s'organise à Kinkoni ; le 13 la nouvelle Église procède à la première élection des apôtres.<sup>112</sup>

Au cours des semaines qui s'écoulent, plusieurs grandes réunions auront lieu. Le 25 octobre, un important rassemblement se tient à Tadi, dans le Territoire de l'Inkisi. Il est dirigé par Tata Ndoki Lucas et Ngungi Enoki. Quelques jours plus tard, le 28 octobre, une manifestation est organisée au marché de Kipako. Une nouvelle réunion y est planifiée pour le marché suivant. Le 10 novembre, des nouvelles réunions sont signalées à plusieurs localités du Territoire de l'Inkisi : à Kinkonga, à Kinsongi et à Kinguti.

Vers le 10 septembre 1939, le gouverneur général Pierre Ryckmans reçoit un long mémoire émanant d'hommes originaires de 151 villages des Territoires de Madimba et de Kibambi. Le texte ne porte aucune date ni

---

<sup>111</sup> F. Mvwendy, J'ai vu Simon Mpadi, in: *Kimbanguisme*, Léopoldville, 15 mai 1939, p. 4.

<sup>112</sup> Henri Desroche & Paul Raymaekers, *L'administration et le sacré. Discours religieux et parcours politiques en Afrique centrale 1921-1957*, Bruxelles, 1983, p. 288 e.s.

signature. Il est donc impossible de confirmer avec une exactitude absolue que Simon Mpadi en est l'auteur ou le co-auteur. Mais tout porte à croire qu'il a été impliqué dans cette affaire.

Le 20 septembre, le gouverneur de la Province Léon Morel, signale dans un rapport que, premièrement, le Vicaire Apostolique de Kisantu, Mgr Alphonse Verwimp (1885-1964), lui avait déclaré que Simon Mpadi était le promoteur du nouveau mouvement; et que, deuxièmement, Becquet niait toute influence de l'Armée du Salut dans cette affaire. Il n'est pas sans importance de tenir compte du fait que Léon Morel était l'Administrateur Territorial des Cataractes-Sud (Thysville) lors de l'éclosion du mouvement kimbanguiste à Nkamba en 1921 : il a donc une solide expérience en la matière.

Au mois d'octobre et de novembre, diverses missives non signées, mais ayant toujours le même contenu, sont expédiées aux Administrateurs des Territoires de l'Inkisi et des Cataractes. Nous n'avons trouvé aucune trace des autres memoranda et manifestes. Il est clair que le nouveau mouvement touche principalement les quatre Territoires de Madimba, Kibambi, Inkisi et des Cataractes : les villages y aspirent à une liberté religieuse inconditionnelle et à briser le joug missionnaire.

Le 26 octobre, l'Administrateur territorial de l'Inkisi reçoit une lettre, sans date ni signature, rédigée au nom des habitants de la région de Madimba, Kasangulu, Kibambi et Thysville. Selon l'en-tête, elle est adressée aux mêmes autorités que le mémoire destiné au gouverneur général Ryckmans. Les auteurs soulignent en premier lieu la loyauté du mouvement envers les pouvoirs établis. En même temps, ils proclament leur volonté de poursuivre la propagande et de maintenir leurs prétentions de fonder une Église noire indépendante.

Le 3 novembre, un nouveau manifeste est remis au Chef du Territoire de Madimba. Des manifestations d'allégeance, de marques de loyauté et de respect des lois et règlements de l'État colonial sont également clairement énoncés dans ce document. Il confirme à nouveau le désir des adhérents de pratiquer librement l'enseignement de leurs doctrine et préceptes. Les auteurs sollicitent en fin de lettre une audience auprès du Chef du Territoire afin d'exposer de vive voix leur desiderata.

Un bout de temps après, le Chef du Territoire de l'Inkisi reçoit une nouvelle lettre. Celle-ci n'est pas anonyme comme les précédentes mais porte les signatures de Balomba Simon et Nsundi. Elle évoque le cas d'un certain Balaka Mavunza, ancien prophète et considéré comme un grand

meneur de l'époque. Ce Balaka s'identifiait, après enquête, à Diaga Mavunza alias Mavunza Marc du village Sanda, dans le Territoire des Cataractes. Déporté à Tshela en 1927 comme grand leader du kimbanguisme, il avait bénéficié d'une mesure de clémence le 30 décembre 1938.

Le 19 novembre, une énième missive est transmise au Chef du Territoire de l'Inkisi. C'est alors que celui-ci décide de demander l'autorisation de procéder à des arrestations des principaux meneurs que les diverses enquêtes lui avaient permis de dévoiler. Nous y reviendrons plus loin.

Jusqu'à ce moment, le but des rédacteurs de ces manifestes paraît sincère : ils cherchent pour leur entreprise religieuse même l'approbation et l'appui du gouvernement colonial. Mais leur initiative ne sera pas approuvée. Les milieux administratifs décident même la dissolution de la secte. Les dirigeants de l'Armée du Salut décident à leur tour le renvoi de Mpadi, le considérant comme un élément dangereux pour le développement de leur oeuvre civilisatrice. Alors la désapprobation de l'Administration coloniale et le renvoi de Mpadi par l'Armée du Salut sont le point de départ de la brève vie en clandestinité de Simon Mpadi.<sup>113</sup>

Mais revenons à la lettre adressée en septembre 1939 au gouverneur général de la part de 9.950 habitants de 151 villages des Territoires de Inkisi et de Madimba et dans laquelle ils demandent l'autorisation de fonder une Église autonome.<sup>114</sup>

Selon Efraim Andersson, Simon Mpadi a été une des forces motrices de cette initiative, mais ce n'est pas lui qui a remis le document aux autorités. Tout porte à croire qu'il a confié cette 'courageuse' tâche à quelques chefs (médillés ?) intéressés par le mouvement qu'il venait de tenir sur les fonts baptismaux.<sup>115</sup>

Le Père Joseph Van Wing s'exprime également sur ce document dont une copie se trouve d'ailleurs dans les papiers qu'il a laissés. Son

---

<sup>113</sup> Jean Vanden Bossche, *Sectes et associations indigènes au Congo Belge*, Léopoldville, 1954, p. 69.

<sup>114</sup> Lettre de 151 villages des Territoires de Madimba et Kibambi au gouverneur général Ryckmans, septembre 1939, in: A.A.M.A.E.B., AI(4738) Mission des Noirs. Cfr. Annexes, document III.

<sup>115</sup> Efraim Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Upsala, 1958, p. 138.

opinion n'est pas positive. Il considère qu'il y a même des contradictions dans ce texte, mais il se contredit lui-même :

« Après son escapade à Kisangi, ses lieutenants adressèrent à son instigation et sous le couvert de l'Administrateur chef de territoire de Madimba, une lettre ouverte au gouverneur général postulant la reconnaissance officielle de leur église, équivalente à celle dont bénéficiaient les missions protestantes et l'Armée du Salut. Ce document de huit pages rédigé en français, encore que marqueté de plates flagorneries, de contradictions et de contrevérités, n'en était pas moins significatif. ... Ils n'y faisaient aucune mention de Mpadi qu'ils paraissaient ne pas connaître. »<sup>116</sup>

Passons à l'analyse de ce document qui nous semble de très grande valeur parce qu'il fait connaître le point de vue 'congolais' sur la fondation de la « *Mission des Noirs* ». Dans l'introduction, les auteurs déclarent qu'ils ont bien réfléchi, que les paroles leur viennent tout droit du coeur et qu'ils ne veulent en rien attrister les autorités. Puis, ils surprennent par un très long éloge de la colonisation et de l'évangélisation. En effet, ils expriment leur gratitude envers la Belgique, le 'grand' Roi, le gouvernement et tous les fonctionnaires qui ont apporté la lumière, la paix, la sécurité, l'intelligence, la civilisation, qui leur ont ouvert les yeux et qui leur ont donné la vie. Les temps ancestraux sont associés au paganisme, aux ténèbres, à l'obscurité, à l'abîme, à l'esclavage, aux tueries fratricides, à la cécité et à la mort. Ils remercient les colonisateurs des bienfaits qu'ils ont apportés au Congo : l'imposition de la paix par des commandements et des lois, l'infrastructure des routes et du chemin de fer, la construction de belles maisons en briques et en tôles et la propreté dans les villages.

Il y a, ensuite, quelques catégories de Blancs, qu'ils tiennent tout particulièrement à remercier : les commerçants qui leur vendent des pagnes, des vestes, des chemises, des bicyclettes, des voitures, des gramophones, des montres et des matériaux de construction ; les docteurs qui prodiguent d'excellents conseils pour rendre les villages plus propres et qui administrent des médicaments plus efficaces que les gris-gris utilisés par leurs ancêtres etc. ; les colons qui leur apprennent quelque métier pour travailler dans les plantations de manioc, des rizières etc. Les fonctionnaires sont loués pour leur honnêteté et parce qu'ils ne procèdent pas à des arrestations arbitraires.

---

<sup>116</sup> Joseph Van Wing, Le Kibangisme vu par un témoin, in: *Zaire*, vol. XII-6, Bruxelles, 1958, p. 598.

On peut parler ici d'une véritable ode à la colonisation : les bienfaits qu'ils énumèrent sont innombrables.

Ces chefs et leurs sujets promettent aussi de continuer à accueillir à bras ouverts les missionnaires qui ont le grand mérite de leur avoir appris à lire, écrire, compter, parler le français, donc d'avoir formé des clercs. Ils sont aussi à l'origine de toutes ces chapelles, temples, écoles et autres édifices et ont donc formé des charpentiers, des moniteurs, des catéchistes, des prêtres indigènes etc. Un métier qu'ils mentionnent ici spécialement est celui de bouvier ou pâtre des boeufs.

Un détail saute aux yeux : c'est avec fierté qu'ils mentionnent « les prêtres indigènes ». En effet, le 29 décembre 1937 avaient été ordonnés dans la cathédrale de Kisantu les trois premiers prêtres des Vicariats de Kisantu et du Kwango : Jean Kinsansa, François Nseka et Clément Ngunga. La même cérémonie s'était renouvelée à Kisantu en 1939. C'était donc pour la première fois que les villageois voyaient des Bakongo portant les mêmes soutanes et précédant les mêmes rituels que les missionnaires blancs. Ils ont certes apprécié cela.<sup>117</sup>

Toujours est-il que la prudence est de mise : ils demandent aussi au gouverneur général de ne pas trop écouter les missionnaires qui, d'après eux, se vantent à leur sujet. Les missionnaires protestants, qui leur ont apporté la bible, les ont trahis et ont un jugement négatif des Noirs et se comportent maintenant en ennemi. Les villageois reprochent aux pasteurs protestants d'avoir porté plainte contre eux auprès de l'administration coloniale. Ces pasteurs auraient raconté qu'ils avaient quitté les missions protestantes pour aller prier et chanter les louanges à Kimbangu. Ils reconnaissent qu'ils se sont rendus à Léopoldville pour entendre la bonne nouvelle prêchée par Becquet et qu'ils ont été impressionnés par les effets sur leurs amis Bahumu et Bateke de Kinshasa qui avaient cessé les querelles, l'abus d'alcool, le brigandage etc.

Au retour de Becquet de Belgique, ils sont allés l'accueillir et lui ont demandé un moniteur. Ils ont incité l'Armée du Salut à ouvrir des postes dans leurs villages et ont envoyé à ce propos des lettres à Becquet. Mais celui-ci a donné une suite défavorable à leur requête : il n'a pas voulu installer l'Armée du Salut dans les Territoires de Madimba et Kibambi. Ils soupçonnaient les missionnaires protestants d'avoir convaincu Becquet du péril kimbanguiste auprès de ses adeptes salutistes.

---

<sup>117</sup> Léopold Denis, *Les Jésuites belges au Kwango 1893-1943*, Bruxelles, 1943, p. 119.

Mais les chefs de ces villages ont nié avoir prié Simon Kimbangu et prétendaient avoir renoncé au kimbanguisme en raison des multiples arrestations et déportations. Ils posent cependant deux questions rhétoriques au gouverneur général: 1. a-t-il relâché Kimbangu pour qu'il puisse venir enseigner et établir sa Mission à Kinshasa? ; 2. Kimbangu a-t-il changé de peau ou est-il devenu blanc ?

Chassés de l'Armée du Salut, il ne leur restait plus guère que le choix de prier et de chanter librement chez eux. C'est la raison pour laquelle ils avaient créé leur « *Mission* » et bâti leurs églises. Ils accomplissaient tout cela, précisent-ils, à l'instar des Sénégalais de Léopoldville qui avaient également leur « *Mission Musulmane* ». Leur Église étaient baptisée « *Mission des Noirs* ». Ils voulaient gérer leurs propres lieux de culte et soutenir financièrement leurs propres catéchistes. Ils envisageaient donc l'autofinancement de leur initiative.

Les membres de la « *Mission des Noirs* » optaient pour « *une séparation mais en accord* » avec les missions protestantes. Leur Mission des Noirs voulait ressembler à la « *American Baptist Foreign Mission Society* » [A.B.F.M.S.], ou la « *Svenska Missions Förbundet* » [S.M.F.] ou la « *Christian and Missionary Alliance* » [C.M.A.] : toutes ces sociétés missionnaires protestantes étaient autonomes tout en collaborant les unes avec les autres. Ils n'excluaient pas la possibilité d'envoyer leurs catéchistes en formation dans les « *séminaires* » des missions protestantes. Il y avait là donc la volonté de s'intégrer au sein des sociétés évangéliques et de vivre en paix avec elles. C'est pourquoi ils promettaient de ne pas attirer les membres des missions protestantes ou catholiques. Ils n'ignoraient certainement pas que toutes ces missions étaient très sensibles aux défections de leurs ouailles.

Pour le reste, ils se déclaraient prêts à suivre les lois et les règlements de l'Armée du Salut. En tout cas, le port d'uniformes était une des choses qu'ils avaient reprise de cette association. D'ailleurs, la « *Mission des Noirs* » était appelée par les autochtones « *Nzambi ya Kaki* » [le Dieu kaki] et « *Dibundu dia Kaki* » [l'Église de Kaki]. Il convient toutefois de préciser que le port de l'uniforme par des villageois était plus ancien que la création de l'Église de Mpadi. Pendant la soi-disante période ngounziste dans le Manyanga (1934-1935), on pouvait déjà apercevoir des ngounzistes en shorts ou avec des bandeaux blancs. Mpadi a très probablement été

influencé par l'Armée du Salut, dont il avait été membre très actif, et par cette pratique ngounziste.<sup>118</sup>

Finalement, ils exprimaient le désir de négocier avec l'État colonial. Il n'entrait pas dans leurs intentions d'oeuvrer ni de manoeuvrer clandestinement, de cacher leurs noms, leurs villages ou leurs carnets d'impôts. Ils demandaient tout simplement l'autorisation de travailler pendant douze ans -c'est un chiffre symbolique- pour leur Mission.

### **7. Les réactions des autorités religieuses et administratives**

Que l'on veuille ou non, le temps de prolifération massive de sectes est pour autorités établies, quelle soit politique ou religieuse, toujours synonyme de désordre. De 1921 à 1925, les autorités coloniales ont répondu aux aspirations politico-religieuses des Bakongo par de lourdes mesures répressives. Les missions catholiques se faisaient le champion de la lutte anti-kimbanguiste et encourageaient l'administration dans son intransigeance à l'égard de ce soi-disant mouvement séditieux. Elles soutenaient la politique d'occupation militaire des régions affectées et de relégation des meneurs et accusaient ces rivales protestantes d'être la main « *invisible* » et « *manipulatrice* » derrière le mouvement kimbanguiste. Ainsi les missionnaires catholiques poussaient leurs rivaux protestants à la défensive et les obligeaient à se distancier du kimbanguisme.

#### **Les missions protestantes**

Les incidents provoqués par la création de la « *Mission des Noirs* » n'ont pas rendu les missions protestantes heureuses, c'est le moins que l'on puisse dire. L'impact de l'Armée du Salut sur l'esprit des villageois les angoisse. De prime d'abord, elles rappellent que l'Armée du Salut était venue au Congo principalement dans le but de travailler dans les villes, les centres commerciaux et elle devait s'en tenir. Selon les missions évangéliques, l'expansion de ses activités vers les districts de l'intérieur risquait de faire entrer l'Armée du Salut en compétition avec les missions qui y travaillaient depuis longtemps. C'est l'accusation la plus grave que les missions protestantes lancent contre l'Armée du Salut.

Deuxièmement, le fait que l'Armée du Salut ne fait aucun effort pour se renseigner davantage sur le passé de ses membres, a été à l'origine

---

<sup>118</sup> Efraim Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Upsala, 1958, p. 138-139.

de certaines frictions, d'après les dirigeants protestants. En effet, plusieurs néophytes salutistes avaient été expulsés pour de raison de discipline ecclésiastique des congrégations évangéliques. Selon les missionnaires protestants, l'Armée du Salut avait ainsi ouvert la porte à des fantaisistes et des charlatans indigènes.

Quand en 1939, l'Armée du Salut sollicite son admission au sein du « *Conseil Protestant du Congo* » [C.P.C.], les missions protestantes avaient posé quelques sérieuses conditions formulées dans les minutes de la réunion qui a eu lieu dans le comité local le 2 octobre de cette année :

- Dans l'avenir, l'Armée du Salut doit exécuter son travail en complet accord avec les principes du Comité ;
- L'Armée du Salut ne poursuivra plus ses activités dans l'intérieur du pays, mais seulement dans des centres et des villes ;
- L'Armée du Salut doit s'engager à collaborer avec les missions évangéliques dans toutes les questions concernant les membres et la discipline ecclésiastique ;
- L'Armée du Salut doit rompre tout contact ou se distancier complètement des mouvements kimbanguistes, ngounzistes ou du 'kindokisme'.<sup>119</sup>

Les auteurs du manifeste de la « *Mission des Noirs* » n'ont donc pas mal jugé l'influence des missions protestantes sur Henri Becquet. Les sociétés évangéliques ont effectivement mis l'Armée du Salut sous pression pour renoncer à son plan de partir à la conquête du hinterland de Léopoldville où la fièvre prophétique n'avait pas entièrement disparu.

L'Armée du Salut parviendra à convaincre le C.P.C. de sa bonne foi et de ses plus belles intentions en collaborant activement à la lutte contre les mouvements syncrétiques. Les relations entre les missions protestantes et l'Armée du Salut ne se sont que très brièvement dégradées.

### **Les missions rédemptoristes**

En 1910, le champ d'action des Rédemptoristes dans le Bas-Congo est sérieusement augmenté. Les Scheutistes leur cèdent Sona Bata le 15 février de cette année. Il s'y trouve une succursale d'où quelques Pères de Scheut desservaient le triangle, c'est-à-dire la région située entre le fleuve Congo, le chemin de fer -qui tous les deux se joignent à Léopoldville- et la rivière Inkisi. La mission de Sona Bata est scindée en deux en 1930 : Kasangulu,

---

<sup>119</sup> Efraim Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Upsala, 1958, p. 127.



situé à quelques quarante kilomètres de Léopoldville, devient alors une mission à part entière.<sup>120</sup>

Il ne faut pas perdre de vue que dans cette contrée la présence protestante était plus ancienne que celle des catholiques. La « *American Baptist Missionary Union* » [ABMU], devenu l'« *American Baptist Foreign Mission Society* » [ABFMS] avait déjà développé ses activités pastorales depuis Sona Bata à partir de 1890. Le train s'y arrêta au km 302 sur le plateau de Kipasa, à 25 minutes de la mission protestante.

Au seuil de la Deuxième Guerre Mondiale, les missions rédemptoristes sont touchées de plein fouet, comme en 1921, par le renouveau prophétique. Les missions catholiques suivaient dorénavant d'un mauvais oeil le développement du 'Salutisme indigène'. Leur méfiance à l'égard du prophétisme congolais a fait qu'elles ont dénoncé très vite le moindre agissement suspect.

La vision rédemptoriste sur cette affaire était très simple et plutôt simpliste : l'Armée du Salut était utilisée par les kimbanguistes comme refuge : en d'autres termes, les kimbanguistes abusaient des cultes salutistes pour consolider leur foi. Selon le Rédemptoriste Decapmaeker, des noyaux de kimbanguistes des régions de Madimba et Kasangulu passaient en bloc à l'Armée du Salut qui aurait commencé son apostolat en juillet (sic) 1936 dans la région de Kasangulu. Il n'y a pas de doute que Decapmaeker s'appuyait sur les informations trouvées dans l'article de Joseph Van Wing sur le kimbanguisme dans lequel la création de la "Mission des Noirs" est située en juillet 1936.<sup>121</sup>

Les missionnaires rédemptoristes mènent de nouveau une lutte obsessionnelle contre le salutisme-mpadisme-ngounzisme-kimbanguisme, au risque de se ridiculiser de temps à autre. Dans le rapport que Ferdinand Mignon, Agent Territorial à Léopoldville, établit sur l'activité et l'influence de l'Armée du Salut, nous retenons l'extrait suivant :

« Ayant choisi, comme berceau de leur action, le Bas-Congo où régnait cette prédisposition favorable, les dirigeants de l'Armée du Salut ont immédiatement obtenu un crédit considérable chez les indigènes, étant servis, il faut bien le dire, par

---

<sup>120</sup> Michaël Kratz, *La mission des Rédemptoristes belges au Bas-Congo: la période des semailles (1899-1920)*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, XXXVIII-3, Bruxelles, 1970; Leo Minjauw, *De Belgische Redemptoristen vijftig jaar in Neder-Kongo 1899-1949*, Louvain, 1949.

<sup>121</sup> Decapmaeker, Le kimbanguisme, in: *Devant les Sectes Non-Chrétiennes* (XXXI<sup>e</sup> Semaine de Missiologie, Louvain), Bruges, 1961, p. 57.

la maladresse de certains missionnaires catholiques (Au cours de l'année passée, le Père desservant la mission catholique de Kasangulu s'est livré, devant le lieu de réunion de l'Armée du Salut, à des manifestations grotesques qui l'ont rendu ridicule aux yeux des Noirs et lui ont d'ailleurs valu son déplacement par l'Autorité ecclésiastique). »<sup>122</sup>

Qui est ce missionnaire qui, en 1937, s'est rendu ridicule dans cette affaire du salutisme ? Nous basant sur quelques indices retrouvés dans un rapport rédigé par Mgr Vanden Bosch le 4 décembre 1939, nous croyons qu'il s'agit du Père Matthieu Wassenberg (1906-1946) :

« Septembre 1937 : le R.P. Wassenberg est envoyé à Kasangulu pour étudier le mouvement et l'enrayer si possible au moins parmi les catholiques. Il envoie son rapport au Vicariat. Des rapports venus de Mangembo, de Kimpangu, de Nsona-Bata et de Kasangulu est fait le rapport d'ensemble sur la situation du Salutisme dans le Vicariat –fin septembre 1937- envoyé par le Vicaire Délégué à la Délégation Apostolique.

1938 : Le R.P. Wassenberg doit rentrer. Il est remplacé à Kasangulu par le R.P. Minjauw au courant de 'l'esprit' des Salutistes. Le mouvement reprend au Nord (pays de Luozi) et un peu de partout du territoire de Thysville les caravanes moins nombreuses arrivent vers le pays de Nsona-Bata (contrée de Sefu). »<sup>123</sup>

Le Père Wassenberg est arrivé au Congo le 8 octobre 1930 et d'abord il est attaché au poste de Kimpangu. Il est ensuite transféré à Kasangulu dans le cadre de la lutte contre le salutisme indigène. Il y reste jusqu'à son retour en Europe en congé vers la fin de 1938.<sup>124</sup> Il est alors remplacé par le Père Léo Minjauw (? - 1975), « au courant de l'esprit des Salutistes, dit le document, » qui toutefois n'était arrivé au Congo que le 28 novembre 1935.

Dès que l'Armée du Salut étend son champ de travail vers le vicariat apostolique desservi par les Rédemptoristes, ceux-ci la tiennent fixement à l'oeil. La terminologie que ces missionnaires emploient est très symptomatique ; elle vise à démontrer combien cette association représentait une grande menace. Un rapport rédemptoriste atteste de cette suspicion à l'égard de l'Armée du Salut :

---

<sup>122</sup> F. Mignon, Rapport sur l'activité et l'influence de l'Armée du Salut, Léopoldville, 31 mai 1938, dans: Raymaekers Paul & Desroche Henri, *L'Administration et le Sacré: discours religieux et parcours politiques en Afrique Centrale (1921 – 1957)*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles, 1983, p.282.

<sup>123</sup> Mgr Vanden Bosch, Note sur la genèse de l'Église Noire, issue du Salutisme, Matadi, 4 décembre 1939, in: Fonds Kimbanguisme, Archives C.S.S.R. à Jette.

<sup>124</sup> M. De Meulemeester, Wassenberg Mathieu, dans: *Biographie Belge d'Outre-Mer*, VI, col. 1104.

« ... j'ai commencé à suivre le mouvement ... le jour où il a envahi notre vicariat, et qu'il menaçait notre chrétienté. Tel que j'ai appris à le connaître alors il m'est revenu du coup comme suspect. »<sup>125</sup>

Mgr Vanden Bosch avoue que l'utilisation des tambours et d'une grosse caisse comme accompagnement d'orgues était une nouveauté à Léopoldville, mais à l'intérieur du pays les protestants employaient parfois le tambour et les kimbanguistes ne disposaient que de cela. Et comme cantiques, dans leurs chapelles on chantait « *souvent des chants protestants à sens vague ; souvent il n'y a que des alléluia et des cris ...* ». L'attrait de cette association résidait donc ailleurs. Le Vicaire Apostolique de Matadi ne croyait pas que le succès de l'Armée du Salut était la conséquence de sa lutte acharnée contre les sorciers. Il rappelle que :

« les manifestations à caractère religieux, faites par la communauté noire en vue d'obtenir l'épuration de la société de certains éléments nocifs troublants la société par leurs sortilèges et maléfices, afin de retrouver la vie sociale paisible des aïeux, sans corvées, sans impôts et en plus sans maladies », étaient courantes dans l'histoire du Bas - Congo. Le fait que « beaucoup de catholiques ... sont allés, entraînés par le magnétisme des foules ou obligés par désignation du féticheur ou du chef, ou encore molestés par les autres habitants du village (la communauté) qui les accusaient du kindoki du seul fait qu'ils ne s'étaient pas soumis à la cérémonie de la purification »<sup>126</sup>

Il souligne que « revenus de leur pèlerinage, ils ne cessaient pas de pratiquer leur religion catholique, à quelques exceptions près. Le fait qu'ils ne retournaient plus à l'Armée du Salut, était pour lui la preuve évidente que ce n'était pas les enseignements de cette association qui les attiraient. Les catholiques qui sont restés salutistes par la suite, ne pratiquaient en général plus au sein de l'Église catholique.

Alors en quoi consistait donc le péril salutiste décrit par Mgr Vanden Bosch ? Il formule sa réponse de la façon suivante :

« ... Des commentaires troublants se propageaient dans tout le pays et qui rapprochaient ce mouvement de la doctrine politico-religieuse voire même mystique du kibangisme. Plus de doute. Déjà en 1936 nous nous trouvions sûrement en

---

<sup>125</sup> Mgr Vanden Bosch, *Note sur la genèse de l'Église Noire, issue du Salutisme*, Matadi, 4 décembre 1939, in: Archives C.S.S.R., à Jette, Dossier Kimbanguisme.

<sup>126</sup> Mgr Vanden Bosch, *Note sur la genèse de l'Église Noire, issue du Salutisme*, Matadi, 4 décembre 1939, in: KADOC, Archives Rédemptoristes, Dossier Kimbanguisme.

présence d'un renouveau de kibangisme. On le disait : Simon Kibangu s'est incarné dans le capitaine européen de l'A.S. La délivrance du pays est proche. Ce mouvement, reconnu franchement kibangiste, lorsqu'on le juge d'après la description qu'en font les noirs entr'eux dans leurs conversations, et même nos habitués lorsqu'ils nous causent sans arrière pensée de crainte, se limite à un mouvement uniquement religieux, si on en juge par les réponses que donnent les indigènes interrogés officiellement. L'indigène a donc conscience que certains côtés du mouvement ne doivent pas être révélés. Il y a une consigne. C'est le côté dangereux du mouvement et qui le rend suspect, vu ses accointances avec le kibangisme. »<sup>127</sup>

La vision des Rédemptoristes sur la vie religieuse dans le Bas-Congo n'a pas évolué depuis l'effervescence prophétique des années vingt. Ces missionnaires restaient convaincus de la supériorité de la religion catholique qui offrait en outre le plus de garantie de succès de la colonisation belge. C'est d'ailleurs en ces mots qu'ils formulaient cette idée : les villageois catholiques étaient les plus 'belges' d'entre tous! Les missions protestantes et salutistes étaient de vraies pépinières du kimbanguisme, du mpadisme, ngounzisme, et autres mouvements insurrectionnels congolais.

### **L'autorité coloniale**

L'Administration coloniale a commencé à suivre l'Armée du Salut avec une attention particulière à partir de 1936. C'est au cours de cette année que l'Armée du Salut a obtenu la personnalité civile. Dans le rapport annuel sur l'administration de la Province de Léopoldville, la question de l'Armée du Salut est largement évoquée. Le rapport indique que dans le District du Bas-Congo l'intervention de l'administration n'avait été requise qu'une seule fois. Elle avait été décidée à la suite du trouble semé dans les esprits des gens par le bruit qui s'était répandu dans les territoires des Cataractes, des Manianga et de l'Inkisi, que Simon Kimbangu s'était réincarné dans la personne du commandant de l'Armée du Salut, Henri Becquet. Immédiatement alertée, l'administration était parvenue à mettre très vite un frein à ces manifestations. Elle avoue qu'elle avait été en cela secondée énergiquement par Becquet qui n'avait rien négligé pour dissiper publiquement l'équivoque. Les incidents avaient exigé l'occupation des

---

<sup>127</sup> Mgr Vanden Bosch, *Note sur la genèse de l'Église Noire*, Matadi, 4 décembre 1939, in: KADOC, Archives Rédemptoristes, Dossier Kimbanguisme.

groupements de Saka Kinkonsi et Kimakundi du Territoire de l'Inkisi, du 15 janvier jusqu'au 16 mars 1936.<sup>128</sup>

Dans le rapport sur l'année 1937, on apprend que dans le District du Bas-Congo, des déplacements massifs de populations des Territoires des Manianga et de l'Inkisi s'étaient encore produits vers les temples salutistes de Léopoldville et des environs. Les Congolais persistaient à croire que l'activité salutiste était le résultat de l'intervention surnaturelle de Simon Kimbangu.<sup>129</sup>

Vu l'afflux des masses à Léopoldville, l'Administration coloniale invite l'Armée du Salut à déplacer sa chapelle en dehors de la ville. Celle-ci ne transférera pas son temple, mais le dédoublera tout simplement. Le second temple a été construit à Binza, près de Léo II, comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs.

Passons à l'année 1939. Au cours de la seconde moitié de cette année, la « *Mission des Noirs* » a donné du fil à retordre à l'Administration. Ainsi, les autorités jugeaient nécessaires des décisions et des interventions de différentes sortes, dont la plus importante est sa dissolution :

« C'est en 1939 qu'est apparu le mouvement politico-religieux appelé 'Mission des Noirs' qui s'étendit à plusieurs territoires de district du Bas-Congo. Mais la recherche de l'autonomie religieuse dans une église purement indigène, jointe au désir de constituer des tribunaux confessionnels à la place des juridictions régulières, ainsi que des rappels à peine voilés aux kibangisme, ont amené l'autorité à prendre des mesures de protection, dont la dissolution de l'association. Néanmoins, malgré les précautions adoptées, certaines manifestations sporadiques de ce mouvement ont montré qu'une propagande souterraine, sous la direction d'un illuminé appelé Mpadi Simon, continuait à être exercée. »<sup>130</sup>

En 1940, peu après l'invasion de la Belgique par l'Allemagne, l'on constata une recrudescence des sectes dans le Bas-Congo. Le gouvernement colonial décrète temporairement le régime d'occupation dans les six Territoires. Mais ces événements ne concernent plus la présente contribution.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Chambre des Représentants, session de 1937-1938: *Rapport annuel sur l'Administration de la Colonie du Congo Belge, pendant l'année 1936*, Bruxelles, 1937, p. 6.

<sup>129</sup> Chambre des Représentants, session de 1938-1939: *Rapport annuel sur l'Administration de la Colonie du Congo Belge, pendant l'année 1937*, Bruxelles, 1938, p. 6.

<sup>130</sup> Rapport annuel de la Chambre des Représentants. Politique indigène, Province de Léopoldville, p. 8.

<sup>131</sup> Rapport sur l'Administration de la Colonie du Congo Belge pendant les années 1939 à 1944, présenté à la Chambre des Représentants, Bruxelles, 1947, p. 9.

Il faut dire que les rapports entre la direction de l'Armée du Salut et l'Administration coloniale ne se sont pas détériorés comme c'était le cas dans les années vingt entre les missions protestantes et l'Administration. Cette fois-ci, il est exclu de leur reprocher d'être à l'origine d'un mouvement anti-belge. On peut lire dans les rapports administratifs que les responsables de l'Armée du Salut étaient bien intentionnés et désiraient uniquement poursuivre des buts de prosélytisme en restant dans la plus stricte légalité.

« Il n'y a pas lieu d'exagérer l'importance de leurs interventions soit auprès des juridictions indigènes, soit pour défendre les intérêts de leurs adeptes auprès des agents de l'Administration. Les Salutistes n'ont certes pas le monopole de ce genre de démarches. »

Aux yeux de l'État colonial, le véritable danger reposait sur les fausses interprétations données par les indigènes aux préceptes et enseignements de l'Armée du Salut. En premier lieu, ces erreurs étaient voulues car elles servaient les intérêts des anciens kimbanguistes et ngunzistes. N'oublions pas que dans ces parages, un grand nombre d'anciens kimbanguistes s'était converti à l'Armée du Salut et certains chefs de secteurs cherchaient également à adhérer à cette association.

En second lieu, les Salutistes européens ignorant le kikongo, c'était leurs collaborateurs - catéchistes qui traduisaient en lingala. Alors, selon les enquêteurs de l'Administration coloniale, ceux-ci avaient carte blanche et déformaient et interprétaient de leur façon les enseignements de l'Armée du Salut. Ces catéchistes réunissaient d'ailleurs les plus grandes foules. Ainsi, le 4-5-6 juin 1938 entre 3 et 4.000 indigènes s'étaient réunis à Kasangulu, dont un grand nombre était venu des Cataractes et de Manianga.

Quelques mesures ont été préconisées pour enrayer ce mouvement. Tenant compte de la « *mentalité simpliste des populations* », on proposait d'abord de confiner l'activité salutiste aux centres évolués et de l'interdire dans l'ancienne région kimbanguiste. Une deuxième mesure était d'interdire toutes les réunions massives, que les indigènes fussent ou non en règle avec leurs pièces d'identité et médicales.

Dans une lettre adressée au gouverneur général Pierre Ryckmans, le 5 décembre 1939, Marcel Maquet (1891-1964) s'oppose à des mesures de clémence pour les relégués kimbanguistes parce que quelques levées de relégation avaient été fâcheuses. Certains anciens kimbanguistes, qui avaient déclaré de renoncer aux idées et aux activités de ce mouvement, n'avaient

pas tenu leur promesse et avaient même pris la tête du mouvement. Maquet n'accorde plus sa confiance à des relégués kimbanguistes.<sup>132</sup>

Léon Hofkens (1894-1972), commissaire de District du Bas-Congo, donne des instructions secrètes aux administrateurs le 10 décembre. Dans ce document, il se réfère tout d'abord à une lettre qu'il avait fait circuler le 3 octobre, mais que nous n'avons pas retrouvée, et dans laquelle il avait souligné les tendances xénophobes et subversives de la « *Mission des Noirs* ». Même s'il ne change pas d'opinion, il demande aux administrateurs de ne pas en conclure que la majorité des villageois qui s'étaient ralliés à la cause de la « *Mission des Noirs* », entretenaient des sentiments d'opposition aux pouvoirs établis. Il propose que les adeptes de cette association ne soient pas considérés comme des vulgaires délinquants, mais comme des indigènes engagés dans une aventure dangereuse. Il fallait, à son avis, essayer de ramener ces gens à la raison par la persuasion.

Léon Hofkens n'est pas un grand partisan de la méthode répressive. Il encourage le personnel territorial de plus fréquenter les régions 'affectées', de s'entretenir davantage avec la population, de donner des conseils paternels et de leur démontrer l'inutilité des actes de résistance. Il fallait, à tout prix, éviter toute provocation possible de la masse par des mesures maladroitement. En d'autres termes, les agents territoriaux ne devaient rien négliger pour regagner la confiance des villageois.

Et que faire de ceux qui s'obstinaient dans leur opposition et des récidivistes ? Hofkens prévoit quatre mesures. Il propose, en premier lieu, des poursuites judiciaires car ceux-ci étaient punissables d'une servitude pénale de deux mois au maximum et d'une amende qui ne dépassait pas 2.000 francs ou de l'une de ces peines. Mais il fait savoir qu'il serait injuste et peu politique de prononcer systématiquement la peine de servitude pénale correspondant au maximum prévu : la peine devait être proportionnée à la faute. Il indique qu'une peine d'amende, même minime, avait dans l'esprit des villageois parfois plus d'effet qu'une peine de servitude pénale et qu'il n'était pas correct de poursuivre tout un village au lieu du meneur ou de l'organisateur des réunions. En plus, il souligne qu'il ne suffisait pas qu'un indigène porte l'uniforme de la « *Mission des Noirs* » pour l'arrêter ou pour confisquer son vêtement.

---

<sup>132</sup> Lettre de Marcel Maquet à Pierre Ryckmans, Léopoldville, 5 décembre 1939, in: KADOC, Papiers De Cleene-De Jonghe, farde 265 (Kimbanguisme - Kitawala). Cfr. Annexes, document V.

Hofkens détermine, en deuxième lieu, le cadre dans lequel s'inscrivaient les mesures de relégation des meneurs. Il donne une définition des personnes qui doivent être considérées comme 'meneurs' : les organisateurs du mouvement, les membres de la direction et les propagandistes des doctrines de la « *Mission des Noirs* ». On ne pouvait les reléguer qu'après une enquête très sérieuse et seulement s'il apparaissait impossible de les faire renoncer à leurs activités. Les propositions de relégation devaient être accompagnées d'un rapport justificatif donnant des renseignements complets sur la famille qui partirait avec le relégué. Il existait en plus deux raisons pour lesquelles le personnel territorial ne devait pas appliquer la mesure de relégation à la légère : primo, les relégations causaient le mécontentement des populations, désorganisaient la vie sociale et troublaient l'économie ; secundo, elles étaient coûteuses à cause de l'installation et la surveillance des relégués surtout si ceux-ci partaient avec leur famille.

La suspension de la délivrance des bons de poudre et, en cas de nécessité, la révocation des permis de port d'arme constituaient la troisième mesure. Elle n'était à prendre que si la sécurité publique paraissait compromise. La quatrième mesure, le régime de l'occupation, ne pouvait être envisagée, elle aussi, que si l'ordre public paraissait perturbé.

Léon Hofkens prône donc la prudence ; il préfère la persuasion à la force. Et cette fois-ci, les relégations et les occupations militaires seraient plutôt l'exception que la règle générale. Toutefois, les leaders ont été arrêtés et relégués. Le 15 décembre 1939, l'Agent Territorial de Thysville propose la relégation de Bikeka Gracia et Mavungu Marc. Bikeka Gracia était un ancien diacre kimbanguiste qui avait construit un temple kimbanguiste, organisé et dirigé les réunions de la « *Mission des Noirs* » dans son village. Mavungu Marc, alias Mavungu Draco, était également un ancien disciple de Simon Kimbangu, qui avait mené une propagande active en faveur de l'Église de Mpadi. Tous les deux avaient été relégués à Tshela, dans le Mayombe, en 1925, et libérés le 30 décembre 1938. Les deux étaient donc des récidivistes.<sup>133</sup>

Le 20 décembre 1939, le Vice - gouverneur Paul Ermens (1884-1957) informe Marcel Maquet de la relégation de Simon Mpadi à Befale, en attendant l'ouverture de la Colonie Agricole de Boende, suite à son

---

<sup>133</sup> Lettre de (?) à Marcel Maquet, Thysville, 15 décembre 1939, in: KADOC, Papiers De Cleene - De Jonghe, farde 265 (Kimbanguisme -Kitawala). Cfr. Annexes, document VII.



ordonnance du 11 décembre 1939. Dans cette lettre, il dépeint Mpadi comme un des principaux meneurs de la « *Mission des Noirs* » dont nombre de zélateurs étaient d'anciens adhérents du kimbanguisme. Il reproche à cette association de cacher des tendances xénophobes sous le couvert d'un désir d'autonomie. Tout en protestant de sa loyauté à l'égard des autorités coloniales, elle proclamait toutefois sa volonté de continuer sa propagande et de maintenir sa prétention de fonder une Église noire indépendante : cette propagande et cette prétention étaient jugées très dangereuses.<sup>134</sup>

Ensuite, l'affaire de l'Église de Mpadi est soumise au procureur général par le gouverneur général. Ce magistrat était d'avis que le port ostensible d'un uniforme puisse être considéré comme un acte démonstratif du concours apporté à l'existence d'une association interdite. Il estime aussi que la participation à une réunion, à un congrès, à un cortège avec en tête le drapeau ou l'emblème de l'association, la souscription à une liste ouverte pour subsidier la construction d'un local, la version d'une cotisation, le paiement d'un abonnement au bulletin de l'association, l'acceptation d'une fonction quelconque rendait la personne en question punissable.<sup>135</sup>

Pierre Ryckmans transmet ces informations du procureur général à Marcel Maquet le 16 janvier 1940. Mais le gouverneur général préconise quand même la prudence. Il craint que des arrestations massives ou répétées de villageois porteurs d'uniforme kaki risqueraient de renforcer chez eux un esprit de résistance. Et puis, croit-il, considérer tous les indigènes engagés dans cette association comme dangereux, serait leur accorder une importance exagérée : il ne fallait pas leur donner la palme du martyr. En outre, le port de l'uniforme kaki permettait de reconnaître très facilement ceux qui persistaient à maintenir la Mission des Noirs. Les agents territoriaux pouvaient ainsi les tenir à l'œil et les arrêter dès qu'ils accomplissaient d'autres actes punissables.

Il est clair qu'en 1939 l'autorité coloniale agissait avec plus de diplomatie contre la "*Mission des Noirs*" qu'en 1921. Elle voulait également respecter la légalité et tenait à être sur la même longueur d'onde que la magistrature coloniale. En outre, elle n'était pas mise sous pression par la presse coloniale pour réagir avec une main de fer et elle prenait ses décisions indépendamment des missions catholiques.

---

<sup>134</sup> Lettre de Paul Ermens à Marcel Maquet, 20 décembre 1939, in: KADOC, Papiers De Cleen - De Jonghe, farde 265 (Kimbanguisme - Kitawala). Cfr. Annexes, document VIII.

<sup>135</sup> Lettre secrète de Pierre Ryckmans à Marcel Maquet, Léopoldville, 16 janvier 1940, in: A.A.M.A.E.B., G.G. 13.179 (Politique contre les mouvements subversifs).

## Conclusion

Les chiffres que présentaient les auteurs du manifeste adressé au gouverneur général en septembre 1939, c'est-à-dire 151 villages et 9950 personnes, devaient nécessairement donner la preuve de l'ampleur de "la Mission des Noirs". Mais l'initiative en soi montre également que l'épicentre du mouvement revendicatif n'était pas dans les Territoires du Cataractes-Sud (Thysville, Gombe-Lutete, Nkamba ...) et Cataractes-Nord (Luozi, Kingoyi ...), mais bien dans les Territoires voisins de Madimba et Kibambi. Le fait que ce réveil se soit produit loin de Nkamba, la Nouvelle-Jérusalem, a été, sans aucun doute, une raison sérieuse pour le marginaliser et pour considérer la Mission des Noirs comme une dérive peu sérieuse du Kimbanguisme 'orthodoxe'.

Ajoutons à cela quelques éléments qui n'ont pas joué en faveur de Mpadi qui se voulait le successeur de Simon Kimbangu : il n'était pas un kimbanguiste de la première heure, il ne faisait pas partie de l'entourage de Marie Mwilu, l'épouse de Simon Kimbangu, et surtout il n'était pas apparenté au prophète Simon Kimbangu lui-même. Après la Seconde Guerre Mondiale, la mouvance dynastique s'est imposée tant au sein de l'aile traditionaliste qu'au sein de l'aile moderniste.

Au début, l'Administration coloniale trouvait les résultats de la politique de relégation très encourageants. Mais dans le rapport annuel présenté à la Chambre des représentants, elle désenchante :

« Cependant la propagande paraît s'étendre dans plusieurs régions : kibanguisme, ngounzisme, kitawala, Mission des Noirs, pan-africanisme subsistent, ont des adeptes et des propagandistes dont l'influence se ferait immédiatement sentir si la population indigène avait des causes graves de mécontentement. Les relégations prononcées, amenant la dispersion des propagandistes dangereux dans diverses régions de la Colonie, ont malheureusement contaminé celles qui étaient demeurées jusqu'ici à l'écart de ces mouvements ... »<sup>136</sup>

Il est clair qu'une étude approfondie des mouvements kongo durant la Deuxième Guerre Mondiale s'impose. Mais avant cela, il convient de faire d'autres investigations sur la période 1934-1940, car les archives des missions protestantes actives dans le Bas-Congo renferment peut-être encore d'autres surprises.

---

<sup>136</sup> Rapport annuel devant la Chambre des Représentants, 1945-1946, Bruxelles, 1948.

## ANNEXES

### **Document I. Extrait des chroniques des postes de la Mission de Nsona – Bata, dans: Fonds Kimbanguisme, Archives C.S.S.R. à Jette.**

Le 5 janvier 1937 : l'Armée du Salut envoie ses premiers catéchistes dans les chefferies de Sefu et Ngomena.

Le 6 mai 1937 : Les Européens de l'Armée du Salut résidant à Léopoldville, viennent pour la première fois à Sefu et Ngomena. Logent à Sefu.

Vers le 15 août 1937 : Ces mêmes Européens s'établissent pour trois semaines à Sefu et prient les gens des villages environnants de faire des briques pour la construction prochaine d'une chapelle et école ! D'enthousiasme, hommes et femmes s'y mettent ... et les malheureux effets de cet ... où l'A.S. ne se font que trop sentir parmi les élèves de nos écoles ...

Depuis septembre l'influence de l'A.S. se fait sentir surtout dans la région du fleuve et du côté de Wolter. Quelques chrétiens peu fervents se laissent entraîner. Dans les écoles de même un peu de laisser-aller ... mais ceci heureusement ne dure pas. Grâce aux bonnes relations avec l'administrateur de Madimba, les parents des élèves sont rappelés à l'ordre et tout doucement tout se remet en règle.

... Juin 1938 : Kinzambi (Kinzoana) : 13 communions. Plusieurs Xavériens sont partis à l'A.S. Pauvres gens qui croient qu'ils seront immunisés contre l'envoûtement des mauvais esprits. Ils ne semblent pas hostiles du tout mais se sont laissés entraîner.

... 23 septembre 1938 : Kinzoana, 22 communions. Rencontre avec monsieur Joris, administrateur de Madimba, et sa dame. Visitons les écoles de Ngomena et Matanda. L'administrateur a exprimé son admiration pour la bonne tenue de ces écoles malgré l'influence de l'A.S.

... Du 17 au 24 novembre 1938 : Visite aux chefferies de Tampa, Ngomena, Sefu, Kinzoana. Changement de décors ! Plus ou presque plus d'adultes à la messe. À Ngomena et Matanda aucun adulte à la communion ni à la prière, mais beaucoup d'enfants dont plusieurs païens ou protestants qui demandent à être baptisés. Sefu, Ngombe, Nsangu même triste constatation avec en plus que les écoles y sont aussi à peu près vides. Dans la chefferie de Kinzoana c'est un peu mieux. À Kinzoana même quelques adultes présents. Hélas l'école n'y marche pas du tout ...

Avril 1939 : Après un voyage dans la région de Sefu, Kinzoana, Yidri, Tampa, il apparaît clairement que les promoteurs du mouvement 'Armée du Salut', ont nettement changé la nature de leur propagande. Ceux-ci s'efforcent de grouper autour de leur personne des adeptes décidés à ne plus garder aucune genre d'acointances avec les 'Blancs'. Leurs intentions cependant ne sont pas encore bien précises.

Mai 1939 : À Kindundu (Bibalia), l'un des principaux meneurs (Thomas Lukelo), prophète lors du kibanguisme, ancien catéchiste protestant, en prison pour kibanguisme, réunit des adeptes dans la forêt de Zamba ; leur propose de mettre leur confiance en Simon Kimbangu, qui reviendra bientôt et en ses délégués. Ngengi, de Kingo (Ntadi), est chargé du recrutement. 'Pour être admis à l'Armée du Salut' à Sefu, il faut d'abord être inscrit chez Thomas Lukelo.

À Kinzoana, le chef de secteur lui-même, Boto, organise des réunions dans sa maison, la nuit. D'après les témoins, il tiendrait des discours comme celui-ci : 'Cette terre n'appartient pas aux Blancs ; avec Kibangu nous travaillerons à reprendre notre terre des mains des Blancs.'

Septembre 1939 : Les meneurs introduisent une demande officielle chez l'administrateur territorial de Madimba en vue de faire reconnaître 'leur Eglise' qui doit s'appeler 'L'Eglise Noire'. Ce n'est là qu'un subterfuge. Le but est de faire admettre les réunions. Simon Dinganga de Kitoko – Mupampa, ne cache nullement ces intentions : 'Nous devons obtenir de pouvoir nous réunir à l'aise, c'est ainsi que nous pourrons le mieux nous organiser. Le 6 septembre, l'administrateur territorial fait arrêter les meneurs qui sont considérés comme 'conspireurs contre la sûreté de l'État. Ces mesures n'intimident en rien ceux qui restent. Simon Dinganga se charge de soutenir les courageux.

**Document II. Cahier du souvenir 1934 – 1984 (brouillon), de Henri Becquet, dans : Fonds Henri Becquet, Archives du Musée Royal de l'Afrique Centrale.**

S ou K : Lorsqu'il fut question d'inscrire les noms des convertis et de les accueillirent [sic pro : accueillir] comme membres actifs du Poste de Kinshasa, le signe distinctif que nous portions au col de nos tuniques ou robes devint une question importante : les insignes S. Pour nous Européens : servir pour sauver les âmes ; en anglais : Save to Serve. Le fondateur ayant créé [sic pro : créé] aussi des œuvres sociales, un slogan fut vite adopté : Soaf, Soap, Salvation.

Ici au Congo belge il était question d'avoir au col des insignes lavables, nous n'en avions pas, il fallait consulter les autorités salutistes du Quartier International de Londres et leur demander conseils tout en leur expliquant la situation.

Nous comme officier nous avions des SS brodées ou en métal blanc sur feutre rouge que nous fixions nous-même avec des pressions sur le col. Mais pour les indigènes ce n'était ni pratique et de plus, le rouge était la couleur pour les officiers ... Lorsqu'il fut question d'enrôler [sic pro enrôler] des soldats l'S au col fut longuement discutée. 'Salut' en lingala se traduit 'Kobikisama' or 'Kobikisama' veut tout aussi bien dire 'rétablir' [sic pro : rétablir] ; 'Guérison' ou 'Salut' – 'Sauver'.

Nous devons repousser absolument toutes interprétations pouvant diminuer la vraie signification de salut au sens spirituel et diriger l'attention vers le salut de l'âme plus important encore que la guérison du corps. Une âme saine dans un corps même faible insufflé souvent de nouvelles sources de force d'énergie, une vie nouvelle ... Mais la chose importante était de diriger les besoins de ces âmes et il y en avait déjà des centaines qu'il faut diriger leur regard intérieur vers Jésus le Sauveur, mort sur la croix pour nous tous et pour chacun. Jésus qui avait une compassion pour les foules qu'Il enseignait 'Il disait souvent' les brebis sans berger'. Mais souvent ces foules étaient attirées par les nombreuses guérisons que faisait Jésus peut-être ces foules étaient-elles surtout préoccupées par le pouvoir de Jésus ? De toutes façons pour nous, ces gens qui avaient accepté le salut par la foi et qui désiraient devenir membres de l'Armée du Salut, il fallait que nous procédions à un enrôlement.

Dans la région où l'Armée du Salut exerçait ses activités on parlait couramment deux langues : le Lingala et le Kikongo. En Kikongo .... Pouvait tout aussi bien être une occasion de controverse, être une arme favorable dans la main des ennemis de l'Armée du Salut pour donner une interprétation fautive d'une secte, les 'Kibanguistes', qui a ses origines d'après les dires du protestantisme. Cependant, les protestants firent un grand et beau travail mais un indigène très dévoué et sincère reçut un don particulier de certaines guérisons et de suite la foule s'est ruée autour de lui et l'a élu comme prophète et est devenue une secte combattue par le catholicisme, combattue aussi par les protestants et condamnée par le gouvernement

belge en raison du dépeuplement de certains villages et le déplacement incontrôlable des foules. En somme, ce mouvement favorisait les indigènes et refoulait les blancs ... Cela était un piège à la Colonie ; le gouvernement luttait contre ce mouvement et en déporta un bon nombre dans le Kasai et à Elisabethville (Katanga) au dire de certains Congolais. Ces gens voulaient se révolter contre le gouvernement.

Le K comme insigne au col fut déconseillé et repoussé irrévocablement aussi bien par les salutistes européens que par les indigènes et le S fut adopté. Salut d'ailleurs, les Congolais étaient fiers de porter l'emblème en français. Salut et le S fut porté avec beaucoup d'enthousiasme ...

Nous avions dans nos réserves beaucoup SS en cuivre. Ces petites SS étaient portées par les Jeunes Soldats en Europe française et ces SS pouvaient se nettoyer facilement, elles furent une solution momentanée avant que le quartier international à Londres nous fassent parvenir les SS lavables. L'inconvénient c'est que ces petites SS pour les jeunes paraissaient minuscules sur les uniformes d'adultes alors on décida de les coudre sur des petits carrés de feutre rouge a adapté avec deux pressions au col.

Chaque semaine on voyait ce petit carré rouge de feutre grandir au point d'envahir le col entier. Peu des nouveaux enrôlés respectaient les 3 cm<sup>2</sup> dimensions convenues. Les indigènes se procuraient du feutre dans la cité indigène chez les marchands de tissus. Il y avait des dimensions de toutes formes rondes, carrées, rectangulaires, mais les rectangulaires furent les plus prisées, se terminant en pointe comme les SS d'officiers capitaine. Il fallait exercer petit à petit un contrôle vigilant et être sévère. Nous attendions avec beaucoup d'impatience le modèle imposé par le Quartier Général de l'Armée du Salut. Ces SS lavables qui devaient faire le bonheur de nos soldats et rétablir l'ordre.

De belles SS bleues, brodées sur fond blanc et non rouge arrivèrent de notre Quartier Général International. À notre plus grand étonnement, les SS furent une déception pour les indigènes, ils rêvaient de rouge ... une déception générale, beaucoup ne voulaient pas se séparer du feutre rouge, beaucoup d'indigènes se promettaient de ne jamais découdre leurs SS au feutre rouge, d'autres ne parlaient pas mais n'en pensaient pas moins, espéraient que le dimanche suivant tout serait mieux pour eux ; soit que l'on aurait cédé et qu'ils garderaient leurs SS de cuivre sur fond rouge. Le grand coup à donner c'était de leur faire accepter, de les convaincre de l'autorité unique de l'Armée du Salut partout dans le monde et d'échanger le bleu au lieu du rouge.

De toutes les teintes aimées par les indigènes, le rouge est choisi sur le champ par les noirs. Par fantaisie mauvaise, un indigène rébarbatif croyant donné un argument valable et croyant donné le coup final se mit à crier aux autres : 'Tokoboya yango. Mbula Matadi alingi biso tokolata SS na dombe mpo ete biso tojali bamuindu, balingo biso tokolata ba SS lokola mondele te' ; 'Nous rejetons les SS bleues qui sont certainement imposées par le gouvernement qui n'accepte pas que nous portions de SS comme celles des blancs' ... Il semblait qu'à ce moment nous avions perdu et que tout effort serait vain ... Un grand silence régna, ce silence long pesait sur nous tous et montrait leur désapprobation. Les officiers européens nous soutinrent [sic pro soutinrent] contre leur désapprobation. Ils protestèrent énergiquement contre cette dernière interprétation indigène et fantaisiste sans fondement.

Des sanctions furent prises, les soldats furent convoqués à apporter leurs SS de cuivre dans le plus court délai et nous les remplacions par des SS bleues lavables brodées sur fond blanc à coudre sur leurs tuniques blanches ou sur le col des robes blanches. Aussitôt que l'autorité fut imposée, le calme se rétabli sans peine et tout finit dans le calme.

Aujourd'hui après le troisième enrôlement, de soldats, nos indigènes, portent fièrement leurs belles SS bleues cousues au col haut sur leurs uniformes blancs. Ils les portent avec beaucoup de dignité et font honneur à l'Armée du Salut.  
Le 10 novembre 1936.

**Document III. Lettre de 150 villages des Territoires de Madimba et Kibambi au gouverneur Général Pierre Ryckmans, [15] septembre 1939, in : A.A.M.A.E., AI (4738) Mission des Noirs (Copie dans : A.V.J.H., Fonds Joseph Van Wing, Dossier Kimbanguisme).**

Monsieur le gouverneur Général,  
Sous-Couvert de Monsieur l'Administrateur, Chef du Territoire de Madimba -  
Nous avons l'honneur de solliciter de votre bienveillance une courte audience que nous vous serions très reconnaissant de vouloir bien nous accorder. Voici les sujets que nous serions heureux de pouvoir vous entretenir quelques instants.  
Nous sommes vos hommes du Territoire de Madimba. Nous avons pensé quelque chose dans nos cœurs. Quand nous avons pensé cette idée, nous sommes aussi certains que cela ne nous fera attrister, ni vos fonctionnaires placés sous vos ordres. Quand nous avons vu que cela ne vous attristera pas ni notre commandant de notre territoire, c'est pourquoi nous vous l'exprimons.  
Nous avons fait cette lettre au territoire de Madimba et celui de Kibambi. 150 villages qu'ont eu cette idée. Nous avons bien étudié cette idée et nous avons eu tous les commandements et les lois.  
Comme nous sommes sûrs de ces commandements et lois, c'est pourquoi l'idée nous est parvenue de vous l'exposer. Comme nous le savons tous que nous avons au dessus de nous un Grand Chef qui nous gouverne, cela ne nous a pas empêché de vous l'exposer.  
Puisque nous savons dès maintenant notre pays du Congo a eu une lumière. Auparavant quand les blancs n'étaient pas encore venus dans notre pays nous étions bannis sous une grande obscurité. Grâce à vous, nous nous sentons heureux. Autrefois nous étions au fond d'un trou ténébreux. Mais dès aujourd'hui à cause de notre civilisation dont vous avez voulu nous apporter, nous sommes quittés à ce ténèbre et nous voici à la lumière.  
Dès maintenant nous jugeons tous que la lumière commence de pénétrer dans notre pays. Nous le disons si un pays a des gens qui ne sont pas civilisés et par hasard il arrive un type qui est civilisé nous apprenons que tous le sera.  
Puisque avant nous étions aveuglés et personne ne savait de quoi faire. Par manque d'intelligence, nous étions comme des gens déjà morts.  
Dès aujourd'hui comme nous sommes gouvernés au-dessus d'un grand Roi, nous l'approuvons tous que nous sommes au point d'apparition de la lumière. Nous ne l'avons pas déjà vu, mais nous commençons de la voir. L'intelligence commence à nous éclairer peu à peu. Cela n'est pas provenu de notre pays mais de votre pays qui est 'la Belgique'. C'est pourquoi nous les Noirs nous le croyons que si un pays non civilisé ne reçoit un type qui n'est pas civilisé, il serait toujours dans les ténèbres. Nous le savons tous que notre lumière vient de notre grand gouverneur Général. S'il n'y avait pas aucun Européen, notre pays serait toujours dans l'abîme jusqu'au dernier moment. Nous vous souhaitons la grand félicitation et que votre Nom soit toujours célébré par toutes les nations ainsi que celui du Roi de la Belgique qui vous a envoyé dans notre pays. Quand les blancs n'étaient pas encore venus dans notre pays, nous

vivions dans les ténèbres. L'esclavage surtout nous animait. Se faire tuer les uns les autres aux fusils ou aux couteaux.

Si deux personnes étaient nés d'une même mère, l'un était trahit. Si quelqu'un voulait se promener à un autre village il était attrapé et trahit. Avant qu'il avait ceci : Un type de Madimba ne pouvait aller à Thysville ni un type de Kazbambi allait à Madimba.

Nous étions si un type s'en allait dans un autre village il était tué ou trahit. D'après ces coutumes de nos ancêtres, notre pays était très malheureux.

Avant l'arrivée des blancs dans notre pays il y avait point de routes. Il n'existait que des pistes semblables à celui des chasseurs. Nous vous l'exprimons tous sans vous le cacher, aucune route n'existait. Nous étions dans l'abîme d'un grand trou, par manque des routes. D'après votre grande oeuvre accomplie dans notre pays, nous le trouvons qu'il est maintenant traversé par des nombreuses voies de communications que nous ne pouvons pas tous vous les citer. Nous avons maintenant une voie ferrée Matadi-Léo dont on ignorait avant. Que la plus grande renommée soit sur vous qui avez fait aplanir cette longue voie. On ne savait même pas faire de belles maisons. Nos villages étaient aussi laids. D'après votre civilisation apportée [à porté ?] le modèle, nous avons de belles maisons qui animent nos cœurs d'une grande joie. Nous avons de beaux logements qu'on ignorait avant comment s'y prendre. Nous n'avons pas vu les maisons en briques et tôlees [tôles] avant l'arrivée des blancs.

Nos ancêtres n'ont même pas couché à des logements pareils d'après vous, nous couchons maintenant dans des maisons à la mode.

Notre Gouverneur Général nous vous souhaitons la plus grande joie d'après vos bienfaits. L'affaire qui nous rend encore dans la joie est celle-ci. Notre pays n'avait pas de quoi s'habiller. Nous n'avons pas su faire le savons, ni l'aiguille pour raccommoder, ni le sel pour saler nos aliments, ni la boîte d'allumettes pour avoir du feu.

D'après les blancs et le Roi de la Belgique qui gouverne notre pays, celui qui nous a fait venir des commerçants du Pays d'Europe. D'après eux nous sommes heureux de tout ce qu'ils ont nous amené. D'après eux, notre pays qui n'avait pas de quoi s'habiller, maintenant nous savons comment nous habiller.

Nous les Noirs qui avons établi cette lettre nous vous remercions très vivement de vos bienfaits. Puisque nous, on ne savait pas porter des pantalons. Grâce aux commerçants qui sont venus nous vendre toutes sortes d'habits : pagnes, pantalons, vestes, chemises, etc. Et tout ce qui est nécessaire pour couvrir notre corps. À cause des commerçants qui sont venus nous apporter tout ça, car auparavant on ne savait de quoi s'habiller.

Notre corps qui étaient tous dans un trou, maintenant nous sommes à la lumière. Cette lumière ne vient pas de nous même mais de vous les blancs. C'est pourquoi nous les hommes de ces 150 villages nous le pensons toujours. Parce que, tout ce que les commerçants nous ont apporté aucun objet n'est défendu d'être vendu aux Noirs. Les objets qu'ils nous ont apporté sont : le pagne, la machine à coudre, la bicyclette, les autos, les gramophones, les tôles pour couvrir les maisons, la montre pour avoir l'heure, les matériaux pour les constructions, etc. Tous ceux que les commerçants ont apporté aucun objet n'est défendu de nous le vendre, car ils sont venus ici pour nous les vendre. Aucun objet n'est défendu pour nous les vendre, tout est pour vendre. C'est pourquoi nous qui habitons dans les 150 villages nous vous exprimons tous nos vœux. Les femmes, les enfants et les hommes nous tous nous souhaitons la plus grand joie et remerciements à notre Roi de la Belgique qui a voulu bien nous envoyer des européens commerçants.

Nous n'avons trouvé aucune marchandise défendue à nous les Noirs de l'acheter. Nous remercions très vivement à nos commerçants qui nous remettent tous. Et nous les déclarons qu'ils sont venus nous aider. Vous et les commerçants vous nous traitez bien, mais ceux qui nous chargent la charge lourde vous l'apprendrez tout à l'heure dans cette même lettre. 1. Notre Gouverneur Général et ses Fonctionnaires. 2. Nos commerçants.

Nous le savons très bien. Un commerçant ne peut jamais amener quelqu'un ni faire arrêter quelqu'un qui n'a rien pris. Ni vos fonctionnaires placés sous vos ordres ne nous font pas arrêter pour rien, sans que nous négligeons vos lois. Quelque fois nous sommes arrêtés par négligence des lois. Mais pour rien de motif, nous n'avons pas vu. Quand vous nous faites arrêter nous savons que nous avons négligé les lois. Et nous les jugeons que c'est par justesse que vous nous condamnez. Cela pour corriger et pour nous mettre en chemin. Tous vos commandements sont vrais. Et c'est par équité que vous nous jugez le bon et le méchant.

La plus grande joie que nous avons encore est celle-ci : au point que guérison des malades, avant nous n'avons connu aucun médicament pour nous faire guérir. À vous notre Roi et Père, nous vous remercions de ce que vous aviez nous envoyé un autre bienfaiteur de l'humanité qui est : le Docteur. À cause de notre Roi de Bruxelles [Bruxelles] et notre Gouverneur Général qui gouverne notre pays que la joie, la gloire soit avec vous le Roi de Bruxelles et à vous le Gouverneur Général, pères de notre pays. Car c'est à vous que nous avons eu la paix et la plus grande tranquillité. Par ce que vous avez amené un bienfaiteur de l'humanité : le Docteur. Car nos pères et nos mères ne nous ont pas laissé un grand bienfaiteur comme celui-ci. Nos ancêtres ne nous ont laissé que les mauvaises coutumes.

Ils nous ont laissé que les gris-gris qui nous préservaient aucun mal. À cause du grand Roi d'Europe qui nous envoyait aide qui est le Docteur. Nous n'avons pas encore d'autres bienfaiteurs d'après ceci déjà cités. Tous nos maux que nous sentons nous avons comme aide le Docteur.

Sans lui, nous étions toujours dans nos douleurs. Toute notre réunion ci ; nous souhaitons les meilleurs vœux à notre bienfaiteur qui est le Docteur. La vive joie que nous sentons chacun de nous dans nos cœurs, nous ne savons comment vous l'exprimer pour notre Bienfaiteur. Tous ces hommes qui ont établi cette lettre, nous affirmons tous que notre vrai aide est le Médecin. Nous l'approuvons que l'aide que Dieu nous a envoyé ce n'est que le Docteur. Tous ces gens des 150 villages, femmes ni enfants nous le citons que notre aide c'est le Docteur.

Puisque dans notre pays, ils existent même des gens qui se nomment Bienfaiteur, mais nous n'en trouvons aucun qui est reconnu comme le Docteur. Dans toute notre foi, nous l'approuvons que notre Bienfaiteur et aide sera toujours le Docteur pas un autre.

Avant chez nous il existait beaucoup de malades mais aucun n'est arrivé à guérir ces malades. Dès maintenant nous voyons que ces malades se guérissent d'après divers soins et traitements. Nous ne cherchons pas un autre aide et nous le citons qu'il n'y a pas d'autres Bienfaiteurs que celui-là, que le Gouverneur nous a apporté. Nous lui souhaitons aussi nos meilleurs compliments. Pour ce qui concerne tous nos maux nous avons comme aide nos meilleurs compliments. Pour ce qui concerne tous nos maux nous avons comme aide le Docteur. D'après cela nous savons que nous avons pour aide le Docteur que Dieu nous a donné et qui fait soigner toutes sortes de nos maux.

À notre réunion nous ne pouvons pas citer un autre aide que celui que nous venons de le citer. À tous ce que nous avons déjà cité nous ne trouvons un autre aide que le Docteur que Dieu nous a envoyé. Au milieu de nos 150 villages nous voulons suivre tous les conseils que le Docteur pourrait nous ordonner.



Nous voulons les tous pour les besoins. Nous sommes satisfaits de ces commandements. Nous voulons écouter ces conseils, puisque sans conseils d'hygiène nous ne pourrions vivre en bonne santé. Nous vous remercions en ce que vous avez nous ordonné de pouvoir jeter nos ordures dans des fossés. Nous croyons surtout de ce vous nous ordonnez beaucoup de conseils qui nous permettent de vivre en parfait état. Nos enfants et bébés sont entretenus par vous, cela nous rendent aussi la joie. Vous avez établi pour chaque enfant une carte de visite et cela nous montre l'entretien pour nos petits enfants. Nous avons tous cette assurance que notre aide n'est que vous. Nous qui avons écrit cette lettre nous sommes enchantés d'après vos traitements, que vous nous faites. Que celui qui vous avait envoyé ici dans notre pays soit toujours renommé. Alleluya ! à nos Docteurs.

Monsieur le Gouverneur Général, nous avons aussi une autre joie à vous exprimer. Avant l'arrivée des Blancs personne de nous n'avait connu un métier. Quand les Blancs sont venus, c'est vous qui nous avez montré les métiers pour avoir de la galette. Avant l'arrivée des Blancs nos vieux Pères commençaient à apercevoir peu à peu la lumière quand ils allaient vendre les boules de caoutchouc. Quand ils vendaient ces boules de caoutchouc et porter les fardeaux la civilisation se montrer peu à peu. Nous vous remercions d'après les rizières que vous avez nous appris et les plantations des maniocs. Tous ces travaux que vous avez nous confiés nous sommes heureux de les accomplir. Nous tous aucun de nous ne peut négliger toutes vos ordonnances. Nous ne pouvons négliger aucun de vos commandements. Au milieu de nous personne non plus ne peut mépriser vos commandements. Pas un seul. Jusqu'à chez nous vous l'exprimons par écrit. Tout ce que vous nous recommandez tout est pour notre mieux. C'est pourquoi nous vous l'exprimons nos meilleurs vœux d'après vos bienfaits et le grand service dont vous nous rendez. Jusqu'à la fin de notre vie, nous ne cesserons point de louer votre Nom.

Cette lettre a été d'abord écrite en Kikongo, puis traduite en Français pendant notre réunion. Chacun de nous a gardé un exemplaire de chaque lettre, afin de se souvenir du bienfait de la Colonisation pour notre pays, suivant les Blancs. Si vous nous autorisez de pouvoir publier notre lettre en Kikongo afin que chacun de nous garde un exemplaire pour se souvenir du bienfait que le Gouvernement Belge nous a rendu.

Nous avons le plaisir de vous exprimer les meilleurs sentiments que nous a témoigné la Mission Catholique. Avant personne ne savait lire, ni écrire, ni compter. Nulles édifices ni Chapelles n'existaient. Notre pays n'avait pas comme aujourd'hui le courant de pouvoir lire, écrire, compter. Il n'y avait aucun nom de paître. Il n'y avait personne qui savait le métier de charpentier. Nulle personne ne savait parler la langue Française.

Grâce à la Mission Catholique il y a maintenant des gens qui savent lire, écrire, compter et même des paîtres pouvant faire paître des bœufs. Notre pays ne possédait aucun type de ce nom Clerc. D'après elle, beaucoup de nous le sont maintenant et nos grands chefs s'entraînent à accomplir toutes les lois et ordonnances du Gouvernement. Aucun Prêtre indigène n'existait. Maintenant nous le possédons. D'après elle, la peu de lumière a déjà pénétré dans notre pays. Notre immense pays est dirigé par des nombreux Moniteurs et Catéchistes apprenant à nos petits enfants. Pour ça nous les Noirs, nous sommes très satisfaits de sa bonne manière qu'il nous a montré. Dons [donc] nous la félicitons sincèrement. Parce que autrefois, le pays était dans les ténèbres, sans aides personne ne savait faire quelque chose de civilisation. Mais grâce aux Missionnaires qui nous ont fait connaître peu de choses ouvertes. Car il y a encore quelques uns des Noirs ailleurs qui disent que la Mission Catholique n'a pas fait montré de choses de mieux, or nous la connaissons fort bien qu'elle bien travaillé pour

nous ici au pays. C'est pour ça nous les Noirs aucun de nous ne peut la mépriser ; nous sommes sûrs d'après ses oeuvres. Cette lettre que nous avons fait pour notre travail que nous savons bien, que lorsque la Mission Catholique sera au courant, ne pourra jamais avoir une part de discussion contre nous. Nous n'avons pas pensé que nous serons permis au Gouvernement pour notre travail, c'est de montrer des mauvaises humeurs à la Mission Catholique, non du tout.

Monsieur le Gouverneur Général de même quand vous nous ordonnerez pour notre travail : Les Missionnaires Protestants et Catholiques en même temps peuvent venir à nos villages, ils seront toujours reçus avec amicalement. Parce que nous avons une loi pendant ces 12 ans que nous travaillerons notre travail. Aucun des Missionnaires Catholiques, Protestants n'entendra pas de nos bouches, des injures, des palabres ou des colères ne se trouveront jamais.

Nous aimons bien que nos Missionnaires deviennent comme nos Pères pour les Satisfaire. Tous que nous écrivons ayez l'assurance que ça seront réellement nettes.

Monsieur le Gouverneur Général, n'avoir pas d'autre espérance que nous avons d'autres soucis. Toujours nous sommes sous vos ordres. D'autre part nous vous avertissons d'avance que : les Missionnaires Catholiques et Protestants pourront peut-être venir vous trouver personnellement vous raconter ou écrire de violentes mensonges ceux-ci, ceux-là contre nous, n'allez-vous pas à la croyance. Pendant ces 12 ans, les règlements seront toujours strictement observés. Notre devoir est ceci à vous dire. Si vous ne verrez pas tous faire soigneusement, vous direz que vous ne commandez pas des vrais hommes, donc nous sommes des Diables sans ce pays.

Voici encore notre joie : La Mission Protestante. Celui qui est venu nous apprendre qu'il existe un Sauveur qui nous aime notre Seigneur Jésus-Christ qui nous relève dans les ténèbres. C'est celui qui nous a montré que nous en avons un Sauveur qui pardonne nos péchés. Docteur pour notre âme et pour notre chaire nous en avons le Médecin. C'est lui qui nous a confié nos cœurs en Christ afin de nous mettre en chemin pour suivre la voie du Seigneur. Elle s'en donnait tout pour nous à nous donner les enseignements prescrits dans la Bible. Aux années déjà écoulées, la Mission Protestante semblait pour nous un grand Évangéliste pour nous et jamais il a apporté plainte aucun de nous pour des raisons qui ne sont pas vraies. C'est aujourd'hui que nous le savons que la Mission Protestante est devenue notre ennemie et juge des Noirs. Depuis l'an qui a eu le tremblement pour le Prophète Simon Kimbangou, depuis que l'État l'emprisonné personne n'a encore les pensées ni soucis de lui. Mais la Mission Protestante nous porte maintes fois plusieurs plaintes disant que nous avons toujours cette idée de prier Simon Kimbangou. Or cela n'est pas vrai. Depuis ce temps qu'il avait eu ce bouleversement de ce Prophète nous le priions. Mais quand nous avons vu que nos Parents étaient emprisonnés et étaient envoyés au loin. D'après cela la terreur nous était parvenue et tout cela était abandonné pour tout de bon. Aucun de nous ne rêve de cela. Personne n'a aucun souci de ça. Maintenant nous accomplissons avec joie toute les lois et ordonnances qui nous sont prescrites par l'État. Dans nos cœurs, dans nos yeux, dans nos oreilles et dans nos bouches ce Nom de Simon Kimbangou ne peut s'entendre. Ce nom se renouvelle surtout aux bouches des Pères Catholiques et de la Mission Protestante. Dans tous nos cœurs et d'après vos lois nous avons tout négligé. Au milieu de ces 150 villages aucun ne souffle ce Nom. Nous vous exposons toute notre peine non pour rien. En 1934, nous avions appris qu'une nouvelle Mission allait arriver. Cette nouvelle était répandue dans le pays qu'un nouveau Missionnaire est venu à Kinshasa pour annoncer la bonne nouvelle de notre Seigneur Jésus-Christ. Cela a touché nos cœurs. Et nous tous nous étions allés là afin de pouvoir

entendre la bonne nouvelle du Christ. Tous les villages, nous étions venus le voir et il nous a enseigné la bonne nouvelle du Christ. Nous n'avons rien entendu un Nom ou une parole du Nom Simon Kimbangu. Seulement nous avions cette assurance que l'Armée du Salut n'enseigne pas un autre Nom rien celui du Christ.

Nous n'étions pas venus là pour tenir Dieu dans nos mains. Nous n'étions pas partis à l'Armée du Salut pour voir Dieu de nos propres yeux. Quand nous avons entendu le témoignage des amis Batékés et Bahoumous qu'ils avaient laissé tomber toutes leurs mauvaises coutumes, qu'ils s'abstenaient de toutes boissons alcooliques, qu'ils s'aimaient maintenant les uns les autres, qu'il y avait plus de querelles entre eux et que tous vivaient en commun accord, cela nous a frappé profondément nos cœurs et nous avons eu tous une seule idée : c'est d'aller nous aussi tous laisser tous nos mauvaises coutumes au pied de la Croix de notre Seigneur. Quand nous avons vu nos camarades qui donnaient leur témoignage dans le Temple et chacun répondait tous ce qu'il avait auparavant, disant : 'Mes frères, avant j'étais un grand Pécheur. J'étais aussi voleur, soûlard, brigand, je ne payais même pas mes dettes etc. Selon que l'Esprit lui exprimait.

Nous aussi qui n'avions aucune religion ni Catholique, ni Protestante, nous avons eu cette idée d'être membres de cette nouvelle Mission. Nous étions venus rentrés à la Mission de l'Armée du Salut afin de suivre la voie du Seigneur et nous avons cette idée que l'Armée du Salut pourrait venir chez nous aux villages bâtir des Chapelles. Tout notre désir était ceci : que l'Armée du Salut puisse venir nous construire des Chapelles afin de prier chez nous et faire tous nos travaux pour l'État.

Au retour, voilà ce que les Missionnaires Catholiques et Protestants qui disaient : que nous partons à la Mission de l'Armée du Salut non pour autre chose que c'est pour aller prier Simon Kimbangu.

Mais nous qui étions venus à l'Armée du Salut personne n'avait eu cette pensée ni idée que nous étions partis à l'Armée du Salut pour prier Simon Kimbangu. Disant même que l'Armée du Salut c'est la Mission de Simon Kimbangu. Quand la Mission Protestante nous avait vu, que nous étions partis à la Mission de l'Armée du Salut, pour que nous abandonnions toute notre vie d'autre fois, il approuva que nous étions venus prier Simon Kimbangu.

Monsieur le Gouverneur Général, est-ce que comme Simon Kimbangu est condamné dans le Haut - Congo est-ce que vous l'avez fait venir pour enseigner et établir sa Mission à Kinshasa ? Ou a-t-il changé sa peau et devenir blanc ? Pour quelle raison que la Mission Protestante nous le déclare que nous venons là pour venir lui prier.

Jusqu'au commencement, l'Armée du Salut nous a bien reçu tout notre pays du territoire de Madimba et de Kibambi. Il y a même parmi nous beaucoup de recrues Adhérents et Soldats.

Comme la Mission Protestante nous a vu que nous étions partis à l'Armée du Salut, nous lui auparavant n'étions à aucun religion et que maintenant nous sommes tous à la Mission de l'Armée du Salut, elle nous a même portée plusieurs plaintes disant que nous prions ici Simon Kimbangu. Est-ce qu'elle nous a vu chanter les chants de Simon Kimbangu ou si elle est venue un jour trouver un type trembler, ou si elle nous a vu faire ressusciter les morts ou bien nous voir opérer les prodiges ou les miracles ?

Comme la Mission Protestante avait encore pousser une plainte au Major Becquet que tous ces gens qui viennent-là ; ils ne viennent pas pour venir prier, mais pour d'autres soucis. D'après cela le Major Becquet avait changé tous ces idées qu'ils songeait plus pour nous. Jusqu'aujourd'hui nous n'avons aucune chapelle.

Quand le Major Becquet était rentré en congé en Europe, nous l'attendions avec joie et nous avions tous dans nos cœurs cette assurance qu'à son retour au Congo, nous aurons des Chapelles. Son arrivée ici était émouvant. Et nous étions partis tous pour l'accueillir et lui demander un moniteur pour notre territoire. Nous avions lui écrit plusieurs fois de nous envoyer des Maîtres ici, jusqu'aujourd'hui nous entendons très patiemment. Nous avions lui écrit et maintes fois et nous lui avons expliqué tous nos désirs de nous envoyer des Maîtres ; mais jusqu'à ce jour aucun changement.

À notre première lettre, la réponse n'était pas claire. C'est pourquoi le faire rappeler, nous avons doublé et triplé nos demandes. Quand nous étions partis le voir, c'était pareil. Nous n'avons reçu aucun avis favorable. C'est pourquoi à notre retour, nous avons fait notre réunion entre nous, cette idée nous apparut de vous exposer toute notre peine.

Nous avons écrit cette lettre d'après ces cas. Quand nous retournons chez nous la Mission Protestante nous dit toujours que nous allons toujours à Kinshasa pas pour autre chose que pour aller prier Simon Kimbangou. C'est pourquoi nous vous exprimons notre désir : Puisque si nous voulons partir à la Mission de l'Armée du Salut, les Missionnaires Catholiques et Protestants nous disent que nous partons pour aller prier Simon Kimbangou. Pour éviter tous ces ennuis nous avons demandé à l'Armée du Salut qu'il nous envoie aussi des Maîtres ici pour que nous priions ici, au lieu de parcourir toujours cette distance très éloignée : Madimba - Léo.

Tout ça c'est en vain. Alors comment nous allons faire ? Et jamais si nous restons chez nous et que si nous avons besoin de chanter un chant salutiste, ils nous disent voilà ils chantent les chants de Simon Kimbangou. Voici ce que nous désirons que nous vous priions de vouloir bien nous autoriser.

Ce jour que nous avons établi cette lettre nous avons d'abord profondément pensé et c'est par intelligence que nous l'avons établie. Nous avons ceci : En Europe, il y a un Roi et beaucoup des Missions. Mais jamais une Mission n'a pas méprisé ce Roi qui s'y trouve. Nous le savons d'après ceci : Quand notre Seigneur Jésus-Christ était venu sur la terre, il n'a jamais méprisé ni blasphémé contre le Roi qui s'y trouvait. Jusqu'au commencement des fondations des Missions nous ne aucun n'a méprisé les lois et ordonnances qui s'y trouvent. Nous savons aussi. La Mission Protestante a d'abord des Pasteurs qui ordonnent les lois aux Maîtres et tous suivent ces commandements qui sont établis dans leur Mission. Nous avons tous ce désir d'aller prier à l'Armée du Salut mais elle nous a chassés et sauvés. C'est pourquoi nous inclinons devant vous de pouvoir nous autoriser de faire notre prière comme autrefois. Nous voulons prier chez nous. Puisque chaque fois que nous allons prier à l'Armée du Salut et quand nous revenons ils nous disent que nous allions là pour prier Simon Kimbangou.

C'est pourquoi nous vous priions de pouvoir nous autoriser à accepter notre demande. Mais maintenant d'après cette lettre que nous avons vous envoyé aucun Blanc ni Missionnaire ne trouvera même un défaut pendant notre Mission. Nous voulons faire créer notre Mission et nous voulons bâtir nous même nos Églises. Si par hasard un Protestant ou un Salutiste passe pour faire ses tournées ou visite nous ne pourrions pas lui empêcher de prêcher dans notre Église. Nous voulons rester en accord avec nos Maîtres qui nous ont enseigné. Comme la Mission Musulmane des Sénégalais est liée en accord avec la Mission des Sénégalais ne peut pas mépriser les lois de Mahomet. De même nous aussi nous ne pourrions pas mépriser la Mission Protestante ni l'Armée du Salut. Mais ils sont nos Maîtres et Supérieurs. Nous serons comme A.B.F.M.S.S.M.F. et C.E.M.A. Comme eux aussi ils sont séparés, mais ils sont en accord entre eux.

Il sera de même pour nous. Nous aurons placé nos Catéchistes dans chaque village et tous seront payés dans notre caisse. Nous enverrons s'il en faut nos gens pour enseigner à n'importe quel Séminaire des Missions Protestantes. Nous voulons bâtir nous même nos Églises et nos Catéchistes seront payés par nous. Le nom de notre Mission sera : 'Mission des Noirs'.

Les lois que nous avons apprises à l'Armée du Salut c'est toujours les mêmes que nous allons suivre. Nous ne pourrions jamais enlever ni ajouter aucune ordonnance ni sera changée le Nom de notre Dieu que le Dieu la Mission Protestante nous a enseigné : notre Seigneur 'Jésus-Christ'. Le mariage fait à la Mission Protestante ne pourra pas se casser. Un type qui est à la Mission Protestante ou Catholique ne peut quitter sa Mission et venir chez nous. Cela n'existera pas chez notre Mission.

Les hommes qui vous demandent cette Mission sont au nombre de '9 milles hommes' environ, 150 villages : Nous, toute personne n'a d'autre pensée, nous savons seulement que celle-ci. De même nous ne voulons pas vous cacher nos noms, nos villages et nos carnets des impôts.

Voici : nous vous demandons 12 ans de travail pour notre Mission. Veuillez bien agréer, Monsieur le Gouverneur Général, l'assurance de notre plus profond respect.

Signés vos hommes des deux territoires,  
Madimba et Kibambi

#### Territoire Madimba et Kibambi

Les noms et le nombre de nos villages se trouvent en relation de cette affaire que nous vous écrivons et les noms de nos chefs des Médailles.

1° Chef de Médaille LENGA du village Kipako ne connaît pas cette affaire. Sauf que nous même qui habitons dans ces villages qui connaissons cette affaire.

Si vous voulez la demander, veuillez s'adresser à nous même, et non pas à ce chef qui ne la connaît pas.

Voilà les noms de nos villages du secteur Kipako sont : 1. Kintwengi ; 2. Kimvanza ; 3. Kivua ; 4. Kilembo ; 5. Kiasi ; 6. Zombo ; 7. Kigala ; 8. M'Bamba ; 9. M'Putu ; 10. Kimfila ; 11. Kimpango ; 12. Kimbata ; 13. Kinsiese ; 14. Ladi ; 15. Fuma ; 16. Nyalala ; 17. Yimbi ; 18. Kiyangi ; 19. Nyamba ; 20. Lumba ; 21. Lemba ; 22. Ndanda ; 23. M'Bamba-Nlonga ; 24. Matamfu ; 25. Ndembo-Kivuanza ; 26. Kimatenda ; 27. Kivuanza ; 28. Kizamba ; 29. Kinkasi ; 30. Kiniku ; 31. Kinsaku ; 32. Kitempa ; 33. Kintaki ; 34. Kimfila ; 35. Kinlemo ; 36. Nsundi-Kintundi ; 37. Kinkoni ; 38. Kinlemo ; 39. Kiniku ; 40. Kivumbu ; 41. Diembe ; 42. Vundulu ; 43. Kintambu ; 44. N'Lemo ; 45. N'lembo ; 46. N'sundi ; 47. N'kaki ; 48. Kimbela ; 49. Kivunda ; 50. Kinkuanga ; 51. Zamba ; 52. N'Keta ; 53. Lemba dia Kinkoni ; 54. Kikuama-Nzambi ; 55. N'Seko ; 56. Kinguisi ; 57. Dembo ; 58. Bokongoyi ; 59. Lembo-Mputu ; 60. Zamba ; 61. N'Tampa ; 62. Kibueya ; 63. Kinseki ; 64. Dembo ; 65. Kimbengo ; 66. Kingombe ; 67. N'Kolo ; 68. Kikaba ; 69. Kinsuka ; 70. Yongo ; 71. Kimingu ; 72. Kizuane ; 73. Kisiama ; 74. Kimvula ; 75. Kinzambi ; 76. N'Kolo ; 77. M'Bengo ; 78. M'Pangala ; 79. N'Tadi ; 80. Kansi ; 81. Kambambu ; 82. N'Sangi ; 83. Kinsongi ; 84. Bisinsa ; 85. Kingudi ; 86. Kinkanga ; 87. Kitota ; 88. Kiasi ; 89. Zamba ; 90. Kindundu ; 91. M'Pangala ; 92. Kinkanga ; 93. Kiasi ; 94. Kindundu ; 95. Kingudi ; 96. Toto ; 97. Kinsala ; 98. N'Dembo ; 99. Kizulu ; 100. Kitoko ; 101. Madimba ; 102. Ngombe ; 103. N'Sangi ; 104. Kinsala ; 105. M'Banza-Bata ; 106. Kilamuna ; 107. Kilumbu ; 108. Yokolo ; 109. Kikinga ;

110. Tumpu ; 111. M'Pangu ; 112. Ladi (Ter-Kibambi) ; 113. Kititi ; 114. Kibambi ; 115. N'Gela ; 116. Kiyama ; 117. Kisila ; 118. Kiyanga ; 119. Kimatadi ; 120. M'Bamba ; 121. Kundi-Diyongo ; 122. Kundi di Kinsala ; 123. Kindundu ; 124. Kinganga ; 125. Kinkala ; 126. Kindundu ; 127. Mongo ; 128. Madila ; 129. Kiosi ; 130. Kivunda ; 131. M'Bamba ; 132. Kingumba ; 133. Kinkosi ; 134. Kinlombo ; 135. Kimuisi ; 136. M'Putu ; 137. Mubunteta ; 138. M'Bata-Mfinda ; 139. Kinzadi ; 140. Kininga ; 141. Kimbama ; 142. Kinzawu-Maniaku ; 143. N'Sundi-Kinkansi ; 144. N'Sundi-Masamasa ; 145. Kimbuka ; 146. Kinsaku ; 147. Kinzinga ; 148. Kibwanga ; 149. Kituengi ; 150. Kimpanda ; 151. Kinsonso.

**Document IV. Mgr Alphonse Vanden Bosch, Note sur la genèse de l'Église Noire, issue du Salutisme, Matadi, 4 décembre 1939, in : Dossier Kimbanguisme, Archives C.S.S.R. à Jette.**

Il est inutile de chercher dans la doctrine de l'Armée du Salut la clef du succès 'Salutiste'. Ces deux mots, 'Armée du Salut' et 'Salutisme' ne se couvrent plus. Comme doctrine de l'Armée du Salut présente à l'indigène une dogmatique qui à ses yeux doit différer très peu de la doctrine protestante. Il me semble hors de propos, comme d'autres voudraient le faire, de trouver le succès du salutisme dans la doctrine de l'A.S. qui serait comme une morale douce et facile avec une note de mysticisme qui doit plaire aux primitifs. La doctrine protestante avec quelques nuances en est là aussi. Le succès de la masse, des foules qui se déplacent et marchent pendant des journées entières n'est pas dans ces nuances de doctrine à l'européenne. Les tambours et la grosse caisse comme accompagnement d'orgues est une nouveauté à Léopoldville, mais pas une trouvaille. À l'intérieur du pays les protestants emploient parfois le tambour. Les Kibangistes n'avaient que cela. Comme cantiques on chante souvent des chants protestants à sens vague ; souvent il n'y a que des alleluia et des cris ...

D'où vient le succès ? Quand ce succès a-t-il commencé ? Je dois avouer que je ne sais presque rien du commencement de l'A.S. à Léopoldville. Je n'ai commencé à suivre le mouvement que le jour où il a envahi notre vicariat, et qu'il menaçait notre chrétienté. Tel que j'ai appris à le connaître alors il m'est revenu du coup comme suspect. En 1936, c'était déjà des manifestations à caractère religieux, faites par la communauté noire en vue d'obtenir l'épuration de la société de certains éléments nocifs troublant la société par leurs sortilèges et maléfices, afin de retrouver la vie sociale paisible des aïeux, sans corvées, sans impôts et en plus sans maladies. Ce dernier point était logique, car on faisait la chasse aux ndoki's, causes des maladies. Et comme on peut être ndoki sans le savoir, la communauté s'immunisait par un préventif radical ; tout le monde se soumettrait à la cérémonie de purification. Ne pas s'y soumettre c'était rester suspect de kindoki. Dans les villages on ne parlait plus que de cela. Évidemment comme les autres, ainsi beaucoup de catholiques y sont allés, entraînés par le magnétisme des foules, ou obligés par désignation du féticheur ou du chef, ou encore molestés par les autres habitants du village (la communauté) qui les accusaient du kindoki du seul fait qu'ils ne s'étaient pas soumis à la cérémonie de la purification. Revenus de leur pèlerinage, ils ne cessaient pas de pratiquer leur religion catholique, à quelques exceptions près, ne retournaient plus à l'Armée du Salut : preuve évidente que ce n'était pas la dogmatique de l'A.S. qui les fascinait, mais bien le kindoki. Les catholiques qui sont devenus salutistes, (j'entends : qui le sont restés) en général ne pratiquaient plus. Il y a plus. Ceux qui avaient été à l'A.S., y compris les catholiques, semblent prendre envers le mouvement une attitude de sympathie expectative. Pour qui connaît la rivalité du noir en matière religieuse ce fait est inexplicable si on maintient l'unique influence de la doctrine de l'Armée du Salut.

Il y a donc autre chose ... Mais pourquoi prendre comme critère la doctrine de l'A.S. imprimée dans le petit manuel ou exposée par ses capitaines européens responsables ? C'est la religion vécue, qui entraîne la masse ; la religion telle que le peuple le comprend, la réalise, la pratique. Et ici nous nous écartons nettement de l'A.S. Des commentaires troublants se propageaient dans tout le pays et qui rapprochaient ce mouvement de la doctrine politico – religieuse voire même mystique du kibangisme. Plus de doute. Déjà en 1936 nous nous trouvions sûrement en présence d'un renouveau de kibangisme. On le disait : Simon Kibangu s'est incarné dans le capitaine européen de l'A.S. La délivrance du pays est proche. Ce mouvement, reconnu franchement kibangiste, lorsqu'on le juge d'après la description qu'en font les noirs entr'eux dans leurs conversations, et même nos habitués lorsqu'ils nous causent sans arrière pensée de crainte, se limite à un mouvement uniquement religieux, si on en juge par les réponses que donnent les indigènes interrogés officiellement. L'indigène a donc conscience que certains côtés du mouvement ne doivent pas être révélés. Il y a une consigne. C'est le côté dangereux du mouvement et qui le rend suspect, vu ses accointances avec le kibanguisme. Nous voudrions remonter de quelques années et montrer que le kibangisme n'a jamais cessé d'exister ; que ce 'salutisme' en est une des nombreuses manifestations.

1932-1933 : Kibangisme dans la région de Kasi – Mukimbungu. Les catholiques seraient enchaînés, les protestants resteraient libres. Le R.P. Schepens a signalé le mouvement à Thysville. Le prophète – meneur a été relégué et le calme est revenu.

1933 : Rive – Nord. Pays de Mazinga Lolo. La rumeur s'était répandue que le Gouvernement Belge partirait et que les Anglais prendraient sa place. Dans cette chefferie il y a une église protestante autonome.

1934 : Rive-Nord. Région de Vunda (Mission de Bienga). Scènes de résurrection de morts, réunions nocturnes. L'âme de Simon Kibangu intervient. Le Père Jodogne en informe l'administration de Luozi. Tout est expliqué par les inculpés comme étant une fausse accusation, manœuvre de la vengeance du catéchiste catholique.

1934-1935 : Rive – Nord. Mouvement d'envergure dans la chefferie Tembesa. (Mission de Bandakani). Il y avait plusieurs foyers, mais la hiérarchie et l'investiture étaient cependant bien établies. Le prophète arrêté est relâché ; revenu au village il proclame que dorénavant ils sont libres de pratiquer leur religion. Le mouvement reprend avec vigueur. La nuit du 6 au 7 juin notre chapelle en briques de Kingimbi est incendiée. D'autres chapelles doivent encore être brûlées. Le prophète Isaïe Semi a dit et répété en public : « Nous ne serons pas assez bêtes de payer l'impôt. Il y a compénétration des 2 exercices : et du culte et de la médecine. Il y a une mise en scène de résurrection. Il y a exorcisme du kindoki. À part leur parenté avec l'A.S., que manque-t-il à ce mouvement pour être du salutisme, tel qu'on le pratique actuellement ?

Novembre 1935 : Le R.P. Vandenbosch, Vicaire Délégué envoie son rapport sur le Ngounzisme.

Janvier 1936 : Mouvement kibangiste à Kimpangu. Le 16 janvier 1936 le nommé Toko Luzingu, de Kivala, hameau protestant, convoque les notables et les noirs des environs et se déclare prophète. La nouvelle se répand et la foule crédule arrive. Les pèlerins sont examinés pour savoir si oui ou non ils sont possédés par le bon esprit. Notons que ce discernement (sata = scruter) se fait non par des forces fétichistes, mais par une inspiration divine 'mu zina dia Jave' au nom de Jehovah 'mu ngolo za Muand'avelela' ; par la force du Saint – Esprit.

La foule chante des cantiques protestants. Notons aussi le caractère collectif de ce mouvement. L'un ou l'autre individu se rendait seul chez le prophète, celui-ci avait vite fait

de lui signifier que si le clan n'était pas au complet, il lui serait impossible de discerner quoique ce soit. On comprend alors pourquoi les chefs obligeaient jusqu'au plus petit de se joindre à eux dans leur visite chez le prophète. Le prophète a été conduit à Thysville et tout est rentré dans le calme.

1936 : Des caravanes venant surtout du pays de Luozi – un peu aussi du Nord de Thysville – passent le fleuve et vont à Kinshasa. Le mouvement salutiste déborde de Léopoldville dans les villages de la région du fleuve –(Binza) et vers Kasangulu. Il bat son plein vers Sefu et les environs. Sefu devient centre d'attraction. Beaucoup ne vont même plus jusqu'à Kinshasa. À ce moment les indigènes avaient déjà trouvé leur explication sur l'apparition de l'A.S. Le premier blanc de l'A.S. est une incarnation de Kimbangu. (Il est possédé par l'esprit de Kibangu) Kibangu devenu blanc –devenu multitude- car on dit aussi que tous sont animés par Kimbangu. Les blancs salutistes descendent des ancêtres noirs mais devenus blancs et par conséquent ils sont possesseurs de leurs terres, leurs hommes et leurs choses. Le blanc de l'A.S. délivre les gens du kindoki et les délivrera de l'impôt (limité à 3 fr. à verser dans la caisse de l'A.A.). Cette caisse passera plus tard à l'Église noire ...

Le mouvement 'salutiste' commence au nord du fleuve. Ce mouvement a commencé vers la fin de 1935. Des gens allaient à Kin pour être délivré du kindoki. Jusqu'en août 1937 le mouvement n'a pas grande envergure. Surtout les vieux y vont, ou y sont envoyés par la communauté pour sauver leur village et leur kanda (famille). Ce sont les villages de la frontière qui sont atteints. Extrait d'une lettre du R.P. Minjauw, qui a la charge de ces villages : 'L'Armée du Salut prépare ici dans la contrée un mouvement politique religieux dans le genre du kibanguisme. Voici ce que les gens disent d'après le témoignage d'un séminariste philosophe, Albert Ndandu, régent à Nkolo qui a passé ses vacances dans son village Nkondi (sur la frontière de l'A.E.F.). En 1937, saison sèche, le blanc de l'A.S. de Brazzaville est venu à Ntombo (village frontière en A.E.F. à proximité de Ndanganga, village belge où passe le fleuve). Il a cherché d'y faire une fondation. D'après ce qu'il aurait raconté, c'est de Ntombo qu'il doit commencer une action contre Mangembo, Luozi et Mindouli pour faire partir le Gouvernement et ses satellites et pour ramener tout le pays sous un gouvernement indigène. Voilà ce que les gens racontent. Je pense que nous pouvons croire le témoignage d'Albert Ndandu, puisqu'il met en cause sa propre contrée, son village et ses parents ...

Nous ne pouvons pas oublier que le kibanguisme n'a jamais cessé d'exister dans les villages frontières de l'A.E.F. Lors du mouvement kibanguiste les prophètes et leurs disciples, poursuivis par l'État, se réfugiaient à Ntombo. Je m'aperçois dans mes conversations avec les indigènes que l'État n'est pas sympathique.'

La nouvelle répand que le blanc de l'A.S. se fixera à Kimpaka, territoire de Luozi. Les pèlerinages de la chefferie de Biongo, près de Luozi commencent. Le R.P. Minjauw écrit à l'Administrateur Territorial de Luozi, le 13 - 04 - 1938 : « Dans les conversations de temps en temps j'entends des expressions comme 'Ce sont les Blancs qui tuent le pays' ou à propos de leurs travaux : 'pourquoi devons-nous faire tant de travaux ? Est-ce l'État qui possède nos terres ?' À ces assertions je n'attachais aucune importance, pensant que c'était un mécontentement passager provenant de leur paresse héréditaire. Ce n'est qu'au mois d'août 1937 que j'ai vu que ces assertions étaient plutôt l'expression d'un sentiment qui prenait de plus en plus forme dans leur cerveau fantaisiste. C'est aussi depuis ce mois là que j'ai commencé à me documenter sur le mouvement parmi les noirs, et que j'obtins des aveux des séminaristes, qui en ce temps-là étaient en vacances ...



Quand on connaît les incidents révolutionnaires, qui à certaines fêtes ont eu lieu à Brazzaville et à Mindouli, ne faudrait-il pas croire qu'ils attachent beaucoup d'importance à des conversations que nous serions portés à croire purement absurdes. Et par les mots 'garder' et 'conserver' (kela, vukisa = protéger, sauver) entendus dans les aveux des chefs de villages et des makanda, ne faudrait-il pas entendre 'purger le pays des blancs ?' Je ne le sais pas.

Le mouvement est venu dans le pays par des gens venus de Brazza ou de Léopoldville ; des clercs ou travailleurs en congé. Des commerçants ambulants. Le R.P. Minjauw cite plusieurs noms dans sa lettre.

Septembre 1937 : Le R.P. Wassemberg est envoyé à Kasangulu pour étudier le mouvement et l'enrayer si possible au moins parmi les catholiques. Il envoie son rapport au vicariat.

Des rapports venus de Mangembo, de Kimpangu, de Nsonambata et de Kasangulu est fait le rapport d'ensemble sur la situation du Salutisme dans le Vicariat - fin septembre 1937 - envoyé par le Vicaire Délégué à la Délégation Apostolique.

1938 : Le R.P. Wassemberg doit rentrer. Il est remplacé à Kasangulu par le R.P. Minjauw au courant de l'esprit des Salutistes.

Le mouvement reprend au nord (pays de Luozi) et un peu de partout du territoire de Thysville les caravanes moins nombreuses arrivent vers le pays de Nsonambata (contrée de Sefu).

1939 : Extrait du journal du R.P. Watrin (Nsonambata) :

29 mars : Après un voyage dans la région de Sefu-Kinzwana-Yidi-Tampa, j'avertis Madimba de ce que les propagateurs de l'Armée du Salut (les Noirs) ont nettement changé la nature de leur propagande. Ils s'efforcent de grouper autour de leur personne des adeptes qui ne garderaient plus d'accointances avec les Européens. Leurs intentions cependant ne sont pas encore bien précises. (Faute de circonstances bien déterminées on a trouvé à Madimba que j'exagérais).

14 avril : À Kindundu (Kibala) Thomas Lukelo, ancien prophète, catéchiste protestant, qui a été en prison pour kibangisme, réunit des adeptes dans la forêt de Zamba : leur propose de mettre leur confiance en Simon Kimbangu et ses représentants. Tous ceux qui ne rangeront pas de notre côté, brûleront.

Ngengi de Ntadi (Kingo) est chargé du recrutement, circule dans les villages et inscrit les adeptes. Pour être admis à l'A.S. à Sefu, il faut d'abord être inscrit chez nous, dit-il. Notre Église, c'est Simon Kimbangu qui l'a créée. (Le Père a ses 3 témoins).

16 avril : J'apprends que le chef de secteur de Kinzwana, Boto, réunit une vingtaine d'adultes dans sa maison la nuit. D'après mes témoins, le chef tient des discours comme celui-ci : 'Cette terre n'appartient pas aux blancs ; avec Simon Kimbangu nous travaillerons à reprendre cette terre des mains des Européens.'

25 mai : J'ai fait connaître les faits ci-dessus au Territoire de Madimba. Je fais remarquer les relations qu'ils ont avec les premières observations faites et communiquées le 29 mars 1939.

14 juillet : Le mouvement se dessine très nettement. Les réunions en forêt se multiplient ; les meneurs se font tous les jours plus nombreux. Des centres se forment à Kinsongi, Kibweya, Kinzwana, Ntadi, Sefu, Yidi, Kindundu. Ils veulent une église, séparée, sans rapports avec les Européens. Leurs chants, dans certains groupements sont ceux des kibangistes.

5 septembre : Les meneurs introduisent une demande à Madimba en vue de faire reconnaître officiellement 'leur église', qu'ils appellent 'l'Église Noire'. Ce n'est qu'un subterfuge aux fins de légitimer leurs réunions. Simon Dingana de Kinsongi ne cache nullement ces intentions. 'Nous devons obtenir de pouvoir nous réunir à l'aise ; c'est ainsi que nous pourrions le mieux nous organiser.'

6 septembre : L'Administration arrête ceux qui sont considérés comme conspirateurs contre la sûreté de l'État. Ces mesures n'intimident en rien ceux qui restent. 'Tenez bon, persévérez, prêche Simon Dingana de Kinsongi, quand nos frères seront sortis de prison, nous triompherons.'

3 octobre : Les réunions continuent assez nombreuses à Zamba, Ntadi et les autres centres déjà nommés. Les meneurs parlent de s'organiser plus complètement. Nous aurons notre hiérarchie (nos chefs), nos écoles etc. ... Lorsque notre Église sera organisée, Simon Kimbangu viendra se mettre à la tête. Pour beaucoup c'est toujours Becquet, chef de l'A.S., qui représente Simon Kimbangu ...

31 octobre : Lucas Ndoki et quelques acolytes sont arrêtés par Madimba. L'Administrateur Territorial ordonne au chef de Ntadi de faire cesser les réunions. Le chef convoque tous les intéressés, les avertit de l'ordre venu de Madimba : 'Jamais nous ne cesserons ; qu'a-t-on fait à vos frères arrêtés ? Rien. Supposez même qu'on nous tue, nous irons chez Dieu (Ku Nzambi) et ceux qui restent, continuent.'

5 novembre : À Kinkanga le mouvement bat son plein. Le R.P. Supérieur avertit le chef de Nsonambata. Un groupe est arrêté ...

7 novembre : Les réunions se sont réorganisées à Ntadi et Kinsongi. Emmanuel Seke de Ntadi et Pierre Mukoko remplacent les détenus.

Septembre 1939 : Le R.P. Minjauw envoie son rapport, qui est un résumé de la doctrine du salutisme, tel que nous le connaissons déjà. Son résumé des faits et doctrine est élaboré avec l'aide de 6 témoins.

Conclusion :

Pour réaliser l'âme noire, nous devons davantage concrétiser la vie indigène. Notre esprit analyste a fini par décomposer les manifestations de la vie. Le moderne peut vivre en chrétien au foyer et en agnostique au bureau. Il peut s'occuper des intérêts de la société dans l'exercice de ses fonctions et ne pas y penser dans la vie privée. Il y a le domaine civil, social, qui ignore le domaine religieux. Ce sont des conventions. Le Noir ne saurait pas le faire, ni vivre ainsi. L'être religieux, l'être social, l'être privé se compénètrent et vivent ensemble son moi qui vit toujours comme sur la rue ... Ses manifestations religieuses sont en même temps sociales, son égoïsme s'étend à tout le clan. S'il tue, il débarrasse sa famille d'un ennemi. S'il vole, il n'y a de mal et de honte que lorsqu'il est pris. Les aïeux vivent autour de lui, de leur vie bienheureuse ou malheureuse selon leur mérite passé, et ainsi interviennent dans sa vie à lui, non seulement selon son mérite personnel mais aussi selon le mérite ou démerite de sa famille.

Voilà près de 30 ans que les Bakongo sont évangélisés, par les Protestants, par les Catholiques. La conscience du noir a changé. Sa subconscience très peu. Dans l'intimité de sa pensée il pourrait se surprendre sept fois par jour païen comme son père ... Sa conception sur Dieu a changé. Dieu n'est plus l'être indifférent au sort de l'homme. Dieu a pris la place des fétiches, qui ont en grande partie disparu. Mais qu'est devenu tout le reste ?

La doctrine catholique est très positive et très détaillée, répondant aux divers besoins de la vie. La doctrine protestante est plutôt vague, indécise pour plusieurs points, très générale en tout.

Où en est la croyance du Noir sur le kindoki, (surtout ceux qui ont passé un séjour à la mission) mais dès qu'ils se trouvent devant un cas, qui les atteint personnellement, même les meilleurs ne sont pas indifférents. L'expérience nous montre que les protestants sont restés encore bien plus en arrière que les Catholiques sous ce rapport. Chacun va donc réagir selon

son éducation reçue. Les catholiques en général plus sceptiques en face du kindoki, dès qu'ils sont en cause, useront des sacramentaux, eau bénite, médailles, confessions et pratique plus suivie de la religion. On demandera au missionnaire de bénir la maison, le village, le fusil, la personne. Dans les moments où la crainte ou la douleur devient excessive, le catholique consulte les vieux comme les autres. Les exceptions existent, mais je parle de la masse. Dès que la famille ou le clan est en jeu, il disparaît comme individu et réagit avec la communauté. Si la famille est chrétienne, dans certaines contrées catholiques, on y va timidement ; dans d'autres chrétientés plus jeunes on y va souvent rondement, à la païenne. Si les catholiques en sont là, que dire alors des autres.

Survient alors le réveil du nationalisme. Peu nous importe d'où qu'il soit venu. Le mouvement xénophobe secoue la communauté noire. L'étranger devient un ndoki qui rend la communauté malheureuse. Comment s'en débarrasser ? Les fétiches ont perdu leur crédit. Des illuminés les remplacent. Ils n'auront plus recours aux fétiches mais à Dieu tout puissant, à Yaveh. Dieu choisit ses prophètes pour délivrer le peuple comme il l'a fait cent fois, témoin la bible. La religion catholique ne se prête guère à ces aberrations et cette autonomie religieuse. La doctrine protestante s'y prête mieux, elle permet du reste les églises indépendantes. C'est dans le sein d'une communauté protestante que naîtra l'église noire. Le catholique veut vraiment s'y incorporer apostasie. Le 'nganga' -prêtre indigène païen- était un être social, souvent chef de clan. Le prophète exorcise les possédés du kindoki au nom de Yaveh, ou de l'Esprit Saint ; guérit au nom de Dieu sans intervention des fétiches mais avec le même cérémonial. Le but de cette religion est d'obtenir le bonheur de la communauté, la débarrasser de tous les ndokis blancs et noirs. Que le Noir puisse être ndoki, peu y pensent ; le ndoki que l'indigène craint et qui peut à tout moment troubler sa vie est d'origine noire.

Le Blanc est un ndoki dans le sens général du mot ; il est maître de certaines puissances occultes. C'est surtout un nzenza, un étranger. On est résigné. On s'habitue à l'occupation, on apprécie même les bienfaits du civilisateur. Les catholiques en général sont plus belges que les autres, c'est un fait facile à constater.

Ne nous faisons cependant pas d'illusion. Ce n'est pas l'étranger comme ici, c'est celui qui impose les corvées qui est l'indésirable. C'est un sentiment humain du reste. La xénophobie est importée. Elle est devenue l'obsession de quelques-uns, les initiés. Ceux-là réagissent comme ils peuvent, avec leur esprit primitif, épris du merveilleux. Ils s'imaginent et disent que l'esprit des ancêtres, d'un héros comme Kimbangu s'est incarné en eux pour délivrer le peuple. La masse réagit d'après la force de ses convictions et de ses espérances. Nous savons qu'il est difficile d'éveiller la conscience d'un peuple. O'Connell l'a expérimenté en Irlande. Nos leaders flamands l'ont expérimenté chez nous. Le mouvement kimbangiste se trouve devant les mêmes difficultés. La religion kibangiste est un complexe de manifestations qui représente plusieurs aspirations. L'indépendance des corvées, prestations en nature, impôt etc. en est encore une bien distincte. Ce qui a le plus de succès, c'est la délivrance du kindoki, aspiration innée, qu'une éducation longue et soignée ne parvient à effacer de la subconscience des meilleurs parmi les Noirs. Il n'est donc pas étonnant que la marche générale du mouvement est celle d'un feu de brousse. On essayera, on ne sait jamais ... Et nous voyons que l'un village après l'autre veut se libérer du kindoki. On y va (aux centres salutistes = kibangistes) une fois, rarement plus souvent ; le feu passe. Et puis on reste dans l'expectative. Seulement dans l'esprit des dirigeants, les illuminés, le grand ndoki, c'est le Blanc, et le moyen de s'en débarrasser c'est précisément ce mouvement à caractère religieux-social-politique. Pour eux c'est

un moyen de travailler la masse, c'est une partie du programme réalisé : l'autonomie des réunions.

Pour nous c'est un critère. Si des réunions se font sur le tard, dans la forêt, si des pèlerinages s'organisent qui dépassent les limites du territoire d'une mission voisine, c'est que les illuminés travaillent dans l'ombre. Ces réunions, même si on n'y fait que chanter, ont un caractère symbolique qui parle au Noir de sa délivrance. On reprend la vie du vieux temps, l'organisation viendra après.

Il n'y a qu'un moyen de réagir. Supprimer ces réunions religieuses indépendantes. Ce sont comme des assemblées nationales où l'on commence la séance par la prière ; ce sont des meetings qui font la propagande par leur existence même.

La démarcation est bien là : la masse a l'idée vague de se libérer de ses ennemis propres ou du clan ; elle est sympathique au mouvement d'ensemble et crédule : 'ne plus payer d'impôt, on ne sait jamais,' elle attend. Un petit nombre est franchement xénophobe, fanatique et a bien l'intention d'arriver à sa fin. Le moyen est une religion congolaise autonome, une sorte de théocratie. C'est bien cela qu'ils rêvent : une sorte de théocratie.

Comment l'A.S. a-t-elle été cause d'un renouveau de ce mouvement ? Un souvenir de lecture me rappelle que les communistes sont allés en Pologne jusqu'à se faire catholiques et venir à l'église avec la foule pour mieux réussir auprès du peuple catholique. Ce qui se racontait dans le pays de Mangembo était à peu près cela. Ce qu'on racontait dans le pays de Kasangulu était aussi cela. Le Blanc de l'A.S. de Kin avant d'aller en Europe aurait promis de rendre la terre aux Noirs. Tout cela couvert par la mystique d'une religion. À son retour il n'a pu exécuter sa promesse. Il a lâché les Noirs. Et les Noirs ont essayé de continuer le mouvement sans lui. C'est la genèse de l'église noire autonome, racontée par le Noir. Encore une fois, je ne sais que ce que le Noir raconte. Nemo malus nisi probetur.

Plus simple serait de supposer que les Capitaines de l'A.S. ont été roulés par les meneurs noirs à tendance nationaliste. En 1939 on a donc bien reconnu que le salutisme de 1936 était bel et bien du kibanguisme camouflé, comme nos appréhensions le soupçonnaient et nos rapports le disaient en 1937. ...

**Document V. Lettre de Marcel Maquet au Gouverneur Général Pierre Ryckmans, Léopoldville, 5 décembre 1939, in : KADOC, Papiers De Cleene - De Jonghe, farde 265 Kibanguisme - Kitawala.**

... J'ai l'honneur de porter à votre connaissance que je ne puis marquer un avis favorable au retour, dans son milieu d'origine, du relégué Lusiete, qui fait l'objet des propositions de clémence introduites par Mr. le Chef de la Province de Coquilhatville (sa lettre n° 544/AO/E.1.b di 14-9-1939).

Lusiete, ex chef du village de Kumbi, groupement de Kinkuzu (Cataractes), a été relégué du chef de récidive de menées kibanguistes : arrêté en 1921 pour participation au mouvement, puis libéré, il a l'année suivante abusé de son autorité pour engager les gens de son village à faire un pèlerinage à la 'Maison de Dieu', c'est-à-dire la case occupée jadis par Kibangu à Kamba.

Quoique les autorités locales, tenant compte de la conduite et de l'état de santé de l'intéressé, se soient prononcées en faveur de la levée de relégation, j'estime que le moment est mal choisi pour y réserver une suite favorable ; en effet, nous venons de faire l'expérience fâcheuse des conséquences des mesures de clémence dont ont bénéficié certains anciens

kimbanguistes du territoire des Cataractes ; les enquêtes ont prouvé qu'ils étaient parmi les premiers adhérents, sinon parmi les meneurs du mouvement dit 'Mission des Noirs', ce qui prouve suffisamment que les promesses solennelles qu'ils ont faites d'abandonner toutes idées subversives, n'étaient destinées qu'à endormir notre confiance.

Je suis d'avis de suspendre toute levée de relégation en faveur d'anciens kimbanguistes aussi longtemps que le calme n'est pas entièrement rétabli dans la région ...

**Document VI. Lettre circulaire (confidentielle) aux Administrateurs sur le Mouvement « Mission des Noirs », du commissaire de District Léon Hofkens, Madimba, 10 décembre 1939, in : AAMAEB, GG.13.179 Politique contre les mouvements subversifs.**

Le mouvement dont les manifestations visibles remontent au mois d'août 1939 nous est à ce jour suffisamment connu pour que nous puissions nous faire une opinion assez précise sur sa signification et sur son importance réelle.

Ainsi qu'il ressort de l'adresse envoyée le 7 septembre à Mr. le Gouverneur Général par les créateurs de la « Mission des Noirs », il s'agit d'une secte dissidente de l'Armée du Salut.

À l'instigation d'une série d'individus, dont plusieurs nous sont encore inconnus, la population de nombreux villages des territoires de l'Inkisi et des Cataractes, qui avait adhéré au Salutisme s'est ralliée à l'idée d'une église indigène indépendante.

Ainsi qu'il a été dit précédemment, c'est au cours des réunions tenues à Léopoldville puis à Kitwenge, qu'il fut décidé d'adopter un uniforme et de solliciter des autorités la reconnaissance de l'association. C'est également au cours de ces réunions que fut arrêté la date du 25 octobre ... un mercredi ... (réminiscence kimbanguiste ?), date à laquelle les fidèles, ayant pour la circonstance revêtu leur uniforme, commenceraient à se réunir dans les villages pour la prière publique.

On doit considérer que le mouvement affecte un assez grand nombre d'indigènes : le chiffre de 156 villages comptant une population de 9950 adhérents, cité dans la lettre à Mr. le Gouverneur Général, paraît une évaluation assez proche de la réalité.

La liste des villages qui était donnée en annexe est pour les A.T. des Territoires de l'Inkisi et des Cataractes, une précieuse indication.

Les considérations exposées dans ma lettre 3752 du 3 octobre, au sujet des tendances xénophobes et subversives qu'on doit reconnaître à cette association gardent leur valeur, toutefois on se tromperait grossièrement en prêtant à la majorité des indigènes qui paraissent ralliés à la cause de la « Mission des Noirs » des sentiments d'opposition aux pouvoirs établis. L'intervention des autorités administratives en vue de combattre le mouvement me paraît devoir être précisée.

Il importe tout d'abord que le personnel se pénètre de l'idée que les indigènes qui ont adhéré au mouvement doivent être considérés non comme des délinquants, mais comme des indigènes engagés dans une aventure grosse de dangers, et qu'il convient de ramener à une plus saine compréhension des choses.

C'est en conséquence par la persuasion qu'il convient d'agir principalement. Les agents de l'administration ne peuvent se borner à réprimer les éventuels actes de désobéissance ; il faut qu'ils prennent l'initiative dans la lutte à entreprendre.

À cet effet le personnel territorial devra visiter le plus fréquemment possible les régions touchées. Administrateurs et Agent territoriaux s'entretiendront avec la population et donneront les conseils appropriés. On rappellera notamment à l'attention des indigènes

l'arrêté prononçant la dissolution de la secte, et l'on s'attachera à faire ressortir la vanité aussi bien que l'inutilité, d'une résistance aux ordres de l'autorité. On s'efforcera surtout de faire comprendre aux indigènes que le Gouvernement ne pourrait accorder sa confiance à une association, d'ailleurs impossible à surveiller, dont certains membres mal intentionnés se feraient sans tarder les propagandistes de théories subversives qui, en fin de compte, ne pourraient que nuire à la population et compromettre la tranquillité publique. L'expérience que nous avons des mouvements antérieurs de l'espèce, aussi bien que les déclarations faites par plusieurs adhérents du mouvement actuel ne laissent aucun doute à ce sujet.

Le personnel ne perdra pas de vue qu'une foule dominée par le sentiment, est sourde à la voix de la raison ; elle peut avoir des réactions toutes différentes de celles que présenteraient les individus qui la composent, s'ils étaient entrepris isolément. Ceci signifie qu'il faut savoir choisir son heure. De toute façon on évitera de provoquer la résistance des masses par des mesures maladroites ou par des ordres donnés alors qu'on se trouverait dépourvu des moyens pour les faire exécuter.

J'attache à cette propagande une importance primordiale ; elle aura d'autant plus de succès qu'elle sera menée par les fonctionnaires et les agents à qui les populations accordent leur confiance. Elle exige du tact, du calme et de la persévérance. J'insiste qu'on y associe les autorités indigènes et les membres des conseils des notables ou des conseils de secteur.

Remarques : de leur côté les Missions catholiques et les Missions protestantes pourraient jouer un rôle important en s'efforçant de ramener à eux leurs anciens adeptes.

On ne peut cependant espérer que la persuasion, à elle seule, suffira pour faire disparaître toute agitation et obtenir le désaveu du mouvement qui s'est développé.

Dès lors il faut envisager les mesures auxquelles il faudra recourir vis-à-vis de ceux qui s'obstinent dans leur opposition. Ces mesures que j'analyserai brièvement, sont les suivantes :

- 1° Les poursuites judiciaires
- 2° La relégation des meneurs
- 3° La suspension de la délivrance des bons de poudre et la révocation des permis de port d'arme
- 4° Le régime de l'occupation

1° Les poursuites judiciaires :

En vertu de l'ordonnance du 11.2.1926 modifiée par celle du 25.8.1937, les indigènes qui continuent à faire partie de l'association dissoute par arrêté n° 327 du 2 novembre 1939 du Chef de la Province, ceux qui assistent aux réunions ou qui prêtent assistance à ses opérations, sont punissables d'une servitude pénale de deux mois au maximum et d'une amende qui ne dépassera pas 2.000 frs, ou de l'une de ces peines seulement.

Sans porter atteinte à l'indépendance des juges appelés à connaître des infractions à l'ordonnance précitée, je dirai qu'il serait aussi injuste que peu politique de prononcer systématiquement une peine de servitude pénale correspondant au maximum prévu. La peine doit être proportionnée à la faute, d'ailleurs, dans certains cas, une peine d'amende, même minime, aura plus d'effet qu'une peine de servitude pénale. On tiendra compte également qu'il peut y avoir intérêt à ne poursuivre que les individus qui ont organisé ou facilité les réunions, plutôt que de poursuivre toute la population d'un village.

J'attire spécialement l'attention du personnel sur la question des uniformes. On ne peut actuellement considérer comme infractionnel le port de l'uniforme par les membres de la

secte. Sans doute le fait d'être porteur de l'uniforme constituera-t-il une sérieuse présomption de participation à la secte ; mais on ne peut condamner un indigène pour le motif qu'il est vêtu de cet uniforme ; on ne peut donc, de toute évidence, confisquer le vêtement, ni même intimider à un indigène l'ordre d'enlever l'uniforme qu'il aurait revêtu.

## 2° La relégation des meneurs :

Afin d'éviter toute équivoque le sens à attribuer au terme « meneurs » doit être défini.

Notons d'abord que le mouvement actuel, tout apparenté qu'il soit avec le Kibanguisme, se distingue du mouvement gounziste de 1935 en ce sens que l'agitation était alors le fait d'un nombre assez élevé d'indigènes agissant comme « catéchistes » de la secte et s'efforçant de gagner à leur cause la masse indigène. Les réunions étaient habituellement secrètes.

Par contre, la « Mission des Noirs » intéresse une masse ralliée dès le début à l'idée d'une église autonome, tandis que les « doctrinaires » du mouvement, sauf évidemment Simon MPADI et quelques individus qui contribuèrent à la création de l'association, n'ont pas encore fait leur apparition. Il est certain qu'ils ne tarderaient cependant pas à se démasquer si le mouvement s'affirmait ... (nombreuses seraient alors les défections dans les rangs des catéchistes de l'Armée du Salut et probablement aussi des Missions protestantes et des Missions catholiques). Par ailleurs, les réunions des adeptes se font au grand jour et c'est fièrement qu'on arbore l'uniforme : ...

La plupart des individus arrêtés en vertu du décret du 3 juin 1906 sont des chefs de famille qui ont adhéré au mouvement qui ont consenti à ce que les membres de l'association se réunissent dans leur village, voire devant leur case, pour faire la prière publique. Certains ont été jusqu'à se faire les commentateurs des textes bibliques dont il était donné lecture.

Sauf peut-être pour quelques-uns d'entre eux, j'estime qu'on ne peut considérer ces indigènes comme des meneurs.

Les individus qu'il faut qualifier de ce nom sont :

1° Les organisateurs du mouvement

2° Ceux qui continuent à participer à sa direction en donnant des instructions et des directives, non seulement aux indigènes sur lesquels s'exerce leur autorité de chef de famille, mais à des groupements d'adeptes d'autres villages

3° Ceux qui se feraient les propagandistes des doctrines de la secte en parcourant la région comme le faisaient les catéchistes kibangistes et gounzistes.

Ces « meneurs » compromettent la tranquillité publique et doivent être proposés pour la relégation, s'il paraît impossible de les faire renoncer à leurs agissements par l'application des autres mesures envisagées dans la présente.

Quoiqu'il en soit, les relégations ne doivent être proposées qu'après une enquête très sérieuse sur le rôle joué par les intéressés.

On ne perdra pas de vue que la relégation appliquée inconsidérément devient elle-même une cause de mécontentement des populations indigènes, elle désorganise la vie sociale et trouble l'économie. En outre elle soulève des difficultés nouvelles : installation et surveillance des relégués, indépendamment des frais considérables qu'elle peut provoquer. (À titre d'exemple, je note que les 3 individus relégués à Tshela sont tous trois mariés et sont accompagnés de 9 enfants, soit au total 15 personnes).

Il va sans dire que l'auteur des lettres anonymes dont la persévérance révèle le rôle de premier plan qu'il a joué dans cette affaire, est un des « meneurs » qu'il faut arriver à découvrir et à reléguer.

Il en est de même pour BIKEKA et Marc MAVUNZA, anciens catéchistes kibangistes, relégués au Mayumbe de 1925 à décembre 1938, qui avaient obtenu la levée de leur relégation après avoir formellement déclaré qu'ils renonçaient aux principes du kibangisme, et qui n'en ont pas moins immédiatement propagé les principes de la nouvelle secte en territoire des Cataractes. Ces deux individus ne peuvent se réclamer de l'Armée du Salut, leur intervention marquante dans le présent mouvement est absolument révélatrice des tendances qu'imprimerait à la « Mission des Noirs » ses futurs catéchistes et pasteurs ...

BIKEKA et MAVUNZA, actuellement détenus à Thysville, devront être relégués hors du District.

Les éventuelles propositions de relégation doivent être appuyées d'un rapport justificatif, et donner les renseignements complets au sujet de la famille accompagnant les intéressés. Ces propositions seront transmises au Chef de la Province par mon intermédiaire, afin qu'il me soit possible d'émettre un avis.

3° La suspension de la délivrance des bons de poudre et en cas de nécessité la révocation des permis de port d'arme :

Ces mesures seraient à prendre si la sécurité publique paraissait compromise. La seconde mesure, plus rigoureuse que la première, est expressément prévue par l'article 4 du décret du 10.3.1892 tel qu'il a été modifié par le décret du 7 août 1925.

Ce texte prévoit que les taxes sont restituées au prorata du temps pendant lequel les permis cessent d'être utilisables.

En prévision d'une application de la mesure en question, il convient, par raison d'opportunité, de retarder quelque peu la perception des permis de port d'arme pour 1940. De cette manière, si la révocation des permis était décidée avant le paiement de la taxe pour 1940, il n'y aurait pas lieu à remise d'une partie de la taxe.

C'est à la suspension de la délivrance des bons de poudre qu'il faudrait d'abord recourir. Quant au point de savoir si à un moment donné la situation justifie ou non la révocation des permis de port d'arme, c'est là une question de fait que l'autorité locale doit pouvoir apprécier.

Bien que le droit de révocation appartienne à tout fonctionnaire délégué pour délivrer les permis, il convient cependant que le chef du territoire se réserve décision.

On ne perdra pas de vue que les armes et les munitions devraient être entreposées au bureau du territoire, contre reçu à délivrer aux propriétaires.

4° Le régime de l'occupation :

Il s'agit ici encore, d'une mesure dont l'application ne doit être envisagée que si l'ordre public paraissait compromis.

Ce n'est pas le cas pour le moment ; rien ne justifierait donc de recourir actuellement au régime de l'occupation.



Je désire que la présente instruction soit communiquée par les Chefs de territoire au personnel territorial sous leurs ordres. Cette circulaire est confidentielle et s'adresse donc uniquement aux agents de l'administration.

Je compte sur la clairvoyance et le dévouement de chacun pour que les mesures envisagées soient appliquées scrupuleusement et avec tout le discernement désirable.

**Document VII. Lettre n° 3615/AOH de l'Administrateur Territorial Schoutteten au commissaire Provincial Marcel Maquet, Thysville, 15 décembre 1939, in: KADOC, Papiers De Cleene – De Jonghe, farde 265, Kimbanguisme-Kitawala.**

... J'ai l'honneur de vous proposer la relégation des nommés Bikeka Gracia et Mavungu Marc, qui ont pris part active dans la propagation de la secte « Mission des Noirs » dans la région Est du territoire des Cataractes.

Bikeka Gracia : fils de Kiyedi (dcd) et de Bateka (dcd) marié à Biyala, originaire de Sanda, résidant à Kindunga, secteur de la Lunzadi, territoire des Cataractes. Il a introduit la Mission des Noirs dans son village où il organise et dirige les réunions.

Antécédents : Diacre kibanguiste du village Kindunga, a organisé et dirigé des réunions de catéchistes dans son village, a fait une propagande active dans la région de l'Inkisi, a construit un temple kibanguiste.

Mavunza Marc : alias Drako Mavunza, a porté le faux nom de Makuixila, fils de Matukika (dcd), marié à Nsona Henriette, résidant à Sanda, secteur de la Lunzadi, territoire des Cataractes.

Il s'est montré actif dans l'organisation et la direction de réunions dans son village et je le soupçonne d'avoir donné des instructions pour la nouvelle secte à des catéchistes d'autres villages. Il a confectionné environ quarante uniformes.

Antécédents : catéchiste kibanguiste au village de Sanda. Dès le début, après avoir recélé Kibangu, fut reconnu par celui-ci comme disciple. Mis en détention, s'est enfui de Léopoldville, puis est venu résider, avec la complicité de son chef médaillé au village Sanda où il a mené une propagande active en faveur de la nouvelle religion.

« Son influence occulte semble très considérable » écrivait en 1925 l'Administrateur territorial « et ses multiples déplacements en font un élément extrêmement dangereux. Les réticences de tout le monde à son sujet, témoignent de la crainte et du respect qu'il inspire ».

Ces deux catéchistes kibanguistes furent relégués à Tshela en 1925 par arrêté n° 81 du 30 août 1927 qui fut rapporté par décision n° 45 du 30 décembre 1938. C'est donc environ huit mois après leur retour au village qu'ils jouent de nouveau un rôle actif dans un mouvement subversif.

**Document VIII. Lettre (confidentielle) du Vice-Gouverneur Paul Ermens au Chef de Province Marcel Maquet, Léopoldville, 20 décembre 1939, in : KADOC, Papiers De Cleene-De Jonghe, farde 265, Kimbanguisme-Kitawala.**

... J'ai l'honneur de porter à votre connaissance qu'en attendant l'ouverture de la Colonie Agricole de Boende, j'ai relégué à Befale le nommé Mpadi Simon, originaire du territoire de Madimba (Bas-Congo). Veuillez trouver en annexe trois ampliations de mon ordonnance n° 124/A.O. du 11 décembre 1939.

Mpadi Simon est considéré comme un des principaux meneurs d'une nouvelle secte dénommée « Mission des Noirs » qui a pris naissance dans le territoire de Madimba et dont nombre de zéloteurs sont d'anciens adhérents du Kibanguisme.

D'après les premières enquêtes effectuées, cette secte, sous le couvert d'un désir d'autonomie religieuse, paraît cacher des tendances xénophobes ; diverses réunions publiques tenues par les membres du mouvement ont créé une agitation dans plusieurs circonscriptions indigènes. Dans les écrits qu'ils ont adressés aux autorités locales, les principaux dirigeants de la secte, tout en protestant de leur loyauté envers les pouvoirs établis, proclament leur volonté de continuer leur propagande et de maintenir, quelles que soient les conséquences de leur attitude, leur prétention de fonder une Église noire indépendante.

Je signale également que les adeptes ont adopté comme insigne distinctif, le port d'un uniforme kaki.

Je vous saurais gré d'inviter les autorités territoriales intéressées à se montrer particulièrement vigilantes vis-à-vis de Mpadi Simon ...

**Document IX. Lettre (secrète) du Gouverneur Général Pierre Ryckmans au Chef de Province Marcel Maquet, Léopoldville, 16 janvier 1940, in : AAMAEB, G.G. 13.179. Politique contre les mouvements subversifs.**

Comme suite à votre lettre n° 165/67/AO du 9 janvier 1940, j'ai l'honneur de porter à votre connaissance que de l'avis du Procureur Général, à qui j'avais soumis la question, le port ostensible d'un uniforme peut être considéré comme un acte démonstratif du concours apporté à l'existence d'une association interdite et tombe par conséquent sous le coup des peines prévues à l'art. 7 de l'Ord. du 12 février 1926, modifiée par celle du 25 août 1937.

Le Procureur Général estime qu'il en serait de même si l'individu prend part à une réunion de secteurs, suit les rangs d'un cortège avec en tête le drapeau ou l'emblème de la société ou chantant en chœur l'hymne du groupe, s'il souscrit à une liste ouverte pour subsidier la construction d'un local, s'il verse sa cotisation régulière, s'il s'abonne au bulletin de l'association, prend part à ses congrès, accepte un mandat dans le comité dirigeant ou un grade, une fonction quelconque. Par ces actes, en effet, l'individu manifeste apparemment une intention de maintenir une association ou secte légalement dissoute et interdite.

Mais évidemment encore faut-il qu'il s'agisse d'un uniforme adopté par l'association c'est-à-dire un modèle de coupe spéciale, avec teinte de tissu déterminé, porté de telle sorte que les associés se reconnaissent entre eux et les distinguent des autres individus, bref qu'on ne puisse douter qu'on se trouve en face d'un membre de la secte.

Dans le cas présent, il ne suffirait donc pas de poursuivre les porteurs d'un vêtement kaki ; si en effet d'autres indigènes non membres de la secte portent le même costume en kaki, il ne s'agit évidemment plus d'un uniforme et des poursuites dans ces conditions risqueraient d'atteindre des innocents. La question vous ayant été exposée au point de vue légalité, reste à examiner la possibilité de sévir contre les porteurs d'uniformes. En effet, l'indigène peut continuellement modifier une des caractéristiques de l'uniforme décrit comme étant l'insigne de la secte pour échapper aux poursuites.

Dans ces conditions, il me paraît dangereux de procéder des arrestations massives ou répétées d'indigènes porteurs d'un costume kaki. Nous ne risquerions que de développer chez eux un esprit de résistance aux ordres des pouvoirs établis, esprit qui actuellement est loin d'être généralisé. Considérer tous les indigènes engagés dans cette aventure comme également

dangereux du fait qu'ils se sont fait confectionner un costume en kaki serait leur accorder une importance exagérée et des sanctions si elles pouvaient leur être appliquées leur confèreraient à peu de frais la palme du martyr.

Il est d'ailleurs moins que certain que les initiatives prises dans ce domaine par des agents d'exécution trop zélés puissent toujours rencontrer l'approbation judiciaire et de ce fait notre action vis-à-vis de l'association que nous combattons, serait mise en péril.

En résumé, si des mesures fermes doivent être appliquées vis-à-vis des meneurs responsables de nouvelles manifestations, il convient comme l'écrit le Commissaire de District du Bas-Congo dans sa lettre circulaire du 10 décembre, d'éviter « de provoquer la résistance des masses par des mesures maladroites ou par des ordres donnés alors qu'on se trouverait dépourvu des moyens pour les faire exécuter. »

Les instructions générales données par ce fonctionnaire me paraissent sages et pouvoir suffire actuellement. En outre, il serait peut-être opportun -au cas où le costume kaki ne constituerait pas un véritable uniforme- de le laisser porter ce qui permettrait de reconnaître facilement ceux qui persistent à maintenir l'Association dissoute. Ceux-là, en effet, une fois connus et surveillés, peuvent être poursuivis en raison des actes qu'ils ne manqueront pas d'accomplir et que j'ai décrits ci-dessus. C'est plutôt dans ces autres manifestations apparentes qu'il faut atteindre les zéloteurs de la Mission des Noirs qui s'obstinent dans leur opposition.

Pour ces mêmes raisons, je ne suis pas partisan de faire réglementer spécialement le port de l'uniforme kaki par les circonscriptions indigènes.

**Document X. Note du Commissaire de District du Bas-Congo Léon Hofkens aux Administrateurs des Territoires de l'Inkisi et des Cataractes (Secrète), transmise en copie pour information à Mr. le Chef de la Province de et à Léopoldville et à MM. les Administrateurs Territoriaux du Bas-Fleuve, du Mayumbe, de Matadi et des Manianga, Boma, le 29 janvier 1940, in : AAMAEB, GG.13.179 Politique contre les mouvements subversifs.**

J'ai l'honneur de vous transmettre copie d'une lettre adressée par Monsieur le Gouverneur Général au Chef de la Province.

Vous remarquerez que de l'avis du Procureur Général [Léon Guebels (1889-1966)] le simple port d'un uniforme de teinte, coupe et caractéristique déterminées, et publiquement connu comme l'insigne des membres d'une association interdite, peut être considéré comme un acte démonstratif de la volonté d'un individu de concourir à l'existence de cette association et de la soutenir, et constituerait de ce fait une infraction punissable des peines prévues à l'Ordonnance du 12 février 1906.

Cependant le Gouverneur Général n'est pas partisan de sanctionner d'une manière générale le port de l'uniforme et exprime la crainte que des poursuites massives et répétées risqueraient de développer l'esprit de résistance des adhérents. Il est également adverse d'une intervention des autorités indigènes par voie de règlement.

Comme le préconise Monsieur le Gouverneur Général, vous voudrez donc vous en tenir, d'une manière générale aux instructions contenues dans ma lettre circulaire du 10 décembre. Sans doute, si des individus se permettaient de parader ostensiblement en uniforme, dans un dessein de provocation sous les yeux des représentants de l'Autorité, les poursuites seraient-elles justifiées, mais dans ce cas il est hors de doute que les délinquants ne chercheraient pas à

nier leur participation à la secte interdite, dès lors c'est plutôt cette participation que le port de l'uniforme qu'il y aurait lieu de sanctionner pénalement.

**Document XI. Note chronologique au sujet de la Mission des Noirs, du Service des A.I.M.O., in : A.A.M.A.E., Fonds des Affaires Indigènes, Q3c Mission des Noirs (4738).**

1. Le 10 septembre 1939, Monsieur le Gouverneur Général reçoit un long mémoire sans date ni signature émanant des 'Hommes de 150 villages des territoires de Madimba et de Kibambi'. Cet exposé relate :

- a) que des difficultés leur sont suscitées lorsqu'ils veulent se rendre aux réunions de l'Armée du Salut à Léopoldville,
- b) que les représentants de cette Mission ne donnent aucune suite aux demandes réitérées de leurs adeptes en vue d'obtenir des moniteurs,
- c) que des 'Hommes de 150 villages' se sont réunis pour rédiger la requête, sollicitant l'autorisation de pratiquer librement l'enseignement des doctrines et préceptes apportés par l'Armée du Salut et de constituer, séparément, mais sans antagonisme avec les Protestants et Salutistes, une 'Mission des Noirs'.

2. Le 20 septembre 1939 par sa lettre A.I.M.O., Mr le Gouverneur de la Province de Léopoldville, signale les faits suivants :

- a) l'Administrateur de l'Inkisi procède à une enquête dans la région de Sona Bata,
- b) Mgr Verwimp lui a déclaré que le promoteur du nouveau mouvement serait Mpadi Simon, ancien adepte protestant renié par l'Armée du Salut,
- c) l'Administrateur de Madimba aurait les preuves qu'il s'agit d'un mouvement subversif, revêtant un caractère religieux. Il en a arrêté les promoteurs.
- d) le Major Becquet, Représentant légal de l'Armée du Salut nie toute influence de sa Mission.

3. Le mouvement en faveur d'une Église noire autonome s'est déclenché dans la région de Madimba où déjà, à plusieurs reprises, ont été signalées des tentatives de propagande néo-kimbanguistes.

4. Le promoteur est Mpadi Simon, de race Bakongo, originaire de la chefferie Kibambi, Territoire de l'Inkisi, ex sous-officier de l'Armée du Salut. Il est arrêté.

5. Rôle de Mpadi : Cet ex-catéchiste protestant a abusé de la confiance des dirigeants de l'Armée du Salut en développant dans ses sermons des théories s'écartant des principes de la doctrine salutiste.

Il a invité les adeptes de l'Armée du Salut de ne plus soumettre leurs différends aux tribunaux réguliers mais à un tribunal religieux composé de juges 'Salutistes'.

D'après lui, la doctrine salutiste s'identifie avec le kimbanguisme. Il entretient les idées superstitieuses des indigènes en ce qui concerne la sorcellerie.

Il suggère le port de l'uniforme kaki.

Il veut écarter toute ingérence européenne dans la Mission des Noirs.

6. L'arrestation de Mpadi ne ralentit pas le mouvement. Le 25 octobre 1939, une importante réunion est tenue à Tadi, Territoire de l'Inkisi. Dix meneurs y sont arrêtés par les autorités territoriales.

7. Les Administrateurs de l'Inkisi et des Cataractes reçoivent des missives non signées, en octobre et novembre 1939, dont le thème est identique à celui de la requête reçue par Monsieur le Gouverneur Général (folio I, 1). Des réunions sont tenues dans plusieurs secteurs.

Des collectes seraient effectuées pour aider les meneurs arrêtés et leur famille. Plusieurs arrestations sont effectuées par les Administrateurs. Le 10 décembre 1939, Monsieur le Commissaire de district évalue à 10.000 le nombre des adhérents.

8. Les autorités légales prennent les mesures qui s'imposent :

a) Arrestation de Mpadi Simon,

- par ordonnance 124 A.I.M.O., en date du 11 décembre 1939, il est relégué à Befale, District de la Tshuapa, Province de Coquilhatville,

- s'enfuit le 23 mai 1941 et est repris le 25 mai 1941,

- s'enfuit le 12 août 1941,

- est repris et interné à la prison de Boma,

- s'enfuit en A.E.F., le 24 janvier 1944. Les autorités françaises le livrent le 28 juin 1944,

- s'évade le 13 mars 1945,

- est repris le 28 mars 1946 à Léopoldville,

- est interné à la prison d'Élisabethville par ord. 56 A.I.M.O. du 5 avril 1946.

b) internement à la prison de Léopoldville de neuf personnes.

c) Le Gouverneur de Léopoldville dissout la secte par son arrêté 327 A.I.M.O. du 2 novembre 1939.

d) Le Commissaire de district de Boma par des instructions confidentielles en date du 10 décembre 1939, attire l'attention du personnel territorial sur le fait que les indigènes qui ont adhéré au mouvement, doivent être considérés non comme des délinquants mais comme des indigènes engagés dans une aventure grosse de dangers.

Le personnel est prié d'éviter de provoquer la résistance des masses par des mesures maladroites, de faire une propagande calme et persévérante.

e) La délivrance des bons d'achat de poudre est suspendue.

9. Le 31 octobre 1940, par sa lettre 1862, le Gouverneur de Léopoldville écrit : « L'action de Mpadi Simon, interné à Befale, continue. Il dirige la Mission des Noirs, parvient à former des adeptes à Befale, trouve des amis qui lui procurent du papier et de l'encre. Il a à sa disposition des écrivains, expédie ses correspondances par des agents de liaison. »

10. Le 31 décembre 1940, par sa lettre 391, le Gouverneur de Léopoldville communique les résultats de l'enquête menée sur place : « L'Armée du Salut est mise en cause, non en la personne de ses dirigeants européens mais à raison de l'enseignement dispensé par ses pasteurs et catéchistes indigènes. »

Le personnel territorial du Bas-Congo est unanime à considérer comme néfaste l'action salutiste sur les masses indigènes.

11. Le 25 janvier 1941, par sa lettre 219, le Gouverneur de Léopoldville fait connaître des précisions au sujet du contenu de plusieurs correspondances saisies.

Les écrits de Mpadi sont nettement subversifs et attentatoires à la Sûreté de l'État. Il a ajouté à son prénom de Simon, celui de Pierre, se dit premier apôtre de la nouvelle Église.

Il fait distribuer des photos du « bluf des Apôtres en prières ». Ses écrits donnent des précisions sur la guerre : « Les troupes qui sont au Kenya et au Tanganyka seront victorieuses » ; « des rois étrangers viendront au Congo » ; « Les vieillards retrouveront les forces de leur jeunesse » ; « Le roi nouveau règnera sur le Congo et fera effectuer de grands et gros travaux » ; « L'étranger donnera aux noirs l'autorisation d'épouser des femmes blanches » ; « Il donnera aux noirs d'Amérique le moyen de venir au Congo » ; « Le règne du roi allemand chassera les Pères, les Missions Protestantes et l'Armée du Salut . Lisez Jérémie 31.33.34 ».

12. Le 4 février 1941, de nouvelles précisions sont données par le Gouverneur de Léopoldville (sa lettre 314 A.I.M.O.) : Le réseau d'intermédiaires employés par Mpadi pour maintenir le contact avec les régions du Bas-Congo est découvert petit à petit. De nouvelles arrestations, internements, relégations sont provoqués par les enquêtes des autorités territoriales.

Dans le Territoire de Madimba, l'Église Noire est appelée l'Église Allemande. En A.E.F., c'est l'Église Américaine. Le chef Simon Kibangu est le Rédempteur des Noirs. Le clerc de la Colonie à Befale a été « converti » par Mpadi Simon.

13. Le 29 mars 1941 ont lieu à Thysville des réunions, des cortèges et des défilés de plusieurs centaines d'indigènes en uniforme. Ils veulent honorer Mpadi Simon.

Le 9 avril 1941, le Tribunal du District de Léopoldville (rôle 6700) juge 282 indigènes : 265 d'entr'eux sont condamnés à des peines de 15 jours à 2 mois de servitude pénale et à des amendes dont le montant varie de 200 à 300 frs.

14. Le 21 mai 1941, le Gouverneur de Coquilhatville, par sa lettre 359 avise le Gouverneur Général, qu'une perquisition a été effectuée au camp de Befale. Plusieurs paquets de correspondances ont été saisis et envoyés au Gouverneur de Léopoldville pour traduction.

Mpadi Simon interrogé, accuse Wantumua Paul, du village Etuku, circonscription Boko, A.E.F., d'être le meneur du mouvement actuel. Wantumua, successeur de Kibangu, serait l'auteur de la lettre adressée au Gouverneur Général fin 1939. C'est toujours Wantumua qui lui a donné les renseignements au sujet de la guerre (f 3, 6 II).

La perquisition a fait découvrir des uniformes, des insignes et un drapeau de l'Armée du Salut : des documents concernant l'enseignement religieux, des listes d'adeptes, etc. ... Les autorités locales signalent que le régime de la relégation se révèle dangereux du fait qu'il infeste des régions 'indemnes' des idées subversives.

15. Le 31 juillet 1941, par sa lettre 4649, le Gouverneur de Léopoldville communique les premiers résultats de l'examen des correspondances à Befale et des enquêtes menées dans les Territoires de Madimba et de l'Inkisi.

- Aucun indigène, aucun meneur de la Mission des Noirs ne connaît Wantumua.

- Le Major Becquet, Représentant Légal de l'Armée du Salut, n'en a jamais entendu parler.

- Plusieurs explications sont données : Wantumua signifierait « Guide », ne serait-ce un personnage forgé par Mpadi ? - un mythe : l'apôtre Paul inspirant le prophète ?

16. Le 31 juillet 1941, lettre 1891 du Gouverneur de Coq, apporte de nouvelles précisions résultant de l'examen des correspondances saisies à Befale et des interrogatoires auxquels les intéressés ont été soumis :

- a) Un vaste mouvement séditionnel serait organisé pour le mois de septembre 1941, époque présumée de la victoire allemande et de l'arrivée des troupes allemandes au Congo Belge.

- b) Simon Kibangu parviendrait à correspondre avec Mpadi et à lui faire parvenir de l'argent. (renseignement contretourné).

- c) Etuku, réputé être le lieu de résidence de Wantumua signifierait « exil » - peut-être Elisabethville qui est le lieu d'exil de Kibangu.

- d) Les équipages des bateaux fluviaux sont les agents de liaison entre Befale et le Bas-Congo.

- e) Depuis l'arrestation de Mpadi et son internement à Befale, d'autres apôtres (Thomas Lukelo et Bunzeki Michel) ont continué son oeuvre au Bas-Congo.

- f) La Mission des Noirs constitue un mouvement nationaliste. Simon Kibangu n'est plus le Rédempteur des Noirs, il est leur Roi, il dispose de chefs politiques pour l'organisation de son Royaume.

g) La hiérarchie de la Mission des Noirs s'établit comme suit :

- le chef des apôtres : Mpadi Simon avec 3 aides
- 12 apôtres surveillants, ayant chacun un aide
- 120 apôtres exécutants
- 300 apôtres dans les villages.

Les Gouverneurs des autres provinces sont alertés. Il leur est prescrit de surveiller les relégués kibanguistes.

17. Le 11 septembre 1941, les autorités territoriales prennent des dispositions avec l'autorité militaire pour faire effectuer pendant tout le mois de septembre une promenade militaire en Territoire de l'Inkisi. Les Administrateurs procèderont à des enquêtes et à des perquisitions. Les autorités françaises sont invitées à refouler les fugitifs. Leur accord fait l'objet de la lettre 238 du 6 septembre 1941.

18. Le 8 septembre 1941 a lieu à Befale un nouvel interrogatoire de Mpadi Simon qui déclare :

- Je ne connais pas Kibangu, je ne l'ai jamais vu.
- Je crois qu'il est mort.
- Etuku est un village aux environs d'Élisabethville.
- Watumua Paul existe, je l'ai vu, son nom est « Makusu ».
- Il y a aussi Kimbenbe Manuel qui a le secret et la canne de Kibangu.

19. Le 13 septembre 1941, le Gouverneur de Léopoldville, par sa lettre 2320, fait part de ses doutes concernant les déclarations de Mpadi Simon. Il prescrit une enquête pour vérifier l'exactitude de ses dires.

20. Le 25 septembre 1941, par sa lettre 119, le Commissaire de District de Boma fait rapport sur les résultats des enquêtes menées pendant la promenade militaire. Ont servi à l'établissement des enquêtes :

- les correspondances et documents saisis à Befale ;
- les déclarations de Mpadi Simon ;
- les archives découvertes dans une forêt de Sanda.

Les autorités locales considèrent comme établi les faits suivants :

- Mpadi Simon est parvenu à fusionner le kibanguisme (ngounzisme) et la Mission des Noirs ;
- Il y a rattaché une secte dissidente dirigée par Kibembe ;
- Il s'efforce de fusionner toutes ces associations en un mouvement unique à tendance nationaliste qu'il rêve de diriger.

21. Le 12 novembre 1941, par sa lettre 2816, le Gouverneur de Léopoldville confirme que les déclarations effectuées à Befale par Mpadi Simon sont dénouées de tout fondement. Kimbenbe n'a pas joué un rôle important dans le mouvement kibanguiste. Wantumua reste introuvable.

22. Le 21 décembre 1945, le Commissaire de District de Boma par sa lettre 4083 commente le mouvement gréviste de Matadi. Il écrit : « Des sectateurs de la Mission des Noirs se sont emparés d'un mouvement des revendications de la part des travailleurs noirs pour susciter des troubles et peut-être provoquer une révolte. Des militaires indigènes et spécialement des gradés sont soupçonnés d'être affiliés à une secte ngounziste. Les autorités militaires sont invitées à procéder à une enquête au sujet des agissements de Muntu Étienne, caporal T.S.F., Ndienda Jean, Acedi Victor, caporal comptable.

23. Le 8 février 1946, par sa lettre 235, le Gouverneur de Léopoldville signale que l'enquête relative à la grève de Matadi démontre que l'organisation subversive a des ramifications dans

tous les milieux indigènes et notamment parmi les auxiliaires immédiats de l'autorité européenne. La part prépondérante prise par les agitateurs ngounzistes dans les mouvements subversifs ne fait plus de doute.

24. Le 14 janvier 1946, le Gouverneur de Léopoldville, par sa lettre 94 A.I.M.O., renseigne que l'examen des correspondances saisies à Matadi, a entraîné l'arrestation à Léopoldville de plusieurs soldats et gradés de la F.P.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources inédites

*Archives Africaines Ministère Affaires Étrangères Bruxelles (AAMAEB)*

- Affaires Indigènes
- Papiers Gouverneur Général

*KADOC (Documentatie- en Onderzoekscentrum voor Religie, Cultuur en Samenleving, Interfacultair Centrum KULeuven),*

- Papiers De Cleene - De Jonghe
- Archives Rédemptoristes

*Musée Royal de l'Afrique Centrale - Tervuren, MRAC*

- Papiers H.L. Becquet

*Archives Jésuites Heverlee, AJH*

- Papiers J. Van Wing

### Articles & ouvrages

Andersson Efraim, *Messianic popular movements in the Lower Congo*, Uppsala, 1958.

Asch Susan, *L'Église du Prophète Kimbangu : de ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, Paris, 1983.

Balandier Georges, *Afrique ambiguë*, Paris, 1957.

Id., *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, 1958.

Basolwa Kapita, *Mbumba Filipo et ses adeptes au Manianga, 1921-1942*, Kinshasa, 1983.

Becquet Henri L., After 22 years, *Congo Mission News - Nouvelles Missionnaires du Congo*, n° 176, Léopoldville, octobre 1956, p. 18-19.

Bernault Florence, Archaïsme colonial, modernité sorcière et territorialisation du politique à Brazzaville, 1959-1995, in (Les deux Congos dans la guerre), *Politique Africaine*, 72, Paris, décembre 1998, p. 34-49.

Braekman E.M., *Histoire du protestantisme au Congo*, Bruxelles, 1961.

Chomé J., Le retour de Simon Mpadi, in: *Remarques Congolaises*, n° 21, Bruxelles, 2-6-1960.

Coppens B., Becquet Henri, in : *Biographie Belge d'Outre-Mer - VIII*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles, 1998, p. 5-9.

De Boeck Filip & Plissart Marie-Françoise, Kinshasa : *Tales of the Invisible City*, Éd. Ludion, Gent-Amsterdam, 2004.

De Boeck Filip & Honwana Alcinda, Faire et défaire la société : enfants, jeunes et politique en Afrique, in : *Politique Africaine*, n° 80, Paris, décembre 2000, p. 5-11.

Decapmaeker J., Le Kimbanguisme, in : *Devant les sectes non-chrétiennes*, n° 21, Louvain, 1961, p. 52-66.

Demunter Paul, *Masses rurales et luttes politiques au Zaïre : le processus de politisation des masses rurales au bas-Zaïre*, Paris, 1975.



- Denis Léopold, *Les Jésuites belges au Kwango 1893-1943*, l'Édition Universelle, Bruxelles, 1943.
- Diangienda Kuntima, *L'histoire du Kimbanguisme*, Kinshasa, 1984.
- Desroche Henri & Raymaekers Paul, *L'administration et le sacré. Discours religieux et parcours politiques en Afrique centrale 1921-1957*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles, 1983.
- Desroche Henri & Raymaekers Paul, Départ d'un prophète, arrivée d'une Église. Textes et recherches sur la mort de Simon Kimbangu et sur sa survivance, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 42, Paris, 1976, p. 117-162.
- Domont Jean-Marie, *Un territorial au pays des sectes politico – religieuses du Bas-Congo pendant les années 1939-1945*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles, 1988.
- Geerinckx J., *Guide commercial du Congo Belge*, 2e édition, Bruxelles, 1922.
- Geuns André, Chronologie des Mouvements religieux indépendants au Bas-Zaïre, particulièrement du mouvement fondé par le prophète Simon Kimbangu 1921-1971, in : *Journal of Religion in Africa*, vol. VI, fasc. 3, Leyden, 1974, p. 187-222.
- Gilis Charles-André, *Kimbangu, fondateur d'église*, Bruxelles, 1960.
- Gilis Charles-André, Le Kimbanguisme actuel, in : *Eurafrica.*, p. 30.
- Gondola Didier, 'Kimbanguisme' et 'Matsouanisme' : Traitement colonial et survivances post-coloniales, in : *Histoire Africaine du XXIème Siècle, Sociétés-Villes-Cultures* (Catherine Coquery-Vidrovitch, éd.), Cahier n° 14-15, Éd. L'Harmattan, Paris, 1993, p. 151-168.
- Gotink Hugo, *Mangembo 1921-1942 : Un regard sur l'évangélisation catholique dans le territoire de Luozi*, Éditions Centre de Vulgarisation Agricole, Kinshasa, 1995.
- Joset P., Quelques mouvements religieux au Bas-Congo et dans l'Ex-Afrique Équatoriale Française, in : *Journal of Religion in Africa*, I-2, 1969, p. 101-128.
- Joye Pierre & Lewin Rosine, *Les Trusts au Congo*, Bruxelles, 1961.
- Kenyon, *Congo crusade, the story of Henry and Paula Becquet*, Londres.
- Kimpianga Mahatah Mahaniah, Toward a United Protestant Church of Zaïre : from CPC to ECZ, cooperation as a method of evangelization, in : Centre d'Études des Religions Africaines (numéro spécial), vol. XII, n° 23-24, Kinshasa, janvier-juillet 1978, p. 227-245.
- Kimpianga Kia Mahaniah, Purification and millenarism in Zaïre : A case study in the socio-medical and magico-religious practice of the Kongo of Zaïre, in : *Cahiers des Religions Africaines*, vol. XIV, n° 7, Kinshasa, p. 227-245.
- Kolonga Molei, *Kinshasa, ce village d'hier*, Kinshasa, 1979.
- Kratz Michaël, *La mission des Rédemptoristes belges au Bas-Congo : La période des semailles (1899-1920)*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, XXXVIII-3, Bruxelles, 1970.
- Kunz D., *L'Armée du Salut, ses origines, son esprit et son rayonnement*, Berne, 1959.
- Léo - Kin 80 ans : cheminement d'une capitale. De Léopoldville à Kinshasa, 1923-2003, Éditions CMCT-FCB, 2004.
- Lumenganeso Kiobe Antoine, *Kinshasa, genèse et sites historiques*, Kinshasa, 1995.
- Lwamba Bilonda Michel, Mpadi Makengo (Simon), in : *Biographie Historique du Congo*, Collection Documents et Travaux, vol. XXII, Lubumbashi, 2002-2003, p. 125-127.

- MacGaffey Wyatt, *Modern Kongo Prophets : Religion in a plural society*, Indiana University Press, Bloomington, 1983.
- Madimba-Mbombo A.P. & Manisa Muloki Odon, *Origine des titres paroissiaux de l'Archidiocèse de Kinshasa*, Kinshasa, 1994.
- Martin Marie-Louise, Simon Kimbangu : *Un prophète et son Église*, Lausanne, 1981.
- Mbasani Mbambi, Simon-Pierre Mpadi : Étude biographique, in : *Cahiers des Religions Africaines*, vol. XV, n° 29, Kinshasa, janvier 1981, p. 103-125.
- Mbasani Mbambi, L'Armée du Salut au Congo Belge, de 1934 à nos jours. Notes de recherches, in : *Cahiers des Religions Africaines*, vol. X, n° 20, Kinshasa, juillet 1976, p. 244-255.
- Mbumba Ngimbi, *Kinshasa 1881-1981, 100 ans après Stanley : problèmes et avenir d'une ville*, Kinshasa, 1982.
- Minjauw Leo, *De Belgische Redemptoristen vijftig jaar in Neder-Kongo, 1899-1949*, Louvain, 1949.
- Pain Marc, *Kinshasa, la ville et la cité*, Éditions de l'ORSTOM, Paris, 1984.
- Rapports Annuels de l'Administration de la Colonie du Congo Belge, présentés aux Chambres Législatives*.
- Raymaekers Paul, *L'Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu : décembre 1958 – avril 1960* (Contribution à l'étude des mouvements prophétiques dans le Bas-Zaïre, 2<sup>e</sup> édition revue et complétée), Kinshasa, 1975.
- Ryckmans André, *un territorial du Congo Belge, lettres et documents 1954-1960* (présenté par Ryckmans Geneviève, préface de Jean Kestergat ...) Paris – Louvain-la-Neuve, 1995.
- Ryckmans André, *Les mouvements prophétiques Kongo en 1958 : contribution à l'étude de l'Histoire du Congo*, Kinshasa, 1970.
- Sinda Martial, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme – matsouanisme – autres mouvements*, Paris, 1971.
- Ustorf W., *Afrikanische Initiative : das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*, Frankfort, 1975.
- Vanden Bossche Jean, *Sectes et associations indigènes au Congo Belge*, Léopoldville, 1954.
- Van den Broeck A., De Redemptoristen in Kongo, in : *Kerk & Missie*, 1960 (cet article fut repris dans : *De Redemptoristen in Beneden-Kongo*, Jette, 1998, p. 91-99).
- Van Wing Joseph, Le kibangisme vu par un témoin, in : *Zaire*, vol. XII, n° 6, Bruxelles, 1958, p. 563-618.
- Van Wing Joseph, Les mouvements messianiques dans le Bas-Congo. Notes marginales, in : *Zaire*, Bruxelles, 1960, p. 225-237.
- Verhaegen Benoît (en collaboration avec Henri Matota s.j.), Documents de Simon-Pierre Mpadi, in : *Courrier Africain du C.R.I.S.P.*, 80-81, Bruxelles, 1968.
- Vellut Jean-Luc, Les bassins minières de l'ancien Congo Belge : Essai d'histoire économique et sociale (1900-1960), *Les Cahiers du CEDAF*, 7, Bruxelles, novembre 1981.
- Zana Etambala Mathieu, Dossier : L'historique de Simon-Pierre Mpadi et de son nationalisme, in : *Échos de Bwamanda*, n° 4, Bwamanda, janvier-février 1984, p. 8-42.
- Zana Etambala Mathieu, Les missionnaires rédemptoristes face au mouvement kimbanguiste : 1921-1925, in : *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, LXIV (Mission & Inculturation), Bruxelles-Rome, 1994, p. 149-221.

## LES KWILOIS PARLENT DE L'EPOQUE COLONIALE

### **Résumé**

Nos connaissances sur la période coloniale en République Démocratique du Congo, sont, pour une bonne part, basées sur des sources écrites par les représentants du régime colonial. Cette étude, par contre, donne la parole aux Congolais contemporains du régime colonial, par le biais d'interviews effectuées dans les villages des secteurs de Due et de Kwilu dans le Territoire de Bulungu, et les secteurs Bindungi du Territoire Masi-Manimba, dans le District Kwilu de la Province du Bandundu. Des documents d'archives inédits complètent ces témoignages. Les sujets abordés sont: la structure de l'administration coloniale, les activités de cette administration dans les villages, les réactions et la résistance des gens à ces activités et sa répression par le gouvernement. Parmi les impositions du gouvernement, nous citons : le paiement de l'impôt, les cultures agricoles obligatoires, le portage, l'entretien des routes, les constructions ferroviaires, les déplacements de villages, le contrôle des activités culturelles, l'exploitation sexuelle, les programmes médicaux et le service militaire. L'approche de ces réalités sera toujours la perception de ceux qui ont subi le régime colonial.

**Mots-clés:** Régime colonial, Congo belge, République Démocratique du Congo, sources orales, archives coloniales, Kwilu.

### **Abstract**

Much of what is known of the colonial period of the Democratic Republic of the Congo is based upon sources written by members the colonial regime. This article emphasizes the voice of the Congolese who lived through that period, as shared in interviews carried out by the author in the villages of Due and Kwilu Sectors of Bulungu Territory, and Bindungi Sector of Masi-Manimba Territory, all in the Kwilu District of Bandundu Province. Relevant materials from unpublished archives in Congo complement those voices. The topics covered are the structure of the colonial administration, the activities of that administration in the villages, the reactions and resistance of the people to those activities, and the repression by the government of that resistance. Among the impositions of the government were tax payment, agricultural production, portage, road and railroad construction, the relocation of villages, the control of cultural activities, sexual exploitation, medical programs, and military duty. The emphasis throughout is on the realities of living under a colonial regime from the perspective of those undergoing the colonial experience.

**Keywords:** Colonial rule, Belgian Congo, Democratic Republic of the Congo, Oral sources, Colonial Archives; Congolese Kwilu District.

## SOMMAIRE

|                                                                                    |  |
|------------------------------------------------------------------------------------|--|
| I. INTRODUCTION                                                                    |  |
| II. LA STRUCTURE DE L'ADMINISTRATION COLONIALE                                     |  |
| Le chef Congolais                                                                  |  |
| Le personnel territorial belge                                                     |  |
| Aspects positifs du régime colonial                                                |  |
| III. LES ACTIVITES GOUVERNEMENTALES ET LES VILLAGEOIS                              |  |
| Le recensement                                                                     |  |
| L'impôt                                                                            |  |
| Les cultures obligatoires                                                          |  |
| <i>Règlements et agents d'exécution</i>                                            |  |
| <i>Production et punitions</i>                                                     |  |
| <i>Perte de terres</i>                                                             |  |
| <i>L'appui officiel aux sociétés huilières et les rivalités entre ces sociétés</i> |  |
| <i>Un essai de liberté dans la production agricole</i>                             |  |
| Le portage                                                                         |  |
| La construction des routes                                                         |  |
| La construction du chemin de fer                                                   |  |
| La construction des bâtiments publics                                              |  |
| Le regroupement des villages                                                       |  |
| La réglementation de la vie journalière des villageois                             |  |
| Les abus sexuels                                                                   |  |
| Les programmes médicaux                                                            |  |
| Le service militaire                                                               |  |
| IV. LES REACTIONS DES VILLAGEOIS AUX ACTIVITES GOUVERNEMENTALES                    |  |
| V. LES PUNITIONS ET LA REPRESSION GOUVERNEMENTALES                                 |  |
| Les amendes                                                                        |  |
| Le fouettement                                                                     |  |
| L'emprisonnement                                                                   |  |
| La relégation                                                                      |  |
| Les punitions des chefs: retenues sur le traitement et démission                   |  |
| Le crime d'incendie                                                                |  |
| La promenade militaire                                                             |  |
| L'occupation Militaire                                                             |  |
| VI. CONCLUSION: Le chef Tuka Kikwanganzala parle                                   |  |
| SOURCES                                                                            |  |
| CARTES                                                                             |  |
| SIGLES                                                                             |  |
| ANNEXE: Changements dénominations                                                  |  |

## I. INTRODUCTION<sup>1</sup>

Nous sommes tous formés par nos expériences du passé, c'est-à-dire par l'histoire. Et pour bien comprendre notre situation actuelle, l'étude de notre passé est incontournable. C'est ainsi que l'étude du passé colonial est une clé pour comprendre le Congo d'aujourd'hui.

Une des sources obviées pour cette compréhension est la mémoire de ceux qui ont vécu cette période coloniale. C'est ainsi que dans cet article je compte présenter les paroles des vieux que j'ai interviewés dans les villages du Kwilu, un des trois districts de la Province de Bandundu au sud-ouest de la République démocratique du Congo. Ces souvenirs du passé ont été enregistrés sur des bandes de magnétophone en 1966 et en 1976 dans les villages des Secteurs Due et Kwilu, Territoire de Bulungu, et en 1981 et en 1986 dans les villages du Secteur Bindungi, Territoire de Masi-Manimba. Les diverses archives consultées concernant ces mêmes territoires, les noms des personnes interviewées, les sigles utilisés, ainsi que les changements des dénominations administratives au Congo sont donnés à la fin de cet article<sup>2</sup>.

Les livres concernant l'époque coloniale du Congo sont nombreux, mais je soulignerai dans cet article les témoignages récents des Congolais et les documents inédits des archives congolaises. D'ailleurs, les archives rapportent beaucoup de témoignages de Congolais, par exemple dans les

---

<sup>1</sup> Je remercie très sincèrement M. Bikiel M. Mesa pour ses précieux conseils lors de la rédaction du présent article. La responsabilité pour les fautes qui pourraient y rester est cependant la mienne.

<sup>2</sup> Des copies des toutes ces bandes, sauf celles de 1966 (volées), ont été déposées dans les Archives of Traditional Music, Indiana University, Bloomington, Indiana, aux Etats-Unis d'Amérique, Accession numbers 82-592-F et 88-005-F. Je remercie mes anciens élèves qui ont transcrit les neuf bandes en Kituba qui ont été enregistrées dans les secteurs Due et Kwilu en 1976 et deux des neuf bandes en Kituba qui ont été enregistrées dans le Secteur de Bindungi en 1981: M'kuti Iheni Manzey, Mabweta-Kitulu, Sunkeyi da Yekama-Yeyu, Musolo Mwela, Makila Mapasi Mu Nza, et Tengwa Kitswaka. Ces transcriptions sont aussi déposées dans les archives d'Indiana University. Mes transcriptions des interviews de 1966 sont chez moi. Les traductions de Kituba en français dans cet article sont les miennes, suivant les explications supplémentaires des informateurs eux-mêmes. Pour les rares cas où l'interview était dans une autre langue telle que Kiyansi, Kisuku, etc., je remercie également mes interprètes M. Kienawa, le Pasteur Maleme, et autres. Concernant les archives, voir mon "The Archives of the Zone de Bulungu and the Sous-Région du Kwilu Région de Bandundu, Zaïre: A Situation Report," *History in Africa*, IX (1982), pp. 371-376. Voir les sigles et les changements des dénominations administratives à la fin de cet article.

procès verbaux. Mon *L'administration coloniale et les villageois*<sup>3</sup> a fait le même tour d'horizon du colonialisme rural, mais ce travail se base surtout sur les archives et il ne concerne que le territoire de Bulungu. Je signale que les nombreuses citations des agents coloniaux expriment leurs opinions, non les miennes<sup>4</sup>.

## II. LA STRUCTURE DE L'ADMINISTRATION COLONIALE

### Le chef congolais

Les rapports d'enquête des agents coloniaux se classent en général en deux groupes. L'un remonte à la mi-1920 et le second à la mi-1930. Le premier organisait les petites chefferies, correspondant à peu près aux groupements actuels, et le second organisait les grandes chefferies, qui devenaient les secteurs actuels<sup>5</sup>. Il s'agissait d'un changement dans l'organisation locale au Congo Belge. Dans les années 20, des médailles furent données aux chefs des petites chefferies<sup>6</sup>. Dans les années 30, ces médailles furent confisquées et les entités administratives formées devenaient plus grandes, regroupant plusieurs anciennes chefferies. Plusieurs conflits de pouvoir émanaient de cette réorganisation<sup>7</sup>. Un des administrateurs territoriaux disait que "*les indigènes ont tellement peur d'être regroupés avec une autre branche Kingoma [clan des chefs] qu'ils font tout leur possible pour que leur histoire*

---

<sup>3</sup> "L'Administration coloniale et les villageois. Les Yansi du Nord de Bulungu, 1920-1940 (Zaïre)," *Les Cahiers du CEDAF*, no. 3, 1976, 32 pp.

<sup>4</sup> Un des livres les plus importants à consulter est celui d'Henri Nicolai, *Le Kwilu: Etude géographique d'une région congolaise* (Bruxelles: CEMUBAC, 1963). Voir surtout le chapitre X sur l'histoire du Kwilu, et la carte p. 7, qui donne les limites administratives successives de l'espace Kwango-Kwilu. Voir aussi mon "Bibliographie sur le Kwilu: Histoire et Sciences Humaines," *Pistes et Recherches* 7 (1992), pp. 109-129.

<sup>5</sup> Archives du District du Kwilu à Bulungu (sigle ADKwilu). Dossier.

Territoire du Moyen-Kwilu #52, Chefferie de Kipuka. Ces archives n'étaient pas encore organisées quand nous les avons consultées, donc nous ne pouvons généralement pas citer les numéros des dossiers; aussi Interview: Kasiala Mububu Batuna, Kingombe I, 1981 (nom, lieu, année). Pour toutes les interviews, nous renvoyons le lecteur à la liste à la fin de cet article.

<sup>6</sup> Sur ce point, on peut lire avec intérêt le roman de Ferdinand Oyono, *Le Vieux Nègre et la Médaille*.

<sup>7</sup> ADKwilu, Territoire de la Lukula, Chefferie des Bayanzi dite des Kingoma Mombanda #41, Marcel Wilsens, AT, des documents de 1937.

*diffère entre eux (sic)*" (parce que l'histoire racontée à l'administrateur influençait son plan d'organisation administrative)<sup>8</sup>.

Ensuite, on a créé les secteurs. Mais les secteurs n'étaient pas traditionnels. C'est ainsi que le Commissaire de District Assistant Fimy disait : *"Un chef de secteur ne doit pas nécessairement être un chef coutumier ; il faut un élément capable, dynamique, travailleur, bénéficiant d'une instruction suffisante et susceptible de s'imposer par ses qualités personnelles."*<sup>9</sup> Dans la réunion des conseillers du Secteur de Kibolo, où l'on discutait le choix d'un chef, Kitswaka, le Menikongo [roi] des Suku, voulait une personne de son clan, selon la tradition. Mais Fimy lui expliqua que le chef de secteur n'est pas une autorité "coutumière"<sup>10</sup>. Et dans un autre rapport, l'agent indiquait que *"les indigènes n'ont pas encore compris la différence existant entre une chefferie et un secteur. Ils restent convaincus que le chef nommé doit être coutumier"*<sup>11</sup>.

Dans la chefferie Pelende-Nord du Kwango, avoisinant le Kwilu, le Commissaire de District Roelandts constatait que

"il est certes...plus aisé de former un chef de secteur, qui coutumièrement n'est rien et doit tout à l'autorité [belge] qui le nomme, que de conduire un important notable coutumier dont tout le prestige repose sur la naissance et sur la tradition, et qui a le passé de toute sa famille derrière lui... Un chef de cette importance...a un rôle de...créer et développer un climat favorable à nos initiatives et à notre administration" (je souligne)<sup>12</sup>.

Le nom donné par les Kwilois aux chefs médaillés était *mfumu palata*<sup>13</sup>. Le choix d'un tel chef dépendait de l'assentiment des deux parties, les Congolais, qui proposaient le candidat (surtout pour les chefferies) et les Belges, qui devaient donner leur consentement et la médaille, insigne du pouvoir. Les Congolais que nous avons interviewés ont donné divers critères pour le choix d'un chef. L'hospitalité était importante. Le candidat devait

<sup>8</sup> Archives de la Province de Bandundu à Bandundu (sigle APB). M. Wilsens, "La peuplade des Bayenzi" (sic), Territoire du Bas-Kwilu, rapport d'enquête, 1935.

<sup>9</sup> Archives du Territoire de Masi-Manimba à Masi-Manimba (sigle ATMM). CDA Fimy, compte rendu, réunion des conseillers du Secteur de Kibolo, le 5/11/55.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Archives du Territoire de Bulungu à Bulungu (sigle: ATB). Rapport annuel 1938, Territoire du Moyen Kwilu.

<sup>12</sup> Archives du District du Kwango à Kenge (sigle: ADKwango). CDA Fr. Roelandts, Rapport d'inspection du Territoire de Kenge, juin 1954.

<sup>13</sup> Interview: Bonga Nameneya Tsulumba, Busala, 1976.

bien recevoir ("yamba") les visiteurs, Congolais et Belges, et leur donner nourriture et logement. Il devait se montrer généreux et bon<sup>14</sup>. C'est ainsi qu'une femme disait de son père, un chef : " *Il n'y avait personne depuis lui qui savait bien recevoir des visiteurs* ". Les Blancs venaient tous chez lui<sup>15</sup>.

M. Fungula Inana Bernard Abraham était un clerc de la Compagnie du Kasai (C.K.), la grande société huilière de sa région. Ce qui n'était évidemment pas un travail traditionnel. Homme intelligent, connaissant bien le Kituba, la langue véhiculaire utilisée au Kwilu, il était choisi comme chef du groupement Tshampere, puis chef adjoint du secteur Bamputu, qui devenait le Secteur Due. M. Kiara, l'oncle maternel de Fungula, devait normalement, selon la coutume, devenir chef, mais la connaissance du Kituba et du travail de "l'Etat" l'emporta, et Fungula devint chef. En 1948 Fungula est devenu le chef du secteur Due. Il a tellement développé son secteur que, selon Fungula, les Blancs venaient le voir comme secteur modèle, et un constructeur blanc lui fut adjoint pour la construction<sup>16</sup>.

Le chef Ngombe a décrit son conflit avec un certain M. Mwari de sa famille, qui voulait usurper son pouvoir. Il a averti l'agent belge "Kibombi". Néanmoins Mwari, persistait à vouloir devenir chef. Après trois avertissements, l'agent voulut l'arrêter, mais Mwari s'enfuit de l'autre côté de la rivière Inzia. M. Matoto Kabemba, un autre homme qui contestait l'autorité du chef Ngombe, fut relégué à Idiofa pour douze ans<sup>17</sup>.

Les commentaires d'un Commissaire de District (CD) en 1938 sur les réunions d'un Administrateur territorial (AT)<sup>18</sup> avec les notables révèlent une perspective assez peu démocratique. Il écrivait :

"C'est pousser un peu loin le rôle du conseil de chefferie que d'en faire un genre de chambre des députés où doivent être débattues et consignées en un compte rendu détaillé une foule de questions secondaires. Il doit suffire actuellement de faire, à l'occasion des réunions, un tour d'horizon des affaires réellement importantes et d'apporter la principale attention à la préparation et à l'exécution des budgets...L'esprit de discipline et le sens des distances à maintenir entre les deux éléments en présence [autorités Belges et Congolaises] doivent nécessairement

---

<sup>14</sup> Interviews: Kimberakia Kimpamba, Nkiara, 1976 et Kitambala Mkono, Polombwa, 1976.

<sup>15</sup> Interview: Mangwa Unen, Sala Perepere, 1976.

<sup>16</sup> Interviews: Maleme Kikware, Ngunu, 1976; Fungula Inana, Tshampere-Tsama, 1976.

<sup>17</sup> Interviews: Kasiala, Kingombe I, 1981; Makwela Nzala, Kambundi-Kolo, 1981.

<sup>18</sup> L'Administrateur territorial (AT) n'est pas à confondre avec son subordonné, l'agent territorial.



recevoir de regrettables accrocs de ces conférences houleuses et contradictoires où chacun s'excite, et exprime son sentiment dans une atmosphère d'excitation et d'échauffement. Si le conseil doit délibérer sur ce qui est d'intérêt local, il ne peut être admis à mettre en cause ce que l'administration a trouvé bon de considérer comme d'intérêt général. Les dirigeants de chefferie ne doivent pas pouvoir sortir des limites naturelles leur assignées".<sup>19</sup>(19) Donc pas de vrai dialogue, pas de démocratie. Voilà un vrai esprit colonial! On peut comparer ces idées au discours de Boulanger que Clemenceau critiquait en défendant la démocratie française en 1888, disant "Ces discussions qui vous étonnent, c'est notre honneur à tous... gloire aux pays où l'on parle."<sup>20</sup>

La politique coloniale manifeste donc des ambiguïtés. Le pouvoir belge donnait des médailles et de l'autorité surtout aux hommes qui devaient être choisis selon "la coutume". Ils étaient normalement membres des clans des chefs dans l'orthographe coloniale : Bi Mbimbi, Kinkie, Kimbie, Bi Nsongo, etc. Néanmoins, le but de l'Administration n'était pas de laisser la société congolaise fonctionner d'une manière coutumière. Elle visait à obtenir de ces chefs l'imposition des mesures belges : recensement de la population, perception des impôts, imposition des champs, etc. Et pour faciliter cette tâche, elle voyait l'utilité des hommes ayant une certaine légitimité. Cela mettait évidemment ces chefs en difficultés. *"Les chefs n'ont guère d'autorité surtout lorsqu'ils exercent leurs devoirs de représentants de l'autorité européenne"*, témoignait un agent belge<sup>21</sup>. Un autre a signalé qu'il était difficile de trouver des candidats pour être chef. *"Le 'métier' de chef ne me paraît plus autant prisé qu'avant. Ou bien les rémunérations actuelles sont-elles insuffisantes ou bien les charges qui pèsent sur les épaules des autorités indigènes sont-elles à leurs yeux trop lourdes"*<sup>22</sup> Cette situation entraînait aussi des punitions pour les chefs, quand ils ne voulaient ou ne pouvaient pas imposer de nouvelles mesures. Les archives en sont pleines.

Dans le Territoire de Bulungu, par exemple, les chefs Kiala et Kangunza ont reçu une peine de trois mois de privation de traitement *"pour n'avoir accordé aucune aide au collecteur d'impôt"*. La même punition fut donnée au chef Masabo, pour avoir refusé de répondre à des convocations de

<sup>19</sup> ADKwilu. CD JP Bouton (?), commentaires le 22/4/38 sur un procès-verbal d'une réunion du conseil de Chefferie des Baboma du 26/3/38, Chefferie des Baboma n. 4, Territoire de Baningville.

<sup>20</sup> A. Bonifacio. *Histoire 5e année*. Paris: Librairie Hachette, 1965, p. 110.

<sup>21</sup> ATB. L.H.G. Huygen, AT, Territoire du Moyen Kwilu, Rapport AIMO 1934, le 25/1/35.

<sup>22</sup> Archives Nationales du Congo (sigle: ANC). Paquet 43, Dossier 75. R. Douet, AT. Rapport Annuel AIMO 1949, Territoire de la Lukula, le 21/1/50, p. 6.

l'agent territorial. Le chef Lebo fut puni pour une absence d'intervention dans l'exécution des travaux d'entretien des routes et dans la construction d'un dispensaire. Un autre s'est "désintéressé" de la campagne agricole (champs imposés). Le chef Mambolo a reçu une punition de trois mois de privation de traitement pour avoir laissé la perception de l'impôt à la charge de son clerc. Le chef Tshipi a eu la même punition pour deux fautes, entre autre de ne pas avoir répondu à la convocation de l'agent Douhet<sup>23</sup>. Ces tâches ne sont pas ceux d'un chef "coutumier", mais plutôt celles d'un agent imposant les obligations des Belges.

En 1938, un Administrateur Territorial envoyait au District du Kwango à Kikwit l'avis suivant concernant la situation dans la chefferie des Binkie, une chefferie composée de 83 villages.

"Les villages des environs de Kimputu ont été laissés dans un abandon politique quasi complet depuis notre occupation. Profitant de cet abandon, leurs habitants se sont affranchis petit à petit de la dépendance ethnique [je souligne] qui les rattache au clan cheffal [sic] des Binkie. L'organisation de la nouvelle chefferie sur les anciennes bases coutumières implique son administration indirecte [je souligne] et l'introduction d'un intermédiaire entre les villages et l'Etat... L'insoumission marquée par les Bayanzi vis-à-vis de leur chef investi entraîne comme corollaire leur insoumission à l'Etat."

Et, comme les villageois rejetaient l'autorité du chef Naboth, Gevers recommandait l'occupation de la région par l'armée, pour forcer le peuple à payer les impôts, entretenir les routes, obéir aux règlements sanitaires, exécuter le programme agricole et construire des maisons pour la police, une prison, un dispensaire et une école<sup>24</sup>. On peut réfléchir sur l'ironie de la situation : un Belge qui veut, au nom de la méthode coloniale "d'administration indirecte", imposer un système "traditionnel" aux Congolais<sup>25</sup>.

On peut citer aussi cet autre écrit (1939) de ce même Gevers, AT du Moyen Kwilu, adressé au District du Kwango à Kikwit à propos du conflit concernant l'imposition par les Belges du chef Naboth. Les uns protestaient

---

<sup>23</sup> ATB. Dossier AIMO 1939. Gev[ers], ATP, Rapport Annuel AIMO 1939, Territoire du Moyen Kwilu, Kikwit, le 23/1/1940, pp. 7-9. ATB. J. Gevers, AT, Rapport Annuel AIMO 1937, Territoire du Moyen Kwilu, Kikwit, le 11/2/38, p. 13.

<sup>24</sup> ADKwilu. J. Gevers, AT au District du Kwango à Kikwit, "Situation en chefferie des Binkie", le 10/7/38. Dossier #2: Territoire du Moyen Kwilu, Chefferie des Bayanzi des Binkie.

<sup>25</sup> Nous avons traité ce cas avec d'autres détails dans notre "L'administration", pp. 10, 11.

qu'ils étaient d'ethnie Yansi, et qu'ils ne devaient pas être sous l'autorité de Naboth, un Mputu. "*Nous n'avons pas cité Naboth quand nous avons donné l'origine* [lors des enquêtes par l'Administration] *de nos anneaux* [insignes de pouvoir]. *Pourquoi alors veut-il* [c'est-à-dire Naboth] *voler les Bayanzi Mpiri?*"

Comme Gevers persistait à maintenir Naboth au pouvoir sur cette région, la foule manifesta son mécontentement. Une personne se mit devant la voiture de Gevers pour le bloquer. Les enfants lancèrent des injures au moment de son départ. Gevers punit trois policiers de douze coups de fouet chacun, parce qu'ils n'avaient pas essayé de rétablir l'ordre et il punit encore un autre chef récalcitrant, Mandemo. Deux autres personnes ont été reléguées, Lumeya, pour avoir menacé de tuer Naboth, et Kiulu, pour insolence. Voilà donc les difficultés rencontrées par l'A.T. Gevers quand il essaya d'imposer l'organisation politique des Belges dans ce secteur au Congo<sup>26</sup>.

Voici l'opinion d'une autorité anonyme dans un rapport de 22 pages de mars 1939 concernant ce cas:

"Le chef Naboth Lazare est encore jeune et paraît très énergique. Il est intelligent, sait bien lire et écrire, et dépasse de loin le niveau moyen de ses sujets. Il est malheureusement trop imbu de sa supériorité et excessivement orgueilleux. Il n'a aucune notion de politique et ne sait pas se faire aimer, ou même estimer seulement, de ses indigènes."<sup>27</sup>

Les Belges donnaient de bonnes cotes aux chefs qui incitaient les enfants à fréquenter les écoles, qui pour la plupart étaient administrées par les missionnaires. Par exemple, l'Agent Territorial Van de Ginste a dit en 1942 que le Menikongo (roi) des Suku, Kitswaka, était opposé à la fréquentation scolaire, étant un "xénophobe" et "attaché au passé". Dans le même sous-dossier, on trouve la lettre du missionnaire, le R.P. Thienpont de Kingungi, se plaignant que les enfants ne venaient pas à son école. Puisque sa lettre date de deux jours avant le rapport de Van de Ginste, on peut croire qu'elle

---

<sup>26</sup> ADKwilu. J. Gevers, AT, Territoire du Moyen Kwilu, au District du Kwango à Kikwit, le 19/3/39. Dossier #2, Territoire du Moyen Kwilu, Chefferie des Bayanzi des Binkie. Plus tard, en mars 2004, M. Bikiel M. Mesa a commenté: "Ici la difficulté est que chez les Yansi, la reconnaissance coutumière est le résultat d'un consentement volontaire et fanatique de la population basé sur une longue tradition de considérations ancestrales strictes, parfois à l'exclusion des villages proches, pourtant semblables à tous égards ou presque."

<sup>27</sup> ADKwilu. Rapport d'inspection, Chefferie de Bayanzi des Binkie, mars 1939, p. 19.

est la source des informations concernant les écoles<sup>28</sup>. D'ailleurs, le Menikongo Kitswaka recevait souvent de mauvais rapports et des punitions de la part des Belges: deux mois de retenue de traitement (RT) en 1935 pour ne pas avoir répondu aux convocations ("*il tripote constamment dans sa chefferie*", dit le rapport); un mois de RT en 1940 "*pour s'être mêlé dans les affaires intérieures des chefferies Bambala avoisinantes et avoir répandu des bruits mensongers*"; un mois de RT en 1942 pour ne pas avoir perçu l'impôt, aidé avec les cultures imposées, ou aidé à faire envoyer les enfants à l'école; et encore en 1942, deux mois de RT pour ne pas être venu à temps à une convocation, étant sans médaille quand il est arrivé un jour en retard, et "*ne pas être venu saluer l'A.T. à son arrivée*". Plus tard, Kitswaka fut le seul à ne pas se lever et à ne pas se découvrir devant l'A.T.. Plus tard, le Menikongo Kitswaka fut relégué<sup>29</sup>.

Les chefs ont quelquefois été abusés par les autorités belges. Le chef Kitambala fut interrogé par l'agent "Malu Malu" concernant les rivières. Comme il n'avait pas bien répondu, l'agent le gifla sur les joues (le chef me l'a démontré)<sup>30</sup>. Nous avons parlé ci-dessus du chef Molonsie qui semblait être un chef idéal, recevant les visiteurs blancs chez lui. Or, un jour, il fut contraint de montrer le chemin vers le village Moaka. Mais les soldats de l'Agent n'aimaient pas la piste à travers la forêt et ils frappèrent le chef jusqu'à lui faire sortir le sang des oreilles. Il en est mort dans la suite<sup>31</sup>.

Nous avons vu ci-dessus quelques punitions données aux chefs qui ne se conformaient pas aux préceptes des nouveaux pouvoirs dominants. Muna Malongo, chef de Sala, était un bon chef, selon mon informateur, mais il est mort en prison à Banningville (Bandundu) où il a été incarcéré parce qu'il avait administré l'épreuve de poison traditionnellement imposée aux gens soupçonnés de sorcellerie<sup>32</sup>. Le chef Kitambala fut relégué parce qu'il refusait d'envoyer ses hommes à l'armée coloniale, jetant sa médaille par terre et frappant avec force la table devant le Blanc qui l'interrogeait<sup>33</sup>. Une autre fois, l'Etat ordonnait aux gens d'aller travailler à Bilili pour faire des

<sup>28</sup> ATMM. Paquet 2, Dossier D-9. Van de Ginste, agent territorial, à l'AT, le 13/6/42; R.P. Thienpont, Kingungi à l'agent territorial, le 11/6/42.

<sup>29</sup> ADKwango. Dossier du Chef Menikongo. Documents datant de 1935 à 1942.

<sup>30</sup> Interview. Kitambala Mkono, Polombwa, 1976. M. Bikiel M. Mesa a commenté en mars 2004. que "Le Chef Fungula a subi le même traitement de la part de 'Malu Malu' pour la même raison".

<sup>31</sup> Interview. Mangwa, Sala PerePere, 1976. Elle était la fille du Chef Molonsie.

<sup>32</sup> Interview. Kimberakia, Nkiara, 1976.

<sup>33</sup> Interviews. Maleme Kikware, Nkiara, 1976; Bonga Nameneya Tsulumba, Polombwa, 1976.

briques et casser des amandes de noix de palme. Comme un certain Polombwa ne venait pas au travail (étant à la chasse), le marchand "Kashiama" l'accusa à l'Etat. Les chasseurs ayant fui, deux policiers arrivèrent et arrêtaient le chef Lumeme. Le chef fut emprisonné à Niadi jusqu'au retour des hommes absents<sup>34</sup>.

Malheureusement, certains chefs exploitaient le pouvoir que leur donnait l'Etat colonial, au détriment du peuple administré. En 1939, le dossier du chef Mahani Edouard, long de 24 pages, comportait les plaintes de plus de cent personnes. Elles étaient regroupées comme suit: I. Argent non justifié et poues [sic] payés par les gens exempts de l'impôt. II. Affaires judiciaires. III. Prétendues avances sur impôt. IV. Arrestations arbitraires. V. Coups de fouet. S'il dût payer une amende, le chef ne fut pas démis malgré toutes ces fautes. Il continua donc son travail de chef colonial<sup>35</sup>.

En 1947, cinq chefs furent punis d'un à trois mois de retenue de traitement pour (1) refus de répondre à une convocation de service, (2) rapports coupables avec l'épouse d'un de leurs sujets, (3) abus de pouvoir, (4) exigences arbitraires de prestations non prévues<sup>36</sup>.

En 1943, l'OPJ Laurent Caps fit une enquête sur le cas du chef de la Circonscription Indigène (C.I.) des Basuku, Mongulu, appelé "un petit tyran". En onze jours en 1943, il reçut : 2 cochons, 4 chèvres, 9 bouteilles, 3 verres, 1 casque, 7 brasses de tissus, et 89 francs. Le chef disait que ces choses lui avaient été données en cadeaux, "na ngolo ve" (pas avec force), mais il paraît que les gens faisaient ces cadeaux parce qu'ils craignaient l'arrestation<sup>37</sup>.

En conclusion, la situation des chefs coloniaux était très ambiguë. Ils devaient en principe appartenir à un clan de chefs et suivre la tradition. Mais les nouveaux maîtres belges exigeaient qu'ils imposent des travaux qui n'étaient pas du tout traditionnels, comme la construction des routes

<sup>34</sup> Interview. Kitambala, Polombwa, 1976.

<sup>35</sup> ADKwilu. Jules Gevers, OPJ à Kikwit, Pro-Justitia, le 10/6/39. Dossier Territoire du Moyen Kwilu, Chefferie des Bambala de Luzubi, no. 40.

<sup>36</sup> ANC. R. Douet, AT, Rapport Annuel AIMO 1947, Territoire de la Lukula, le 30/1/48. Paquet 43, Dossier 75. On peut lire un autre cas pareil dans mon "Le Procès d'un chef du Kwilu", in Bogumil Jewsiewicki, Elikia M'Bokolo, Ndaywel è Nziem, Sabakinu Kivilu, eds. *Moi, L'Autre, Nous Autres: Vies zaïroises ordinaires, 1930-1980: Dix récits* (Québec: Safi, 1990), pp. 231-236.

<sup>37</sup> ATMM. Paquet 1, Dossier 3. Chefferie de Basuku. Laurent Caps, OPJ, Procès verbal, à Feshi, le 8/5/43.

carrossables, les cultures pour le commerce, etc. Ainsi, ces chefs médaillés étaient tiraillés entre les exigences des Belges et les demandes des gens.

### **Le personnel territorial belge**

Les rapports annuels des Affaires indigènes et de la Main d'œuvre (AIMO) contenaient chaque fois une rubrique "Personnel d'occupation". Un terme avec des implications lourdes pour ceux qui ont vécu la deuxième guerre mondiale! Voici la liste pour l'année 1934 dans le Territoire du Moyen Kwilu: trois personnes dans l'administration territoriale (dont un stagiaire) dans le chef-lieu Bulungu, et sept agents territoriaux itinérants, un par secteur en général. Ils étaient évidemment tous Belges<sup>38</sup>. Un rapport annuel de 1939 toujours du Territoire du Moyen Kwilu citait le personnel d'occupation suivant : un Administrateur de Territoire, un A.T. assistant, un comptable, un commissaire de police, cinq agents itinérants, et deux agents agricoles<sup>39</sup>. En 1956, la situation était semblable pour le Territoire de Masi Manimba avec un effectif d'un Administrateur de Territoire, un AT assistant principal, un comptable, cinq agents régionaux, et un agent du Fonds du Roi chargé de la coopérative. Ce petit groupe d'étrangers administrait un territoire avec une population de 210.799 et une superficie de 1400 kilomètres carrés<sup>40</sup>.

Il est difficile d'identifier ces agents. Les archives donnent les noms belges des agents, mais pas leurs sobriquets. Or, dans les villages, on ne connaissait l'agent que par le sobriquet congolais. Il est hasardeux d'apparier les noms belges et les sobriquets, car un même agent peut avoir deux sobriquets différents, surtout s'il a été muté, et le même sobriquet peut avoir été donné à deux agents différents. D'ailleurs, les agents ne gardaient pas longtemps leurs postes, généralement moins de deux ans. Donc, il était difficile d'avoir laissé un souvenir ineffaçable chez les villageois<sup>41</sup>. Aussi, selon le chef Ngombe, seuls les Congolais qui avaient fréquenté l'école connaissaient les noms des agents territoriaux et ils étaient rares aux débuts. Les clercs n'étaient pas nombreux. Quand un agent arrivait, on disait

---

<sup>38</sup> ATB. L.H.G. Huygen, AT, Rapport Annuel AIMO 1934, Territoire du Moyen Kwilu, le 25/1/35, p. 1.

<sup>39</sup> ATB. Gev[ers], ATP, Rapport Annuel AIMO 1939, Territoire du Moyen Kwilu, le 23/1/40, p. 1.

<sup>40</sup> ATMM. Syts, AT, Territoire de Masi-Manimba, le 29/10/56.

<sup>41</sup> Interview. Makwela Nzala, Kambundi-Kolo, 1981.

simplement aux villageois: "Bula Matadi vous appelle ", utilisant le nom général pour toute autorité belge " Bula Matadi "<sup>42</sup>.

Nous allons voir dans les pages qui suivent le travail et le caractère de ces agents du régime colonial.

### **Aspects positifs du régime colonial**

Quelques informateurs ont donné un jugement positif sur le régime colonial. Grâce aux Blancs, disait l'un, nous pouvions voyager d'un village à l'autre sans être tués ou enlevés pour devenir esclaves. Les guerres entre les villages furent aussi supprimées<sup>43</sup>.

Un autre informateur disait que Bula Matadi (l'Etat) instaura l'enseignement des écoles et mit fin aux guerres locales<sup>44</sup>. Mais sans doute confondait-il l'œuvre de l'Etat avec celle des Missions. Car, dans le rapport annuel 1938 pour le territoire du Moyen-Kwilu, on peut lire que les dépenses totales étaient de 43.247,25 FR pour le C.I. Bayanzi Binkie et de 24.850,75 FR pour le C.I. Bayanzi Kimbie. Or, sous la rubrique "enseignement", le montant est 0 dans les deux cas<sup>45</sup>.

Le 1 janvier 1941, Laurent Caps, l'AT assistant du Moyen Kwilu, rédigeait un rapport d'une enquête concernant les abus du pouvoir par les policiers du gouvernement<sup>46</sup>. Nous avons raconté ci-dessus plusieurs cas où les agents belges ont poursuivi les chefs congolais pour des abus du pouvoir. Mais souvent ils laissaient le chef en place et il faut noter que le régime colonial était foncièrement injuste et avait des tendances intrinsèques vers l'abus de pouvoir.

Evidemment, les autorités belges se donnaient de bonnes cotes pour leur travail. Il est étonnant de lire les paroles suivantes, dans un rapport annuel AIMO pour le territoire de Masi Manimba, rédigé seulement cinq jours avant les émeutes de Kinshasa du 4 janvier 1959:

---

<sup>42</sup> Interview. Kasiala, Kingombe I, 1981.

<sup>43</sup> Interview. Makwela, Kambundi-Kolo, 1981.

<sup>44</sup> Interview. Muwula Matakatia, Ngunu, 1976.

<sup>45</sup> ATB. Rapport Annuel AIMO 1938, Territoire du Moyen Kwilu. p. 15c.

<sup>46</sup> ADKwilu. Dossier #35, Territoire du Moyen-Kwilu, Chefferie des Bayanzi des BimMbimbi. Laurent Caps, ATA, Territoire du Moyen-Kwilu, Pro Justitia, à Matamanko, le 1/1/41.

"L'état d'esprit de nos administrés est très bon grâce au relèvement du bien-être rural, à la stabilité de la situation économique du Territoire et au contact permanent entre le personnel territorial et les autochtones."<sup>47</sup>

## II. LES ACTIVITES GOUVERNEMENTALES ET LES VILLAGEOIS

### **Le recensement**

Un des premiers contacts entre l'agent territorial et le peuple était le recensement. Le chef Munwa en donne une bonne description, parlant en tant que témoin oculaire. Vers 4:00 du matin, le "planton" (policier) appelait tout le monde, y compris les femmes et les enfants. On était obligé de rester silencieux. Les problèmes commençaient à surgir rapidement. Quel nom donner au Blanc? Sachant que le recensement était suivi de l'impôt, etc., certains gens donnaient de faux noms, par exemple "arbre". Le Blanc ne savait pas distinguer le vrai nom du faux. Quand on demandait la date de naissance, les villageois connaissant pas les dates européennes, répondaient par "samedi" ou "quand les chenilles paraissaient dans la forêt ". On donnait des poules, des oeufs, et du manioc à l'Européen. Suivant le recensement, l'agent imposait les travaux à accomplir, demandait l'impôt ou faisait administrer les punitions (fouet, etc.). Nous parlerons ci-dessous de ces derniers aspects<sup>48</sup>.

Selon le chef Mutsinga, quand l'agent "Mwana Ndeke" arrivait dans un village, on sonnait la cloche et les gens devaient se mettre en ligne. Quand certains fuyaient à la forêt et qu'on ne pouvait pas les trouver, "Mwana Ndeke" arrêtait les notables, y compris le père de Mutsinga, leur mettant une corde autour du cou. Ils étaient frappés jusqu'au point d'avoir des plaies à la tête. Donc, pour le villageois, un simple "recensement" pouvait être un moment d'angoisse<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> ANC. E.G. Syts, AT, Territoire de Masi-Manimba, Rapport Annuel 1958, le 31/12/58, p. 27.

<sup>48</sup> Interviews. Munwa Tsieto bwa Yakala, Mukisu, 1986. Mufutakoeme Nenadu, Luanga, 1976.

<sup>49</sup> Interview. Mutsinga Kisela, Kingola, 1986.



## L'impôt

Les Congolais étaient contraints à payer l'impôt chaque année<sup>50</sup>. Pour ce faire, les autorités avaient établi certains règlements. En 1933, le Ministre des Colonies Tschoffen avait écrit que, pour la fixation des taux, on doit "*les proportionner strictement aux ressources des populations dans chaque région et à les établir de telle manière que l'on n'exige des indigènes qu'un effort normal pour se procurer la somme exigée.*" On devait payer en argent, pas en travail. Contre ceux qui ne payaient pas, il fallait exercer "la contrainte". Celle-ci devait "en principe ne plus comporter l'emprisonnement... en ordre principal, la contrainte consistera dans l'exécution de certains travaux". Si le foyer n'est pas trop éloigné, la personne peut y rester. Autrement, on doit fournir du logement et, si nécessaire, de la nourriture. Cela concerne ceux qui ne peuvent pas payer leur impôt. Pour ceux qui ne veulent pas payer, il y aura "*la contrainte avec emprisonnement... Il faut dissocier la durée de la contrainte du taux de l'impôt.*" Un maximum de deux mois est prévu, établi au gré des autorités selon la situation sur place. Voilà donc les principes<sup>51</sup>.

Comment la perception de l'impôt avait-elle lieu sur le terrain? M. Sakila se rappelle que le percepteur arrivait à l'improviste et sans avertissement, de sorte que beaucoup de personnes n'avaient pas d'argent liquide pour payer. Cela entraînait un à trois mois de prison à Kikwit<sup>52</sup>.

On raconte qu'en général le percepteur était accompagné de cinq à sept soldats<sup>53</sup>. Au début, ce percepteur était l'agent belge, mais plus tard la tâche incombait aux Congolais. Le "Blanc" ne venait que pour contrôler la caisse. Il venait pour prendre la caisse, ordonnant au chef de le suivre avec la clé ou vice-versa. Puis ils ouvraient la caisse et vérifiaient les comptes ensemble. En cas de détournement, le chef pouvait subir des sanctions, comme une retenue de traitement ou même l'emprisonnement<sup>54</sup>.

Pour le territoire du Moyen-Kwilu, la perception par les collecteurs délégués "indigènes" a commencé en 1935 avec un collecteur. En 1936, ils

---

<sup>50</sup> On peut consulter mon "Note méthodologique sur la chronologie du Zaïre," *Etudes d'Histoire africaine*, VIII (1976), pp. 217-218.

<sup>51</sup> ATMM. Paquet 80, Dossier unique. P. Tschoffen, Le Ministre des Colonies, à M. le Gouverneur Général, le 14/7/33.

<sup>52</sup> Interview. Sakila, Ngunu, 1976.

<sup>53</sup> Interview. Mufutakoeme Nenadu, Luanga, 1976.

<sup>54</sup> Interview. Kasiala Mububu Batuna, Kingombe I, 1981.

étaient 11 ; en 1937, 26 et en 1938, 43. Selon les "considérations" du CD Cordemans, cela "soulage les collecteurs européens d'une tâche fastidieuse." Satisfaction était donnée, sauf par deux chefs qui ont été réprimandés ou punis. Parmi les 46.724 "contribuables" du territoire, il y eut 203 contraints pour 1937, soit 0,4% (2 ans) et 169 contraints pour 1938, soit 0,3 %. Les "contraints" ont été employés pour des travaux divers<sup>55</sup>.

Pour gagner de l'argent en vue de l'impôt, le peuple devait, au Kwilu, vendre par exemple des noix de palme. Un incident survenu à Kitapa vers 1934 est révélateur : quand l'agent territorial demanda l'impôt, les gens protestèrent qu'ils n'avaient pas d'argent ; ils avaient vendu des noix au commerçant portugais à Bulungu, mais ils avaient été payés en étoffe, pas en argent. L'Etat a puni le commerçant d'une amende et ordonné qu'il paie dorénavant en argent.<sup>56</sup>

Pour ceux qui n'avaient pas de l'argent, la fuite étaient souvent le seul recours. Les agents se plaignaient souvent du fait qu'un village était vide lors de leur arrivée pour percevoir l'impôt.

MM. Kambundi et les chefs Mbisi et Tuka disaient que toute personne devait porter la quittance, un jeton métallique, avec elle, souvent comme collier. Si on l'avait oublié à la maison, on pouvait être saisi pour non-paiement et puni d'emprisonnement ou du fouet. Il faut noter que les fouettements étaient de rigueur dans les prisons<sup>57</sup>.

## **Les cultures obligatoires**

### ***Règlements et agents d'exécution***

Depuis 1917, des travaux agricoles ont été imposés par le régime colonial belge<sup>58</sup>. Ce régime donnait une apparence de bienfaisance en disant que les fruits des cultures obligatoires étaient destinés "entièrement pour la consommation des 'indigènes'<sup>59</sup>. L'Etat disait que ces impositions visaient à

<sup>55</sup> ATB. Rapport Annuel AIMO 1938, Territoire du Moyen Kwilu, pp. 11,12.

<sup>56</sup> Interview. Kitambala Mkono, Polombwa, 1976.

<sup>57</sup> Interviews. Kayolo Mwila, Kambundi-Kolo, 1981; Tuka Kikwanganzala, Kingola, 1986; Mbisi Bola, Mukisu, 1986; Mavita Kupani, Kipasi, 1986.

<sup>58</sup> Voir Mulambu Mvuluya, "Cultures obligatoires et colonisation dans l'ex-Congo Belge." *Les Cahiers du CEDAF*, No. 6-7, 1974, 99 p.

<sup>59</sup> ATB. Gev[ers], ATP, Rapport Annuel AIMO 1939, Territoire du Moyen Kwilu, le 23/1/40, p. 24. Voir aussi Jules Marchal, *Travail forcé pour l'huile de palme de Lord Leverhulme*. Borgloon, Belgique: Editions Paul Bellings, 2001.

encourager la production agricole pour éviter la famine et pour permettre aux gens de gagner de l'argent et payer l'impôt<sup>60</sup>. Il est étonnant à constater que, dans le Territoire du Moyen Kwilu en 1946, l'agronome adjoint et ses deux assistants agricoles avaient à leur service 100 moniteurs agricoles<sup>61</sup> !

Voici l'imposition de rigueur en 1934. Tous les H.A.V. ("hommes adultes et valides") à dix kilomètres maximum des rivières Kwenge, Kwilu, Lukula et Inzia étaient astreints à planter 30 palmiers sélectionnés par an et à établir des cultures vivrières intercalaires, en collaboration avec les Huileries du Congo Belge (H.C.B.) (aide financière, technique, jeunes plantes). Mais, l'A.T. avoue : "Nous nous sommes heurtés à l'inertie coutumière des indigènes, à leur incompréhension du travail entamé et dont ils ne voient pas les avantages". Peut-être les avantages étaient-ils moins réels que l'Administrateur ne le pensait ? En tous cas, 90 personnes furent condamnées pour non-exécution ou pour négligence des travaux imposés<sup>62</sup>.

Si l'on vivait à moins de 10 km. de la rivière Kwilu, on devait, en 1937, planter soit 25 ares de palmiers, soit 20 ares d'arachides, 5 ares de bananiers ou papayers, 15 ares de manioc et 5 ares de maïs ou de millet<sup>63</sup>.

### ***Production et punitions***

Dans le territoire du Moyen Kwilu, il y eut, en 1938, 117 jugements pour non-exécution des travaux imposés en matière de cultures obligatoires. En 1939, il y en eut 155<sup>64</sup>.

Quoique la métropole, la Belgique, se soit rendue aux Allemands en 1940, sa colonie, le Congo, restait dans le camp des Alliés. Au Kwilu, il s'agissait de produire dans le cadre de ce que les territoriaux appelaient "l'effort de guerre", du caoutchouc, des noix de palme et des fibres. Par exemple, dans le Territoire de la Lukula les coupeurs de "fruits" (noix de

---

<sup>60</sup> Bonga Nameneya Tsulumba, Busala, 1976. Kienawa Ntomuey Mubutandeme, Busala, 1976.

<sup>61</sup> ATB. Rapport Annuel AIMO 1946, Territoire du Moyen Kwilu, p. 27.

<sup>62</sup> ATB. L.H.G. Huygen, AT, Rapport Annuel AIMO 1934, Territoire du Moyen Kwilu, le 25/1/35, pp. 30-32.

<sup>63</sup> ATB. J. Gevers, AT, Rapport Annuel AIMO 1937, Territoire du Moyen Kwilu, le 11/2/38, pp. 27-30.

<sup>64</sup> ATB. Rapport Annuel 1938, Territoire du Moyen Kwilu, p. 18; Gev[ers], ATP, Rapport Annuel AIMO 1939, Territoire du Moyen Kwilu, le 23/1/40, p. 24.

palme) devaient en fournir cinq caisses par mois<sup>65</sup>. Le chef de Groupement Ngombe, Kasiala Donatien Mububu Batuna, un ancien moniteur agricole, pouvait décrire en détail tout le processus de la production et de la préparation du caoutchouc pendant cette période. Chaque personne avait une carte. Au marché, où les commerçants blancs achetaient les produits, l'agent de l'Etat inscrivait sur cette carte le nombre de kilos de caoutchouc produit. Parmi ces commerçants, on a retenu les noms de Cardoso, J. V. Lanker, Palata, et Dupont<sup>66</sup>.

Si l'agent territorial constatait que quelqu'un n'avait pas produit assez, il le faisait fouetter de huit coups sur les fesses ou l'envoyait en prison pour un mois ou deux<sup>67</sup>. Ceux qui produisaient une grande quantité, par exemple 30 ou même 50 kg., recevaient des primes, par exemple un "mukanda ya tia", un permis d'acheter de la poudre de chasse. Pour le caoutchouc, les commerçants donnaient de l'argent ou des choses comme du poisson séché, des houes, des machettes, des boîtes de sardines, du sel ou des tissus. S'il y avait des saletés dans le caoutchouc, on le confisquait et on fouettait l'homme. On a retenu un cas où un homme a convaincu un enseignant d'écrire des montants plus élevés sur la carte. Quand l'agent constata la fraude, il fit arrêter l'homme et l'enseignant pour les envoyer en prison. Quelquefois on essayait de mettre une pierre à l'intérieur du caoutchouc pour qu'il pèse davantage, avec, évidemment, le danger d'être découvert et puni. L'agent le plus signalé dans la région de Moanza pendant la guerre et la collecte de caoutchouc est "Way Way", Fernand Van de Ginste.

Cinq hommes du territoire de la Lukula ont été relégués pour n'avoir pas contribué à l'effort de guerre. L'un d'eux est mort en exil à Oshwe<sup>68</sup>. L'AT Roegiers disait en 1944, concernant les gens du secteur de l'entre Lukula-Gobari du même territoire: "*Ces populations ne font pratiquement aucun effort de guerre et s'enfuient systématiquement à l'approche de l'autorité territoriale.*" Les chefs ont accusé six hommes comme meneurs, dont quelques-uns ont été relégués à Kasongo-Lunda, au Kwango<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> ANC. Paquet 43, Dossier 75. L.A. Roegiers, AT, Rapport Annuel AIMO 1944, Territoire de la Lukula, le 20/1/45, p. 20.

<sup>66</sup> Interviews. Kasiala Mububu Batuna, Kingombe I, 1981; Munwa Tsieto, Mukisu, 1986.

<sup>67</sup> Le père de l'informateur Muhala y était envoyé, par exemple. Interview. Muhala Kisangi, Kipasi, 1986.

<sup>68</sup> ATMM. Paquet 7, Dossier 57.

<sup>69</sup> ATMM. Paquet 7, Dossier 61.

Certains ne comprenaient pas pourquoi on recherchait du caoutchouc. D'autres savaient que ce produit était destiné aux pneus des jeeps et des avions de guerre. Plusieurs informateurs parlaient du caoutchouc<sup>70</sup>.

Quant aux fibres (*punga punga*), chaque homme devait cultiver un jardin de 20 x 50 ares de fibres. Ici aussi ceux qui n'en produisaient pas étaient punis d'amendes, de fouettements ou de prison (où l'on recevait le fouet)<sup>71</sup>.

Le caoutchouc et les fibres n'étaient pas les seules cultures obligatoires. Dans un rapport annuel, on notait que, grâce aux efforts de l'agent agricole et de son équipe, on a produit en 1941 au Territoire du Moyen Kwilu 150 tonnes d'arachides, 20 tonnes de haricots et 227 tonnes de maïs. Mais, en revanche, la même année, il y eut 196 jugements rendus par le tribunal de police pour la non-exécution des cultures imposées, sur une population totale de 189.369 personnes<sup>72</sup>.

En 1942, le Territoire du Moyen Kwilu a fourni au commerce local 410 tonnes d'arachides, 307 tonnes de *djokomaie* (une sorte d'arachide), 410 tonnes de maïs, 151 tonnes de fibres (*punga*) et 10 tonnes de caoutchouc. Les deux derniers sont nouveaux. Ils constituent une partie de "l'effort de guerre" de cette deuxième guerre mondiale. Mais il faut noter que l'administrateur avouait que

"l'exécution de notre programme 'production de guerre' s'est...heurtée à une résistance assez vive de la part de la jeune génération....De là, le grand nombre de jugements du tribunal de police et le chiffre impressionnant des amendes forfaitaires infligées. Cette résistance passive a failli tourner en une grève générale dans la région de Bilili, où la caste des évolués ne voulait rien produire... Un notable...Jean Mavoka, qui faisait une tournée pour pousser à la production, y fut assassiné et un policier gravement blessé par deux évolués."

Dans d'autres villages, on refusait de faire les cultures imposées et certains prirent fuite à l'approche d'un agent, "puis sont rentrés quand ils ont vu

---

<sup>70</sup> Interviews. Mbumbu Khandi, Kiwamamba, 1981; Dingu Mbwa M'situ, Kiwamamba, 1981; Nzofu Kibwambala, Kambundi-Kolo, 1981; Mabala Kutoma, Kambundi-Kolo, 1981; Mombi Makengo, Kimbongo, 1986; Mutsinga Kisela, Kingola, 1986; Mavita Kupani, Kipasi, 1986; Muhala Kisangi, Kipasi, 1986; Munwa Tsieto, Mukisu, 1986.

<sup>71</sup> Interview. Kasiala Mububu Batuna, Kingombe I, 1981.

<sup>72</sup> ATB. L.A. Roegiers, AT, Rapport Annuel AIMO 1941, Territoire du Moyen Kwilu, le 14/2/41, pp. 13, 14.

qu'on séjournait dans leur région"<sup>73</sup>, c'est-à-dire quand les militaires étaient cantonnés dans leurs villages, extorquant de la nourriture et prenant quelquefois des femmes. En 1944, le rapport sur le même territoire donne les "résultats" suivants: maïs, 714 tonnes ; arachides, 212 T ; *voandzou*, 384 T ; manioc, 146 T et riz, 27 T<sup>74</sup>.

Après la guerre, les travaux imposés continuèrent. Toujours dans le territoire du Moyen Kwilu, en 1946, il y eut 328 condamnés pour non exécution des travaux imposés en matière de cultures obligatoires<sup>75</sup>. MM Pasteur Bonga et Kienawa se souviennent des impositions. L'Etat imposait un certain nombre d'hommes dans chaque village qui devaient couper des noix de palme. Pour chacun, on imposait chaque mois 15 caisses de dimensions 50 x 50 x 50 cm. Après avoir cueilli les noix, le problème restait de porter les noix au commerçant, qui dans le temps était assez éloigné, souvent un Portugais, comme Alvez à Pukulu et Fernandez à Kimputu. Si l'on produisait la quantité imposée, le commerçant qui achetait le fruit, donnait du poisson séché, du sel, des couvertures, etc. Si l'on ne produisait pas, on devait payer une amende ou aller en prison<sup>76</sup>.

L'agent "Kasiama Nkoi" fut accusé de l'abus suivant. Pour forcer les gens à grimper au palmier pour cueillir les noix de palme, il faisait placer un feu sous l'arbre, sous l'homme. Certains sont tombés dans le feu. Plus tard, une enquête fut ouverte sur lui à cause de sa méconduite et, selon M. Kayaba, "Kasiama Nkoi" fut licencié<sup>77</sup>. L'agent "Matalatala" fut accusé du même abus<sup>78</sup>.

A ceux qui ne coupaient pas de noix de palme, on imposait les cultures de maïs, etc. dont nous avons parlé. Si l'on récoltait avant le contrôle du moniteur agricole, on était puni<sup>79</sup>. Dans le village de Nkiara, au Moyen Kwilu, l'Etat imposait la cueillette des noix de palme, mais un policier a refusé. Il a été arrêté et relégué pendant trois ans. L'agent

---

<sup>73</sup> ATB. M. Wilsens, AT, Rapport Annuel AIMO 1942, Territoire du Moyen Kwilu, le 22/1/43, pp. 1,5.

<sup>74</sup> ATB. Fr.-J. Roelandts, AT, Rapport Annuel AIMO 1944, Territoire du Moyen Kwilu, p. 15.

<sup>75</sup> ATB. Fr.-J. Roelandts (?), AT, Rapport Annuel AIMO 1946, Territoire du Moyen Kwilu p. 28.

<sup>76</sup> Interview. Bongo Nameneya Tsulumba et Kienawa Ntomuey Mubutandeme, Busala, 1976.

<sup>77</sup> Interview. Kayaba Mununu Bolo, Busala, 1976.

<sup>78</sup> Interview. Fungula Inana, Tshampere-Tsama, 1976.

<sup>79</sup> Interview. Bongo Nameneya Tsulumba et Kienawa Ntomuey Mubutandeme, Busala, 1976.

commercial "Kinkufi" de la C.K. entrait dans les maisons et cassait les marmites des femmes quand leurs maris ne coupaient pas de noix<sup>80</sup>.

Le 17/9/54, Emile Syts était l'AT à Masi-Manimba. Dans son procès verbal d'une réunion du Conseil de Secteur de Mosango, il donne un point de vue qui était sans doute celui de la plupart de ses collègues à l'époque, concernant l'éducation au Congo.

"Les conseillers se plaignent que leurs enfants sont renvoyés de l'école après la 5ème primaire et ne voient aucune possibilité pour poursuivre leurs études. Réponse: Nous expliquons aux conseillers qu'il n'est pas donné à tous les enfants de poursuivre leurs études. Ce n'est pas parce qu'ils ont fréquenté l'école jusqu'en 5ème primaire qu'ils ne peuvent plus devenir coupeurs de fruits [de palme]; ce métier est aussi digne qu'un autre."

Donc, pour lui, la production agricole commerciale l'emportait sur l'enseignement<sup>81</sup>.

### ***Perte de terres***

Concernant la cession des terres aux Huileries du Congo Belge dont nous avons parlé précédemment<sup>82</sup>, l'A.T. du Moyen Kwilu, dans son rapport annuel de 1946, avoue que

"nous devons également signaler qu'une grande partie des terres les plus fertiles du territoire a été cédée aux Huileries du Congo Belge, et que, par suite de cela, les indigènes doivent faire leurs cultures dans des terrains moins fertiles, ce qui réduit le cycle des rotations et augmente la durée des jachères<sup>83</sup>."

Cela se passe de commentaires !

### ***L'appui officiel aux sociétés huilières et les rivalités entre ces sociétés***

Concernant les relations entre l'Etat et les sociétés huilières du Kwilu, il y eut dès le début de la colonisation une complicité dans le recrutement et la production. Plus tard, les consignes officielles sont indiquées par un rapport annuel de 1934 pour le territoire du Moyen Kwilu. L'AT disait :

---

<sup>80</sup> Interview. Totoma Malula, Nkiara, 1976.

<sup>81</sup> ATMM. Syts, AT, Procès verbal de Réunion du Conseil de Secteur de Mosango, Territoire de Masi-Manimba, le 17/9/54.

<sup>82</sup> Smith, "L'Administration", pp. 15,16.

<sup>83</sup> ATB. Voir note 75, p. 27.

"Notre rôle consiste à conseiller vivement aux indigènes à se procurer des ressources, par un travail régulier. Les instructions se rapportant à la non-intervention directe des agents de l'Etat, dans le domaine du recrutement, sont suivies rigoureusement."

Evidemment, d'autres indications montrent que ce n'est pas tout à fait vrai.

Quand les recruteurs des Huileries du Congo Belge demandaient des recrues aux habitants du village de M. Muwula, ils se heurtèrent à un refus. Comme punition, l'agent "Mundele Madame", a enrôlé un homme du village dans la Force Publique<sup>84</sup>.

Le jugement d'un chef ouvre une fenêtre sur les contraintes que subissait la population pour la production des noix de palme, le produit le plus important du Kwilu. Le chef Matopo fut accusé par la firme Valle et Irmaos d'avoir empêché les gens de leur vendre des noix, pour les faire acheminer vers les Huileries du Congo Belge (HCB). "*Ces procédés étant en opposition avec la liberté du commerce et font preuve d'abus d'autorité*," disaient-ils. L'Agent territorial Moons a jugé Matopo dans un procès qui eut lieu le 20 juin 1939. Le chef se défendait en disant que la Compagnie Valle ne le payait pas, tandis que les HCB, elles, payaient bien. Il disait aussi que le Directeur de Leverville (Lusanga) HCB était venu pour dire que "*maintenant cette terre est à moi, et il n'y a personne d'autre qui achètera encore des fruits ici*." Et le chef de conclure : "*J'ai cru que personne ne pouvait plus vendre à Valle*." Moons répliqua : "*Je vous ai pourtant prévenu que les indigènes étaient libres de vendre leurs fruits et de choisir l'acheteur*". Ce à quoi Matopo répondit : "*Oui, vous m'avez dit cela et j'ai répondu qu'il n'y avait pas assez de fruits pour les deux cie [compagnies], et qu'il était bien qu'une cie prenne les fruits, et j'ai dit que les HCB seuls prendraient les fruits*." Le 30 juin 1939, l'AT ass. Roegiers donnait une punition au Chef Matopo: un mois de retenue de traitement pour "achalandage"<sup>85</sup>.

Ce cas révèle certaines réalités dans la compétition économique au Kwilu à l'époque coloniale. Moons parle de la liberté commerciale, mais ce n'est pas tout à fait exact. Dès 1911, les HCB ont reçu des concessions de

---

<sup>84</sup> Interview. Muwula Matakatiya, Ngunu, 1976. Voir aussi Marchal, *Travail ...Palme*, passim, et Robert E. Smith, "A Case Study of Economic Competition in the Kwilu, Zaïre, 1920: Comparison of Oral and Written Data," *Anthropos* 73, 3/4 (1978), pp. 497-514.

<sup>85</sup> ATB. Sous-dossier Matopo. Lettre de la firme Valle & Irmaos à l'AT du Moyen Kwilu, le 15/5/39; H. Moons, agent territorial, Procès verbal, le 20/6/39.



terre dans le Kwilu. Niadi du Chef Matopo est dans leurs terres en 1957, et probablement déjà en 1939<sup>86</sup>. Les HCB étaient très agressives en renforçant leur monopole dans leurs territoires ("cette terre est à moi", disait l'homme des HCB). Sans doute n'hésitaient-elles pas non plus à corrompre ("payaient bien") les chefs comme Matopo pour s'assurer d'une bonne production en noix de palme. Donc la liberté de commerce vantée par Moons était, en réalité, illusoire et les autres commerçants en étaient très mécontents<sup>87</sup>. Les chefs étaient continuellement tiraillés entre les contraintes et les exigences des autorités coloniales, l'agressivité des agents des sociétés commerciales et leurs populations.

### ***Un essai de liberté dans la production agricole***

Un rapport d'inspection témoigne d'une expérience intéressante.

"En 1952...il fut décidé de faire un essai de non-imposition [je souligne] dans un groupement du secteur de Masi-Manimba. C'est le groupement de Mosenge qui fut choisi. Il fut soustrait à toute surveillance. Les coups de sonde effectués fin 1953 ont fait apparaître que les indigènes n'ont plus fait que les 2/3 seulement des cultures anciennement imposées, c'est-à-dire juste assez pour leur propre subsistance. Je n'estime pas opportun de laisser continuer cette expérience..."<sup>88</sup>

Et, malheureusement pour la liberté des Congolais, la contrainte continua au Congo.

### **Le portage**

Avant l'utilisation des camions et des motocyclettes, le régime colonial dépendait des dos d'hommes pour le transport. Quatre hommes portaient l'agent territorial dans le *kipoy* (palanquin) et tous ses bagages étaient portés aussi. Quelquefois on recrutait des porteurs dans un village pour porter les bagages et l'agent jusqu'au prochain village, où l'on engageait d'autres porteurs<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Voir Nicolai, p. 317 et carte hors-texte no. 1.

<sup>87</sup> Voir Marchal, *Travail...Palme*, chapitre 7, "Les Portugais de Bumba contre les HCB", un cas au nord du Congo.

<sup>88</sup> ATMM. E. Lepas, CDA, Rapport d'Inspection, Territoire de Masi-Manimba, 8/54.

<sup>89</sup> Interviews. Munwa Tsieto, Mukisu, 1986; Muwula Matakata, Ngunu, 1976.

Ceux qui coupaient des noix de palme devaient transporter ces noix sur la tête. Le trajet était parfois très long. Chez le chef Fungula, les commerçants portugais venaient demander quelquefois de 30 à 50 hommes, pour transporter jusqu'à l'usine les noix qu'ils avaient achetées. Le chef faisait sonner le tambour à fente, puis choisissait des porteurs parmi ceux qui s'étaient présentés à son appel<sup>90</sup>.

Dans un cas qui est arrivé au tribunal, le chef Matopo, contraint par l'agent sanitaire François à trouver des porteurs, convoqua tout le village de Mayoko et envoya ses gens au chef lieu, Niadi, sous le prétexte d'un recensement médical. Puis, il fit prendre douze hommes par ses policiers, pour les amener à l'agent, qui fut fâché que Matopo ait "*abusé de ma parole, ...il a également trompé la bonne foi des gens de Mayoko*" puisqu'il n'y avait pas de recensement médical<sup>91</sup>. François accusait le chef devant l'agent territorial Jochmans, qui jugea le chef le 18 avril 1940. Le chef se défendit en disant : "*Les hommes de ce village prennent la fuite régulièrement, c'est pourquoi les policiers ont fait recours à ce moyen*"<sup>92</sup>. On devait user de ruses pour trouver des porteurs.

M. Lisangwolo racontait une triste histoire. L'agent "Edman" faisait la perception de l'impôt dans les villages du Kwilu. Quittant Niadi, il utilisait des porteurs. Parmi eux se trouvait Bamadama, du village de Sala Perepere, qui portait une lourde caisse. En route, il devint très fatigué. Le Blanc lui donna six coups de chicotte et des coups de pied avec ses bottes. Bamadama en est mort. Il fut enterré sur place, dans la plaine. Le peuple de son village porta plainte contre l'agent, qui fut trouvé coupable et dut payer une amende de 55 francs à la veuve de Bamadama<sup>93</sup>.

Avec l'arrivée des camions, le portage devint, selon un rapport annuel de 1945, "peu important", utilisé surtout pour porter des noix de palme aux usines<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> Interview. Fungula Inana, Tshampere-Tsama, 1976.

<sup>91</sup> ATB. L. François, Agent Sanitaire, Cercle de Niadi, à l'Agent Territorial, le 16/4/40.

<sup>92</sup> ATB. Sous-dossier Matopo, PV no. 35. Emile Jochmans, agent territorial, Procès verbal d'audition, le 18/4/40.

<sup>93</sup> Interview. Lisangwolo, Sala Perepere, 1976.

<sup>94</sup> ANC. G. Janot, AT, Rapport Annuel AIMO 1945, Territoire de la Lukula, le 20/1/46, p. 23.

## La construction des routes

La plupart des routes carrossables au Congo étaient en terre. On les appelait RIL: routes d'intérêt local. Les "circonscriptions indigènes" étaient responsables pour la construction et l'entretien de ces routes. Selon la formule de l'AT Gevers dans son rapport annuel de 1939, "*les circonscriptions interviennent par prestation et rémunération dans l'entretien de toutes les routes d'intérêt local du territoire.*" Il ajoutait que les circonscriptions avaient dépensé 14.193,24 francs en 1937 pour le réseau routier dans le Territoire du Moyen Kwilu (=Bulungu)<sup>95</sup>.

En 1941, l'AT Roegiers notait que les travaux sur le réseau routier étaient réalisés par des rémunérations en argent et par des prestations gratuites, à raison de dix jours par an pour chaque homme<sup>96</sup>. En 1944, les dépenses pour les routes s'élevèrent à 155.144 francs, notant que les sociétés commerciales, sans doute huilières comme HCB, et les "particuliers" ajoutaient aux fonds des C.I. en donnant des subsides. Voilà ce que disent les rapports officiels. Écoutons maintenant les témoignages des villageois qui faisaient ce travail.

Le Pasteur Bonga témoigne que, vers 1934, tous les villageois qui n'avaient pas assez d'argent pour payer l'impôt durent travailler sur la route qui allait de Due à Eolo, sur la rivière Kasai. À l'époque, Bonga n'était qu'un enfant, mais il fut envoyé chercher de l'eau pour ceux qui travaillaient sur la route<sup>97</sup>. À propos d'une autre route, Le chef Bansimuki raconte que le "commandant" arrivait, distribuait des outils et imposait aux gens du secteur Dué de commencer la construction de la route entre Lukanga et Luano sur la rivière Kwilu<sup>98</sup>. Si les gens n'avaient pas payé leur impôt, l'agent "Kumakuma" les envoyait travailler sur les routes<sup>99</sup>.

Un des agents territoriaux, "Kasiama Nkoi", était parmi ceux qui imposaient la construction des routes dans la région de Moanza. Il donnait des coups de fouet aux hommes qu'il considérait comme paresseux<sup>100</sup>.

<sup>95</sup> ATB. Gev[ers], ATP, Rapport Annuel AIMO 1939, Territoire du Moyen Kwilu, le 23/1/40, p. 23; J. Gevers, AT, Rapport Annuel AIMO 1937, Territoire du Moyen Kwilu, le 11/2/38, p. 27.

<sup>96</sup> ATB. L.A. Rogiers, AT, Rapport Annuel AIMO 1941, Territoire du Moyen Kwilu, le 14/2/42, p. 13.

<sup>97</sup> Interview. Bonga Nameneza Tsulumba, Busala, 1976.

<sup>98</sup> Interview. Bansimuki Kinkutu, Nkiara, 1976.

<sup>99</sup> Interview. Kitambala Mkono, Polombwa, 1976.

<sup>100</sup> Interviews. Tseki Mukawa, Kipasi, 1986; Mbisi Bola, Mukisu, 1986.

## La construction du chemin de fer

Il n'y avait pas de chemin de fer au Kwilu, mais beaucoup d'hommes furent envoyés au Bas-Congo quand le chemin de fer y fut reconstruit entre 1923 et 1932<sup>101</sup>. Plusieurs informateurs de la région de Moanza en avaient des souvenirs encore frais. Tous ont insisté que les gens ne voulaient pas y aller. Il y eut donc contrainte<sup>102</sup>. Le système était de fixer pour chaque chef le nombre d'hommes qu'il devait fournir aux recruteurs pour le chemin de fer. Si l'on ne trouvait pas assez de volontaires, ce qui était le cas le plus fréquent, on devait recourir à la contrainte<sup>103</sup>.

Le grand chef Buka Tsona Kidiechi faisait saisir de force des hommes pour les envoyer à Thysville (Mbanza Ngungu aujourd'hui). Même les boiteux étaient parfois envoyés. Plusieurs fuyaient, mais on les pourchassait. M. Musimbu témoigne qu'on exigeait un homme de chacun des villages suivants: Kimbambu, Kinziota, Kiwamba, et Sanza, et deux de Kinzadi<sup>104</sup>.

Le pasteur Makiki a témoigné que son grand-père et son oncle sont allés travailler sur le chemin de fer de Bas-Congo. Il disait qu'au début les gens ne savaient pas utiliser les pioches et que la terre était très dure. Les gens n'étaient pas habitués à la nourriture locale et beaucoup sont morts. Quand on venait pour en recruter d'autres, les gens essayaient de fuir<sup>105</sup>. M.Tseki raconte que des cinq hommes du village Kipasi envoyés aux travaux du chemin de fer, quatre sont morts quand la terre est tombée sur eux dans un accident. Le seul survivant revint pour raconter leur sort<sup>106</sup>. Pour le chef Mbisi, c'était l'agent territorial "Malu Malu" qui envoyait des gens pour travailler sur le chemin de fer, où beaucoup sont morts. Mbisi donnait les noms des travailleurs morts<sup>107</sup>.

L'agent "Mwana Ndeke" exigeait cinquante hommes du Groupement Buka Tsona pour aller travailler sur le chemin de fer. Quand il est venu en personne, il a saisi les chefs Kitswaka et Buka Tsona pour qu'ils

---

<sup>101</sup> Voir Jules Marchal. *Travail Forcé Pour le Rail*. Borgloon, Belgique: Editions Paula Bellings, 2000.

<sup>102</sup> Interview. Nzofu Kibwambala, Kambundi-Kolo, 1981.

<sup>103</sup> Interview. Moyo Bakwabena, Moanza, 1981.

<sup>104</sup> Interview. Musimbu Mbuta Zoba, Kimbongo, 1986.

<sup>105</sup> Interview. Makiki wa Mwadi, Kipasi, 1986.

<sup>106</sup> Interview. Tseki Mukawa, Kipasi, 1986.

<sup>107</sup> Interview. Mbisi Bola, Mukisu, 1986.

fournissent cinquante hommes de plus<sup>108</sup>. C'est ainsi que les Kwilois semblent confirmer les accusations de Marchal prétendant que les travailleurs sur le chemin de fer au Bas-Congo étaient des "forçats". Dans Marchal,<sup>109</sup> on peut lire le fait suivant: En 1925, le R.P. Thienpont de Kingungi au Kwilu se plaignait du recrutement des gens pour le chemin de fer. Il décrivait comment on les forçait d'aller du Kwilu au Bas-Congo avec une corde au cou, mourant en route. Il s'est exclamé : "*On extermine les noirs!*". (p. 36) En 1929, Marchal trouvait qu'il y avait 108 "forçats" originaires de Bas-Kwilu (Bagata), 269 du Haut-Kwilu (Kiwaka-Kahemba) et 294 du Moyen-Kwenge (Feshi). (p. 169) En 1929, il y avait dans toute la Colonie 8007 recrues pour le chemin de fer. 1.134 recrues venaient du Kwango (y compris du Kwilu). Sur les 456 morts, 78 venaient du Kwango.(p. 188) A la fin de la même année (1929), on trouve 1.398 hommes du Kwango présents sur les chantiers et dans les camps Offitra (Office du travail).(p. 189) Dans son sommaire des morts pour le travail au chemin de fer, Marchal en notait 30 originaires du Territoire d'Idiofa parmi les 3.684 morts enregistrés. Le total réel était 7.700 morts (p. 242).

### **La construction des bâtiments publics**

Une autre corvée imposée aux Congolais à l'époque coloniale était la construction des divers bâtiments pour l'administration, tels que les gîtes d'étapes que les agents pouvaient utiliser pendant leurs déplacements, etc. Dans son rapport annuel de 1934 pour le territoire du Moyen Kwilu (Bulungu), l'AT Huygen notait sous la rubrique "*Rémunérations effectuées pour travaux imposés*", que les dépenses pour la construction et l'entretien des gîtes d'étapes, la construction des écoles et l'aménagement des chemins se chiffraient à 11.790 francs. L'agent "Matalatala" faisait donner des coups de fouet à M. Nenadu parce qu'il n'avait pas achevé un "sombolo" (gîte d'étape), dans les villages du Territoire du Moyen Kwilu (Bulungu)<sup>110</sup>.

Les archives confirment que le fouet était utilisé dans de tels cas. En 1938, l'ATP Peigneux faisait une enquête dans la chefferie de Bangongo de Fumu Kento. David Pembele, un notable temporairement remplaçant la *chefesse* [mot du document], lui dit que les hommes qui ne travaillaient pas

<sup>108</sup> Interview. Dingu Mbwa M'situ, Kiwamamba, 1981.

<sup>109</sup> Marchal, *Travail...Rail*, 36, 169, 188, 189, 242.

<sup>110</sup> Interview. Mufutakoeme Nenadu, Luanga, 1976.

bien aux maisons de cantonniers, recevaient le fouet. Peigneux réagit : "*Vous ne saviez pas que vous ne pouviez infliger du fouet pour ces raisons et de cette façon ?*". Ce à quoi M. Pembele avait répondu : "Non". Mais finalement, Peigneux a recommandé de ne pas poursuivre ces responsables pour les fouettements<sup>111</sup>.

### **Le regroupement des villages**

M. Sakila se rappelle l'époque où l'on obligeait les villageois à quitter les petits hameaux dans les vallées pour construire ensemble un grand village dans la plaine. Il connaissait les deux raisons principales pour ces ordonnances: éviter la maladie du sommeil qui, à cette époque, faisait rage dans les vallées et faciliter l'administration par les autorités coloniales<sup>112</sup>. Le chef Mahongo disait que cinq hameaux avaient été regroupés pour former le village actuel de Mumbemba. Il constatait que l'idée n'était pas bonne, puisqu'il y avait trop de conflits entre les gens, chaque groupe ayant ses propres charmes. Mais pour le gouvernement, cela facilitait la perception des impôts, les recensements et l'établissement des tribunaux, des écoles et des hôpitaux<sup>113</sup>. Pour M. Mbisi, l'agent "Way Way" forçait les gens à quitter les bords des rivières pour les sites plus élevés afin d'échapper à la maladie de sommeil<sup>114</sup>.

L'agent "Kipulumbunda" regroupait plusieurs petits villages qui étaient dans la forêt en des villages plus grands, dans les plaines, dans la région de Moanza<sup>115</sup>. Selon l'ancien "messenger" (policier) Lisangwolo, l'agent "Dieudonné" avait ordonné au chef Molansie du village Sala-Perepere I de regrouper plusieurs hameaux. Mais comme certaines gens avaient regagné leurs anciens hameaux, l'agent fit donner au chef et à son "capita" huit coups de fouet chacun (quatre sur chacune des fesses) pour ne pas lui avoir signalé le fait<sup>116</sup>.

Ainsi, les villageois devaient quitter des sites où ils avaient leurs maisons et leurs champs pour des sites choisis par le colonisateur.

---

<sup>111</sup> ADKwilu. F.S.A. Peigneux, ATP, Procès verbal, Territoire de la Lukula, Chefferie des Bangongo, le 10/7/38.

<sup>112</sup> Interview. Sakila, Ngunu, 1976.

<sup>113</sup> Interviews. Kasiala Mububu Batuna, Kingombe I, 1981; Munwa Tsieto, Mukisu, 1986.

<sup>114</sup> Interview. Mbisi Bola, Mukisu, 1986.

<sup>115</sup> Interviews. Matiela Ngunduazaba, Kingola, 1986; Mavita Kupani, Kipasi, 1986.

<sup>116</sup> Interview. Lisangwolo, Sala PerePere, 1976.

Evidemment, être plus accessibles aux exigences du colonisateur dans les nouveaux sites n'était pas estimé par les villageois.

### **La réglementation de la vie journalière des villageois**

G. Janot est l'auteur du rapport annuel AIMO de l'année 1945, territoire de la Lukula (Masi- Manimba). Il y lit : "*L'Administration du Territoire est obligée d'intervenir, car chaque fois que les indigènes s'adonnent aux danses, on constate une diminution sensible de la production en général et de la production de palme plus spécialement.*" [je souligne] Son administration intervenait contre les danses "obscènes". Il se plaignait du fait que "la mentalité des indigènes vivant dans le milieu coutumier change peu et les natifs restent fidèles aux coutumes et traditions."<sup>117</sup> Donc, pour l'AT Janot, les gens devaient laisser leurs danses pour travailler avec plus acharnement et produire des noix de palme pour des prix ridicules au bénéfice des sociétés huilières comme les H.C.B. et la C.K.<sup>118</sup>

Son successeur, H. Dewitte, a écrit dans le rapport annuel de 1946 : "Une grande partie de la population est encore dans les milieux indigènes et reste fidèle aux coutumes bonnes et mauvaises de leurs ancêtres. L'esprit de lucre et la recherche d'amélioration dans leur sort ne les animent que très peu... Ils sont inconstants et peu enclins au travail". Voilà donc un point de vue colonialiste très clair: "l'esprit de lucre" est à encourager et les coutumes des ancêtres doivent être méprisées<sup>119</sup>.

L'agent "Belvaux" avait auprès des Congolais la réputation d'avoir un sale caractère. Quand les villageois pleuraient la mort d'une personne, il les en empêchait, allant même jusqu'à arrêter ceux qui l'ennuyaient avec leurs lamentations. Il n'aimait pas non plus que les gens chantent et sonnent leurs trompes lors des funérailles<sup>120</sup>. Dans son rapport annuel 1944 pour le Territoire de la Lukula, l'AT Rogiers se plaint des danses "obscènes"<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> ANC. G. Janot, AT, Rapport Annuel AIMO 1945, Territoire de la Lukula, le 20/1/46, pp. 3, 4.

<sup>118</sup> Voir Marchal, *Travail...Palme*, pour les avantages des sociétés huilières comme les H.C.B. et la C.K.

<sup>119</sup> ANC. H. Dewitte, AT, Rapport Annuel AIMO 1946, Territoire de la Lukula, le 12/2/47, p. 3.

<sup>120</sup> Interviews. Bonga Nameneya Tsulumba, Busala, 1976; Fungula Inana, Tshampere-Tsama, 1976.

<sup>121</sup> ANC. Paquet 43, Dossier 75. L.A. Roegiers, AT, Rapport Annuel AIMO 1944, Territoire de la Lukula, le 20/1/45, p. 3.

L'agent "Ngulumingi" avait lui aussi la réputation de ne pas aimer les danses, mais d'autres agents aimaient regarder les danses et il arrivait même qu'ils paient les danseurs<sup>122</sup>.

Certains des fonctionnaires avaient un intérêt scientifique pour les traditions et les coutumes des peuples dont ils s'occupaient. Le 17/9/46, Fernand Van de Ginste, en tant qu'ATA, Territoire de Feshi, écrivait au substitut du Procureur du District du Kwango qu'il avait rédigé une étude sur "Le Mariage chez les Basuku" ; puis, il racontait un cas d'adultère qui était arrivé au tribunal et il analysait les traditions Suku pour donner des conseils à propos de la loi à imposer par le régime colonial. Il concluait que *"le rôle de la civilisation [belge] est de conserver ce qu'il y a de bon dans la coutume, et le musuku a le droit d'exiger que son mariage soit protégé contre tout élément dissolvant."* L'analyse est assez longue et manifeste une certaine maîtrise de et une sympathie pour la langue et les traditions suku de la part de l'AT<sup>123</sup>. Van de Ginste a effectivement rédigé

"Le Mariage chez les Basuku", un article en deux parties de 30 pages qui a été publié en 1947. Il y est dit que "la documentation qui sert de base à la présente étude est le fruit de quatre années de contrôles fréquents et suivis des juridictions indigènes, tribunaux principaux et secondaires de la chefferie basuku, devenus tribunaux de secteurs depuis la réorganisation administrative de la chefferie en 1943."<sup>124</sup>

## Les abus sexuels

Des femmes et des filles congolaises ont donné naissance à plusieurs enfants, dont les pères étaient des agents territoriaux. Voici un cas du territoire de Masi Manimba. Une fille accusait l'agent territorial Schutyser de l'avoir fait vivre avec lui en 1948, puis de l'avoir renvoyée au village quand elle était devenue enceinte. L'Etat a laissé tomber le procès par "manque d'évidence". L'affaire est dans le dossier "commission de tutelle des enfants mulâtres." Comment douter que cet enfant mulâtre ne soit le fruit de ces rapports sexuels? <sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> Interview. Lisangwolo, Sala PerePere, 1976.

<sup>123</sup> ATMM. Paquet 1, Dossier 5, sous-dossier Basuku de Menikongo. F. Van de Ginste, ATA, Territoire de Feshi, à M. le Substitut du Procureur du Roi, à Kikwit, le 17/9/46.

<sup>124</sup> *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais* 15, 1 (1947), pp. 17-28 et 15, 2 (1947), pp. 33-50. La citation est de la page 17.

<sup>125</sup> ATMM. Paquet 102, Dossier 262. Pro Justitia 1953.



L'Etat avait des Foyers pour ces enfants " mulâtres ", par exemple à Boma (pour les garçons) et à Moanda (pour les filles) au Bas-Congo et à Jadotville (Likasi) au Katanga. Ils recevaient une éducation suivant le programme belge, pour pouvoir ensuite fréquenter les écoles réservées aux enfants européens. L'Etat payait les frais pour l'entretien et de l'éducation de certains enfants. Voici les enfants mulâtres qui ont été recensés en 1953 dans le Kwango-Kwilu : Territoire de Kikwit, 15 ; Idiofa, 7 ; Gungu, 4 ; Masi Manimba, 5 ; Kenge, 2 ; Kasongo Lunda, 12 ; Feshi, 2 et Kahemba, 2. En 1956, dans le territoire de Masi Manimba, on recensait les enfants mulâtres comme suit: 0 "reconnu", 5 "non-reconnus" dont le père était européen et la mère une "femme de couleur" et 2 nés "de mulâtres entre eux"<sup>126</sup>.

Mes informateurs témoignent que les policiers qui accompagnaient les agents étaient souvent pires que les administrateurs en demandant des femmes et des filles pendant leurs séjours dans les villages. Mais quelquefois, les agents le faisaient aussi<sup>127</sup>. Les archives du District du Kwilu à Bulungu contiennent des procès verbaux qui concernent quelques-uns de ces cas. L'ATA du territoire du Moyen Kwilu, L. Caps notait en 1941 que *"les femmes les fuient; les policiers en exigeant toujours une dans les villages où ils doivent loger."*<sup>128</sup> Dans un autre procès verbal de la même année, Caps demandait à Inuene, chef de la sous-division Matamanko : *"Pourquoi ces hommes ont-ils fui devant ces policiers? "*. Ce à quoi le chef a répondu : *"Parce qu'ils savent que les policiers volent dans ces villages, prennent les femmes et ne paient pas leur nourriture."*<sup>129</sup>

Un missionnaire, Viola L. Smith, racontait dans ses Mémoires comment un agent de l'Etat, venu à la station missionnaire de Kikongo, lui demandait s'il n'y avait pas une "naughty" (lascive) fille à l'école pour le satisfaire (sous-entendu "sexuellement") pendant sa visite. Evidemment, le missionnaire a refusé<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> *Ibidem*. Renseignements et divers.

<sup>127</sup> Interview. Muwula Matakatiya, Ngungu, 1976.

<sup>128</sup> ADKwilu. Dossier no. 35, Territoire du Moyen Kwilu, Chefferie des Bayanzi des Bimbimbi [Niadi]. L. Caps, OPJ, Note de l'OPJ sur les affaires de Cabiaux.

<sup>129</sup> *Ibidem*. Laurent Caps, ATA, Territoire du Moyen Kwilu, Pro Justitia, à Matamanko, Chefferie des Bimbimbi, le 1/1/1941.

<sup>130</sup> Viola L. Smith, *Memoirs*. 1970. Dactylographié.

## Les programmes médicaux

Certains vieux informateurs avaient des souvenirs des campagnes médicales contre "Mpongi", la maladie de sommeil, qui était un grand fléau au Kwilu, tuant beaucoup de monde. M. Mutsinga se rappelait le fait que le médecin examinait les nuques pour trouver des symptômes de la maladie et qu'il commandait aux gens de ne pas fuir les examens médicaux<sup>131</sup>.

MM. Nalate et Sakila se souvenaient du fait que, vers 1914, il y avait des visites par les médecins/agents sanitaires qui prenaient des ponctions de la colonne vertébrale des malades et qui donnaient cinq piqûres (il y en aurait une série de quinze selon une infirmière)<sup>132</sup>. Les soins étaient gratuits. Le médecin ou l'agent sanitaire, normalement un Belge, passait seulement une journée dans chaque village. Un Congolais de l'équipe médicale restait dans le village après le départ du médecin pour continuer les soins, tel que la série des piqûres<sup>133</sup>.

## Le service militaire

Voici le témoignage de M. Kimbene Munansi. Il était juge à Ngunu en 1976 quand il a raconté cette histoire. L'agent "Malu Malu" était venu faire le recensement au village de Ngunu accompagné de 20 soldats. Il menaçait de prendre Kimbene comme soldat, lui mettant une corde autour du cou. Mais quand le chef eut convaincu "Malu Malu" qu'un tel comportement entraînerait la fuite de tous les gens dans les villages suivants, et après qu'il eut donné deux pigeons et 20 boules de *chikwanga* (bouillie de manioc) à l'agent pour remplacer Kimbene, "Malu Malu" a renoncé à prendre Kimbene comme soldat<sup>134</sup>.

M. Lipaybara du village Nganga racontait un autre cas. Un homme de son village qui n'avait pas pu payer son impôt fut contraint de travailler sur la route. Quand l'agent belge est venu, il a demandé que l'homme soit

---

<sup>131</sup> Interview. Mutsinga Kisela, Kingola, 1986.

<sup>132</sup> Smith, "L'Administration" p. 19.

<sup>133</sup> Interviews. Nalate Ukiensuay, Sala PerePere, 1976; Sakila, Ngunu, 1976. Pour des détails plus fouillés sur les campagnes contre cette maladie (trypanosomias) au nord du Congo, on peut consulter Nancy Rose Hunt. *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*. Durham: Duke U.P., 1999, pp. 92-96 et ailleurs (voir l'index) et Maryinez Lyons. *A Colonial Disease*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992.

<sup>134</sup> Interview. Muwula Matakatia et Kimbene Munanasi, Ngunu, 1976.

envoyé à la Force Publique. Les "messagers" (policiers) l'ont saisi de force, le mettant dans une sorte de cachot. Craignant qu'il ne s'enfuie, on lui a mis des menottes. Comme pour tous les conscrits, il fut pesé et a subi un examen physique. Trouvé apte, l'homme a été envoyé servir dans l'armée. Ce qu'il a fait pendant sept ans. Ses parents ont été tellement fâchés contre le chef qui a cédé l'homme aux autorités qu'ils sont allés se battre avec lui<sup>135</sup>.

M. Sakila racontait une histoire semblable. Quand le "Blanc" arrivait dans un village, il faisait l'appel ; puis, il choisissait les hommes les plus robustes pour les enrôler dans l'armée. Les policiers devaient les saisir de force. Les membres de leurs familles étaient tristes de les voir partir et pleuraient. Si le chef désignait un homme, il était considéré comme un ennemi du clan du conscrit<sup>136</sup>.

M. Muwula racontait comment les recruteurs des H.C.B. venaient demander aux gens de couper des noix de palme. Quand ils refusaient, ils étaient punis. Un homme fut choisi par l'agent "Mundele Madame" pour devenir soldat<sup>137</sup>. C'est également de force que l'agent "Matalatala" fit saisir Nzofu, pour l'enrôler pour le service militaire. C'est l'intéressé lui-même qui l'a rapporté<sup>138</sup>.

Dans le village de Ntumbuta se trouvait un ancien combattant, M. Munua Kibundi, qui a partagé ses souvenirs du service militaire. Il était devenu militaire (par force) en 1940 et avait été envoyé de Feshi à Kikwit, puis à Bandundu et finalement au Camp Ilebo-Mangala, où il reçut son entraînement militaire. De Boma, il était finalement envoyé à Dakar, au Sénégal, en 1942. Il y restera jusqu'en 1945. Il n'était pas un combattant, mais il travaillait dans l'intendance à l'Etat-Major pour distribuer aux soldats des cartouches et des fusils, etc. A la fin de la guerre en 1945, les soldats congolais rentrèrent au Congo. M. Munua avait reçu une médaille, qu'il m'a montrée. Il a quitté l'armée en 1953. Il avait des souvenirs précis de cette deuxième guerre mondiale : la reddition de Léopold III aux Allemands, le grand nombre de bateaux coulés par les sous-marins, l'entrée en guerre des Etats-Unis, le grand nombre des morts causés non seulement par les combats, mais aussi par les maladies et, finalement, la victoire de 1945 et le retour au Congo<sup>139</sup>.

---

<sup>135</sup> Interview. Adimi Lipaybara, Sala PerePere, 1976.

<sup>136</sup> Interview. Sakila, Ngunu, 1976.

<sup>137</sup> Interview. Muwula Matakatiya, Ngungu, 1976.

<sup>138</sup> Interview. Nzofu Kibwambala, Kambundi-Kolo, 1981.

<sup>139</sup> Interview. Munua Kibundi, Ntumbuta, 1981.

Le chef Tuka avait, lui aussi, été saisi de force pour être enrôlé dans l'armée. Il s'était évadé à Kinshasa, mais fut capturé de nouveau. L'oncle de M. Makwela Nzala, chef du village Kabemba, est mort en Europe pendant la guerre.

L'Etat colonial continua d'enrôler des conscrits dans l'armée après la guerre mondiale, fixant des quotas pour chaque territoire. Voici le contingent de la Force Publique à lever en 1957 dans le Kwilu:<sup>140</sup>

| <b>Territoires</b> | <b>recrues en milieu coutumier</b> | <b>recrues en milieu non coutumier</b> | <b>total</b> |
|--------------------|------------------------------------|----------------------------------------|--------------|
| Kikwit             | 23                                 | 9                                      | 32           |
| Idiofa             | 17                                 | 6                                      | 23           |
| Gungu              | 14                                 | 3                                      | 17           |
| MM                 | 13                                 | 3                                      | 16           |
| Banningville       | 12                                 | 4                                      | 16           |
| <b>Totaux</b>      | <b>79</b>                          | <b>25</b>                              | <b>104</b>   |

### III. LES REACTIONS DU VILLAGEOIS AUX ACTIVITES GOUVERNEMENTALES

Pour résister aux exigences du régime colonial, il y eut quelquefois des actes de violence. M. Mafutakome Nenadu raconte comment un homme du village Mikinga a tiré une flèche, atteignant la cuisse d'un soldat, quand "Mundele a Mbwa", le premier agent à percevoir l'impôt, arriva avec ses policiers. Les soldats ont alors tué deux personnes de Mikinga<sup>141</sup>.

Nous avons un cas où l'on peut comparer un témoignage d'archive de 1938 avec une interview de 1976 concernant un même incident. Dans le Secteur Bamputu, le chef de secteur adjoint, Fungula Inana Abraham, témoigna dans un procès en janvier 1938 qu'il avait convoqué les gens de Tshampere II pour venir nettoyer le gîte d'étape de l'Etat. Comme les gens refusaient de venir, le chef se rendit chez eux avec cinq hommes. Mais les

<sup>140</sup> Interview. Tuka Kikwanzala, Kingola, 1986; Kayolo Mwila, Kambundi-Kolo, 1981. ATMM. Paquet 77, Dossier 213. W. Fimy, CD, "A M. les Administrateurs de Territoire (Tous)", le 6/2/57.

<sup>141</sup> Interview Mafutakoeme Nenadu, Luanga, 1976.

gens de Tshampere II vinrent à leur rencontre et un certain Gankwom a bandé son arc et tiré une flèche dans la direction du chef. La flèche est passée au-dessus de sa tête. Le chef a alors rebroussé chemin avec son équipe. D'autres témoins ont vérifié ces faits et l'AT Gevers a condamné M.Gankwom à sept jours de prison et dix-neuf francs d'amende<sup>142</sup>.

J'ai interviewé le même chef en 1976, sans avoir alors en main les documents du procès de 1938. Le fond de l'incident est le même, mais pas la punition. Fungula avait expliqué aux gens qu'ils devaient nettoyer le "sombolo" (gîte d'étape) parce que le "médecin" devait arriver. Il y avait trois villages Tshampere, I, II, et III, et c'est seulement le village III (pas II) qui refusa de faire sa part du nettoyage, les alentours du gîte. L'homme qui a lancé la flèche était Ngankwang (Gankwom dans les archives). Fungula prit la flèche comme preuve et partit à Kikwit pour accuser M. Ngankwang. Le commandant (TA) "Zulu" (sans doute sobriquet de Gevers) est venu instruire le procès et a puni Ngankwang d'une relégation à Kasongo Lunda. Mais cette relégation était peut-être la conséquence des autres actes de désobéissance envers les autorités comme Fungula<sup>143</sup>.

L'agent territorial Cabiaux, territoire de Kikwit (Bulungu), rapportait en 1941 que le chef de village Bilili a tiré une flèche sur les policiers<sup>144</sup>. M. Lisangwolo racontait comment un notable du village de Sala Bodimu voulant empêcher l'agent "Mundele Madame" d'arriver chez eux, projeta une flèche sur l'agent. Un soldat riposta en tirant sur le notable avec son fusil<sup>145</sup>.

L'année 1959 connut une violente résistance aux demandes du régime colonial. Mais cela concerne le mouvement vers l'indépendance, et pas la "haute" période coloniale que nous examinons ici<sup>146</sup>.

Le Kwilu a donc connu des incidents mineurs, mais pas de guerre ouverte, sauf la révolte Pende de 1931, qui a été bien décrite ailleurs. Au Kwilu, on recourut le plus souvent à la résistance passive : fuite, refus du travail, etc. comme nous l'avons décrit ci-dessus<sup>147</sup>.

---

<sup>142</sup> ATB. Dossier Bamputu. Sous-dossier Incidents de 1938. J. Gevers, AT, audience et jugement, à Kikwit, le 2/4/38.

<sup>143</sup> Interview. Fungula Inana, Tshampere-Tsama, 1976.

<sup>144</sup> ATB. Dossier [Chefferie] Bzi Bimbimbi. Cabiaux, agent territorial, à M. le Chef de Territoire, à Niadi, le 7/2/41.

<sup>145</sup> Interview. Lisangwolo, Sala PerePere, 1976.

<sup>146</sup> APB. A. Keyser, AT, Rapport Annuel AIMO 1959, Territoire de Kikwit, pp. 41-42.

<sup>147</sup> Gusimana wa Mama. "La révolte des Bapende en 1931 (Souvenir d'un témoin)".

## V. LES PUNITIONS ET LA REPRESSION GOUVERNMENTALES

### Les amendes

Pour punir les infractions aux lois, le pouvoir colonial avait mis au point un système d'amendes. Quand M. Muwula refusa de payer son impôt au chef Lebo Naboth, il écopa d'une amende de 200 francs<sup>148</sup>. Ceux qui ne produisaient pas assez de fibres pendant " l'effort de guerre " de la deuxième guerre mondiale recevaient des amendes de six à dix francs<sup>149</sup>.

### Le fouettement

Comme nous avons indiqué ci-dessus, les coups de chicotte étaient une punition assez répandue au Congo belge. La "chicotte" est un fouet fabriqué avec une peau d'animal, comme celle d'un hippopotame ou d'un éléphant.

Plusieurs informateurs étaient d'accord sur les faits concernant l'emploi du fouet par les autorités coloniales. La procédure était la suivante. La victime était contrainte de découvrir ses fesses (devant le public) et de se coucher par terre. Si le condamné résistait, les policiers le tenaient par les mains et les pieds et lui mettaient un pied sur le cou. Avec le fouet décrit ci-dessus, un policier administrait un certain nombre de coups sur chaque fesse, selon la peine infligée. Souvent c'était quatre coups sur chaque fesse. Le sang coulait. Les blessures étaient profondes et laissaient des cicatrices durables. Et le danger d'infection était réel. Certaines victimes mouraient à cause des infections suite aux fouettements. Après le fouettement, le

---

*Cahiers Congolais* XVI-4 (1970), p. 59-69. *Ibidem*. "Rapports des Blancs sur la Révolte des Bapende." Masi-Manimba: Collection Afrique no. 53; F. Mulambu-Mvuluya. "Contribution à l'Etude de la Révolte des Bapende (mai-septembre 1931). Bruxelles: *Les Cahiers du CEDAF*, 1971, no. 1; *Ibidem*., "La Révolte des Bapende (mai-septembre 1931): Etude d'un mouvement de résistance des populations rurales congolaises à la colonisation." *Congo-Afrique* XI, 53 (1971), pp. 115-136; Sikitele Gize. "Les racines de la révolte Pende en 1931." *Etudes d'Histoire Africaine* V (1973), pp. 99-154; *Ibidem*., "Les Causes principales de la Révolte Pende en 1931." *Zaire-Afrique* XVI, 109 (1976), pp. 541-556; Marchal. *Travail...Palme*, pp. 243-279.

<sup>148</sup> Interview. Muwula Matakatiya, Ngunu, 1976.

<sup>149</sup> Interview. Kasiala Mububu Batuna, Kingombe I, 1981.

condamné devait saluer l'agent qui l'avait ordonné. Parmi mes informateurs, beaucoup ont été témoins et victimes de cette punition<sup>150</sup>.

On doit signaler que l'emploi du fouet et l'emprisonnement n'existaient pas dans les traditions congolaises. Selon M. Kimberakia, pour punir, on recourait jadis aux amendes ou, au pire, à l'esclavage<sup>151</sup>.

Un des agents (et peut-être plusieurs) avait le sobriquet même de "Mundele Fimbu", Blanc-Fouet. Cet agent avait la réputation d'ordonner beaucoup de fouettements et cela sans pitié<sup>152</sup>. M. Kimberakia l'appelait "M. Joël", mais nous n'avons pas pu déceler le nom réel de "Mundele Fimbu". M. Van de Ginste était aussi parmi les plus réputés pour l'emploi du fouet<sup>153</sup>. Les agents "Kasiama Nkoi" et "Ngulu Mingi" étaient également de ce nombre<sup>154</sup>. Le sobriquet de l'agent "Mundele Nioka" venait du fait qu'il était comme un serpent qui mord. Il vous fouettait si vous n'obéissiez pas et vous pouviez en mourir<sup>155</sup>.

L'agent "Way Way" (ou "Wai Wai") avait la réputation d'être très dur et méchant, surtout lors de la production du caoutchouc. Il pouvait, sans avertissement, donner de quatre à huit coups de fouet, arrêter ou reléguer les gens qui ne se conformaient pas. Certains des informateurs témoignaient qu'ils avaient été eux-mêmes fouettés sur ordre de "Wai Wai". Presque tous les informateurs ont souligné qu'il recourait facilement au fouet. Il l'appliquait aussi lors de l'imposition des champs à cultiver et, bien sûr, lors la perception des impôts<sup>156</sup>.

---

<sup>150</sup> Interviews. Totoma Malula, Nkiara, 1976; Dingu Mbwa M'situ, Kiwamamba, 1981; Kasiala Mububu Batuna, Kingombe I, 1981; Makengo Sa Wana Mongo, Kenge, 1986; Makwela Nzala, Kambundi-Kolo, 1981.

<sup>151</sup> Interviews. Kimberakia Kimpamba, Nkiara, 1976; Dingu Mbwa M'situ, Kiwamamba, 1981.

<sup>152</sup> Interviews. Kimberakia Kimpamba, Nkiara, 1976; Mufutakoeme Nenadu, Luanga, 1976.

<sup>153</sup> Interviews. Makengo Sa Wana Mongo, Kenge, 1986; Kayolo Mwila, Kambundi-Kolo, 1981.

<sup>154</sup> Interviews. Bonga Nameneya Tsulumba, Busala, 1976; Kayolo Mwila, Kambundi-Kolo, 1981; Tseki Mukawa, Kipasi, 1986; Makengo Sa Wana Mongo, Kenge, 1986; Makwela Nzala, Kambundi-Kolo, 1981.

<sup>155</sup> Interview. Makiki wa Mwadi, Kipasi, 1986.

<sup>156</sup> Interviews: Kasiala Mububu Batuna, Kingombe I, 1981; Dingu Mbwa M'situ, Kiwamamba, 1981; Mbumbu Khandi, Kiwamamba, 1981; Makwela Nzala, Kambundi-Kolo, 1981; Nzofu Kibwambala, Kambundi-Kolo, 1981; Makengo Mangungu, Ntumbuta, 1981; Kilenda Malakata, Moanza, 1981; Musimbu Mbuta Zoba, Kimbongo, 1986; Mombi Makengo, Kimbongo, 1986; Mavita Kupani, Kipasi, 1986; Muhala Kisangi, Kipasi, 1986;

Le chef Kambundi reçut quatre coups de fouet parce qu'il n'avait pas creusé un étang pour les poissons. Des gens pouvaient être fouettés parce qu'ils avaient oublié leurs quittances pour l'impôt à la maison, et qu'ils ne pouvaient pas les montrer aux autorités<sup>157</sup>. M. Kisinga a reçu un jour douze coups et huit encore le lendemain, parce qu'il n'avait pas travaillé à la construction des routes<sup>158</sup>. M. Solasa de Mikwari fut condamné à une amende pour saleté autour de son cabinet. Comme il n'avait pas d'argent pour payer l'amende, il passa huit jours en détention. Il y reçut huit coups de fouet<sup>159</sup>.

Les policiers et les autorités congolaises pouvaient, eux aussi, recevoir cette punition. Le policier Kitoko qui n'avait pas réussi à arrêter M. Ngimolo, reçut six coups de fouet<sup>160</sup>. L'agent "Kimbene" condamna le "capita" Muwula à douze coups de fouet parce qu'il n'empêcha pas une lutte entre son village et un autre<sup>161</sup>.

Les archives témoignent du même phénomène. Le 4/7/1937, M. Marcel Wilsens était A.T., Territoire de la Lukula (Masi Manimba). Il enquêtait sur un cas d'abus par le chef Sayala, qui fouettait des gens qui ne fournissaient pas assez de noix de palme. Le procès verbal est intéressant, puisqu'il est révélateur de la dynamique des relations entre les sociétés huilières, en l'occurrence la Compagnie du Kasai, et l'Etat en 1937. Un témoin, Jean Bubu, est interrogé:

Q: "Vous êtes pointeur à un hangar de fruits C.K. Pourquoi avez-vous dit au chef Sayala de punir les gens du village de Kibaye? "

R: "J'ai en effet envoyé un petit mot au chef Sayala le sachant dans ce village pour lui dire que la production [di]minuait fortement dans ce village. Je n'ai pas parlé de punir, mais simplement de donner le "*munoko*" ou un mot en faveur de la coupe de fruits [sans doute les noix de palme], car les hommes de ce village ne coupaient même plus une caisse par semaine."

---

Kibunda Mwadi, Kipasi, 1986; Munwa Tsieto, Mukisu, 1986; Mbisi Bola, Mukisu, 1986; Mulopo Matunga, Mukisu, 1986; Makengo Sa Wana Mongo, Kenge, 1986.

<sup>157</sup> Interview. Kayolo Mwila, Kambundi-Kolo, 1981.

<sup>158</sup> Interview. Tsiki Mukawa, Kipasi, 1986.

<sup>159</sup> ADKwilu. Dossier Territoire du Moyen Kwilu #32, Chefferie des Bayanzi des Kimbie [sic]. M.A. Schwachtgen, agent territorial, Territoire du Moyen Kwilu, Procès verbal, le 15/10/41.

<sup>160</sup> Interview. Totoma Malula, Nkiara, 1976.

<sup>161</sup> Interview. Muwula Malakatia, Ngunu, 1976.



A : "Vous savez que le chef a cru pouvoir donner le fouet à cause de votre mot et vous l'avez ainsi instigué alors que le Tribunal même n'a rien à voir avec la coupe des fruits? "

R: "Je n'ai jamais dit au chef de donner du fouet pour les fruits et je sais bien que cela ne peut se faire, mais j'ai vu que le R. Père et le Médecin s'adressaient au chef pour [faire] exécuter quelque chose par les indigènes et j'ai alors fait de même. J'ai simplement demandé au chef de dire aux indigènes de travailler."

Le chef Sayala a admis avoir donné des coups de fouet. Le jugement de Wilsens fut de ne pas punir le chef, puisqu'il avait la maladie du sommeil et serait quand même remplacé<sup>162</sup>.

Voici un cas signalé dans un procès verbal du 10/7/1938 par l'ATP et CDA Peigneux qui a fait une enquête concernant l'emploi de la peine de fouet par la "chefesse" [mot des archives] Mangela (ou Manguela) Elisabeth, chefferie de Bangongo de Fumu Kento. Peigneux a interrogé les policiers, demandant les raisons pour lesquelles ils ont fouetté une personne. Ils ont répondu que les "*vendeurs de fruit* [sans doute les noix de palme] ... *ont été punis par Fumu-Kento* [la femme chef, donc Mangela] *parce qu'ils ne coupaient pas assez* [de fruits]".

Peigneux demanda à la "chefesse" elle-même : "*Pourquoi avez-vous fait donner le fouet?* " Elle répondit : "*Il y a eu des enfants de l'école, parce qu'ils ne fréquentaient pas régulièrement l'école... il y en a eu beaucoup qui ont reçu le fouet à cause de la fourniture des fruits au HPK [Huilleries et Plantations du Kwango]. C'est le directeur [d'HPK] qui me les a signalés.*"

Peigneux a conclu que

"étant donné que les autorités indigènes intéressées ont agi de bonne foi [je souligne], qu'elles n'ont nullement tenté de cacher leur attitude et leur intervention et enfin, qu'il ne serait pas aisé de remplacer Mangela (ou Manguela) Elisabeth avant d'avoir procédé à une étude qui ne pourra être que longue et laborieuse, je vous propose d'abandonner les poursuites et même de renoncer à une enquête plus approfondie qui n'aurait comme résultat que d'amener le trouble dans cette circonscription indigène où le prestige des autorités est déjà totalement déficient<sup>163</sup>."

Donc, on voit que Peigneux soutenait ses subordonnés qui utilisaient la peine du fouet dans différents cas : ne pas fréquenter l'école, résister à la police

---

<sup>162</sup> ADKwilu. Chefferie des Bayanzi dite des Kingoma Mombanda #41. Marcel Wilsens, AT, Pro Justicia, le 4/7/37.

<sup>163</sup> ADKwilu. Territoire de la Lukula 12, Chefferie des Bangongo. F.S.A. Peigneux, ATP et CDA, procès verbal 10/7/38 et lettre à M. le Substitut, le 6/7/38.

locale et ne pas produire assez de noix de palme pour les usines de la région, sur l'accusation du dirigeant de l'usine de la région, sans doute un étranger.

Le CD Roelandts notait en 1951 que dans le Secteur Kitoy, Territoire de Masi-Manimba, il y avait des cas où l'on avait dépassé le maximum de coups de fouet [quatre] : un cas de huit coups et trois cas de six coups<sup>164</sup>.

Il est intéressant d'avoir le témoignage très franc d'un ancien membre du régime colonial. Il disait :

" L'usage de la chicotte était au Congo le seul moyen pour maintenir en marche un système haï par les Africains. Ancien territorial, je parle d'expérience. Il arrivait fréquemment que le juge de police ne se donnait pas la peine de tenir audience et de rédiger un jugement en bonne et due forme, mais il faisait appliquer la chicotte sans autre forme de procès. Tel le cas relaté par Raingeard...un agent faisant donner autant de coups de chicotte que de caisses [des noix de palme] manquantes<sup>165</sup>."

En lisant un rapport d'inspection de février-mars 1960 du Territoire de Popokabaka dans le Kwango, voisin du Kwilu, écrit par Rosy Raymond, on est étonné d'apprendre que, moins d'une année avant l'indépendance du pays, en 1959, on continuait à donner des coups de fouet aux prisonniers du secteur de Benga<sup>166</sup> !

### **L'emprisonnement**

L'emprisonnement était une autre forme de punition. Pour le transfert des prisonniers à la prison, on liait deux prisonniers ensemble par le cou avec des cordes ou, si on en disposait, avec des chaînes<sup>167</sup>. Le CD Vandevenne signalait en 1934 à ses AT's qu'il fallait enlever les chaînes des prisonniers quand ils étaient transportés par bateau, sans doute à cause du danger du naufrage du bateau<sup>168</sup>.

On doit noter qu'en prison les fouettements étaient quotidiens. Dans son rapport d'inspection du Territoire de Masi Manimba en 1950, le CD assistant Bomans notait que, dans le secteur de Masi Manimba, on avait

---

<sup>164</sup> ATMM. Paquet 126, Dossier 262. Fr. Roelandts, CD, Rapport d'inspection du Territoire de Masi- Manimba, 8/51.

<sup>165</sup> Marchal, *Travail...Palme*, p. 235.

<sup>166</sup> ADKwango. Rosy Raymond, Rapport d'Inspection du Territoire de Popokabaka, fév-mars 1960, p. 59. Voir la rubrique suivante pour d'autres cas de fouettement.

<sup>167</sup> Interview. Makengo Sa Wana Mongo, Kenge, 1986.

<sup>168</sup> ATMM. Vandevenne, CD, District du Kwango, à M. les AT, le 16/3/34.

infligé 92 peines du fouet. "Aucun détenu mâle ne semble avoir échappé à cette sanction", disait-il<sup>169</sup>.

Plus tard, en 1956, le Vice-Gouverneur Général Cornelis écrivait au Gouverneur de la Province de Léopoldville que, dans le Territoire de Masi-Manimba qu'il venait d'inspecter, 3% des prisonniers recevaient chaque jour une moyenne de 3,6 coups de fouet si l'on en croit les rapports. Mais en réalité ils en recevaient plus, pour des fautes graves et pour des fautes "bénignes". "Il y a donc abus", disait-il. "Je n'ignore pas que pour certains d'entre eux le fouet constitue encore le seul moyen de les mener à l'observation des règles de discipline. Il n'est donc aucunement question de supprimer... mais d'en limiter...pour des infractions graves"<sup>170</sup>

Nous avons décrit ci-dessus les diverses impositions sur chaque H.A.V. ("homme adulte et valide"). Mais si l'on n'a pas payé son impôt, on imposait des travaux publics, tels que l'entretien du chef-lieu, des bâtiments, la réfection des routes carrossables, etc. Pour le Territoire du Moyen Kwilu, le rapport pour l'année 1934 note 1.095 gens mis à la contrainte, avec 26.080 journées de présence pour des durées de 30,45 ou 60 jours chacun, et une moyenne de 23,81 jours<sup>171</sup>.

M. Kimberakia eut un conflit avec un autre chef après avoir tué un léopard, et aussi parce qu'il voyageait sans laissez-passer. Il reçut quatre coups de fouet et quatre jours en prison<sup>172</sup>. M. Kibunda se rappelle avoir reçu huit coups (quatre sur chaque fesse) et la prison pour une semaine. Motif: il n'a pas produit assez de caoutchouc. L'agent concerné était "Way Way"<sup>173</sup>. Certaines gens ont souffert des fouettements et finalement sont morts après quelques semaines en prison à Feshi<sup>174</sup>.

M. Kasiala témoigne que, comme il n'avait pas fait les cultures imposées, il reçut huit coups de fouet à Kingungu ; puis, qu'il fut envoyé à la prison de Feshi. M. Matala se rappelle la mort de son grand-père dans la prison de Masi Manimba<sup>175</sup>.

---

<sup>169</sup> Interview. Kimberakia Kimpamba, Nkiara, 1976; ATMM. Paquet 126, Dossier 262. J.B. Bomans, CDA Stagiaire, Rapport d'Inspection du Territoire de Masi-Manimba, le 6/9/50.

<sup>170</sup> ATMM. Dossier 11, Paquet 90. Cornelis, Vice Gouverneur Général, aux Gouverneurs de Provinces, le 2/1/56.

<sup>171</sup> ATB. L.H.G. Huygen, AT, Rapport AIMO 1934, Territoire du Moyen Kwilu, le 25/1/35, p. 20.

<sup>172</sup> Interview. Kimberakia Kimpamba, Nkiara, 1976.

<sup>173</sup> Interview. Kibunda Mwadi, Kipasi, 1986.

<sup>174</sup> Interview. Munwa Tsieto, Mukisu, 1986.

<sup>175</sup> Interview. Kasiala Lukula, Mukisu, 1986.

Donc, pour les témoins du Kwilu, l'emprisonnement était une punition redoutable et dangereuse.

### **La relégation**

Des gens étaient relégués hors de leurs territoires pour plusieurs mois, surtout la participation aux cultes interdits. Nous avons décrit ce système ailleurs<sup>176</sup>.

### **Les punitions des chefs: retenues sur le traitement et démission**

Les chefs pouvaient être fouettés, emprisonnés et relégués, mais ils étaient sujets à d'autres punitions particulières, telles que la privation de leur traitement pour un certain nombre de mois. Ce fut le cas du chef Kinzunga, chefferie Songo : un mois de retenue de traitement (RT) "*pour ne pas avoir répondu à une convocation de l'Administrateur Territorial*"<sup>177</sup>. Le chef Mondari perdit trois mois de son salaire parce qu'il n'obtint pas la construction des bâtiments et la production agricole ("effort de guerre")<sup>178</sup>. Le chef Lungwangwa de la chefferie des Bahungana a été condamné à un mois de RT pour "*s'être désintéressé de la campagne de C.T.C. (caoutchouc)*" pendant l'effort de guerre en 1943<sup>179</sup>.)

On pouvait aussi démettre les chefs. Ce fut le cas du chef Lumeya, chefferie Belo, "*pour avoir refusé de s'occuper de l'administration de la chefferie*"<sup>180</sup>. Nous avons décrit d'autres cas de punition de chefs sous la rubrique des chefs ci-dessus.

---

<sup>176</sup> Robert E. Smith, "The Mpeve Movement of Sala Wane (Kwilu, Zaïre) 1944-1960," *Cahiers des Religions Africaines* [CRA dorénavant], 15, 30 (juillet 1981), 225-253; *Ibidem.*, "Les mouvements religieux Mpeve, Lupambula et Muvungi révélés par les archives de la Zone de Masi-Manimba (Région de Bandundu) de 1940 à 1960," *CRA*, 18, 36 (1984), 275-294; *Ibidem.*, "A la recherche du bonheur: le mouvement religieux 'Muvungi' (1940-1960, Sous-Région du Kwango, Zaïre)," *CRA* 24, 48 (1991), 35-70.

<sup>177</sup> ATB. L.H.G. Huygen, AT, Rapport AIMO 1934, Territoire du Moyen Kwilu, le 25/1/35, p. 14.

<sup>178</sup> ADKwilu. Dossier Territoire du Moyen Kwilu, Chefferie des Bahungana #36. Sous-Dossier Secteur des Bambala-Bahungana. Wilsens, ATP, 1942.

<sup>179</sup> *Ibidem.* L. de Craene, AT, fiche de punition, le 15/10/43.

<sup>180</sup> ATB. Voir note 177.

## Le crime d'incendie

Selon M.Vunda, le premier agent belge à arriver dans sa région incendiait les villages et mangeait les poules des villageois quand les gens le fuyaient<sup>181</sup>.

Le chef Ngombe raconte comment l'agent "Ngulu Mingi" ("gros cochon") se fâchait et incendiait les maisons, parce que les gens avaient déserté le village à son approche pour échapper à l'impôt<sup>182</sup>.

Près de Kingombe du chef Ngombe se trouve le village de Ntumbuta ("NtuBuka" dans le rapport). En 1942, l'agent disait qu'il y avait détruit 24 "cases", qu'il décrivait comme vides et envahies d'animaux et d'"insectes malfaisants"<sup>183</sup>.

Voilà bien des punitions assez graves pour avoir fui l'autorité coloniale.

## La promenade militaire

*Le Recueil à l'usage des fonctionnaires et des agents du service territorial au Congo Belge* dit :

" Les promenades militaires sont au nombre des moyens les plus efficaces qui puissent être mis en oeuvre pour ôter aux natifs toute velléité d'insoumission, les amener à remplir toutes leurs obligations légales dans tous les domaines, introduire et maintenir parmi eux des habitudes de travail. Elles constituent, en effet, des déploiements de force qui, malgré leur caractère pacifique, sont de nature à impressionner vivement l'indigène et à lui donner une haute idée de notre puissance. "<sup>184</sup>

On peut noter que c'était souvent le Substitut qui avait travaillé pour les droits civiques des Congolais à l'époque coloniale<sup>185</sup>. Le substitut au parquet de Bandundu signalait certains défauts à l'A.T. de Popokabaka, voisin du Kwilu, en 1926.

---

<sup>181</sup> Interview. Vunda Masebu, Kimbongo, 1986.

<sup>182</sup> Interview. Kasiala Mububu Batuna, Kingombe I, 1981.

<sup>183</sup> ATMM. Paquet 8, Dossier 81. Chefferie de Basuku Buka-Kipanga et Kingombe, rapport par (nom illisible) du 25/4/42.

<sup>184</sup> *Le Recueil à l'usage des fonctionnaires et des agents du service territorial au Congo Belge*. 4e Edition. Bruxelles : Société anonyme M. Weissenbruch, 1925, p. 150 bis.

<sup>185</sup> Voir Machal, *Travail...Palme, passim*.

"Il m'a été donné de constater...que les soldats, surtout ceux envoyés en détachement dans les chefs-lieux des territoires, se mettent trop souvent gravement en défaut... inobservance grave de consignes, extorsions ou vol avec violences, coups et arrestations arbitraires...Ces dernières infractions sont commises à l'abri de la crainte qu'inspire aux indigènes leurs tenue militaire. Il importe, à l'avenir, que tous ces abus soient sévèrement réprimés."<sup>186</sup>

Evidemment, il n'en était rien, car en 1941 Laurent Caps notait :

"Il est vrai que les indigènes prennent la fuite à l'approche des policiers parce qu'ils savent que ceux-ci abusent souvent d'eux et profitent de leur autorité pour se livrer à de nombreux abus... Il paraîtrait que chaque village doit donner plusieurs poules à manger à un policier quand celui-ci y est envoyé en mission. Les meilleurs morceaux du gibier sont toujours pris par les policiers. Les femmes les fuient, car les policiers en exigent toujours une dans les villages où ils doivent loger. Les exactions doivent être très nombreuses. En ce qui concerne le vol des poules et de la nourriture, j'ai conseillé aux indigènes ayant à plaindre de le faire à leur juridiction; quant aux points plus graves, ceux-ci devaient m'être exposés. Aucun des nombreux natifs présents ne s'est plaint à moi, mais beaucoup ont immédiatement porté leur affaire devant le Tribunal de Niadi"<sup>187</sup>.

Donc, Caps semble avoir eu connaissance des abus de pouvoir de la part de ses subordonnés.

L'arrivée des soldats dans un village n'était pas un jeu! Un rapport officiel de 1953 notait que, dans la zone de Masi-Manimba, les autorités avaient accès à huit mitraillettes<sup>188</sup>.

M. Nalate se rappelait la troupe de soldats qui traversait son village de Sala pour intimider les villageois, qui avaient aussi le charge de fournir de la nourriture aux soldats<sup>189</sup>.

### **L'occupation militaire**

Le *Recueil* dit :

---

<sup>186</sup> ATMM. Paquet 80, Dossier 216. Sous-dossier Instructions-Prison. P. Tschoffen, Ministre des Colonies, à M. le Gouverneur Général, rle 14/7/33.

<sup>187</sup> ADKwilu. Dossier Territoire du Moyen-Kwilu #35, Chefferie des Bayanzi des Bimbimbi. L. Caps, OPJ, "Note de l'OPJ sur les affaires de Cabiaux," le 1/3/41.

<sup>188</sup> ATMM. Paquet 118, Dossier 254. Charliers-Fournal, Procès verbal de Remise-Reprise, Territoire de Masi-Manimba, le 11/3/53.

<sup>189</sup> Interview. Nalate Ukiensuay, Sala Perepere, 1976.

" L'occupation consiste dans l'installation de l'autorité territoriale, accompagnée d'un détachement de troupes, dans les localités troublées, avec charge, pour les habitants, de procurer au personnel occupant, au besoin sans rémunération, le logement, l'entretien, ainsi que le service et, avec obligation, sous les peines prévues par le législateur, d'obéir à certaines mesures de police ou d'exécuter certains travaux que l'autorité chargée d'occuper peut ordonner. "<sup>190</sup>

Nous avons noté certains exemples ci-dessus, et la révolte des Pende de 1931 dans le territoire de Gungu a été amplement décrite ailleurs.

## VI. CONCLUSION: LE CHEF TUKA KIKWANGANZALA PARLE

Un des témoins les plus éloquents dans sa description du colonialisme est Tuka Kikwanganzala. Il était chef de Zaba, un village aux environs de Moanza, en juillet 1986. Zaba est dans le secteur de Bindungi, Territoire de MM, District du Kwilu. Tuka constituait le modèle d'un chef très digne, avec son "*mbele ya mpoko*" (épée de chef), son "*misesa*" (chasse-mouches), son "*msengwa a mbambi*" (corne d'antilope), son tissu de raphia, son chapeau de chef, son "*ngunga*" (sonnette). Il se plaignait que personne ne voulait écouter les histoires des notables. Je donne ici les grandes lignes de son témoignage comme résumé de cet article. Voici ce résumé.

Nous vivions bien dans l'ancien temps. Nous mangions bien. Quand les "Fourmands"(Flamands=Belges) venaient, ils disaient qu'ils sont venus pour régner sur nous. Quand les Blancs arrivèrent, on dut laisser beaucoup de nos anciennes traditions. Dans l'ancien temps, nous ne payions pas d'impôts, mais les Blancs les imposaient : d'abord 50 centimes, puis un franc, puis deux, trois, quatre, et puis plus. Ils supprimèrent l'ordalie de poison pour les sorciers. Dans le temps, nous payions une dot avec des "*mukodia*" (cauris). Mais les Blancs ont changé cela. Ils exigeaient qu'on paie en francs et qu'on inscrive le mariage dans un livre. Nous payions jadis nos dettes avec des poules, mais avec l'arrivée des blancs, on dut payer en argent. Ils brûlaient nos charmes. Ils nous empêchaient d'utiliser nos arcs et nos flèches. Ils nous fouettaient sur les fesses, ce qui n'était pas une tradition chez nous. Ils nous liaient les mains derrière le dos. Ils nous mettaient des cordes au cou. Ils nous envoyaient en prison, où beaucoup sont morts. Nous nous sommes cachés dans la forêt parce que nous craignions de payer

---

<sup>190</sup> *Recueil*, p. 117.

l'impôt, de recevoir des fouettements. Nous devions obéir à l'homme blanc. Nous aimions les Blancs, mais ils ne nous aimaient pas. Nous n'avons pas injurié les Blancs, mais ils nous appelaient "*bambisi*" (bêtes), "*basenzi*" (rustres), "*makaku*" (singes). Pourquoi étaient-ils si méchants envers nous?<sup>191</sup>

Voilà donc le témoignage du chef Tuka. Son résumé de l'histoire de l'époque coloniale n'est pas tellement flatteur et nous rappelle un autre discours mémorable, celui du feu Premier Ministre Patrice Lumumba, le jour de l'Indépendance. Sans doute, d'autres Congolais ont des souvenirs plus heureux. Mais le temps passe et plus de quarante ans se sont écoulés depuis ce jour joyeux de l'Indépendance, le 30 juin 1960 ! Combien de vieux, qui se souviennent de cette époque coloniale, sont encore en vie ? Il reste peu de temps avant leur disparition. Il incombe aux historiens, surtout Congolais, de mettre leurs souvenirs sur bande, sur vidéo et par écrit. Nous le devons aux générations qui nous suivent.

## SOURCES

**Interviews:** Les lieux sont en ordre chronologique des interviews, et les noms sont en ordre alphabétique dans chaque lieu d'interview.

### Secteurs Due et Kwilu, Territoire de Bulungu

| Nom                            | Lieu d'interview   | Date                                  |
|--------------------------------|--------------------|---------------------------------------|
| Bonga Nameneya Tsulumba        | Busala + plusieurs | du 7 au 13 août 1976                  |
| Kayaba Mununu Bolo             | Busala             | le 10 août 1976                       |
| Kienawa Ntomuey<br>Mubutandeme | Busala + plusieurs | juillet 1966<br>du 9 au 13 août 1976  |
| Maleme Kikware                 | Busala + plusieurs | juillet 1966<br>du 12 au 18 août 1976 |
| Munoko Alphonse                | Busala             | juillet 1966                          |
| Bansimuki Kinkutu              | Nkiara             | le 11 août 1976                       |
| Bulakiari Salomon              | Nkiara             | le 12 août 1976                       |
| Kimberakia Kimpamba            | Nkiara             | du 11 au 12 août 1976                 |
| Lungwangwa Mpana               | Nkiara             | le 12 août 1976                       |
| Mabwa Lukwene                  | Nkiara             | le 12 août 1976                       |
| Totoma Malula                  | Nkiara             | du 11 au 12 août 1976                 |

<sup>191</sup> Interview. Tuka Kikwanganzala, Kingola, 1986.



|                    |                 |                 |
|--------------------|-----------------|-----------------|
| Kitambala Mkono    | Polombwa        | le 13 août 1976 |
| Lufuma Wai Wai     | Polombwa        | le 13 août 1976 |
| Mpubu Musitongo    | Polombwa        | le 13 août 1976 |
| Ntinga Muluba      | Polombwa        | le 13 août 1976 |
| Adimi Lipaybara    | Sala PerePere   | le 15 août 1976 |
| Lisangwolo         | Sala PerePere   | le 14 août 1976 |
| Mangwa Unen        | Sala Perepere   | le 14 août 1976 |
| Nalate Ukiensuay   | Sala Perepere   | le 15 août 1976 |
| Damanene Batuzeye  | Sala Wane       | le 15 août 1976 |
| Muke Liene         | Sala-Wane       | le 15 août 1976 |
| Musuanga Inabuna   | Sala-Wane       | le 15 août 1976 |
| Mafuta Buzulu      | Ntunu-Mpenge    | le 16 août 1976 |
| Kimbene Munansi    | Ngunu           | le 18 août 1976 |
| Muwula Matakatia   | Ngunu           | le 18 août 1976 |
| Ngiesanga Iweyi    | Ngunu           | le 17 août 1976 |
| Sakila Mawana      | Ngunu           | le 17 août 1976 |
| Sakila Mupiensie   | Ngunu           | le 17 août 1976 |
| Mufutakoeme Nenadu | Luanga          | le 17 août 1976 |
| Fungula Inana      | Tshampere-Tsama | le 20 août 1976 |

**Ville de Bandundu, Province de Bandundu**

|                   |          |                          |
|-------------------|----------|--------------------------|
| Tukhwezo Gikhunyi | Bandundu | du 14 au 15 juillet 1985 |
|-------------------|----------|--------------------------|

**Secteur Bindungi, Territoire de Masi-Manimba**

|                       |               |                              |
|-----------------------|---------------|------------------------------|
| Kasiala Mububu Batuna | Kingombe I    | du 28 au 30 juillet 1981     |
| Dingu Mbwa M'situ     | Kiwamamba     | du 31 juillet au 2 août 1981 |
| Kwakwa Kitswaka       | Kiwamamba     | du 31 juillet au 2 août 1981 |
| Mbumbu Khandi         | Kiwamamba     | du 31 juillet au 2 août 1981 |
| Pulupulu Mundambu     | Kiwamamba     | du 31 juillet au 2 août 1981 |
| Kayolo Mwila          | Kambundi-Kolo | du 2 au 3 août 1981          |
| Makwela Nzala         | Kambundi-Kolo | du 2 au 3 août 1981          |
| Mbala Kutoma          | Kambundi-Kolo | du 2 au 3 août 1981          |
| Nzofu Kibwambala      | Kambundi-Kolo | du 2 au 3 août 1981          |

|                      |          |                          |
|----------------------|----------|--------------------------|
| Bibundi Kangu        | Ntumbuta | du 4 au 5 août 1981      |
| Kafinga Benoit       | Ntumbuta | du 4 au 5 août 1981      |
| Kandongo Muwawa      | Ntumbuta | du 4 au 5 août 1981      |
| Lukambukila          | Ntumbuta | du 4 au 5 août 1981      |
| Makengo Mangungu     | Ntumbuta | du 4 au 5 août 1981      |
| Mukema Mawanga       | Ntumbuta | du 4 au 5 août 1981      |
| Mulopo Bundu         | Ntumbuta | du 4 au 5 août 1981      |
| Munua Kibundi        | Ntumbuta | du 4 au 5 août 1981      |
| Mwari Mvunga         | Ntumbuta | du 4 au 5 août 1981      |
| Tika Mbololo         | Ntumbuta | du 4 au 5 août 1981      |
| Moyo Bakwabena       | Moanza   | du 7 au 8 août 1981      |
| Kilenda Malakata     | Moanza   | le 8 août 1981           |
| Kapendi Mukasabuka   | Kimbongo | du 2 au 3 juillet 1986   |
| Mbongo Kibwetu       | Kimbongo | du 2 au 3 juillet 1986   |
| Mombi Makengo        | Kimbongo | du 2 au 3 juillet 1986   |
| Musimbu Mbuta Zoba   | Kimbongo | du 2 au 3 juillet 1986   |
| Vunda Masebu         | Kimbongo | du 2 au 3 juillet 1986   |
| Katu Kiuma           | Kingola  | du 6 au 7 juillet 1986   |
| Matiela Ngunduzaba   | Kingola  | du 6 au 7 juillet 1986   |
| Mayala Matongo       | Kingola  | du 6 au 7 juillet 1986   |
| Musingatalu Mangombo | Kingola  | du 6 au 7 juillet 1986   |
| Mutsinga Kisela      | Kingola  | du 6 au 7 juillet 1986   |
| Tuka Kikwanganzala   | Kingola  | du 6 au 7 juillet 1986   |
| Kibunda Mwadi        | Kipasi   | du 8 au 9 juillet 1986   |
| Kilanga Masanda      | Kipasi   | du 8 au 9 juillet 1986   |
| Lupatu Tonda         | Kipasi   | du 8 au 9 juillet 1986   |
| Makiki wa Mwadi      | Kipasi   | du 8 au 9 juillet 1986   |
| Mavita Kupani        | Kipasi   | du 8 au 9 juillet 1986   |
| Mpasi Mayala         | Kipasi   | du 8 au 9 juillet 1986   |
| Muhala Kisangi       | Kipasi   | du 8 au 9 juillet 1986   |
| Tseki Mukawa         | Kipasi   | du 8 au 9 juillet 1986   |
| Kasiala Lukula       | Mukisu   | du 10 au 11 juillet 1986 |
| Manianga Mwanandeka  | Mukisu   | du 10 au 11 juillet 1986 |
| Mbisi Bola           | Mukisu   | du 10 au 11 juillet 1986 |
| Mulopo Matunga       | Mukisu   | du 10 au 11 juillet 1986 |
| Munwa Tsieto         | Mukisu   | du 10 au 11 juillet 1986 |

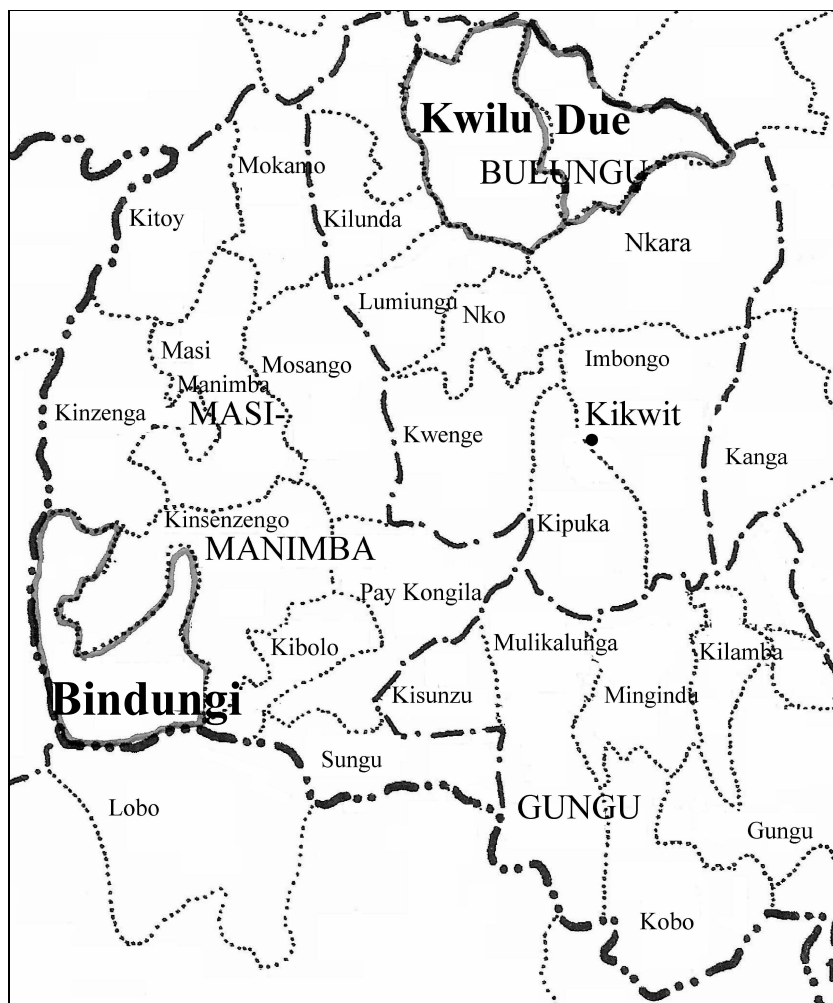
|          |              |                    |
|----------|--------------|--------------------|
| Kambundi | Kwati Kiputu | le 11 juillet 1986 |
|----------|--------------|--------------------|

**Ville de Kenge, Province du Bandundu**

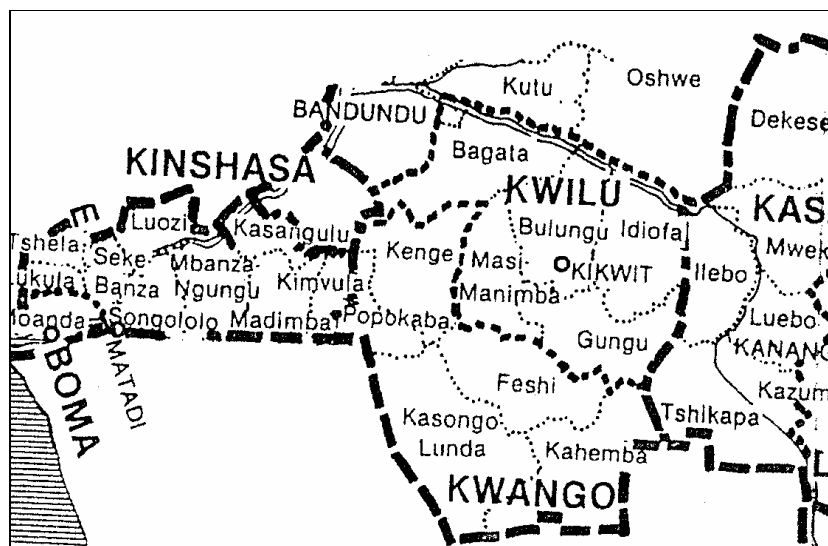
|                       |       |                    |
|-----------------------|-------|--------------------|
| Makengo Sa Wana Mongo | Kenge | le 19 juillet 1986 |
|-----------------------|-------|--------------------|

**Archives**

ACJ: Archives de la Compagnie de Jésus à Kinshasa  
ADKwango: Archives du District du Kwango à Kenge  
ADKwilu: Archives du District du Kwilu à Bulungu  
ANC: Archives Nationales du Congo à Kinshasa  
APB: Archives de la Province de Bandundu à Bandundu  
ATB: Archives du Territoire de Bulungu à Bulungu  
ATMM: Archives du Territoire de Masi-Manimba à Masi-Manimba



Les secteurs Kwilu, Due et Bindungi dans le Distruct du Kwilu. Canevas de la carte de L. de Saint Moulin, *Atlas des Collectivités du Zaïre*, 1976, p. 24



Les Territoires Masi-Madimba et Bulungu par rapport à Bandundu et Kinshasa.  
Extrait de la carte de 1988 (n. 7), publiée dans L. de Saint Moulin, *Zaire Afrique*  
1992, n. 261

#### SIGLES

|       |                                                                 |
|-------|-----------------------------------------------------------------|
| AIMO: | Service des Affaires Indigènes et de la Main d'Oeuvre           |
| AT :  | Administrateur territorial                                      |
| ATA : | Administrateur territorial assistant                            |
| ATP : | Administrateur territorial principal                            |
| CD :  | Commissaire de District                                         |
| CDA : | Commissaire de District assistant                               |
| CI :  | Circonscription indigène                                        |
| CEC : | Centre extra-coutumier                                          |
| CK :  | Compagnie du Kasai                                              |
| FP :  | Force publique                                                  |
| HAV : | Homme adulte et valide                                          |
| HCB : | Huileries du Congo Belge (plus tard Plantations Lever au Congo) |
| HPK : | Huileries et Plantations du Kwango                              |
| PLC : | Plantations Lever au Congo (voir HCB)                           |
| RIL : | Routes d'intérêt local                                          |
| RT :  | Retenue du traitement                                           |
| SP :  | Servitude pénale                                                |

ANNEXE: CHANGEMENTS DE DENOMINATIONS ADMINISTRATIVES

**Anciennes et nouvelles dénominations des circonscriptions administratives au Zaïre/Congo**

| <b>1972-1997</b> | <b>avant 1972 et après 1997</b> |
|------------------|---------------------------------|
| localité         | village                         |
| groupement       | groupement                      |
| collectivité     | chefferie/secteur               |
| zone             | territoire                      |
| sous-région      | district                        |
| région           | province                        |
| Zaïre            | Congo                           |

**Changement des dénominations des secteurs dans le territoire de Bulungu en 1950 (ex-terr. du Moyen Kwilu, ex-terr. de Kikwit)<sup>192</sup>**

| <b>Avant 1950</b> | <b>Après 1950</b> |
|-------------------|-------------------|
| Bayanzi           | Niadi             |
| Bamputu           | Due               |
| Kwilu             | Kwilu             |
| Bayanzi-Bambala   | Mikwi             |
| Kwilu-Gobari      | Kilunda           |
| Basongo-Bambala   | Luniungu          |
| Nko               | Nko               |
| Kwenge            | Kwenge            |
| Kwilu-Kwenge      | Kipuka            |
| Kwilu-Luano       | Imbongo           |

**Changement des dénominations des secteurs dans le territoire de Masi-Manimba en 1950 (ex-territoire de la Lukula )<sup>193</sup>**

| <b>Avant 1950</b>  | <b>Après 1950</b> |
|--------------------|-------------------|
| Luye               | Kinzenga          |
| Lukula-Gobari      | Mokamo            |
| Inzia-Lukua (nord) | Kitoy             |
| Kafi-Gobari        | Mosango           |
| Kafi-Kwenge        | Pay-Kongila       |

<sup>192</sup> ATB. Dossier Bamputu. J.B. Bomans, no. 138/AIMO/1950, le 26/6/50. Pour les dénominations plus anciennes, voir ATB. J. Gevers, Rapport annuel AIMO 1937, Territoire du Moyen Kwilu, le 11/2/38, p. 11 et ANC. Paquet 36, Dossier 67. J.B. Bomans, Rapport Annuel AIMO 1947, Territoire du Moyen Kwilu, le 20/1/48, p. 9.

<sup>193</sup> ATMM. Paquet 27, Dossier 156. J.B. Bomans, Décision 183/AIMO/1950, Création du Secteur, le 25/7/50.

|                      |              |
|----------------------|--------------|
| Kwenge-Yembeshi      | Sungu        |
| Yeye                 | Kinzenzengo  |
| Masi-Manimba         | Masi-Manimba |
| Basuku de Meni Kongo | Kibolo       |
| Inzia-Lukula (sud)   | Bindungi     |

Le Kwilu fut séparé du Kwango en 1954.

## **"BOOTO" REGULATEUR DE LA VIE des MILENGE (BOENDE, R. D. Congo)**

### **Résumé**

Les "Milenge" habitent le district de la Tshuapa, territoire de Boende, secteur de Wini. " Booto " peut être défini comme étant " la consanguinité, l'entente, la paix, l'affabilité". Mais c'est aussi un esprit invisible capable de résoudre les problèmes de la vie. Il est représenté par une balle vivante et animale, capable de se déplacer. Emballé en feuilles séchées du bananier, il est identifié surtout à un nain. Le Nkanga (officiant) "Bootto" est toujours l'aîné de la famille héritière. Il peut être femme ou homme. La présence de "Bootto" dans un clan comporte quelques avantages dont jouit non seulement le propriétaire, amis aussi tout le peuple Milenge. Synonymes: Isekota, Kokomikokomi, Ibong'Amputea ou Bomp'Atome.

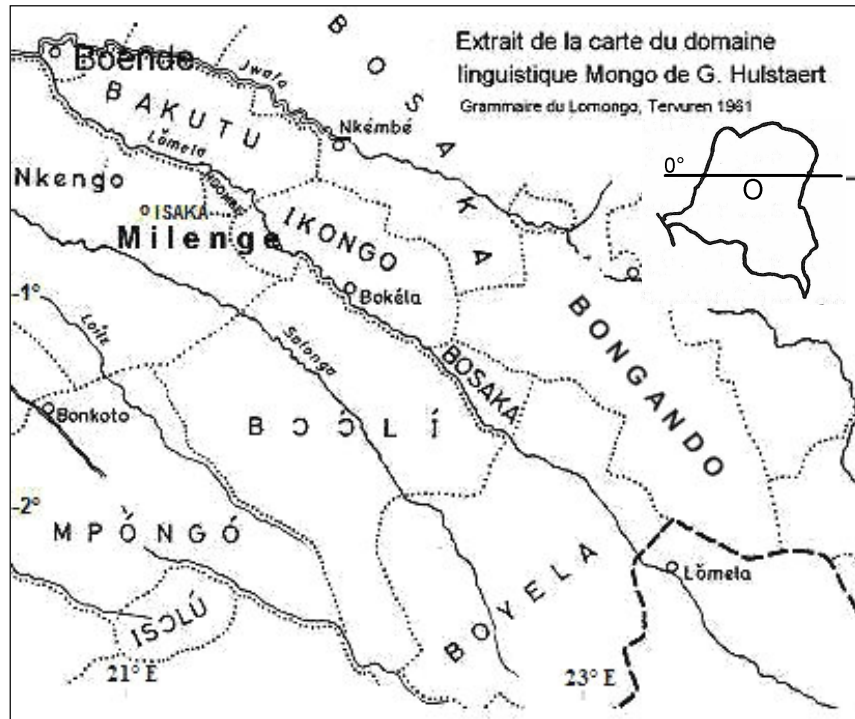
**Mots-Clés:** Bomp'Atome, Bootto, Ibong'Amputea, Isekota, Kokomikokomi, Milenge

### **Abstract**

The Milenge live in the district of the Tshuapa, territory of Boende, Wini sector. "Bootto" can be defined as "kinship, harmony, peace, affability". But it is also an invisible ghost, capable of solving the problems of life. It is represented by a living and animal-like bullet, which is able to move. Wrapped in dried banana leaves it is especially identified with a dwarf. The Nkanga (officiant) "Bootto" is always the eldest of the heir family. He can be male or female. The presence of a "Bootto" in a clan has some advantages not only for the owner but also for friends and the whole Milenge people. Synonyms: Isekota, Kokomikokomi, Ibong'Amputea or Bomp'Atome.

**Keywords:** Bomp'Atome, Bootto, Ibong'Amputea, Isekota, Kokomikokomi, Milenge





Le groupe humain "Milenge" habite le district de la Tshuapa, territoire de Boende, secteur de Wini, qui est composé de dix groupements. Ce peuple est entouré : Au Nord par les Bakutu, à l'Est par les Ngom'amuna et Lokalo, à l'Ouest par les groupements de la Djera. Au Sud est situé le parc national de la Salonga<sup>1</sup>.

## Origine du "Booto"

Hulstaert définit " Booto " comme étant " la consanguinité, l'entente, la paix, l'affabilité "<sup>2</sup>.

A l'entendre parler le peuple Milenge, nous considérons " Booto " comme un rituel régulateur par lequel on invoque la vie. C'est un esprit invisible

<sup>1</sup> Archives du Bureau des affaires territoriales, Mbandaka le 5/11/1938.

<sup>2</sup> Hulstaert, G., *Dictionnaire Lomongo-Français*, Tervuren, 1957 p. 297.

pour résoudre les problèmes de la vie. Il n'y a pas de précisions en ce qui concerne son origine. La réalité " Booto " est un patrimoine hérité des ancêtres et transmis de génération en génération.

### **Identification de Booto**

" Booto " est un esprit. Mais son ensemble représentatif est matériel et saisissable, représenté par une balle vivante et animale, c'est-à-dire capable de se déplacer. La matière constitutive de ce symbole rituel est le plastic très lisse. Emballé en feuilles séchées du bananier, il est identifié surtout à un nain ou à un élément destructeur tel que l'ouragan, l'éléphant. Le phénomène est lié à des circonstances telles qu'un mécontentement, une information ou un événement mauvais. Le propriétaire seul sera en mesure de décoder le message.

### **Manifestation de booto**

Les circonstances ci-après provoquent la manifestation de " Booto " et permettent au peuple Milenge de prendre connaissance de cette réalité:

- la présence d'une hutte spéciale qui lui sert de logement;
- la présence d'un "Nkanga Booto" ou propriétaire du Booto;
- le succès à la chasse et dans les activités commerciales;
- une longue maladie, dangereuse et mortelle, appelée "Booto".

### **De la consultation**

Pourquoi les gens consultent-ils le "Booto" ?

Quand et par qui ? Dans le "Booto", les gens trouvent une solution à leurs différents problèmes, c'est-à-dire leur exaucement qui témoigne de son efficacité et fait que le recours à la pratique "Booto" soit populaire. Le temps nécessaire pour l'exaucement varie d'un cas à l'autre suivant les exigences de l'esprit. Hulstaert souligne que "ce qui donne la force c'est l'amulette elle-même, c'est-à-dire la parole par laquelle l'homme a prononcé l'incantation. Si la pratique demeure inefficace, c'est par une cause externe: défaut dans le rite, inobservance des conditions, spécialement des interdits propres au moyen, impunité de la personne visée"<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Hulstaert, G., *Dictionnaire*, p.19.

### **Le Nkanga "Booto"**

Le Nkanga "Booto" est toujours l'aîné de la famille héritière. Il peut être femme ou homme.

### **Hutte du "Booto"**

La hutte est le lieu où est logé cette réalité. Cette hutte est construite suivant les exigences de l'esprit "Booto". Le propriétaire (Nkanga "Booto") doit visiter, soigner, sacrifier et bien nettoyer le lieu, parce que "Booto" punit et protège. Le pouvoir d'approcher la hutte et de sacrifier est exclusivement réservé au Nkanga "Booto". Dans cette hutte mystérieuse, nous trouvons des objets tels que :

- Les guêpes autour de la hutte, montrant la protection du peuple contre les attaques extérieures;
- Un pot blanc rempli d'eau servant à la purification;
- Une flèche, symbole de l'assurance pour la chasse;
- Une pointe d'ivoire symbolisant la richesse.

### **Le rituel "Booto"**

Avant de passer à la cérémonie rituelle de la guérison, le Nkanga "Booto" doit aménager le lieu de la rencontre. Ce lieu doit être déterminé à l'intérieur de la hutte pour que la guérison ne soit pas déclarée impuissante.

La cérémonie se déroule en trois étapes :

#### *L'invocation*

Le guérisseur invoque la grandeur et la puissance du "Booto" en représentant en même temps les doléances du patient, en suppliant l'esprit d'anéantir l'esprit qui envoûte l'homme.

#### *L'offrande :*

Le guérisseur présente au "Booto" ce que l'on avait apporté conformément à ses exigences

#### *La proclamation de la guérison :*

C'est une étape de grande animation. Elle exige une danse rituelle fortement rythmique en parole et en geste. A ce point, le guérisseur déclare la guérison. Cette danse rituelle est une danse fort envoûtante, rapprochant les éléments suivants :

- les pas de danse fort saccadés, accompagnés de l'instrument de musique rituel;
- les paroles, les chants, les déclarations de hauts faits;
- l'accompagnement par des mugissements du président de la célébration et des proche collaborateurs.

Tout cela provoque une excitation collective et une participation corporelle à une mystique communautaire que le malade (patient) doit sentir jusqu'au plus profond de lui-même. C'est une expérience totale à ne pas minimiser. La personne ainsi guérie, c'est-à-dire libérée par l'esprit, sort de la hutte, bien ragaillardie avec des consignes qu'elle ne peut négliger. Enfin, le guérisseur pose sur sa tête un symbole plume de "Mpongo" (gros aigle chasseur habitant la grande forêt) pour montrer la purification.

### **L'impact social de "Booto"**

La présence de "Booto" dans un clan comporte quelques avantages dont jouissent non seulement le propriétaire, amis aussi tout le peuple Milenge. Le " "Booto" " est leur bouclier, une arme efficace au service du propriétaire en particulier et de tout le clan en général. C'est un gage pour la paix.

#### *L'avantage du propriétaire*

Le Nkanga "Booto" (propriétaire) est riche en ces points de vue :

- a) Matériellement : grâce aux exigences de l'esprit qu'il incarne, le propriétaire de " Booto " profite de chaque patient. L'exigence des sacrifices (biens, offrandes) varie d'une personne à une autre, d'une maison à une autre et d'un lieu à un autre. Tout ce que le Nkanga peut envier chez son patient sera exigé.
- b) Moralement: Comme le bon sorcier, le propriétaire ou le guérisseur est une personne de bonne morale. Bien qu'il soit l'aîné, son investiture doit passer par l'accord des membres du clan, car l'inconduite du guérisseur vis-à-vis de " Booto ", c'est-à-dire la négligence des consignes ou leur oubli peuvent susciter la malédiction non seulement sur lui-même, mais aussi sur le clan. Ainsi, dit-on, il peut toujours s'en servir pour faire justice de façon sorcière, contre ceux qui provoquent le désordre dans le village. Le bon sorcier est aussi le conseiller privilégié du Chef du village et souvent il cumule lui-même les deux rôles.
- c) Spirituellement: le propriétaire de " Booto " ou " le guérisseur " doit posséder une force d'esprit. Ce sont ces esprits que les membres du clan craignent. Ce sont ces esprits qui font que les malades guérissent, que les

stériles mettent au monde, que les impurs soient purifiés. Ils assurent protection non seulement à la famille "booto", mais à tout le peuple Milenge. Ce bon sorcier est pourtant aussi craint, car il parle avec les esprits des ancêtres et il possède des énergies spirituelles que d'autres n'ont pas. Il est comme le guide ou "le directeur spirituel" du village ou du clan tout entier. En plusieurs occasions, il diagnostique en révélant, grâce à sa double vision, les causes invisibles, cachées, spirituelles et mystérieuses des maladies ou de malheurs qui accablent sa communauté.

#### *L'avantage pour les membres du clan*

a) La protection : La réalité " Booto " est pourvue d'une puissance protectrice non négligeable. En dehors de l'aliénation, le vrai muntu est celui qui se sent protégé. D'abord, le propriétaire de " Booto " est pourvu de cette puissance. Ensuite, pour les membres du clan, le fait d'avoir " Booto " est un grand acquis.

b) Voyage : Quand une personne veut voyager, il invoque les ancêtres qui doivent l'accompagner et veiller sur elle. Ces compagnons invisibles sont invoqués par le moyen de " Booto ".

#### *Effets maléfiques*

Le " Booto " a une facette négative à l'égard du clan tout comme à l'égard du propriétaire, s'il arrivait qu'on néglige par mégarde ou excès de zèle les consignes ou les exigences établies. Cette négligence entraîne le non exaucement de " Booto ", créant ainsi la maladie " Booto ". De cette maladie, nous présentons les causes, les signes et le traitement.

##### a. Les causes:

- la violation de son domicile ou sa prise involontaire;
- la désobéissance aux lois établies;
- un dommage matériel, tel que le vol, le détournement;
- la tentative d'unir ou de réconcilier des pratiques différentes, c'est-à-dire le syncrétisme "Booto";
- l'envoûtement par un sorcier (mauvais) au cas où une personne vexée viendrait solliciter une vengeance auprès de lui.

##### b. les signes:

Généralement, la maladie causée par " Booto " présente plusieurs signes qui se confondent avec d'autres. Quelques jours après l'atteinte de la maladie "Booto", la victime connaît une succession de fortes malarias, sur ce, il connaît :

- L'amaigrissement;

- Le gonflement de certaines parties du corps;
- La perte de chevelure;
- L'affaiblissement généralisé.

#### *Utilité*

Cette réalité est efficace parce qu'elle exauce vite. Le peuple Milenge qui s'en sert, est convaincu chaque fois qu'il formule une demande. Cette réalité est aussi utile parce qu'elle n'est pas seulement au service des Milenge. Aujourd'hui, son impact a atteint beaucoup d'autres peuples voisins, tels que Bakutu, Ngom'amuna, Lokalo, Djera. Etant une réalité protectrice au service du peuple, les adeptes s'en servent sans gêne.

#### **Variantes**

Nous trouvons trois variantes de " Booto ", mais leurs objectifs diffèrent.

#### *Isekota*

C'est un rite d'origine "Makoka", une localité Milenge. A cet endroit du nom de Isekota, il y a un grand centre de purification et de lutte contre la stérilité. Aucune femme du milieu n'est et ne sera stérile. Le rite résout le problème de la stérilité, et le premier enfant engendré après la purification doit porter le nom du guérisseur (Isekota). Dans le cas contraire, l'enfant ne reçoit jamais les gens vexés qui viennent solliciter la vengeance. C'est sa différence avec "Booto".

#### *Kokomikokomi*

C'est un endroit qui se situe dans la grande forêt entre les localités Ilonge et Baketa. Ce nom est relatif aux bruits produits par cet endroit. Il agit par la parole, il prédit la bénédiction ou la malédiction. Les bénis mènent toujours une vie aisée. La malédiction, au contraire, engendre une pauvreté matérielle, l'insuccès des activités vitales. Ici l'officiant a droit à approcher l'endroit, personne en dehors de lui n'a le droit d'observer le rituel. C'est ça qui fait la différence avec " Booto ".

#### *Ibong'Amputea ou Bomp'Atome*

C'est un esprit qui s'identifie tantôt à un nain, tantôt à un animal sauvage ou domestique. Il est représenté dans sa hutte par une pointe d'ivoire. Il parle et se déplace pour protéger les membres du clan et la forêt contre les violations étrangères. Sa parole ou lamentation est une métaphore imagée que l'initié

doit décoder. Avant de voyager ou d'aller en forêt, le concerné passe chez le responsable et là, il va triturer "lolika" (le coque de noix de palme) pour s'assurer. Si lors de la trituration tombe, l'activité doit être ajournée. Sa différence avec " Booto " est la même que celle d'Isekota.

### **Conclusion**

Sur le plan de son action, dans le milieu Milenge, cette puissance (Booto) est presque comme une " intelligence " et un " savoir " d'une autre nature (différente de l'intelligence du pouvoir humain), qui permettent de dominer, soit de détruire la vie ou les biens des autres hommes, soit de protéger ou de réaliser certains désirs, tel celui d'acquérir des richesses.

Enfin, comme dit Hulstaert : "Une condamnation sévère et hâtive pourrait bien priver la société de l'élément innovateur qui est la condition de sa survie"<sup>4</sup>.

### **Informateurs:**

1. Bombele, A. : Agé de 47 ans, Pasteur Surveillant Principal Poste de Wini.
2. Djema Boniface, Maçon, âgé de 51 ans, interviewé à Mbandaka, le 22/7/1999, concernant l'origine de Milenge.
3. Mboyo Albert, âgé de 53 ans, responsable actuel de "Booto", interviewé à Isaka, territoire de Boende, Secteur de Wini, le 12/2/1999.
4. Boyenge Basofia, âgé de 93 ans , Chef clanique du groupe Bofanya District de la Tshuapa, Territoire de Boende, Secteur de Wini, interviewé à Bofanya, l 30/2/1999, concernant la réalité Ibong' Amputea.

### **Référence**

Hulstaert, G., *Autour de la sorcellerie*, Bamanya, 1983, p.61, manuscrit.

---

<sup>4</sup> Hulstaert, G., *Op.cit* p.62

## LA VÖLKERKUNDE DE VAN BULCK L'anthropologie coloniale en Belgique

"In allen Individuen, in allen Rassen, in allen Völkern liegt unter all den Verschiedenheiten etwas Gemeinsames, das überall und immer wiederkehrt. Es ist das 'Menschliche', das sich nur erklären lässt aus der Gleichheit aller Menschenseelen. Aber seine Äusserungen werden in concreto immer differenziert und modifiziert. Bastian selbst hat das schon erkannt, als er neben den 'Elementargedanken' den 'Völkergedanken' stellte, denn bei jedem Volke sind die klimatischen, geographischen und sonstigen äusseren Verhältnisse verschieden. Wir stossen hier also zunächst auf zwei andere Kulturfaktoren, die wir getrennt untersuchen wollen: die Einwirkungen des geographischen und des kulturellen Milieus."<sup>1</sup>

### Résumé

Cet article s'intéresse à l'anthropologie coloniale en Belgique à travers l'étude d'un seul anthropologue, le père Van Bulck s.j. Après une biographie de ce chercheur, je m'attarderai sur l'importance qu'accordait le père Van Bulck au diffusionnisme viennois ou à l'école historico-culturelle. En ce sens, il était une exception dans l'anthropologie belge. Ensuite, on examine la perception de Van Bulck vis-à-vis de son objet d'étude, les Noirs de l'Afrique Centrale. A cet égard, il est remarquable que Van Bulck poursuive un africanisme évolué. Finalement, là aussi, Van Bulck représente une exception par comparaison à ses contemporains.

**Mots-clés:** Anthropologie coloniale, Afrique Centrale, Van Bulck, diffusionnisme, africanisme.

---

<sup>1</sup> Van Bulck (V.). *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 2. Wien; Institut für Völkerkunde; 1931; pp. 34 – 35.



### Abstract

This article examines the colonial anthropology in Belgium. This is done by a case study of only one anthropologist, father Van Bulck s.j. After a biography of this scientist, it will be indicated that father Van Bulck followed the lines of the anthropological school of the Central European diffusionism. By following this variant, he was an exception in Belgian anthropology. Secondly, this article searches for the perception Van Bulck had of his study objects, the black people of Central Africa. Here, it is remarkable that he followed an 'africanisme évolué' (evolved africanism). Also by showing this behaviour, he seems to have been an exception in comparison to his contemporaries.

**Keywords:** Colonial anthropology, Central Africa, Van Bulck, diffusionism, africanism.

### Introduction<sup>2</sup>

Vaast (Gaston) Van Bulck, membre de la Societas Jesu (Jésuites), était passionné par le Congo. Il s'y est rendu plusieurs fois, notamment dans les missions jésuites au Kwango. Par cette étude, je compte examiner principalement les paradigmes scientifiques concernant les Noirs, son attitude à leur égard et sa conviction politique.

### Notice biographique



Van Bulck et l'art ethnique.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Avant tout, je veux remercier Damien Vanneste d'avoir corrigé cet article. Chaque faute grammaticale ou intellectuelle est à ma charge. Je remercie aussi Honoré Vinck pour sa collaboration, la rédaction et son inspiration.

<sup>3</sup> AVJH. Personenfonds III.17. 'Persoonlijk foto – album + bladen met familiefoto's + reisfoto's.' [album personnel + pages avec des photos familiales + photos des voyages.]

Gaston Van Bulck est né le 24 septembre 1903 à Berchem dans une famille prospère. Il entre dans la Compagnie de Jésus en 1921 et est ordonné prêtre en 1936. Il a accumulé des diplômes divers, entre autres un doctorat de philosophie chez le professeur Wilhelm Schmidt SVD avec son *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde*.<sup>4</sup> On y trouve déjà le fondement de sa théorie anthropologique. Dès l'année académique 1938 – 1939, Van Bulck donnait des cours de linguistique et d'anthropologie à l'Université Catholique de Louvain et à la Pontificia Universitas Gregoriana à Rome. Le choix religieux de Van Bulck a profondément influencé ses recherches scientifiques. Son éducation religieuse le destinait à suivre le diffusionnisme viennois, une théorie influencée par les dogmes catholiques.

Parti pour l'Afrique en décembre 1939, il y restera pendant plusieurs années, empêché de rentrer en Belgique à cause de la guerre mondiale. Il joignait les missions jésuites du Kwango. Comme il le témoignait lui-même, une fois rentré en Belgique, ce fut la période la plus heureuse de sa vie.<sup>5</sup> Par ailleurs, il n'était pas étonnant qu'il s'y adonne à la recherche linguistique car la linguistique, la missiologie et l'anthropologie, étaient des sciences liées entre elles.

Ainsi, Van Bulck s'opposait-il à l'amalgame entre l'entreprise coloniale et l'œuvre missionnaire. Selon ses conceptions, coloniser signifiait dominer, et propager la foi catholique signifiait libérer l'Africain et prendre sa défense contre toute exploitation économique ou culturelle, au moins avant l'indépendance. Cette attitude le positionnait dans l'orbite du mouvement flamingant en vogue à la même époque en Belgique.

Le Père Van Bulck se sentait à l'aise dans les cercles savants non seulement en Belgique: il était fort apprécié par les disciples de l'Ecole de Vienne, ainsi que par des linguistes renommés pour ses nombreux travaux linguistiques.

### **La méthode d'analyse**

La méthode utilisée se nomme 'pragmatique linguistique' (linguistic pragmatics), appliquée en 'close reading'. La pragmatique linguistique déconstruit la langue utilisée pour enfin comprendre ce que l'auteur veut dire

---

<sup>4</sup> Van Bulck V. *Beiträge zur Methodik...*, 256 p.

<sup>5</sup> AVJH. Personenfonds II.4. 'Biografische personalia opgesteld door Van Bulck zelf.' [détails personnels, rédigés par Van Bulck lui-même.]

vraiment, et pour découvrir les paradigmes sur lesquels il se base. Se sont dévoilées ainsi les relations entre Van Bulck et ses sujets de recherche, voire même les sujets de la mission, les Noirs. Malgré la solidité de cette méthode d'analyse, prouvée plusieurs fois, elle demeure souvent critiquée.<sup>6</sup>

### **L'œuvre de Van Bulck**

Bien que Van Bulck était en premier lieu connu comme linguiste, l'objet de la recherche se limite à son œuvre anthropologique car, de fait, l'anthropologie - ainsi théorique que descriptive, et à interpréter dans un sens très large - était le sujet le plus important dans son œuvre.

Quant aux travaux purement théoriques d'anthropologie, on en retiendra cinq.<sup>7</sup> Cependant, il faut remarquer que Van Bulck faisait souvent référence à des travaux ou articles qu'il n'avait jamais lus lui-même. Il se référait même à des textes dont le contexte insinuait qu'ils étaient de sa main alors que ce n'était pas le cas. A un moment donné, Van Bulck a d'ailleurs été accusé d'avoir plagié certains passages de certaines de ses publications.<sup>8</sup> Ce genre de textes n'est pas inclus dans mon investigation, ce qui donne comme résultat l'œuvre net de Van Bulck ci - dessus.

---

<sup>6</sup> Blommaert Jan, Verschueren Jef. *Debating diversity. Analysing the discourse of tolerance*. London, New York; Routledge; 1998; pp. 32 - 38; Nederveen Pieterse Jan. *Wit over zwart. Beelden van Afrika en zwarten in de westerse populaire cultuur*. Amsterdam; Koninklijk Instituut voor de Tropen; 1990; p. 226.

<sup>7</sup> Que les trois sciences ensemble (anthropologie, linguistique et missiologie) forment un complexe, apparaît clairement dans un interview de Van Bulck. Cf. AVJH. Fonds Van Bulck XV: Taalstudie. Varia 1.15. 'Vraaggesprek met Van Bulck over afrikanistiek, 12 blz., z.d. doch na 1952.' [Interview de Van Bulck concernant l'africanistique, 12 p, sans date, mais après 1952.]

<sup>8</sup> Van Hoof Raf. *Van Bulcks Volkenkunde. Koloniale antropologie in België, een gevalstudie van pater Van Bulck s.j. (1903 – 1966)*. [L'anthropologie historico – culturelle de Van Bulck. L'anthropologie coloniale en Belgique, une étude de père Van Bulck s.j. (1903 – 1966).] Gent; UGent (onuitgegeven licentiaatverhandeling [mémoire de licence inédit]; 2004; pp. 151 - 156 (Vakgroep Nieuwste Geschiedenis). Cette accusation du Père De Rop a causé une querelle entre celui-ci et le secrétaire de la Commission de Linguistique Africaine à Tervuren, le linguiste Meeussen, qui ne voulait pas blâmer Van Bulck pour avoir cité le père Hulstaert, sans référer à ses travaux. Cf.: PCA. Lettres de De Rop à Meeussen le 11 juin 1955, le 15 juin 1955; lettres de Meeussen à De Rop le 13 juin 1955, le 16 juin 1955.

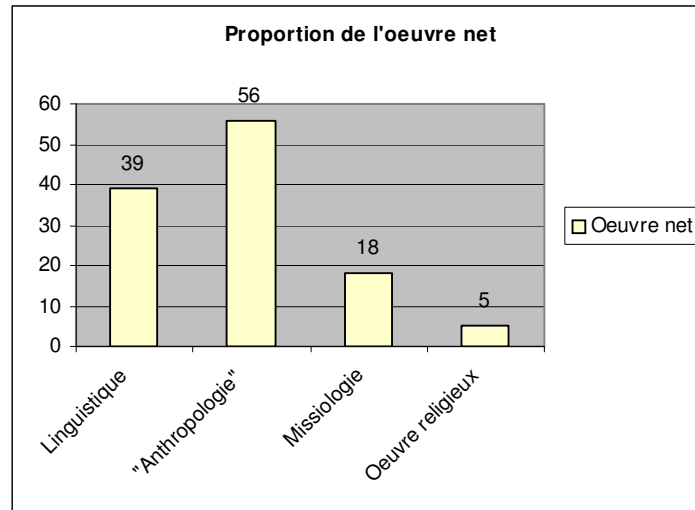


Figure 1 : L'œuvre de Van Bulck en graphique<sup>9</sup>

Dans ses articles scientifiques, Van Bulck traitait rarement la théorie d'anthropologie en opposition à ses travaux linguistiques où cette approche est bien représentée. C'est probablement une des raisons pour laquelle Van Bulck est avant tout connu comme linguiste, et non pas comme anthropologue. Il croyait que la méthodologie de l'anthropologie n'était pas encore assez développée; ce qui n'est pas tout à fait exact.

### Van Bulck et l'anthropologie: La "Völkerkunde"

L'anthropologie est une science qui se caractérise par plusieurs tendances. La figure suivante montre de manière synthétique les différents courants anthropologiques et leur point d'attention principal<sup>10</sup>:

<sup>9</sup> Van Hoof Raf. *Van Bulcks Volkenkunde*. ..., p. 167.

<sup>10</sup> Source: D'Hertefelt Marcel. *Anthropologie culturelle. Evolution - histoire - structure - fonction*. Liège; Presses Universitaires de Liège, 1991; p. 4.

|            |                                   |                                       |
|------------|-----------------------------------|---------------------------------------|
|            | Idiographie                       | Nomothèse                             |
| Synchronie | Ethnographie                      | Anthropologie sociale                 |
|            | (Démarche descriptive) de terrain | (différentes orientations théoriques) |
| Diachronie | Histoire socio-culturelle         | Evolutionnisme                        |
|            | Diffusionnisme                    | classique                             |
|            | Ethnohistoire                     | contemporain                          |

En outre, chaque courant a plusieurs variantes: le diffusionnisme peut être subdivisé en diffusionnisme extrême ou héliocentrique, diffusionnisme de l'Europe centrale et diffusionnisme anglo – saxon.<sup>11</sup>

Une analyse, ne fût-ce que rapide, des publications anthropologiques de Van Bulck, ainsi que de ses correspondances, démontre que Van Bulck appartient à la tendance du diffusionnisme central-européen. Cette variante de l'anthropologie est aussi nommée la Völkerkunde, Kulturhistorische Schule (école historico-culturelle), Kulturkreislehre ou école 'cycloculturelle'.<sup>12</sup> L'essentiel de cette théorie est la recherche de l'histoire particulière de chaque peuple. La recherche historique est par conséquent fondamentale dans cette théorie. Selon ses adeptes, la distribution des éléments culturels (et non pas seulement des éléments culturels physiques) est le point central de chaque processus historique. Différant de l'évolutionnisme, le diffusionnisme ne veut pas réduire les peuples du monde à une succession de niveaux de complexité culturelle. L'introduction du travail de terrain est une des plus grandes réalisations du diffusionnisme. La figure suivante démontre les possibilités alternatives de la distribution des éléments culturels.

<sup>11</sup> J'ai décrit les principales tendances anthropologiques de manière extensive dans mon mémoire : Van Hoof Raf. *Van Bulcks Volkenkunde ...*, pp. 94 – 142.

<sup>12</sup> Un livre sur cette variante en anthropologie: Zwernemann Jürgen. *Culture history and African anthropology. A century of research in Germany and Austria*. Uppsala, Almqvist & Wiksell International, 1983, 165 p.

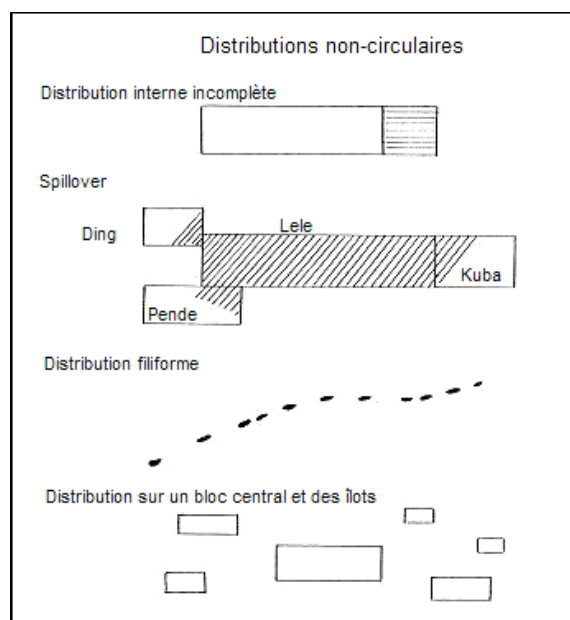


Figure 2. Schèmes de distribution des éléments culturels<sup>13</sup>

En la comparant avec les autres tendances anthropologiques, la Völkerkunde se distingue par trois éléments.<sup>14</sup> D'abord, elle est sceptique vis-à-vis de l'esprit d'invention humaine. Les scientifiques liés à la Völkerkunde, refusent d'accepter qu'une seule chose soit inventée deux fois. Ensuite, elle minimise l'élément de distance. L'apparition de deux éléments pareils à grande distance était interprétée comme 'diffusion', parce que selon eux, ce phénomène cachait des liens perdus. Enfin, elle procède par gradation à la reconstruction historique des phénomènes. Basé sur ces fondements, le projet diachronique de cette variante diffusionniste est très ambitieux. On y veut reconstituer l'histoire culturelle du monde par l'identification de la distribution pour comprendre les cultures actuelles.

Concernant les relations avec les autres, il est à noter que l'évolution que l'on recherchait dans l'anthropologie diffusionniste ne signifiait pas

<sup>13</sup> Source: D'Hertefelt Marcel. *Anthropologie culturelle*. ..., p. 151.

<sup>14</sup> D'Hertefelt Marcel. *Anthropologie culturelle*. ..., pp. 153 – 165.

forcement évoluer tout en s'améliorant. D'après cette théorie, 'évolution' pouvait aussi signifier régression. De plus, certains éléments de base de l'école historico-culturelle pouvaient générer des problèmes pratiques. Une forme culturelle simple pouvait ainsi être une forme plus développée qu'une forme de base, autrement dit aussi bien un stade de départ qu'un stade d'évolution. Selon les diffusionnistes, ce problème révèle déjà que l'évolutionnisme ne pouvait pas être scientifique.

Jusqu'en 1952, le mouvement s'exprimait principalement dans la revue *Anthropos*. Cette revue était fondée par le père Wilhelm Schmidt SVD et Fritz Graebner, principaux fondateurs aussi de la *Völkerkunde*. Schmidt était catholique, et avait par conséquent une grande influence sur l'anthropologie pratiquée dans l'Eglise.

### **L'anthropologie de Van Bulck**

Van Bulck était très clair qu'il était conscient de ses propres idées d'anthropologie; il était certain de suivre le seul alternatif scientifique d'anthropologie pratiquant la méthodologie historico – culturelle:

... " une période de lutte s'était close : l'évolutionnisme ethnologique et sociologique, qu'il avait combattu et réfuté ne se relevait plus. D'autres théories, il est vrai, y avaient succédé, et l'équipe d'*Anthropos* aurait encore les mains plaines pour justifier les méthodes d'enquête objective et les procédés d'élaboration scientifique non pré – conçue, préconisés dans les manuels de méthodologie historico – culturelle. Sous des noms divers, on voyait se constituer des écoles sociologiques, tant en France qu'en Grande Bretagne et même aux Etats – Unis, que dire même en Italie quoique à date plus récente : on y formulait des programmes de recherche, on y élaborait des plans d'étude à objectif plus restreint : culturels, mais non historiques".<sup>15</sup>

L'analyse des différentes publications de Van Bulck, démontre clairement que Van Bulck suivait à cent pour cent les paradigmes théoriques de l'anthropologie historico-culturelle, qu'il restait fidèle à cette méthode, même quand d'autres défenseurs traditionnels l'abandonnait ou qu'elle fut

---

<sup>15</sup> AVJH. Fonds Van Bulck XLVI: Studies van de godsdiensten. 2. 2. 'Van Bulck: een dik pak notities over etnologische studies. Meestal met de hand geschreven. NL. samenvattingen en beoordelingen van wat hij gelezen had.' [Van Bulck: beaucoup de notices concernant des études ethnologiques. Le plus souvent écrit à la main. Soit des résumés et des jugements de ce qu'il avait lu.]

mise en doute après la seconde guerre mondiale.<sup>16</sup> Malgré plusieurs points de critique émis sur la méthode, il ne semble pas avoir fait d'emprunts à d'autres écoles.<sup>17</sup> Il voulait pour améliorer la valeur scientifique de l'école historico-culturelle surtout y ajouter quelques critères. Dans tout son œuvre apparaît cette même préoccupation de la Völkerkunde.<sup>18</sup> Van Bulck referait peu aux adhérents d'autres écoles anthropologiques. Il n'y a pas non plus de traces, qu'il était en contact avec des anthropologues d'autres écoles.

Pour Van Bulck, l'anthropologie était avant tout liée à l'histoire, comme le démontrent plusieurs de ses publications.<sup>19</sup> Ainsi, ce n'est pas étonnant que le diffusionnisme soit au centre de ses cours.<sup>20</sup> Pour ceci, il se basait sur les théories de Fritz Graebner, un des fondateurs de l'école historico-culturelle. Van Bulck avait aussi la conviction que l'anthropologie était l'étude des Tiefkulturen par des Hochkulturen. Ayant cette conviction, il adhéra, sans trop le savoir ou le vouloir, à l'exotisme qui dominait cette époque, tandis qu'il connaissait l'existence d'un tel exotisme et s'en distanciant fortement.<sup>21</sup> Par exemple, il ne voulait pas faire de distinction entre les Hochkulturen et les Tiefkulturen, et il insistait sur le fait que même les 'primitifs' (ce que veut dire les autochtones) avaient des structures sociales.

Van Bulck mettait l'accent sur l'aspect interdisciplinaire de l'anthropologie. Pour lui, l'étude des langues n'était l'étude que d'une seule

---

<sup>16</sup> Ceci est aussi mentionné par Zwernemann. Cf.: Zwernemann Jürgen. *Culture history...*, pp. 110 – 112. Dans un de ses articles, Van Bulck prétend cependant que l'anthropologie scientifique était née avec Graebner et Ankermann, et que le diffusionnisme était la première variante anthropologique scientifique. Cf. AVJH. Fonds Van Bulck XLII: Volkenkunde 2. 8. 'Van Bulck: Volkenkunde. 31 blz getypt, 1937.' [Van Bulck: La Völkerkunde. 31 pages tapées, 1937.]

<sup>17</sup> Van Bulck V. *Beiträge zur Methodik...*, 256 p.

<sup>18</sup> L'article le plus clair à ce propos est: Van Bulck V. 'Naar een indeeling van de Afrikaansche stammen.' *Zaire*. II; 1948; 1; pp. 15 – 24. Cette préoccupation apparaît aussi dans la correspondance et les critiques de livres écrit par Van Bulck.

<sup>19</sup> Cf. entre autre: Van Bulck V. 'Naar een indeeling van de Afrikaansche stammen.' *Zaire*. II; 1948; 1; pp. 15 – 24; Van Bulck V. 'Où en est l'application des cycles culturels dans l'ethnologie africaine?' *Zaire*. III; 1949; 1; pp. 3 – 27; Van Bulck V. 'Phénomènes religieux et cycles culturels en Afrique.' *Congo*. II; 1936; 1 / 2; pp. 1 – 55 / 161 – 197.

<sup>20</sup> PCA. Brief van Prof. em. Eugeen Roosens aan auteur dd. 17 februari 2004. [Lettre du prof. Roosens à l'auteur, le 17 février 2004.]

<sup>21</sup> AVJH. Fonds Van Bulck XLII: Volkenkunde 2. 3. 'Van Bulck: Wat wil de volkenkunde? 31 blz. geschreven.' [Van Bulck: Qu'est – ce que veut la Völkerkunde ? 31 pages écrit.]



composante du complexe anthropologique.<sup>22</sup> La langue était donc, d'après lui, un élément culturel spécifique, étudié par les linguistes. En se focalisant sur la langue, Van Bulck disposait d'un instrument exceptionnel pour observer les Africains et pour nous livrer ses convictions concernant les autochtones. Pour lui, ces personnes étaient opprimées par les colonisateurs. On peut se demander ici si son intérêt pour la linguistique n'était pas inspiré par le mouvement flamand en Belgique dont il était un sympathisant fervent. Que la plupart des colonisateurs soient des francophones, incluait pour Van Bulck que les Noirs et les Flamands avaient une même cause à combattre.

Reste à savoir pourquoi Van Bulck se rangeait lui-même dans la *Völkerkunde*. Van Bulck suivait cette théorie parce que, à ses yeux, elle avait l'air le plus scientifique et aussi parce qu'il n'acceptait pas les sources religieuses de l'ancien évolutionnisme. Il défendait avant tout la méthode et les hypothèses formulées par Wilhelm Schmidt, qui prônait un grand engagement des missionnaires. Schmidt accentuait l'aspect spirituel, psychique et interdisciplinaire de l'anthropologie et valorisait les recherches sur le terrain. Tous ces éléments plaisaient à Van Bulck.

Pourtant, comme l'avait indiqué Pinxten, en Belgique, c'était surtout la variante anglo-saxonne du diffusionnisme qui y faisait école avant que, au cours des années soixante, de nouvelles tendances soient adoptées.<sup>23</sup> Van Bulck formait alors une exception dans l'anthropologie belge.

### **La perception de l'autre: races et racismes**

Comment Van Bulck formulait-il l'autre de manière anthropologique? A la recherche d'une réponse à cette question, je me suis basé non seulement sur ses écrits, ses lettres et ses publications, mais aussi sur l'analyse de quelques photos.<sup>24</sup>

Comme je l'ai déjà mentionné, Van Bulck était préoccupé par le mouvement flamand, qu'il transposait dans la situation coloniale des Africains. Il voulait libérer les peuples empêchés de vivre leur propre culture. Omniprésente dans l'œuvre de Van Bulck est l'idée que les

---

<sup>22</sup> AVJH. Fonds Van Bulck XLII: *Volkenkunde* 2. 3. 'Van Bulck: Wat wil de volkenkunde? 31 blz. geschreven.' [Van Bulck: Qu'est-ce que veut la *Völkerkunde*? 31 pages écrit.]

<sup>23</sup> Pinxten Rik. L'anthropologie africaine en Belgique. In : Derive M.J. *Etudes africaines en Europe. Bilan et inventaire*. Tome 1. Paris; Karthala; 1981; pp. 65 – 74.

<sup>24</sup> Van Hoof Raf. *Van Bulcks Volkenkunde*. ..., pp. 259 – 266.

Africains étaient égaux aux Blancs et qu'on devait les aider à s'émanciper. Le transfert d'idées nationalistes européennes en Afrique se retrouve dans son classement des différentes ethnies africaines selon leur langage.

Van Bulck a fait également des recherches sur le phénomène du racisme.<sup>25</sup> Bien qu'il y voie un fondement biologique, ses écrits sur le racisme sont à mettre dans la catégorie de l'anthropologie physique, en en reprenant souvent la terminologie.

Les races différaient seulement au niveau du corps et nullement au niveau psychologique, religieux, social ou intellectuel. Le racisme "autorisé" par Van Bulck est alors à définir comme le respect de ce qui est propre à un peuple (le romantisme du Volkseigen). Pour Van Bulck, les différences entre les personnes se retrouvent dans leurs natures propres et n'ont rien à voir avec l'idée de supériorité.

Illustrative à ce propos est la citation suivante:

"Beschouwing van 't wezen van den mensch

Mensch is een eenheid (...) met een geestelijk en stoffelijk bestanddeel. Het geestelijk element is met het stoffelijke tot een enkel wezen verbonden. Het ras is in den grond niet van geestelijken aard maar wordt als biologische component door de ouders doorgegeven.

Nu ligt het toch voor de hand, dat uitingen van den mensch, die bijzonder op het stoffelijke betrekking hebben, zooals de morphologische kenmerken in belangrijke mate met het ras verband zullen houden, terwijl de eigenlijke menselijke hoedanigheden, wetenschap, cultuur en vooral godsdienst, niet of in veel geringere mate van den biologischen grondslag afhankelijk zullen zijn. Geheel onafhankelijk is er geen enkele uiting van den mensch, zelfs niet de hoogste. Want de geest is nu een keer in de stof verankerd en heeft haar noodig als voorwaarde voor zijn werking, vormt er zelfs een eenheid mede. Doch er is in laatstgemeld opzicht geen innerlijke afhankelijkheid. In den grond is de godsdienst en zijn andere uitingen van cultuur, die bij geen enkel ras geheel ontbreken, geen functie van het ras."<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> AVJH. Personenfonds III.9. 'Nota's over racisme (de jaren 30).' [Notes concernant le racisme, les années 30.]

<sup>26</sup> AVJH. Personenfonds III.9. 'Nota's over racisme (de jaren 30).' [Notes concernant le racisme, les années 30.] Soulignages originales. Traduction: 'Considération de l'être de l'homme. L'homme est une unité (...) avec un élément spirituel et matériel. L'élément spirituel est relié au matériel en un seul être. La race n'est pas fondamentalement d'ordre spirituel, mais transmise par les parents comme component biologique.

Il est pourtant clair que les manifestations de l'homme, qui se rapportent en particulier au matériel, comme les caractères morphologiques seront liés à haut degré à la race, tandis que les véritables qualités humaines, la science, la culture et surtout la religion, ne seront pas ou beaucoup moins dépendants du fondement biologique. Complètement indépendamment il n'y

Van Bulck n'admettait pas que certaines races soient soumises à d'autres. Il était convaincu qu'une race pouvait dégénérer, mais alors c'était la tâche des autres races de l'aider à se redresser. L'idée centrale est qu'on peut toujours apprendre d'autres races. Pourtant, il était une exception en Europe, car la plupart des Européens ne suivaient pas ces mêmes idées; ils considéraient les Africains comme inférieurs.<sup>27</sup>

Un des éléments centraux dans cette discussion est la définition de 'culture'. La plupart des contemporains de Van Bulck estimaient que pour parler de culture il fallait des sources écrites. Van Bulck, par contre, croyait pouvoir parler de culture dès le moment où il y avait des éléments culturels à distinguer, ce qui n'était pas l'opinion commune à l'époque.

Il est clair que Van Bulck s'opposait à l'africanisme courant en Europe. Pourtant, au début de la décolonisation, il commençait à croire que les Blancs devaient prendre en main la responsabilité pour le bien commun des Africains et devaient avoir la possibilité de prendre des décisions parfois contre la volonté des autochtones. Ceci illustre très bien le changement intervenu dans sa pensée, qui admettait des relations verticales d'autorité entre les Blancs et les Noirs.

Comme diffusionniste, Van Bulck s'orientait vers l'implication de l'histoire dans l'ethnologie. Sans le vouloir, il étudiait alors les cultures d'une manière statique, ce qu'on peut aussi appeler une forme d'africanisme. Il n'étudiait pas la vraie culture, mais une situation passée, une idée fixe d'un missionnaire-anthropologue blanc. En plus, ses recherches présentaient beaucoup de stéréotypes qui caractérisent l'africanisme et son image de l'autre. Pourtant, il ne montrait jamais sa volonté de restaurer une situation ancienne dans les cultures étudiées.

En cherchant l'essentiel de chaque culture, il rendait aussi possible la manipulation de la culture même. Cela paraît évident quand on regarde Van Bulck comme missionnaire et quand on évalue ses travaux anthropologiques et linguistiques.

---

a aucune énonciation de l'homme, même pas la plus haute. Car l'esprit est ancré dans la matière et a besoin d'elle pour son fonctionnement, forme même une unité avec elle. Pourtant, à cet égard, il n'y pas de dépendance interne. En essence, la religion et autres manifestations de culture, qui ne manquent à aucune race, ne sont pas une fonction de la race.' (traduction de l'auteur.)

<sup>27</sup> AVJH. Fonds Van Bulck XLII: Volkenkunde 2. 12. 'Van Bulck: Diverse getype boekbesprekingen.' [Van Bulck: des comptes – rendu tapés divers.]

## Conclusion

L'anthropologie de Van Bulck se limitait à l'école historico-culturelle, la tradition dans laquelle Van Bulck avait été éduqué. Ceci s'avère compréhensible car l'école diffusionniste de Vienne attachait beaucoup d'importance aux éléments psychologiques qui étaient primordiaux pour les missions. Géographiquement, Van Bulck se limitait à l'Afrique centrale. La solidité de ses recherches et publications apparaît pourtant parfois douteuse. Il ne s'est pas en effet toujours basé sur ses recherches personnelles sur le terrain.

Quant à sa perception des autres, il ressort que Van Bulck était pour l'émancipation des Africains, et que son flamingantisme y jouait un rôle important. Son idée d'émancipation était parfois aussi une idée paternaliste, car, selon lui, les colonisateurs blancs devaient - aussi après la décolonisation - aider les cultures africaines à se développer et prendre des décisions 'nécessaires', même à l'encontre de celles des Africains. De telle manière, Van Bulck, élève et défenseur de l'école historico – culturelle, m'apparaît une exception dans l'anthropologie belge, surtout après la deuxième guerre mondiale.

## Sources

Sources inédites

(1) Archives des Jésuites flamands à Heverlee (AVJH)

AVJH. Personenfond III.17. (Naast de doos). 'Persoonlijk foto – album + bladen met familiefoto's + reisfoto's.' [album personnel + pages avec des photos familiales + photos des voyages]

AVJH. Personenfond II.4. 'Biografische personalia opgesteld door Van Bulck zelf.' [détails personnels, rédigés par Van Bulck lui – même]

AVJH. Personenfond III.9. 'Nota's over racisme (de jaren 30).' [Notes concernant le racisme, les années 30.]

AVJH. Fonds Van Bulck XV: Taalstudie. Varia 1.15. 'Vraaggesprek met Van Bulck over afrikanistiek. 12 blz., s.a. doch na 1952.' [Interview de Van Bulck concernant l'africanistique. 12 p, sans date, mais après 1952.]

AVJH. Fonds Van Bulck XLII: Volkenkunde 2. 3. 'Van Bulck: Wat wil de volkenkunde? 31 blz. geschreven.' [Van Bulck: Qu'est – ce que veut la Völkerkunde ? 31 pages écrit.]

AVJH. Fonds Van Bulck XLII: Volkenkunde 2. 8. 'Van Bulck: Volkenkunde. 31 blz getypt, 1937.' [Van Bulck: La Völkerkunde. 31 pages tapées, 1937]

AVJH. Fonds Van Bulck XLII: Volkenkunde 2. 12. 'Van Bulck: Diverse getypte boekbesprekingen.' [Van Bulck: des comptes – rendu tapés divers.]

AVJH. Fonds Van Bulck XLVI: Studies van de godsdiensten. 2. 2. 'Van Bulck: een dik pak notities over etnologische studies. Meestal met de hand geschreven. Nl. samenvattingen en beoordelingen van wat hij gelezen had.' [Van Bulck: beaucoup de notices concernant des études ethnologiques. Le plus souvent écrit à la main. Soit des résumés et des jugements de ce qu'il avait lu.]

(2) Collection personnelle de l'auteur (PCA)

PCA. Lettre de De Rop à Meeussen le 11 juin 1955.  
PCA. Lettre de Meeussen à De Rop le 13 juin 1955.  
PCA. Lettre de De Rop à Meeussen le 15 juin 1955.  
PCA. Lettre de Meeussen à De Rop le 16 juin 1955.  
PCA. Lettre du Prof. Eugène Roosens à l'auteur le 17 février 2004.

Sources publiées

Van Bulck V. *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 2. Wien; Institut für Völkerkunde; 1931; 256 p.  
Van Bulck V. 'Naar een indeeling van de Afrikaansche stammen.' *Zaire*. II; 1948; 1; pp. 15 – 24.  
Van Bulck V. 'Où en est l'application des cycles culturels dans l'ethnologie africaine?' *Zaire*. III; 1949; 1; pp. 3 – 27.  
Van Bulck V. 'Phénomènes religieux et cycles culturels en Afrique.' *Congo*. II; 1936; 1 / 2; pp. 1 – 55 / 161 – 197.

**Bibliographie**

Blommaert Jan, Verschueren Jef. *Debating diversity. Analysing the discourse of tolerance*. London, New York; Routledge; 1998; 233 p.  
Corbey Raymond. *Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding van Afrika*. Baarn; Ambo; 1989; 180 p.  
D'Hertefelt Marcel. *Anthropologie culturelle. Evolution - histoire - structure - fonction*. Liège; Presses Universitaires de Liège; 1991; 287 p.  
De L'Estoile Benoît. '« Africanisme » & « Africanism ». Esquisse de comparaison Franco – Britannique.' In : Piriou Anne; Sibaud Emmanuelle (red.). *L'Africanisme en Questions. Dossiers africains*. Paris; Centre d'Etudes Africaines; 1997; pp. 19 - 42.  
Frijhoff Willem. 'Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving.' *Trajecta* VI; 1997; 2; pp. 99 – 118.  
Kuklick Henrika. *The savage within. The social history of British anthropology, 1885 – 1945*. Cambridge; Cambridge University Press; 1991; 325 p.  
Nederveen Pieterse Jan. *Wit over zwart. Beelden van Afrika en zwarten in de westerse populaire cultuur*. Amsterdam; Koninklijk Instituut voor de Tropen; 1990; 257 p.  
Pinxten Rik. L'anthropologie africaine en Belgique. In : Derive M.J. *Etudes africaines en Europe. Bilan et inventaire*. Tome 1. Paris; Karthala; 1981; pp. 65 – 74.

- Van Hoof Raf. *Van Bulcks Volkenkunde. Koloniale antropologie in België, een gevalstudie van pater Van Bulck s.j. (1903 – 1966)*. Gent; UGent (onuitgegeven licentiaatverhandeling); 2004; 332 p. (Vakgroep Nieuwste Geschiedenis)
- Zwernemann Jürgen. *Culture history and African anthropology. A century of research in Germany and Austria*. Uppsala; Almqvist & Wiksell International; 1983; 165 p.

## PROVERBES MÓNGO de Basankusu (RDC)

### Résumé

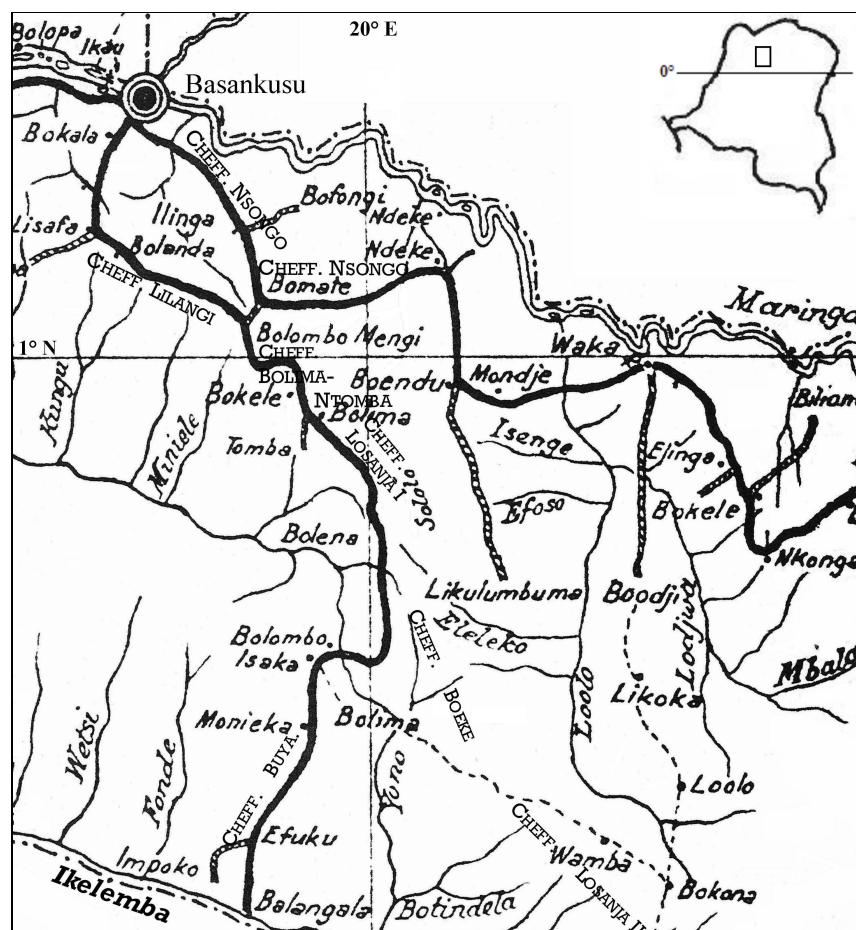
La population Móngo de Basankusu (dans la Province de l'Equateur dans le RDC) a perdu sa dignité humaine matérielle lors de la dernière guerre civile (2000-2004). Ce qui leur reste, c'est leur culture avec une langue riche, une tradition orale dans laquelle l'usage des proverbes prend une place d'honneur. L'usage progressif de Lingala menace leur langue, le Lómóngo. La présente collection de proverbes rend hommage à cette culture menacée.

**Mots-clés:** Basankusu; proverbes; Móngo; Lómóngo; tradition orale.

### Abstract

The Móngo population of Basankusu (in the Equator Province of the RDC) has lost its material human dignity in a terrible civil war that shook this region in the years 2000-2004. What could not be destroyed is their culture with a very rich language: an oral tradition in which proverbs occupy a prominent place. The progressive use of the Lingala language threatens the existence of other local languages. The present collection of proverbs pays tribute to the rich but threatened Móngo culture.

**Key Words:** Basankusu; Proverbs; Móngo; Lómóngo; Oral tradition.



Source: Territoire de Basankusu. Service Catographique du Congo Belge 1995 - Extrait adapté

## INTRODUCTION

Dans les années soixante, j'ai travaillé dans la grande paroisse de Basankoso, au milieu de l'ethnie Môngo, en province d'Equateur de la République Démocratique du Congo. J'ai fréquenté les clans Nsongó, Lilángi, Bolímá-Ntómbá, Bøké-Losánja et Buya. A cause de l'étendue de la paroisse, j'ai



très souvent passé la nuit dans les villages. C'était une bonne occasion pour recueillir de nombreux proverbes de la bouche même de mes interlocuteurs. A cette époque, j'ai collectionné à peu près mille proverbes.

Plus tard, dans les années quatre-vingt, quand Mgr Matóndo, l'évêque de Basankoso, m'a demandé de fonder un Centre de Recherche Culturelle, l'équipe de ce Centre en a ajouté encore deux mille. Ce Centre a débuté à Bokákata (1980), a continué à Waka pendant quelques mois (1981), puis s'est installé à Balíngá (1981-1990). Les proverbes de cette collection sont donc en partie en *Lómóngo já ngelé* (le *Lómóngo* d'aval) et en partie en *Lómóngo já loolo* (le *Lómóngo* d'amont), avec le *Lómóngo* des Basék'Óóngwálanga (Bolíma-Ntómá et Bæké-Losánja) à mi-chemin. Cela explique les différences grammaticales. Monsieur Jean-Pierre Mondjulú, originaire de Bokákata, fut une aide précieuse pour en indiquer les tonalités.

Dans le présent ouvrage, nous faisons des références à la collection de proverbes du Père G. Hulstaert (*Proverbes Móngo*, 1958). Un certain nombre de proverbes de sa collection sont identiques ou ressemblent à ceux de notre recueil. Les différences du *Lómóngo* ou de l'explication sont une contribution à la richesse de la langue écrite. Les références se font par la lettre H entre guillemets, immédiatement après le texte de nos proverbes. On doit noter que le Père G. Hulstaert a recueilli ses proverbes quelques centaines de kilomètres plus à l'ouest, dans la grande région de Mbándáká-Bikoro.

Je présente ici les proverbes comme ils sont utilisés dans la langue courante, avec leurs élisions. Une seule élision peut indiquer la disparition d'une voyelle, d'une consonne ou des deux éléments. On dit, par exemple, *bant'áfé* au lieu de *banto báfé*. Le **o** de *banto* et le **b** de *báfé* sont élidés et indiqués par une seule élision. Nous avons parfois omis une élision au bénéfice du lecteur qui n'est pas familier avec la langue. Une explication plus détaillée de certains mots et expressions se trouve dans le dictionnaire *Lómóngo-Français* du Père G. Hulstaert (Tervuren, 1957).

J'ai recueilli et je présente les proverbes suivants pour les *Móngo* du diocèse de Basankoso qui m'ont si bien accueilli pendant 26 ans. Que ces hôtes, tous mes collaborateurs et les correcteurs, notamment le Père Guy Theunis pour le français et le Père Jan Reusen pour l'anglais trouvent ici l'expression de ma reconnaissance sincère ! L'influence grandissante du Lingála diminuera de plus en plus l'emploi du *Lómóngo*. La présente collection peut donc être considérée comme providentielle pour la conservation de ce trésor linguistique.

En italique, j'indique souvent des proverbes d'une signification identique ou similaire.

## INTRODUCTION

In the sixties, I happened to work in the great Basānkoso parish among the Móngɔ in the Equator Province in the D.R.C. The parish counts the following clans: Nsɔngó, Loláŋgi. Bolímá-Ntómbá, Bɔɛké-Losánja and Buya. On account of the length of the parish, I often passed the night in the villages. My many sojourns provided me an excellent opportunity to learn their language and to jot down the proverbs I heard. In those days I gathered about one thousand proverbs.

Much later, in the eighties, after bishop Matóndo asked me to start a diocesan Cultural Research Centre, we collected another 2000 proverbs. The Centre started in Bokákata (1980), continued in Waka (1981) and settled in Balíngá (1981-1990). Therefore the proverbs are partly in *Lɔmóngɔ já ngelé* (d'aval) and partly in *Lɔmóngɔ já loolo* (d'amont), with the speech of the Basék'Óóngwálanga in between. This explains the small grammatical differences. Mr. Jean-Pierre Mondjulú from Bokákata proved to be a precious asset for indicating the tonalities.

In this work we often refer to the collection of proverbs of Fr. Gustave Hulstaert (*Proverbes Móngɔ*, 1958). A certain number of "his" proverbs are identical or similar to those in this collection. The differences in the language or in the explanation contribute to the richness of the language. The references to Fr. Hulstaert's collection are indicated by the letter H in between brackets, directly after the text of our proverbs. It is good to point out that Fr. Hulstaert gathered his proverbs some 500 km more to the west in the region of Mbándáká-Bikoro.

I present here the proverbs as they are used in the spoken language with their elisions. One elision may indicate the dropping of a vowel, of a consonant or of both. People say e.g. *bant'áfé* instead of *banto báfé*. The **o** of *banto* and the **b** of *báfé* are dropped and indicated by one single elision. Sometimes I have not employed an elision for the benefit of the reader who is not so familiar with the language. The reader can find further explanations of certain words and expressions in the Lomongo-Français dictionary of Fr. Hulstaert (Tervuren, 1957). In italics, a number of proverbs with an identical or similar meaning are indicated. I have not differentiated between *o* and *ɔ* in the alphabetical order.

This book I present to the Móngɔ of Basānkoso diocese whose guest I was for 26 years. I want to express my sincere thanks to my hosts, my co-workers and also to the proof readers in the persons of Fr. Guy Theunis for the French and Fr. Jan Reusen for the English. May they all be assured of my sincere gratitude! The growing influence of the Lingála language will diminish the use of *Lomóngɔ*. This present collection can be regarded as being just in time to preserve this linguistic treasure.

*Fr. Piet Korse, Arnhem, 3 May 2005*

### 1. Áfáákya l'ékɔji:

a. Il ne se le demande même pas !

*Expl.* : Il faut avoir un esprit critique et pas croire n'importe quoi.

b. He does not even ask himself!

*Expl.* : One should remain critical and not shun questioning.

See also: *Báfóókya l'ékɔji*. (112)

### 2. Áfāng'ōseka, áyâsé 'nko lisá:

a. Il ne veut pas d'amitié ; il n'aime que la mésentente.

*Expl.* : Il s'agit d'une personne qui refuse de vivre en paix avec ses semblables.

b. Talking about friendship, one should not look for discord.

*Expl.* : Somebody does not like to live in peace with others.

See also: *Áfólang'ótábyá nyé*. (5)

*Báfeka bá lisá nk'ōseka*. (106)

*Baséká likátsi*. (237)

*Bosek'áfɔɔngé nd'áfek'áká lisá*. (857)

*Boseka likátsi*. (859)

*Tóky'óót'óoto, 'nk'end'ákite ko boóto bōowá*. (2804)

*Tosangí 'nk'óót'obé*. (2826)

*Wětsí njala, tóm'ekúé, bōseka tɔla ntákafáká*. (2931)

*Wutak'ɔkɔlɔ, boté 'ók'ôfúma*. (2950)

### 3. Áf'ānko, k'áf'anyí; átsimb'élɔkɔ w'ányí:

a. Ce n'est ni ici ni là ; c'est plutôt là-bas que la culpabilité se trouve.

*Expl.* : Lorsqu'au tribunal le juge a honte de désigner directement le coupable, il le désigne en le pointant du doigt et en chantant ce dicton.

b. He is neither here nor there, but it is over there where the culpability lies.

*Expl.* : In court, a judge beats about the bush about the culprit, yet points him out with his finger and sings the above saying.

#### 4. Áfaóyalema lokámbá lõkí Imámbó:

a. Qu'il ne soit pas comme le poisson *lokámbá* qu'avait (promis) *Imámbó*.

*Expl.* : Le proverbe fustige la personne qui ne tient pas sa promesse, alors que celle-ci est une dette.

b. It had better not be like the fish *lokámbá*, which *Imámbó* had promised.

*Expl.*: Mr. *Imámbó* promised a neighbour some fish but never turned up to deliver the fish. One needs to fulfil one's promises; otherwise, one becomes the object of ridicule. "An ox is taken by the horns, and a man by his words".

See also: *Bilaká bĩky'ótúji*. (407)

*Bokulak'ów'ont'ěnya límá bilaká*. (530)

*Bosí likunjú batófweyáká; ng'óolofweya wá'áolíl'otéma*. (879)

*İsík'ılaká tawōfélé*. (1564)

*Lokámb'ók'Imámbó*. (1826)

*Mbá la wũnju ntálenáká*. (1934)

*'Nkoomela lóbí nsíngá ô ng'éfelo; 'néna 'nk'efelo, 'mpéne nsíngá*. (2277)

*Ósangyá, óolíyjá*. (2668)

#### 5. Áfólang'ótábyá nyê:

a. Il n'aime pas l'amitié.

*Expl.* : Ce proverbe fustige l'égoïsme.

b. He does not like friendship.

*Expl.* : This saying rebukes selfishness.

See also the references under *Áfāng'oseka, áyásé 'nko lisá*. (2)

#### 6. Áf'ólóngó 'õnko:

a. Évite cette compagnie.

*Expl.* : Évite de mauvais amis.

b. Do not join that company.

*Expl.* : Avoid bad company.

See also: *Batákómáká nkoi nd'ífóle*. (273)

*Batákondéják' injwānjwa ndá wáto*. (274)

*Batílák'éntombo nd'ólóngó*. (323)

*Bofay'ă nkoi āokand'omóng'ótúmbá*. (439)

*Bosek'a nkoi lokóla ndá nkíngó*. (862)

*Inuii*. (1496)

*'Ndóyótómbe nkoi nd'ífóle*. (2126)

*'Nsólónjwa, nsólíl'ón'ōa ng'ondé ndá wáto*. (2326)

*'Nsólónjwa, nsósangany'a nkoi lifeta*. (2328)

*Ntātómbák'óyokolómata*. (2428)

*Tokondéják' injwānjw'ā wáto*. (2801)

### 7. Áfóṣṓngé ô baáj'ákísó bǎotswá nsé:

a. Il ne faut pas dire : « Nos épouses sont parties à la pêche ».

*Expl.* : Si les femmes sont parties à la pêche, mais ton épouse reste à la maison, ce n'est pas sûr que tu vas bénéficier de leur pêche; c'est seulement, si ta femme, un parent ou un bon ami se trouve parmi ces pêcheurs que tu recevras quelque chose.

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

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

See also: *Bakulá bǎ mǎlé, walanganyak'esṓngó.* (165)

*Bekol'áfa nsako.* (376)

*Bofambe ntáṓngák'ísangá.* (428)

*Bokún'átswáká nkélé, okembaka 'otoko, mbá y'ókúné ile y'ánsámǎ.* (534)

*Bomóng'élájí batôswéjáká nkélé.* (622)

*Eembe ntásámǎk'ésík'éký'end'ósijwáká.* (983)

*Elongá nsako, nyam'onto l'onto.* (1092)

*Ibóngo nsako, wēngy'ont'ókáé wáto.* (1281)

*Jámǔ líkǎ bolíko wáe l'ṓsomyákí.* (1607)

*Lilia lífósámbe bamóngó líkǎ.* (1758)

*Lióta ntáṓngáká l'okún'áotake.* (1782)

*Lonkǎas'ále wáe tolelo tolelo.* (1897)

*Loulú isangá, líombo bont'onto.* (1924)

*Mǎlé áóóta, walanganyak'ileka.* (1925)

*Mbw'étáomé líokó ntááté nkóló.* (1990)

*Mpǎl'éký'ikeji ô wáj'ók'áebí.* (2074)

*Nsomb'ík'ótsó la nkómb'á nkómbó.* (2334)

*Ntákwéké la nkó yumbi.* (2412)

*Ô bǎotswá, ô nk'ókáw'ṓl'ékó!* (2489)

*Tosangí nyangó l'omóngó nyangó.* (2827)

### 8. Ákěna lǐmṓ, áfṓkěne lǐmṓ:

a. S'il te voit, il parle d'une façon; s'il ne te voit pas, il parle d'une autre façon.

*Expl.* : Cette personne est un serpent à deux têtes. On ne peut lui faire confiance.

b. Do not trust the man who in front of you says one thing and says something else, when you are no longer there.

*Expl.* : This person is a snake with two heads; he cannot be trusted.

See also: *Bákolongéja ô bákěna.* (157)

*Ekáng'éký'ṓlṓts'ěle wě, isulu 'nk'ěle wě ngámó?* (1021)

*Esénd'ákěna nk'íték'esamby'ô l'álíko.* (1164)

*Iyaayaa 'nko wě k'ifelengwano 'nko wě. (1591)*  
*Nyama ntén'onto. (2464)*

**9. Ākí lolango lotóno ntáky'ékó :**

a. Quand l'amour était là, il n'était pas question de dédain.

*Expl.* : Dans une relation tout va bien au début ; à la longue, les difficultés et les disputes surgissent.

b. When love was real, there was no question of disdain.

*Expl.* : In a new relationship, everything is wonderful, but later difficulties and disputes arise.

See also: *Bákafa nyama, nkóló 'nk'ofumba 'óká yík'otéma. (136)*

*Lolang'ale mpós'éy'ási. (1862)*

*Lolango nd'átángó ô ngá tonkosé; tókite nd'ônkéké ô túfi nyongó. (1870)*

*Mpós'éy'etó ô nd'éyaka. (2081)*

**10. Ākí w'šlék'émí ntsíkɔsúlá:**

a. Lorsque tu mangeais, je ne toussais pas.

*Expl.* : Lorsque quelqu'un a faim, il se met debout là où on mange, puis il tousse pour attirer l'attention et pour être invité au repas. Ce proverbe fustige la mendicité.

b. When you were eating, I did not dream of coughing

*Expl.* : When someone is hungry, he will go and stand near where people are eating and will scrape his throat to attract people's attention and to be invited to the meal. The saying rebukes begging.

See also: *Éimb'akáká l'ekalemaka, omeke nd'éimb'akáká. (1005)*

*Eóto ô likata. (1143)*

*Ifulú ndá lokole, tóma nsambéjá. (1318)*

**11. Ākí w'šleláká lióta, ākí w'šleláká bankáná:**

a. Comme tu désirais vivement une progéniture, tu désirais bercer des petits-enfants.

*Expl.* : Lorsqu'on a des enfants, il faut apprendre à aimer leurs enfants.

b. Longing for children means also longing to rock grandchildren.

*Expl.* : When you have children, you have to learn to live with grandchildren.

See also: *Eef'éy'šna l'ěy'onkán'éfósóngi, ělekí 'nk'ěy'onkáná. (982)*

*Nsósó mpímbó, ntete jěi. (2376)*

*Ófólangé ntete, toóngóláké nsósó. (2514a)*

*Olangaka nsósó k'ótonake ntete? (2573)*

*Ólangak'Olangi k'ótónak'Ikota y'ólíká; 'na óótáky'Olangi à Ikota y'ólíká. (2574)*

**12. Ākí w'šomáká totúf'ótándéta, nd'šmpengelempéng'óndéta:**

a. Quand tu as tué des vipères, tu ne m'as pas invité ; mais quand tu tues un orvet, tu m'appelles.

*Expl.* : 1. On fustige le manque d'hospitalité.

2. On reproche à quelqu'un de ne s'adresser aux autres qu'en cas de besoin.

b. When you killed a viper, you did not invite me, but now that you killed a slow-worm, you call me.

*Expl.* : 1. One reproaches another for lacking hospitality.

2. When in need one should not be ashamed to let others know.

See also: *Áolofw'omposo nd'èkek'éy'etó.* (53)

*Boseka w'āmpulu.* (867)

*Botómbe ntóláká la mbilé; ng'áolóla wâte bafumba bāolokúwela.* (923)

*Esukúlu ntátswáká lókendo.* (1190)

*Liótswá 'nko ndá wamba.* (1785)

*Loélé ô ndá nkoi.* (1809)

*Ófókúá líkáká 'nk'engolongonyo ntákolómata.* (2512)

### 13. Ákolang'ís wangangalaka:

a. Lorsqu'on t'aime, sois polie.

*Expl.* : Ce proverbe est un conseil donné à une femme qui est impolie envers son mari, alors que celui-ci fait montre d'amour. Elle doit savoir qu'un jour, son mari se fatiguera d'elle et la répudiera.

b. When you meet love, do not get impertinent.

*Expl.* : This is an advice given to women who become impolite and rude when their husbands show that they love them. If women behave in that way, their husbands may one day become fed up with them and send them home.

### 14. Ákolela ô nd'ôlinga:

a. Il te pleure dans la fumée.

*Expl.* : Si on pleure quelqu'un qu'on n'aime pas, on se met à côté du foyer; dans ce cas-ci, les larmes coulent facilement à cause de la fumée, non à cause du chagrin. On n'est pas touché par le malheur des autres ; ce sont des larmes de crocodile.

b. He weeps for you in the smoke.

*Expl.* : When you are bereaved, your friend who is not touched by your loss but has come to comfort you, stands next to your fireplace so that the smoke enters his eyes and makes him weep. He is crying louder than the bereaved, not because of empathy, but because of the smoke. Those are what we call crocodile tears.

See also: *Bákelela ô l'álóki.* (156)

*Baíso fólee, botéma mindo.* (132)  
*Baíso l'oseka, botéma l'ilanga.* (133)  
*Bofal'átángákí nkɔi eóto.* (424)  
*Bokal'ákolel'inséséng'á lofíko, áowá l'eseng'ěki w'òtsíkél'óme.* (460)  
*Bosambelo átsíka nkele nd'ótéma.* (844)  
*Botém'ákotónák'ómw'ákɔsekéláké tɔla.* (897)  
*Mpaólela nyang'éá wáj'áleky'ákil'óúké.* (2046)  
*Iláká y'ókíló ntátswák'á mbúla.* (1379)  
*Imemyá y'āmpulu.* (1437)  
*Isei l'omwa, botém'isisójá.* (1530)

#### 15. Ākw'áǎy'ô nd'ôseka:

a. Il n'y a de dispute qu'entre amis.

*Expl.* : On ne se dispute pas avec ceux qui sont loin, seulement avec des parents et des amis.

b. One only quarrels with friends.

*Expl.* : You do not quarrel with people far away, but with those nearest to you.

See also: *Ākwêke líkɔ ô nd'ôseka.* (16)

*Āofénja lɔnsé'okwá.* (34)  
*Bāsêke ô bāsangí.* (240)  
*Basék'òtsá báfɔr'ilanga.* (241)  
*Batásingóláká 'iǒngɔ.* (295)  
*Běfɔfaka wáe béká lokolo, béká lɔɔ betáfɔfáká.* (373)  
*Bofamb'asílaka, boóto ntáwáká.* (426)  
*Bolelá wá likata ntáfɔfáká.* (560)  
*Bonto ntáwá k'elɔkɔ ngámó?* (797)  
*Ekénjé ntáluwáká l'ompompo.* (1031)  
*Litsín'á ngɔjí ntáluwáká l'ompompo.* (1797)  
*Lɔfɔsɔ ô nd'ôseka.* (1822)  
*Mpoké la likútsu bāengáná (nd'ôlíko).* (2068)  
*Óala nd'áliko ô mbúl'al'esómélá.* (2487)  
*Ówáka nd'ôseka, boóto ntáwáká.* (2753)  
*Yál'if' ēngemb'itúndáká.* (2954)

#### 16. Ākwêke líkɔ ô nd'ôseka:

a. Cela arrive entre amis.

*Expl.* : Ne t'en fais pas; cela n'est pas sérieux.

b. These things happen in friendship.

*Expl.* : Do not be upset by a quarrel. It is not serious.

See also the references under *Ākw'áǎy'ô nd'ôseka.* (15)

#### 17. Āky'ôje ntsílá nténdé, boje bósile ko nténdé lisefú:



a. Pendant la saison des chenilles, je n'ai pas mangé de fruits *nténdé*; mais après cette saison-là, j'en mange jusqu'au dégoût.

*Expl.* : Le proverbe parle de gens riches. Ce n'est que lorsqu'ils deviennent pauvres, qu'ils distribuent les restes de leur richesse afin que les autres les aident dans leur misère.

b. During the caterpillar season, I did not eat any *nténdé* fruits; but after that season I ate too many of them.

*Expl.* : This proverb talks of rich people. When things go well, they do not care about others. However, when things take a bad turn for them, they seek people's friendship.

See also: *Ntsiléki nd'ésosɔ ko wūt'ōnkaa ndé wūmbó.* (2452)

*Ōkí'm'óméláká mbw'áontumbel'ésǎfélé.* (2539)

*Ōk'íny'ófímáká liát'āoma ngúma.* (2545)

*Ōky'em'ófímák'ótómb'āoma njoku.* (2563)

#### 18. Áky'ókau (bongangá) ntásámbáká liéké: (H. 1022)

a. L'endroit où poussait la liane *bokau*, ne manque pas d'épines.

*Expl.* : 1. Même les choses agréables ont des inconvénients.

2. La personne pauvre qui était riche, ne manque pas d'avoir quelques sous.

3. Le clan qui a eu un vrai féticheur ou un bon chef, aura un jeune pour lui succéder.

4. La personne divorcée garde ses souvenirs d'amour jusqu'à la mort.

b. Where a *bokau* vine once grew, one always finds thorns.

*Expl.* : 1. In all enjoyable situations, you find disadvantages or problems.

2. A poor man who used to be rich will not lack a few coins.

3. The clan that once possessed a diviner or an exceptional chief, will again have a person of great qualities.

4. A divorced person will always retain the happy memories of his or her past marriage.

See also: *Ekót'éky'óté.* (1058)

*Elájí éky'ánkɔ éfaósámba mbóto.* (1069)

*Eláj'éky'ótúj'éfóséng'eala.* (1070)

*Esík'éékak'ís mbólókó, mbólókó ntásámbáká.* (1175)

*Ilɔmb'íkí likonja tfaósámba mpáta.* (1407)

*Ntɔmb'ěa mpaka ntásámbáká lokásá.* (2438)

*Ōsówá nd'ólóko, baténd'átsíkí.* (2699)

#### 19. Ālé jina wâte āky'ont'olekáká:

a. S'il y a une trace, c'est que quelqu'un est passé.

*Expl.* : « Pas de fumée sans feu ».

b. Footprints betray the passing of someone.

*Expl.* : “There is no smoke without fire”.

See also: *Bás’áfúka wáe isóngó yǝkwéla.* (229)

*Esík’áy’ifel’ô nsúmolóngi.* (1177)

*Ifulú l’ôndôkotóji.* (1317)

*Lomb’ăɔɔɔtsw’ăotsika wěla.* (1883)

*Ns’áfótéfél’éf’ôkeji.* (2294)

## **20. Ālek’āsīle, āleká nyama y’ēngongo :**

a. Là où passent les lémuriens, les animaux à queue y passent aussi.

*Expl.* 1. Ce que tout le monde dit, est vrai.

2. Les grands doivent écouter les petits.

b. Where the lemurs pass, the animals having tails pass also.

*Expl.* 1. What everybody says is right.

2. Big people should listen to small people.

See also: *Bokelé wā nsósó bólaka nyangó.* (471)

*Ikis’ale nd’ôtóngá; ng’ásek’ôfüté ’iát’otóngá ’ôká nkéma.* (1338)

*Is’ílénga welojaka.* (1542)

*Nkém’áy’isís’énak’onto.* (2229)

## **21. Ālé mpo(l)oja w’āl’ésóngó:**

a. Là où l’on voit un tas de feuilles, se trouve une souche.

*Expl.* : Les gens déposent un tas de feuilles pour avertir qu’on risque de se blesser.

« L’homme averti en vaut deux ».

b. Beware of a pile of leaves; they could well hide a dangerous obstacle.

*Expl.* : “Forewarned is forearmed”. Kind people put a heap of leaves on the spot where a root is sticking out and where people could rip open their feet.

See also: *Bawâka ’nko ntăkosangela.* (359)

*Bokét’ăoya, nsósó wísama.* (475)

*Efekel’ěk’ôtsó ’nk’onto.* (989)

*Jíló la mbúla, bokálá wăe jíló.* (1632)

## **22. Ale wáe bokiji:**

a. C’est ça, la vie !

*Expl.* : Il faut se résigner aux difficultés de la vie.

b. Such is life.

*Expl.* : Take life as it comes.

## **23. Ālé wě l’aíno béla njiká:**

a. Lorsque tu as des dents, casse les noyaux de fruits de palme.

*Expl.* : Il faut saisir l'occasion quand elle se présente. "Carpe diem"!

b. When you have strong teeth, crack the hard nuts.

*Expl.* : Try to enjoy the present and do not worry too much about tomorrow.

Grasp the occasion, which presents itself.

See also: *Botómba wã ngonda tındéjá lilá belekó; áamáka ngond'ětwa'óbí wě la nk'ólékó.* (924)

*Bowá lokúto atánaka mpela.* (958)

*Bowá 'òki w'èn'òfong'òkumba nkaka.* (959)

*Jilá, jilá, bokómbósó áosenga bokóndó.* (1630)

*Lilámbo lokúto ái w'òňangányá.* (1754)

*Nsombo áofimana baséké ô la lokúto.* (2330)

*Ōyótswé nkóni ntólóngánák'ékóka.* (2766)

## 24. Ámbólá 'nk'akángá, tasák'ôté:

a. Ramasse les chenilles *bakángá*, et ne cherche pas l'arbre qui les produit.

*Expl.* : Ne t'occupe pas des affaires qui ne te concernent pas. Concentre-toi sur ce que tu as à faire.

b. Pick up the caterpillars *bakángá*; do not worry about the tree, which produced them.

*Expl.* : Concentrate on what you are doing. Leave other things alone.

See also: *Batákóláká nd'áts'á jólo l'omwa.* (272)

*Báyóun'étumba la litóo, k'em'óyósúk'otaká.* (363)

*Betúmb'éfé 'imeso 'ímóko?* (402)

*Bolandako ndá jongé j'òňíngá.* (551)

*Bonjemb'áowá nd'étumb'ěy'ikeji, nkó wáj'ótswákí nsé.* (734)

*Byesé byá mbwá, liwéji já ntaa, nsósó áwéla ná?* (973)

*Ėjfi w'šses'ófaólangola lokulá.* (991)

*Elongama.* (1091)

*Ífomí lokolé ntáát'eloko, ósóát'eloko ísangy'ésakó.* (1305)

*Ílongí l'étálo, óyale nd'étálo.* (1423)

*Iloola, íma lím'óléka.* (1430)

*Mbéélé wíj'ánjá, likambo wíj'Ílínjá.* (1939)

*Nd'áts'á jólo l'omwa ntáongáká loswa.* (2115)

*Nkól'ék'óna ntényáká.* (2266)

*Ōfel'íó 'nk'inina, báfífelé 'isenga.* (2500)

*Ōkatsa liwa ntántengwela, óntengwela ô wě šndólóla nkásá.* (2534)

*Yámbólámbola ntááták'élóko; óát'elóko 'nk'isang'esakó.* (2955)

## 25. Ámbyák'óntengwela, 'nómya 'é mbúla:

a. Cesse d'exprimer ta colère ; je suis seulement venu me mettre à l'abri de la pluie.

*Expl.* : Ce proverbe fustige le manque d'hospitalité.

b. Do not get so upset; I am only seeking shelter from the rain.

*Expl.* : This saying is a reproach to someone who does not welcome passers-by.

See also: *Āolimbwa njala nd'ôlîko bôndîtsî nsé.* (52)

*Āolûtaka ô ntsîfókînda.* (54)

*Batswâka 'ifay'êka yêk'ésalángáná, áén'ofay'ôk'óme, k'áósalé jongé.*

*Nsôtswálîfay'êka yêk'élitéáná, áén'ofay'ôk'óme k'áólité jongé.* (335)

*Esík'énómak'afaya l'ool'â lokîki.* (1176)

*'Nsôkit'êka nyang'êkútsu.* (2315)

*Ntákináká 'nk'âkofuleja.* (2409)

## 26. Ámby'ôfuja mengo, nk'ôkông'óyótómbe:

a. Cesse d'augmenter tes provisions ; qu'est ce qui les portera sur son dos ?

*Expl.* 1. N'accepte que ce que tu peux porter.

2. Il faut vivre selon ses possibilités.

3. Rien ne sert d'amasser des richesses qu'on ne peut utiliser. On n'emporte rien dans latombe.

b. Stop gathering more goods; you will not manage to take the load.

*Expl.* 1. Take as much weight as you can carry but not more than that.

2. Live according to your possibilities.

3. You cannot carry anything along when you die. Therefore, stop trying to get more than you need.

See also: *Baúmbá la tóma liɔngí j'ôkiji.* (353)

*Olúkaka wát'a nkáy' íkok'â wê.* (2602)

*Wê nkó 'isála, tolekóláké 'ɔnen'ôfósámbe 'ób'îyɔkɔ.* (2929)

## 27. Ánangákí wáe âky'énd'éléngánáká:

a. Il m'a aimé lorsqu'il était en difficulté.

*Expl.* : Ce proverbe condamne l'amitié opportuniste.

b. Misfortune pushed him into my arms.

*Expl.* : We speak here of an opportunistic friendship.

See also: *Āolofw'omposo nd'êkek'éy'etɔ.* (53)

*Bokonji ô makúta.* (522)

*Boóla nkó ndeko.* (807)

*Boóto ô falánga.* (825)

*Ilɔngɔ bákolanga 'nk'ɔɔnga.* (1425)

*Likonja nkɔi.* (1741)

*Líníng'áf'â falánga.* (1767)

*Lolango l'ômposo wá'et'êkukí.* (1869)

*Mpót'ésýá ko belánja béɔkend'êk'ís.* (2087)

*Nganj'â likonja ntáénáká 'iát'onsámbe l'etékó.* (2129)

*'Nsôsíl'ôbók'osawá, mpót'êky'él'em'ésýá (belánja betût'ôkotama).* (2353)

*Ōfīr'okiji wáe falánga. (2505)*  
*Ōlofwa bomposo nd'èkeké ẽy'etó. (2656)*

**28. Ándofwa lóbí:**

a. Un jour il se souviendra de moi.

*Expl.* : Ce proverbe fustige la personne insouciant, qui ne voit pas les services qu'un autre lui rend. Elle regrettera un jour l'absence de son bienfaiteur décédé.

b. One day he'll remember me.

*Expl.* : When his relative or benefactor will no longer be there to help him, he'll come to his senses and think of the good old days!

See also: *Lokúlakokó lókí w'ókil'èkelé. (1859)*

*Nk'eláj'èky'òbiki. (2207)*

*'Nsólína; 'nsólúnga. (2324)*

**29. Ánéna la mbóka:**

a. Il me rend visite parce que la route passe par chez nous.

*Expl.* : Nous rendons parfois visite à des amis parce que les circonstances nous y poussent.

b. He pays me a visit as his way passes close to my house.

*Expl.* : Sometimes, we go and see friends only because circumstances force us to do so.

**30. Āníný'áút'áfóongé bonyanyomó :**

a. Là où l'huile est enfouie, il ne convient pas de piétiner.

*Expl.* : 1. Il faut traiter des choses sérieuses avec prudence.

2. Il faut être respectueux envers ses beaux-parents et toutes les autorités.

b. Where the palm oil has been spilt, one must tread carefully.

*Expl.* : 1. One should deal with serious matters carefully.

2. One has to show respect towards one's in-laws and authorities.

**31. Ānīmólá wě lileko liné, wífokus'ompomp'óné? (H. 396)**

a. Si tu enlèves cet arbre *lileko*, supporteras-tu le vent ?

*Expl.* : Il ne faut pas écarter la personne qui te protège et dont l'absence te coûtera cher.

b. When you cut down this *lileko* tree, what will protect you from this storm?

*Expl.* : Do not antagonize the person who protects you and whose absence will be sorely regretted.

See also: *Ākúnda òndísákí mengo. (45)*

*Āosókola ōtswāki l'itswā. (66)*  
*Bāokúnd'ōndísákí mengo. (208)*  
*Bāolímola jey'ā mbela. (211)*  
*Bāom'iloko, bāfita njémbá. (219)*  
*Ókúnda njémbá, mpao ēolúngusana. (2561)*

### 32. Ānk'ētswá wē, olendaka ófókondela wáto likondélákondela:

a. Quand tu es en voyage, ne prends pas n'importe quelle pirogue.

*Expl.* : Il faut bien choisir ses hôtes.

b. When you are on a trip, do not embark on any boat.

*Expl.* : One needs to choose one's hosts carefully.

See also: *Bafeta bā 'ɔfetsélá, bomóngó lifeta ifokolénga. (110)*

*Bofaya ntáikák'ā nkétsí. (441)*

*'Nki nd'ólá ntáátáká bonto likambo. (2238)*

*Lifeta jā lɔfetsélá, bomóngó lifeta ifokoóka. (1694)*

*Wōtswák'ōtúmbá, olongojaka bilongi. (2946)*

### 33. Āobóla wáto ndá yanga:

a. Il a cassé la pirogue sur l'île.

*Expl.* : 1. Dans sa stupidité quelqu'un a détruit le moyen de rentrer chez lui.

2. Ce proverbe fustige celui à qui on veut faire des cadeaux de s'en rendre indigne par sa mauvaise conduite avant de les avoir reçus.

b. He smashed his dugout (canoe) to pieces on the island.

*Expl.* : 1. In his stupidity, a person burns the bridges behind him.

2. The proverb rebukes the person whom one wanted to help, but who, before receiving the gift, makes himself unworthy of it.

See also: *Āolutej'aúta. (56)*

*Bolaki āokanda mūmpē. (548)*

*Ifof'āólómba nsós'ōkwá. (1293)*

*Ikeji tompángo, w'ōnekel'íkáw'ínkókō nkwá. (1332)*

*Ilek'āofit'eluka. (1393)*

*Ilolé yā lɔleke ātóngá jumb'āfanjola. (1400)*

*Nkém'āotumb'olíkó. (2225)*

*Nkɔi āokanda lɔkɔmbē. (2251)*

*Nkɔi ēutak'omóngó lokombo. (2256)*

*Ntang'éndétsí wē ko yōsolaka mbasi. (2422)*

*Yolol'āolutej'aúta. (2973)*

### 34. Āofénja lɔnsé 'okwá:

a. Il a mis trop de sel dans la courge.

*Expl.* : Il ne faut pas exagérer de bonnes choses.

b. He has put too much salt in the gourd.

*Expl.* : One should not exaggerate the use of good things.

**35. Āofīm'ekúnjwa lisóngó k'ākaya 'mpá 'nje lóbí:**

a. Il l'a refusé à celui qui trébuche et il l'a donné à celui qui promet de venir demain.

*Expl.* : 1. Celui qui ne travaille pas est rémunéré alors que celui qui travaille ne reçoit rien.

2. On emploie ce proverbe quand quelqu'un distribue son avoir aux autres et oublie ses propres parents alors que ceux-ci, en cas de malheur, sont toujours prêts à l'aider.

b. He refused to give to the one who stumbled on the tree stumps and assisted the one who promised to come tomorrow.

*Expl.* : 1. The one who refused to work is remunerated whilst the one that did the work does not receive anything.

2. Someone gives gifts to outsiders, but relatives, who are ever ready to support him, do not get anything at all.

See also: *Āolimɓwa njala nd'ólíko bōndĩtsí nsé.* (52)

*Bôókákí nd'Ísólómwá, báfaǝsesa ndá Soolo; wòutsá ô nd'Ísólómw'ék'íy'óókáká.* (804)

*Boót'esángé, bōsek'etuka.* (818)

*Boseka wunyu, bōn'ǝa nyang'â wesé.* (870)

*Botúté l'aúta, eoka l'ǝmenge, ifak'ónũmbáky'áúta lakó l'ilóndé.* (951)

*Elel'anto ntálelǝ nyang'éy'omóngó.* (1079)

*Elóngwá l'aúta, efosó l'ǝmenge, em'ónũmb ô mpâmpá.* (1097)

*Elongó ntátatswǝ bǝkeji, wǝ'ilék'ekw'ondôtómbí.* (1096)

*Em'â wé bǝsangí, nganji l'ant'ánkíná.* (1119)

*Eót'esángé bōsek'etuka.* (1140)

*Etóng'elíko ntáléké ndeɔla.* (1212)

*Litóf'ǝ mpao, us'âné.* (1792)

*Lolango j'ǝfaya, júmbu j'émengá.* (1867)

*Okaak'ekúnjwa lisóngó.* (2526)

*Okaak' òkokaákí la njala.* (2527)

*Okaak'òndíta ntsíngó wunyu.* (2528)

*Ǟlék'â nkéma, wofwak'ombolo'òkúléláká nkím'â lilájí.* (2582)

*Ǟle nd'âns'entsing'ésáto, ǝle nd'âlik'ontsing'ǝmǝkɔ.* (2594)

*Tómba likamb' énámbýaka w'ǝngende.* (2821)

*Wòkaá l'éndé.* (2937)

**36. Āofīm'omóngó lisál'ekokó:**

a. Il a refusé les cannes à sucre au propriétaire du champ.

*Expl.* : Il ne faut jamais ravir à quelqu'un ses biens.

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

*Expl.* : One should never take things away and then refuse to give back to the rightful owner.

See also: *Äɔfɔnɔl'etúmb'okándo.* (38)

*Äɔlá wéo l'otsó k'äɔléngɛja njwé.* (49)

*Äotómɓa l'êlanga l'éókó.* (70)

*Bokungú 'ikwá, waka 'ikɔtama, elelo 'nko lóbí ko mbil'én'ákulej'ekolo.* (538)

*Bolinga, ɪla 'ikútsu mpímbó.* (572)

*Bomóng' íkulá äoténa nkói l'akata.* (626)

*Bomóngó'ísála ntálék'étémbé.* (630)

*Bomóngó liéké lokal'ä ntúndo.* (635)

*Bomóngó nsíng'áɔl'ótsá.* (640)

*Bomóngó yándá ntábúnláká nkói l'akata.* (645)

*Bómot'áfeka mbá nd'íkatsa, áféne nkóf'éká 'iyá.* (649)

*Isɔf'itúwaka liyóló, nd'élongi nk'ébw'éy'oyaa.* (1546)

*Lómémbélé ntókáká nkanga bɔnj'isei.* (1888)

*Loóla lórtómbak'elíkó.* (1907)

*Mpwó nk'isei.* (2103)

*Nsɔmbí tɔla, njúw'ólémó.* (2335)

*Ólék'ólílí wofwak'entombo, ófóy'ólá 'óky'entombo.* (2591)

*Ómukákí bekɔmbe äɔléla nsé la nkásá.* (2612)

*Ómuky'ébwo, áyól'étémbé.* (2613)

*Óomákí nsósó äɔlá bekɔsɔ.* (2660)

*Óómbákí nsósó äɔlá bekɔsɔ.* (2663)

### 37. Äofít'ekómb'â lɔfɔsɔ:

a. Elle gâte son bonheur à cause de ses querelles.

*Expl.* : Ce proverbe fustige la femme qui vit à l'aise chez son mari mais qui perd son bonheur à cause de ses disputes.

b. She spoils her happiness by her quarrels.

*Expl.* : This proverb rebukes the woman who has a very good home, but who spoils her happiness by her big mouth.

See also: *Báfeka bá lisá nk'ôseka.* (106)

*Bamóngó boóto báówá.* (182)

*Bátswákí nkéma nk'étongó; wénake bāotongola wāt'onkéma bɔɔkw'élɔkɔ.* (337)

*Bokonda bóndúlí jɔɔmb'a tonkosé, ng'ólinol'ôfaóyal'otákwāt'ɔkɔngɔ.* (517)

*Bokonda nk'ôbé, ôndôfítí nd'ânto.* (519)

*Bomw'afítak'oseka.* (684)

*Bomw'áólotungya nd'áóy'áky'énd'ótéféláká.* (689)

*Ól'â momb'álekya jóy'okálá.* (2571)

*Ótswá la momb'álekya jói l'okálá.* (2740a)

*Túla baíno, áng'ɔtsá kel'ófolaj'omwa, ótefele jói líɔngá.* (2847)

### 38. Äɔfɔnɔl'etúmb'okándo: (H. 167)



a. Il a dépouillé l'infirmes de sa béquille.

*Expl.* : Il ne faut jamais prendre ce dont quelqu'un a besoin pour vivre : sa femme, sa maison, son ami ou son équipement.

b. He took the walking stick from the invalid.

*Expl.* : One should never take an object which the owner himself needs urgently: his wife, his house, his great friend or his equipment.

See also the references under **Āofim'omóngó lisál'ekokó.** (36)

### 39. Āofút'avoká ěka Yěsu:

a. Il a donné un pourboire à Jésus.

*Expl.* : Ce dicton parle de celui qui a mis sa foi en Jésus.

b. He gave Jesus a tip.

*Expl.* : We speak of someone who has put his faith in Jesus.

### 40. Āokita nsángalikolo, āndéták'ónǎju nyangó:

a. Il fait soir; c'est le moment où l'enfant appelle sa maman.

*Expl.* : C'est dans la détresse qu'on appelle au secours.

b. In the evening, the child calls its mother.

*Expl.* : When in need, one calls for help.

See also: *Ānangákí wáe āky'énd'éléngánáká.* (27)

*Āolofw'omposo nd'ēkek'ēy'etó.* (53)

*Boóto ô falánga.* (825)

*Botómbe ntóláká la mbilé, ngá āolóla wâte bafumba bāolokúwela.* (923)

*Esukúlu ntátswáká lókendó.* (1190)

*Ilóngó bākolangá 'nk'ǎngá.* (1425)

*Inkún'áfāsé lifeló já nyangó ô ntsúlúmwá.* (1456)

*Liótswá 'nko ndá wamba.* (1785)

*Loélé ô ndá nkó.* (1809)

*Weby'ááta, wě óáta, boseka bófówé.* (2901)

### 41. Āokola nsálá iká mbólókó k'āolíla nd'ǎtsá 'ók'ôfalá:

a. Il a pris les cornes de l'antilope Philantomba et les a fixées sur la tête de l'antilope Cephalopus.

*Expl.* : On emploie ce proverbe quand on a engagé une personne qui ne convient pas. Il faut la bonne personne à la bonne place.

b. He has taken the horns from a Philantomba antelope and has put them on the head of a Cephalopus antelope.

*Expl.* : One has taken on a servant who does not fit the job. One should put the right person in the right place.

See also: *Bǎn'ôa ntaa ntálómák'ēka mbwá.* (758)

*Mbólókó ntálómáká nd'âél'áká nsombo. (1956)*  
*Njoku ntálómyák'ón'ôa nkéma. (2169)*  
*Nsál'íká ntaa ifóóngám'éle mbwá. (2296)*  
*Nsál'íká ntaa ifótswá nd'ôtsá 'óká nsósó. (2297)*

#### 42. **Āokola tompulu k'āokōma nd'éókó:**

a. Il a pris les mensonges et les a mis dans sa corbeille.

*Expl.* : Ce proverbe fustige le menteur habituel.

b. He took the lies and put them in his basket.

*Expl.* : This proverb rebukes the habitual liar.

See also: *Bákofímáké k'ōlimbak'ongilo. (148)*

*Besakó betálongáná la mbóka, bel'ě byěkéké. (387)*

*Bonjémb'ók'ékul'ōle ndé likokomaka. (736)*

*Etékó tonkómá tófé. (1207)*

*Ifomb'íké ô ngá nsós'ále nd'ésaka. (1301)*

*Ifombo nd'ômwa. (1302)*

*Ófaóyala mbél'ifé íky'ômbolo. (2497)*

*Totéfela tófé tókí nkanga júwa. (2832)*

#### 43. **Āokómbola itswá la nkoso:**

a. Il désirait avoir ce que le perroquet transporte.

*Expl.* : Il ne faut pas désirer l'impossible.

b. He wished to obtain what the parrot carries.

*Expl.* : We should not desire the impossible.

See also: *Bákosíma l'óómba, wífofongela lolango bekw'ésáto n'ômwa ? (160)*

*Bási nd'ômwa fetsá tsă. (247)*

*Batákandáká básí la likata. (264)*

*Batákendák'áfumba nk'ísúngi. (266)*

*Efekel'ěa liyá ntámeláká lilómyá. (988)*

*Etúmbé lokolé nd'ōkonjī. (1256)*

*Ingwéngwé nyama ěká lokole óátaka 'nk'ōfelí la liswá. (1450)*

*Likata ntámeláká nkunja. (1725)*

*Mpótá nd'ōkósó, isano nd'ākalanganya. (2083)*

*Mpwó bókita, batsíkalaka ô la wěla. (2099)*

*Niná ntótswáká nd'ālusú b'ōnjánga. (2155)*

*Nkoi áfaókand'okáji. (2246)*

*Nkoi ntákandáká nsé. (2259)*

*Nkoi ntáléká byěyá, ngúma ntáléké nsé. (2260)*

*Ófaókanda tsă la likata. (2495)*

*Toangola nd'ékolo ko mpós'ěa mbá. (2786)*

#### 44. **Āokondol'etáfe ěki'nd'ósónjámáká:**

a. Il a coupé la branche sur laquelle il s'était assis.

*Expl.* : Ne soyez pas ingrat envers votre bienfaiteur. « Qui oblige fait des ingrats ».

b. He has cut the branch on which he squatted.

*Expl.* : One should not show oneself ungrateful towards one's benefactors.

“Gratitude is the least of virtues and ingratitude is the worst of vices”.

See also: *Āṣsek'ōndōīkyák'ā njala.* (65)

*Batúnják'ōkokaáky'ōté w'ōnsélá.* (344)

*Bolangi nk'ōlangi.* (554)

*Bolilí bóúnga nyang'ēlongi.* (571)

*Bonéngé 'ōkoīkyáky'ā njala ndá lisála ʒfókoté.* (712)

*Bonéngé 'ōkoīkyáky'ā njala, wōut'ōtóola mposó ngámó?* (713)

*Itámb'ikoīkyáky'ā ngomɔ, ʒfikɔt'ā likonji.* (1556)

*Lʒene ékaá emí wānganyi tóma.* (1811)

*Nkém'āotumb'olíkó.* (2225)

*Nkós'iat'onjemba.* (2282)

*Nsós'áolófél'ōndōfanéjaky'ésaka.* (2360)

*Okaaka ōkokaákí la njala.* (2527)

*Ōkí'm'óoméláká mbw'āontumbel'ēsʒfélá.* (2539)

*Waékélé áólin'ōndōwujákí.* (2864)

*Waékélé āosangoja, áfūt'óéa ōndōwujákí.* (2866)

*W'ōnúngáky'ōkemb'ōkoékólákí.* (2944)

#### **45. Āokúnd'ōndísákí mengo: (H. 155)**

a. Il frappe celui qui a caché les provisions.

*Expl.* : Lorsque plusieurs personnes vont en forêt pour la chasse ou pour la pêche, l'une d'elles cache les provisions. Lors d'une dispute, il n'est pas sage de l'offusquer. Car s'il quitte l'endroit en colère, tout le monde sera forcé de mettre fin à l'expédition et de rentrer au village. Il vaut mieux respecter celui dont on a besoin (son mari ou sa femme, son employé, ceux qui nous rendent service).

b. He is beating up the one who hid the provisions.

*Expl.* : When a group of persons goes fishing or hunting together in the forest, one of them has the task to hide the provisions. When there is a difference of opinion in the group, it is not wise to beat up the one who has hidden the food. When this person really becomes angry and decides to go back home, everybody will be forced to pack up and to go back to the village. Therefore, it is wise to respect those whose services one needs, e.g. one's wife, one's husband and one's employees.

See also: *Āosókola ōtwáki l'itswá.* (66)

*Bāokúnd'ōndísákí bankɔ.* (208)

*Bāolímola jey'ā mbela.* (211)

*Bāom' iloko, báfita njémbá. (219)*  
*Ókúnda njémbá mpao éolúngusana. (2561)*

**46. Āokyéla 'nk'omwa:**

a. Le jour n'est apparu que pour la bouche.

*Expl.* 1. On se lève le matin pour exprimer ses pensées, ses sentiments et ses émotions.

2. Chaque jour la bouche réclame de la nourriture.

b. The day dawns only for the mouth.

*Expl.* 1. We wake up every day in order to express our thoughts, our feelings and our emotions.

2. Every day we wake up, our mouth clamours for food.

See also: *Botéma ntákendáká l'ōfōwofwá. (901)*

*Botó 'ōfōlé ntákíták'énkata. (913)*

*Éfel'olit' ô límá wesé. (990)*

*Ekém' ēa mpoké ô besénjú. (1025)*

*Liŋgy'ókál'ilek'afeka. (1780)*

*Mónd'áfiki ntáŋgák'ōlema. (2011)*

*'Mpólel' â tēlame, 'ndela wāe boling'ōfētē. (2073)*

*Ōsesá nsombo wīlak'eséndé nd'ōsáká. (2682)*

*Ōsúk'ofaya, ōsúk'otéma. (2702)*

*Otáfōw'ōfaókil'ofambe. (2707)*

*Ōtōma ntáwák'â yalé. (2720)*

*Ōtōma ntákwék'ōnkáta. (2720)*

*Ōtsíki l'otéma ntáwáká. (2724)*

**47. Āolámbola nsíngá nd'ētóko:**

a. Il a ramassé un poisson *nsíngá* à la source.

*Expl.*: 1. Ce proverbe parle de la personne qui vient de faire un tour de force

2. Ce proverbe fustige le mari qui n'a pas versé la dot de sa femme.

b. He has picked up a *nsíngá* fish in the source.

*Expl.*: 1. This proverb talks of someone who has had an extraordinary stroke of good luck.

2. It talks also of a man who never paid the bride price for his wife.

See also: *Áomákí ngubú l'ikókó, njɔku l'oambo (l'oango), libúnjú nkākanda nd'ētóko. (58)*

**48. Āolámel' itáfōw'ōsáká:**

a. On a pressé de l'huile pour préparer le gibier qu'on n'avait pas encore tué.

*Expl.*: « Il ne faut pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué ».

b. One has pressed oil for the game, which one had not yet caught.

*Expl.*: “Don't count your chickens before they are hatched”.

See also: *Āotóng'olíko l'ain' ā nyama.* (74)  
*Bafole ndebyá k'ōosil'ōlámbe la yókó?* (115)  
*Bāolámel'itáfōw'ōsáká.* (209)  
*Batángélák'itáfōw'ōsáká.* (284)  
*Batátēmbólák'etáfōwá líkúka.* (303)  
*Batúsák'éóná la jémbela j'ōmende.* (348)  
*Bōny'āontungya 'mbok'isúngi.* (774)  
*Liléng'áobéla, towáké l'esajá.* (1757)  
*Nkém'atáwé toandák'ōngōngō.* (2226)  
*Ntabákilólák'ōnto l'ain'ā nyama.* (2403)  
*Ntókangé wíná nkína lituté áówīyélá.* (2437)  
*Ōfóbók'imóndó 'nk'embil'etásómbama.* (2507)  
*Tusáké wesé, wunyū ntáfōkita nd'ākata.* (2850)  
*Wejak'osasak'otáfōkel'ōnto (jói).* (2913)

#### 49. Āólá wéo l'otsó k'āóléngēja njwé:

- a. La nuit, il a mangé le miel et n'a laissé qu'une petite quantité aux abeilles.  
*Expl.* : Certains voleurs ne laissent parfois rien aux propriétaires.
- b. At night, he stole the honey and left very little for the bees.  
*Expl.* : Some thieves steal an awful lot and leave next to nothing for the owners.

See also: *Āofīm'omóngó lisál'ekokó.* (36)  
*Āfōnōl'etúmb'okándo.* (38)  
*Āotómbe l'ēlanga l'éókó.* (70)  
*Bāndélá, bāndúká ko l'onkín'ónéná nkitó l'osál'ónko.* (189)  
*Bokungú 'ikwá, waka 'ikótama, elelo 'nko lóbí ko mbil'én'ākulej'ekolo.* (538)  
*Bolinga, íla 'ikútsu mpímbó.* (572)  
*Bomóng' íkulá āoténa nkói l'akata.* (626)  
*Bomóng'ísála ntálék'etémbe.* (630)  
*Bomóngó líéké lokal'ā ntúndo.* (635)  
*Bomóngó nsíng'áol'ōtsá.* (640)  
*Bomóngó yāndá ntábúnóláká nkói l'akata.* (645)  
*Ifōf'āólámbe nsós'ōkwá.* (1293)  
*Ilóngá íky'ōnt'ōw'obé oléfáká, ikakatano yēteta nd'etéi ēk'ōtsó, bot'ōká 'itúngol'otéma tú.* (1413)  
*Isóf'itúwaka liyóló, nd'ēlongi nk'ēbw'ēy'oyaa.* (1546)  
*Lōmémbélé ntókáká nkanga bōnj'isei.* (1888)  
*Loóla lōtómbe'elíkó.* (1907)  
*Mpwó nk'isei.* (2103)  
*Nsōmbí tōla, njúw'ōlémó.* (2335)  
*Ōlék'ōlílí wofwak'entombo, ōfōy'ōlá 'ōky'entombo.* (2591)  
*Ōmukákí bekōmbé āóléla nsé la nkásá.* (2612)  
*Ōmuky'ēbwō, āyól'etémbe.* (2613)  
*Ōomákí nsósó áólá bekósó.* (2660)  
*Ōómbákí nsósó áólá bekósó.* (2663)

Variante: *Băokola wéo l'otsó ko băǎléngéja njwé.* (206)

**50. Āolemb'olangó nd'êfekele:**

a. Il a lié la corde à grimper autour d'une souche.

*Expl.* : La corde à grimper est utilisée pour monter dans un palmier et y cueillir les noix. Ce proverbe est utilisé quand quelqu'un est engagé dans des problèmes inextricables.

b. He has tied his climbing rope around a tree stump.

*Expl.* : This sort of rope is used to climb a palm tree in order to cut palm nuts. This proverb is used when someone gets himself into inextricable problems.

**51. Áóléy'ebaba, áyûmbé mbá, ěm'ěl'ěki 'ndé wēlengana ná?**

a. Il sait tendre des pièges; il sait cueillir les noix de palme. Qu'est-ce qui lui manque encore?

*Expl.* : Ce proverbe fustige celui qui n'accueille pas ceux qui l'ont aidé pendant les difficultés.

b. He knows how to make snares; he knows how to cut palm nuts; what does he still lack?

*Expl.* : This proverb rebukes the one who do not receive his friends as well as he should considering what they did for him when he was in need.

See also: *Batúnják'ókokaáky'ôté w'ōnsélá.* (344)

*Etúmb'áúng'ōndótútákí la nkángi.* (1254)

*Lēne ēkaá emí wānganyí tóma.* (1811)

*Nkang'āolina nyangó.* (2189)

*Nkós'íat'onjemba.* (2282)

*Nsós'áolófél'ōndōfanéjáyí'ésaka.* (2360)

*Ōkí'm'óoméláká mbw'áontumbel'esófélá.* (2539)

*Waékélé áólin'ōndōwujákí.* (2864)

*Waékélé áósangoja, áfút'óéa ōndōwujákí.* (2866)

**52. Āolimbwa njala nd'ólíko bōndĩtsí nsé:**

a. Il s'est endormi affamé sous l'étagère où se trouvent les poissons fumés.

*Expl.* : Ce proverbe est utilisé quand un visiteur n'est pas bien reçu; il fustige le manque d'hospitalité.

b. He slept under the rack laden with smoked fish.

*Expl.* : This proverb is used when a visitor was not well received. This situation points to a lack of hospitality.

See also the references under *Āofim'ekúnjwa lisóngó k'ākaya 'mpá 'nje lóbí.* (35)

**53. Āolofw'omposo nd'êkek'éy'etó :**

a. Il ne pense à l'arbre *bomposo* que pendant la période des chenilles.

*Expl.* : On pense à quelqu'un quand on a besoin de lui.

b. One remembers the *bomposo* tree only when the caterpillars drop.

*Expl.* : One does not think of someone unless one needs him or her.

See also the references under *Ānangákí wáe āky'énd'élégánáká.* (27)

**54. Āolútaka ô ntsífókínda:**

a. Elle a plié les feuilles (dans lesquelles la nourriture était servie) alors que je n'étais pas encore rassasié.

*Expl.* : 1. Dans la vie de chaque jour, il faut avoir de la patience. Par exemple, il faut attendre que les autres aient fini leur repas.

2. Ce proverbe fustige le manque d'hospitalité.

b. She folded the leaves (in which the food was served) when I hadn't had my fill yet.

*Expl.* : 1. One needs to practice patience when dealing with people and wait for people to finish their meal.

2. This proverb finds fault with the lack of hospitality.

See also: *Āmbyák'ontengwela, 'nómya 'é mbúla.* (25)

*Āolimbwa njala nd'ólíko bōndítsí nsé.* (52)

*Báolútaka ô ntsífókínda.* (213)

**55. Āoluta byóó ngá nsé, bekolo ngá nyama:**

a. Il est rentré les bras comme un poisson, les jambes comme une bête.

*Expl.* : Il est revenu de la chasse ou de la pêche les main vides.

b. He came back with his hands like those of a fish and his legs like those of an animal.

*Expl.* : He has come back from the hunting/ fishing expedition empty-handed.

See also: *Byóó ngá nsé, bekolo ngá nyama.* (977)

**56. Āolutej'aúta:**

a. Il a versé l'huile par terre.

*Expl.* : 1. Parfois, par négligence, des biens sont perdus définitivement.

2. On emploie ce proverbe quand quelqu'un néglige son propre bonheur.

b. He spilled oil on the ground.

*Expl.* : 1. Sometimes, by our own neglect, things are lost forever.

2. People use this proverb when someone spoils his own happiness or wellbeing.

See also: *Āobóla wáto ndá yanga.* (33)

*Bolaki* āokanda mūmpe. (548)  
*Bosɔfi* āomela nsósó. (881)  
*Ibat* āomela ngúma. (1277)  
*Ikeji* tompángo, w'ōnekel'íkáw'ínkókó nkwá. (1332)  
*Ilek* āofit'eluka. (1393)  
*Ilolé* yā lələke átóngá jumb'āfanjola. (1400)  
*Nkém* āotumb'olíkó. (2225)  
*Nkɔi* āokanda ləkɔmbe. (2251)  
*Nkɔi* ɛutak'omóngó lokombo. (2256)  
*Ntang* ēndétsí wě ko yōsolaka mbasi. (2422)  
*Yolol* āolutej'áuta. (2973)

#### 57. Āolutumol'etóko:

a. Il a remué l'eau de la source.

*Expl.* : Le proverbe fustige le perturbateur.

b. He has stirred the water of the well.

*Expl.* : The proverb rebukes the troublemaker.

See also: *Efanj* obila, iyénga y'ōbé. (987)

*Ekákola* lionga ɛyāsél'áiso mpumbú. (1016)

*Esinganya* nkóí. (1178)

*Esómanyá* nkókó. (1179)

*Esul* engende. (1192)

*Esúm* elíkó áyāsél'áiso mpɔná. (1195)

*Esúnúán* áótaka ngóla nd'ókóso. (1196)

*Isómányá* (ale wáe isómányá). (1547)

*Likalé* la nkó móngó 'nk'ōme la nk'ísómányá. (1707)

*Lokolé* ntátswák'etumba, bosálá ô yōsómányáká. (1852)

*Mbw* éa yīya lotángo ô nkóló. (1986)

#### 58. Áomákí ngubú l'ikókó, njɔku l'oambo (l'oango), libúnjú nkākanda nd'etóko:

a. Il a tué l'hippopotame à la machette, l'éléphant au gourdin, et a attrapé avec ses mains le poisson *tilapia* à la source.

*Expl.* : Le proverbe donne l'exemple d'un homme extraordinaire.

b. He killed the hippo with a machete, the elephant with a whip; he caught the tilapia fish with his hands in a well.

*Expl.* : The proverb illustrates an extraordinary fellow.

See also: *Āolámbola* nsíngá nd'etóko. (47)

*Wénáká* nambá wolongojaka; nambá ntényáká byēnya l'ēnya. (2923)

#### 59. Āoma nyangó la byófo by'āsángú:

a. Il a tué sa mère à cause des grains de maïs.



*Expl.* : L'enfant croyant qu'il y avait du maïs sur l'étagère, y est monté, malgré le fait que ses parents lui avaient dit que le maïs était fini. Par son poids, l'étagère s'est écroulée sur la mère qui en est morte. Il faut croire ses parents ; sinon, les conséquences peuvent être catastrophiques.

b. He killed his mother because of maize.

*Expl.* : The child thought there was some maize on the rack and climbed onto it, though its parents had told it that there was none. By the weight of its body, the rack gave way and fell on the mother who died because of it. One has to believe and trust one's parents; otherwise, bad things may happen.

See also: *Áotóna bokwá nd'éfambe.* (72)

*Bákosúkáká, wangangalaka, elói awâk'onto.* (161)

*Bákosúkáká wókaka.* (162)

*Batíkyák'â wíl'ekoji.* (322)

*Batói ntáféndák'ôtsá.* (328)

*Bésangá lingambí ekota bíkya ntembe.* (389)

*Bokel'ônúmbí nyangó likambo.* (473)

*Bongunj'ákosangela mpela, balá iwánga té.* (727)

*Botálé wá loléu ntómbóláká jólo.* (890)

*Botálé wá yanga bófólekáná ntsé mbóka.* (891)

*Liloka j'óna lífaókita ngá j'ísé.* (1759)

*Liwa líumá falá 'nk'isí.* (1801)

*Mbólókó, sangél'ôngunjú mpel'ěofénd'ikeji.* (1960)

*Nkingó ntálekánáká b'otsá.* (2241)

*Nsúk'ěa lilak'ô tsíka.* (2389)

*Nyam'ěkí jís'énáká.* (2472)

*Nyam'ěolot'okonda.* (2474)

*Nyangó l'óna batáandáká nkengɔ.* (2483)

*Tóléké nkɔɔ.* (2807)

#### **60. Ǻɔnɛkel'esasa nkwá:**

a. Il est allé à selle et a souillé le campement.

*Expl.* : 1. Il fait fort à celui qui l'assiste.

2. Il fait tort à sa propre famille.

3. Si tu gâches l'amitié de ton ami, tu ne peux plus le visiter.

b. He has defecated in the fishing camp.

*Expl.* : 1. He has wronged the one who assists him.

2. He has wronged his own family.

3. If you spoil his friendship, you will not be able to visit your friend anymore.

See also the references under *Ǻobóla wáto ndá yanga.* (33)

**61. Āonkósa nkwá nd'élongi:**

a. Il m'a frotté la figure d'excréments.

*Expl.* : Quelqu'un m'a accusé faussement au tribunal.

b. He has rubbed shit in my face.

*Expl.* : Someone has accused me falsely in court.

See also: *Báoma lisíle l'aís'óló.* (216)

*Esénd'áleke tóma ko báfatake basíle l'aís'anén'anéne.* (1166)

*Ifóle yóokalimw'etómbelo.* (1298)

*Óótaky'óna nkó lokósó, óyáky'óléla la jibwa; ósímáky'óna lokósó bó.* (2671)

*Waékél'áolujw'asau k'áofat'óna.* (2865)

**62. Áósál'elang'ěká wembí:**

a. Il entretient la plantation de son ami.

*Expl.* : 1. Il néglige ses propres activités et s'occupe de celles de son ami.

2. Il entretient la femme d'autrui.

b. He works in the field of his friend.

*Expl.* : 1. He neglects his own activities in favour of those of his friend.

2. He supports his friend's wife.

See also: *Ámbólá 'nk'akángá, tasák'óté.* (24)

*Āoténel'etúmb'ea weby'ónkándó.* (69)

*Batákóláká nd'áts'á jólo l'omwa.* (272)

*Bat'ótswáká nd'áts'á mom'á mposó.* (332)

*Bāyóun'étumba la litóó, k'em'óyósúk'otaká.* (363)

*Betúmb'éfé 'imeso 'ímóko?* (402)

*Bolandako ndá jongé j'óníngá.* (551)

*Bonjemb'áowá nd'étumb'ey'ikeji, nkó wáj'ótswáká nsé.* (734)

*Byesé byā mbwá, liwéji jā ntaa, nsósó áwéla ná?* (973)

*Ēfī w'ósés'ófaólangola lokulá.* (991)

*Elongama.* (1091)

*Ifomí lokolé ntáát'elóko, ósóát'elóko ísangy'ésakó.* (1305)

*Īlongí l'étálo, óyale nd'étálo.* (1423)

*Lofongó j'ósámbá, lokúmo j'óme.* (1819)

*Nd'áts'á jólo l'omwa ntáongáká loswa.* (2115)

*Ófel'ís 'nk'inina, báfófelé 'isenga.* (2500)

*Ókatsa liwa ntántengwela, óntengwela ô wé šndólóla nkásá.* (2534)

*Yámbólámbola ntááták'elóko; óát'elóko 'nk'ísang'esakó.* (2955)

**63. Āosanganya ntaa l'angánju:**

a. Il a mis ensemble la chèvre et des feuilles de manioc.

*Expl.* : 1. Il ne faut pas mettre deux ennemis ensemble.

2. « Il ne faut pas enfermer le loup dans la bergerie », c.-à-d. il ne faut pas tenter quelqu'un de trop.

b. He has put the goat and the cassava leaves together.

*Expl.* : 1. Do not put two enemies together.

2. “Do not send a cat for lard”.

See also: *Bāokaya ōndóká jilo sesá nyama.* (204)

*Bolémwá la Nsōi báfótswé lifeta.* (566)

*Kendá lá njósólá lá l'osesengano.* (1660)

*Ntsikafáká ko ntsimáká mpóló.* (2447)

#### 64. *Āosekej'omóngó lisála mbálá:*

a. Il a placé une amulette dans le champ du propriétaire.

*Expl.* : 1. N'empêche pas (par ruse ou par force) quelqu'un de jouir de ses propres biens

2. N'usurpe pas le pouvoir de quelqu'un.

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

*Expl.* : 1. One should not prevent someone to benefit from his own work or property by using magic or unfair means.

2. Do not take over the driver's seat when not invited to do so.

See also: *Āofīm'omóngó lisál'ekokó.* (36)

*Āofɔnɔl'etúmb'okándo.* (38)

*Ālálá wéo l'otsó k'āóléngéja njwé.* (49)

*Āotómba l'élanga l'éókó.* (70)

*Bāowéj'omóng'ōnkóndo njenjé.* (226)

*Betúmo byěyá, yɔkɔ mponga, bonsámabá ng'émí 'mpaólúkola, ōnko wáe nkás'ile nd'ókonda.* (403)

*Bokungú 'ikwá, waka 'ikɔtama, elelo 'nko lóbí ko mbil'én'ākulej'ekolo.* (538)

*Bolinga, íla 'ikútsu mpímbó.* (572)

*Bomóngó'ísála ntálék'etémbé.* (630)

*Bomóngó liéké lokal'ā ntúndo.* (635)

*Bomóngó nsíng'áɔl'ótá.* (640)

*Bomóngó yándá ntábúnóláká nkói l'akata.* (645)

*Bosálá bókí mpúnda.* (839)

*Botúté l'aúta, eoka l'omenge, ifak'ónumbáky'áúta lakó l'ilóndé.* (951)

#### 65. *Āosek'ōndōikyák'ā njala:*

a. Il s'est moqué de celui qui l'avait sauvé de la faim.

*Expl.* : Le proverbe fustige l'ingratitude.

b. He laughed about the one who saved him from hunger.

*Expl.* : The proverb rebukes an ungrateful person.

See also the references under *Āokondol'etáfe ēki'nd'ósónjámáká.* (44)

#### 66. *Āosókola ōtswâki l'itswá:*

a. Il a jeté par terre celui qui portait le flambeau.

*Expl.* : Si on pousse le porteur d'un flambeau, la lumière s'éteint et tout le monde est dans l'obscurité. Il ne faut pas bousculer celui dont on a besoin.

b. He has floored the one who carried the torch.

*Expl.* : If you push the one carrying the torch and the torch drops and goes out, you too are in the dark. Therefore, respect those whose services you need.

See also the references under *Āokúnda òndísákí mengo*. (45)

#### **67. Áósola nkém'elongi:**

a. Il a lavé la figure du singe.

*Expl.* : Un jour, quelqu'un tire sur un singe, qui tombe ensuite dans la boue. Le chasseur prend le singe et le lave au ruisseau. Il met ensuite le singe par terre pour se laver lui-même. Le singe reprend ses esprits et profite de l'occasion pour s'enfuir sans dire merci au chasseur de l'avoir lavé. On utilise ce proverbe lorsqu'on a aidé quelqu'un et que celui-ci ne montre aucune reconnaissance.

b. He washed the monkey's face.

*Expl.*: One day a hunter shoots a monkey, which, after being shot, falls into the mud. Before going home, the hunter goes to a small stream to clean the dirty monkey. Having done so, the hunter puts down the monkey in order to wash himself. However, at that time, the monkey regains consciousness and flees into the forest without even thanking the hunter for having washed his face. One uses this proverb when someone goes away without even saying thanks for the good services received

Variante: 'Nsóósola nkém'elongi.

See also: *Bolangi nk'òlangi*. (554)

*Boyaa nd'òlifo*. (961)

*Boyaa ntábíkyák'ónto*. (962)

*Boyaa ô ndá losáko*. (963)

*Boyaa tókilé*. (964)

*Etál'ěkí Toóndókó ô mpâmpá nyé !* (1199)

*Eyayaa ntááták'álangi*. (1265)

*Isei l'omwa, betém'isisója*. (1530)

*Lěene ěkaá emí wănganyi tóma*. (1811)

*Mbwéla ô wěmá*. (1988)

*Nkángi nk'òlangi*. (2199)

*Nkang'oyaa ntááták'òndôy'endé*. (2204)

*Nsówél'oyaa*. (2388)

#### **68. Āotángá bonkándá nd'êtei ěy'envelópi:**

a. Il a lu la lettre alors qu'elle se trouvait encore dans l'enveloppe.

*Expl.* : On donne parfois trop de crédit aux rumeurs.

b. He has read the letter inside the envelope.

*Expl.* : One gives too much credence to rumours.

See also: *Batákandáká wíbi la jina.* (265)

*Batátémbóláká wájí l'entélé.* (304)

*Bokokó wă ntoélá ale jói já nsangélá.* (505)

#### **69. Āoténel'etúmb'ēa wēby'ōnkándo:**

a. Il a fabriqué une canne pour son ami infirme.

*Expl.* : Au lieu de s'occuper de ses propres affaires, il arrange celles des autres.

b. He has cut a cane for his disabled friend.

*Expl.*: Instead of fixing his own problems, he is busy solving those of other people.

See also: *Baúta nd'ílomb'ān'ekókóji.* (357)

*Ebáka likuke nkoy'āolokanda.* (981)

*Ekúúkút'ēká wēbí tōkyáké.* (1065)

*Ifóle yā wēbí bentole ko iké mōngó byōmbó.* (1297)

*Iláká yā wēbí l'ōnteké, ikáwē mōngó l'aís'iló.* (1378)

#### **70. Āotómba l'ēlanga l'éókó:**

a. Il a emporté les chenilles avec le panier (dans lequel se trouvaient les chenilles).

*Expl.* : Le proverbe cite une personne qui vient de déposséder une autre de tout son avoir.

b. He has carried away the caterpillars as well as the basket (in which he had put the caterpillars)

*Expl.* : The proverb talks of somebody who robbed another of everything he possessed.

See also the references under *Āolá wéo l'otsó k'āoléngéja njwé.* (49)

#### **71. Āotómba nkélé l'ool'ā jiko:**

a. Il a ravi la palmeraie parce que le propriétaire ne sait pas grimper.

*Expl.* : 1. A cause de l'incapacité du propriétaire, d'autres s'accaparent de ses affaires.

2. Les travailleurs s'enrichissent, les paresseux s'appauvrissent.

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

*Expl.* : 1. If the owner is incapacitated, others profit from the occasion and take over.

## 2. Industrious people win whilst the lazy ones lose.

See also: *Bāonímola lím'étsíma l'ool'ā njéélá.* (222)

*Ekáá émō ntákáóják'émō lofambo.* (1008)

*Injwānjwa imō ntáséláká im'emeji.* (1451)

*Mbwá ntákafáká lokangu.* (1976)

*Ndá njéélá pələpəle, ndá 'ikaf'aiso ngasólá, āokol'ifoma, āolíl'ēsúlú, āokola mpəny'ēky'ele nyangó.* (2114)

*Nkanga mpənye, kima nkóngótó.* (2186)

*Nkos'āəfəncəl'esukúl'okonji.* (2279)

*Nsombo ntátsímélák'óníng'ónkúfo.* (2337)

*Ōkitélákí nd'étsíma jos'áolut'afeka l'osámb'ā njéélá.* (2546)

## 72. Āotóna bokwá nd'ēfambe:

a. Il a refusé de mettre du sel dans sa nourriture.

*Expl.* : Il s'agit de quelqu'un qui a refusé de saisir une occasion (conclure la paix, accepter une offre d'amitié, recevoir de bons conseils, etc).

b. He has refused to have salt in his food.

*Expl.* : Someone has refused a good proposal e.g. to make peace, to have a good relationship or to accept good advice.

See also the references *Āoma nyangó la byófo by'āsángú.* (59)

## 73. Āotóna nyang'ékáé la njala :

a. Il a abandonné sa mère à cause de famine.

*Expl.* : Le proverbe fustige celui qui rompt les relations familiales à cause de la pauvreté de ses parents.

b. He has abandoned his mother because of the famine.

*Expl.* : Someone breaks with his relatives on account of their poverty.

See also: *Batákináká nyangó l'osaji.* (270)

*Batátónáká nyangó l'okókóji.* (308a)

*Bobé w'ólá la w'ōnang'ōfosóngi.* (414)

*Bofay'áfólel'ólá 'nk'ēn'ólótsi.* (429)

*Bolanga, utélá litsína.* (552)

*L'ákolámbela ndá lifaya, botém'óyólelé 'nk'olá.* (1677)

*Lióól'áotswá ngelé 'nk'osimbo, bol'ókándé 'nk'inkákwə y'ókəji.* (1781)

*Mpāmp'éa nyəngó otáng' ō bofambe.* (2040)

*Ngá lisíle āoóta njəku, njəkw'āf'ən'ókáé?* (2128)

*Ngəl'ēk'ōnanga, ófaósámb'otákómbol'olá.* (2145)

*Nkəngəl' áfóloté jumbu já nyang'ā jei.* (2269)

*Nsomb'utelaka liokó.* (2341)

## 74. Āotóng'olíko l'ain'ā nyama: (H. 2373)

a. Il a construit une étagère à fumer de la viande à la seule vue de traces d'animaux.

*Expl.* : « Il ne faut pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué ».

b. He has made a rack to smoke meat after seeing animal tracks.

*Expl.* : “One should not count one's chickens before they are hatched”.

See also: *Āolámela itáfōwá bosáká.* (48)

*Bafole ndebyá k'ōosil'ōlámela yəkó?* (115)

*Báfótóng'olíko l'ain'ā nyama.* (119)

*Bāolámel'itáfōw'ōsáká.* (209)

*Batángélák'itáfōw'ōsáká.* (284)

*Batátēmbólák'etáfōwá likúka.* (303)

*Batúsák'éóná la jémbela j'ōmende.* (348)

*Bɔnɔy'áontungya 'mbok'isúngi.* (774)

*Nkém'atáwé toandák'ōngongo.* (2226)

*Ntabákílóólák'ōnto l'ain'ā nyama.* (2403)

*Ntókangé wíná nkína lituté áówǐyélá.* (2437)

*Ōfóbók'imónódó 'nk'embíl'etásómbama.* (2507)

*Tusáké wesé, wunyu ntáfōkita nd'ákata.* (2850)

*Wejak'osasak'otáfōkel'onto (jói).* (2913)

## 75. Āowéla lokúmo :

a. Il est mort pour la seule gloire.

*Expl.* : On peut perdre la vie pour la seule poursuite de la gloire.

b. He was dying for glory.

*Expl.* : If you long to be famous, you risk losing your life.

See also: *Bánsím'áoyakana.* (197)

*Bokangy'álik'ōndílak'isók'ēnyété.* (466)

*Nsāsang'ēkáké ? Ōnéna wāt'āleká.* (2302)

## 76. Āow'ókí jínkinya:

a. Il est mort comme le *jínkinya*.

*Expl.* : La grande fourmi noire (*jínkinya*) ne lâche pas le bâton ou la tige qu'elle tient, même après la mort. Les gens disent qu'elle meurt de honte ou de colère.

1. Quelqu'un s'est retiré de la vie publique couvert de honte.

2. Une suicide par pendaison trouve souvent son origine dans la honte (suite à des réprimandes trop sévères surtout dans le domaine sexuel).

b. He died like the *jínkinya*.

*Expl.* : This big black ant does not release its hold even after death. People say that it dies of shame or of anger

1. Someone left public life out of shame.

2. When too severely reproached especially in the sexual context, people sometimes commit suicide.

See also: *Insóí, insóí, ólá ík'ólóki*. (1487)

*Báfún'étumb'a nsóí*. (124)

*Bolémwá la Nsóí báfótswé lifeta*. (566)

*Boseka 'ókí boúmú l'ont'óda nsóí*. (851)

*Íwéí la nsóí álá tóky'á lomána*. (1588)

*Lófófeláná ô litákaka*. (1817)

*Ótswáky'okóma, nkóí éolouta*. (2738)

### 77. Ásijá w'ékók'ény'á 'ifaya, nd'ól'ósíja wá'okonjí:

a. Si tu finis quatre cannes à sucre à l'étranger, tu achèveras une colline entière de cannes à sucre chez toi.

*Expl.* : En tant que visiteur il faut être modeste ni gourmand ni trop bavard.

b. As you finish four sugarcanes on your visit, at home you will finish a whole anthill of sugarcanes.

*Expl.* : Being a visitor, behave modestly: neither eating nor speaking too much.

See also: *Baís'iló ntólóngánáká nkang'otúmbá*. (131)

*Bákéitáká "jubólá", ɔkɔkɔlaka; w'ondólekí jibókɔ botálé* (Baénga). (143)

*Baóy'úké afitaka lolango*. (228)

*Bofaya nd'ans'á nkóló*. (435)

*Bofaya ntángéláká nkóló*. (444)

*Bofaya ntsúláká mpao, áféy'ókonda*. (449)

*Bofaya ntsúláká njémbá*. (449)

*Bomóng'ímbók'alekak'osó, ifafaya yutak'olá*. (629)

*Mbólók'éy'ofay'áféy'élek'ólelá*. (1952)

Variante: *Ásijá wé litúkú límókɔ ndá lifaya, osúkí ndé nd'ólá*. (When you finish one piece of sugarcane on a visit, let alone what you finish at home).

### 78. Átángá wáé 'mpéne:

a. Il pense que je ne vois pas.

*Expl.* : 1. Je suis bien conscient de ce qui se passe, mais je ferme les yeux.

2. Certaines personnes pensent que les chefs sont borgnes ou myopes.

b. He thinks that I am blind,

*Expl.* : 1. I am quite aware of what people are up to, but I just close my eyes.

2. Some people think that our leaders are half-blind.

See also: *Bókɔj'ále l'aíso*. (498)

*Itungyá w'óntung' eú 'ntungola*. (1580)

*Lómbe ntákínd'átói, áyólot'ásá*. (1886)

*Ónsangela nsangélá la 'mpéne é?* (2640)



**79. Ātéfel'emí nká ? L'ěka 'Ōkómó l'ána é?**

a. Où dois-je parler ? Chez ma femme *Lókómó* et ses enfants ?

*Expl.* : 1. Il s'agit d'une société qui ne permet pas à quelqu'un d'exposer son problème.

2. Il s'agit d'une femme et d'enfants qui n'accordent pas la place d'honneur au père, le maître de maison!

b. Where do I speak? At my wife's place and that of her children?

*Expl.* : 1. We talk of a society, which does not give a chance to someone to expose his or her problem.

2. We speak of a wife and children who do not give the father his due place as master of the house.

**80. Ātéfel'élombó, lionj'ōka; elombó ntátawá lionje ōnóoma:**

a. Quand l'oiseau *elombó* pousse des cris, l'arbuste *lionje* l'entend; lorsque l'oiseau *elombó* meurt, c'est l'arbuste *lionje* qui l'a tué.

*Expl.* : La mort n'est causée que par un parent ou un voisin.

b. When the bird *elombó* cries out, the shrub *lionje* hears it. But when the bird *elombó* dies, the *lionje* shrub has killed it.

*Expl.* : A parent or a neighbour is always the cause of someone's death.

See also: *Batátungák'óseka l'ólóki.* (318)

*Binaka ōkomesá.* (410)

*Iwá ō nd'ótúmbá.* (1587)

*Likul'á nkó mbótswá líók'otúji.* (1746)

*Liomí nd'ótúmbá likímaka nkanga.* (1776)

*'Mpets'emí l'es'ékáú. Wěak'es'ékě.* (2059)

*Nsóng'éá jís'oolak'ont'ōnko.* (2347)

*Oalak'ont'ōnk'ōyókendé la wě.* (2486)

*Ōkí'm'ótángáká ūlu, sekí ndé liáté, aōnkundamela ndá njelá, ānkwat'ā lokolo.* (2540)

*Ōkoléngela, ōkounya.* (2548)

*Ōkoomá 'nk'ólá la wě bosáká.* (2551)

*Ōkoomá 'nk'ōsingí la wě.* (2552)

*Ōl'á w'ōsáká, ōkosesenganya 'ikila 'nk'ōnko.* (2579)

*Ōnk'ótángá wě bókají wáe njwá.* (2635)

*Ōtángá wě bókají wáe njwá.* (2713)

**81. Ātsw'ōkulak'ātswá loángá:**

a. Lorsqu'un notable se déplace, le prisonnier se déplace.

*Expl.* : Le notable ne se promène jamais seul, sans aide.

b. When a chief goes on a trip, the prisoner goes on a trip.

*Expl.* : The chief never travels just by himself.

**82. Átswáká mpií mbwâka mbwâka; út'endo mbwâka mbwâka:**

a. Quand il part là-bas et que je meurs, je m'en fiche; lorsqu'il rentre ici et que je meurs, je ne peux plus m'en faire.

*Expl.* : Il ne faut pas s'enticher de personne, d'aucun endroit ni de n'importe quoi.

b. When he goes there and I die, I cannot be bothered; when he returns here and I die, I cannot be bothered.

*Expl.* : One should not become infatuated with anybody, with any place or with anything else.

See also: *Batátsikélák'ôfay'ôfósangy'ôlá loulú.* (310)

*Enkwécl' áotsw'jémel'efekete.* (1134)

*Nātsikélák'ôfay'ôfósangy'ôlá loulú.* (2429)

*Nsós'étswáky'ôkol'isúngi áólémela towawa.* (2368)

**83. Átswá wě l'íangu, esang'ëa ntálé:**

a. Si tu pars en courant, sache que la route est encore longue entre les deux villages.

*Expl.* : « Qui veut aller loin, ménage sa monture ».

b. As you set off running, know that the forest in between the villages is still long.

*Expl.* : Go slowly in order to reach far. "Slowly but surely".

See also: *Bɔkɔl'ɔmɔ̃kɔ ntáfɔndáká nyama.* (509)

*Bolemo wā lokámano ntáɔngáká.* (564)

*Bonyaké ngá böolekola, wífofënd'itúfá.* (803)

*Iángu itásíják'ésanga.* (1276)

*Ikók'ále ndé nyang'éa lɔkendo.* (1344)

*Ikóké.* (1347)

*Ikóké al'ô lɔkendo.* (1348)

*Ikóké, bolanga w'ôm'ôfókwá jiko; ôfótsikel'elolé mpifo.* (1349)

*Ikóké ntáfíták'ôlemo.* (1350)

*Jéf'áfókyá 'ikíndá.* (1611)

*Jéfa ntáótswáká 'ikíndá.* (1615)

*Límō líyóyá.* (1763)

*Mbil'émókɔ ntáfɔndáká nyama.* (1945)

*Nsɔmb'éa jéfa ô límō jéfa.* (2332)

*ɔkendaka 'nk'ikóké.* (2535)

**84. Átswá w'ǎnko, bont'áfókokítá nd'ôtsá:**

a. Que personne, en cours de route, ne te touche la tête!

*Expl.* : Conseil donné à un enfant pour qu'il ne soit pas ensorcelé par un sorcier.

b. As you go, do not let anybody touch your head.

*Expl.* : This is an advice given to a child so that he will not be bewitched. Beware of sorcerers!

See also: *Bákolela ô l'âlôki.* (156)

*Yem'ont'ônémol'átswá 'ikila; boláng'ont'ótótómb'iwá.* (2958)

### 85. Átungya jíso:

a. Il trompe l'œil (de Dieu)

*Expl.* : L'être humain se trompe en se disant que Dieu ne voit rien de ce qu'il fait (quand il vole ou tue).

b. He deceives (God's) eye.

*Expl.* : A person deceives himself by thinking that, when he steals or kills, God does not see it.

See also: *Átángá wáe 'mpÉné.* (78)

*Batsína b'ánkɔ bǎɔɔtsw'aémi.* (334)

*Lɔmbe ntákínd'átói, áyólot'ásá.* (1886)

*Nkang'ifomb'áfaófomb'aís'iló.* (2196)

### 86. Áyín'aléngé nkó mpambo:

a. Il pêche aux hameçons sans vers de terre.

*Expl.* : 1. On fait un travail qui ne peut donner de bons résultats.

2. Il faut employer le meilleur moyen pour arriver au but visé.

b. He is fishing without worms

*Expl.* : 1. One does a job which won't give any results.

2. In order to reach the target, one will have to use the necessary means.

See also: *Bonjánga ndá wáto ntáomáká nsé.* (731)

*Botáy'á lisóko ntáomáká nyama.* (894)

*Lifumb'áfófénd'ɔkejɪ la nk'íkɔjí.* (1700)

*Likɔngá lífüté nd'áfeka ntáókáká nyama.* (1739)

*Ntáátáká mpáko la ntsitsi.* (2401)

Variante: *Óyín'ô baléngé nkó mpambo.* (2761)

### 87. Áyókend'ánko momb'ifé:

a. Il se promène ainsi avec deux caractéristiques.

*Expl.* : Chacun est à la fois bon et mauvais.

b. He is walking around with two qualities.

*Expl.* : Everybody is both good and bad.

See also: *Bokung'ónÉné nkásá tosaji.* (536)

*Bonjémb'äwéla 'nk'ongóngó, ilomb'íkáé íf'ɔlɔ. (735)*  
*Nkina l'ónkel'ôfaónsos'osulu é? (2239)*  
*Tol'oseka, tol'osulu. (2816)*  
*Ũl'ëa lɔkend'a jong'ôbé, nyam'ɔlɔ. (2857)*

### 88. Áyólóf'áýóloté:

a. Il comprend et il fuit.

*Expl.* : Le proverbe parle d'une personne intelligente.

b. He understands and takes flight.

*Expl.* : We talk of a clever person.

### 89. Baán'ále wáe wūnjú, nyam'ëy'aende :

a. La boisson est comme la viande de *wūnjú* (mangouste), consommée par des hommes.

*Expl.* : Il n'y a pas de tabou sur la boisson. Toute personne de passage peut en prendre comme elle veut. Si la boisson est finie, personne ne doit ni protester ni réclamer.

b. Drinks are like the meat of a *wūnjú*, destined for men.

*Expl.* : Since any passer-by is free to take a drink, one should not protest when the drink is finished. If things are finished, you can no longer assist someone. Nobody should rebuke you for it.

See also: *Baán'áosíl'atákwéká 'ikambo. (90)*

*Bofaya ntáátaka, bomóng'ésé ntálá. (440)*

*Bofaya ntáléléké, bomóng'ésé ntááta. (443)*

### 90. Baán'áosíla atákwéká 'ikambo:

a. Si la boisson est terminée, il ne faut pas en blâmer le maître de maison.

*Expl.* : Un visiteur non annoncé qui trouve son hôte dépourvu de tout (nourriture et boisson) n'a qu'à se résigner.

b. When there are no more drinks, one does not blame the owner of the home.

*Expl.* : When food and drinks are finished and a visitor shows up unannounced, he cannot blame his host.

Variante: *Baán'áosíla atákwék'élɔkɔ.*

See also the references under **Baán'ále wáe wūnjú, nyam'ëy'aende.** (89)

### 91. Baán'átók'ótómba, lisímaka mpw'šmeji? (H. 110)

a. Est-il étonnant que la souris boive le vin que prépare le rat ?

*Expl.* : Si ton ami ou un membre de famille est riche, tu ne crèveras pas de faim.

b. If the rat prepares wine, will the mouse not be there to have a drink?

*Expl.* : If a good friend or a relative is rich, you will not die of hunger.

See also: *Bāték'ótómba básíma mpwó lilángwá.* (320)

*Bofaya likɔji 'nk'äokit'ëk'eóto.* (431)

*Bonseng'äokit'ëka jängansenge.* (779)

*Boselënkéta átúla lotúlo, ikók'íká lɔmbɛ ifaélengana l'oonda.* (876)

*Lisabu äotsw'ëk'äsi.* (1787)

*Mpwó ale ndá lotúlo, ekemb'áfaélengana l'oonda.* (2096)

*Ntíléké liyóóló 'nk'óát'onkánja, bofaya likutsu 'nk'äoliyel'ëk'eóto.* (2451)

*Ötómba 'isab'ëk'äsi.* (2721)

*Tútámá la mpóngó kel'ólek'akat'áká nkéma.* (2851)

## 92. Báaná bã nyongo, mbítsi y'ômóngó:

a. Quand une personne a promis de payer la boisson, la lie est pour lui

*Expl.* : Celui qui s'est donné la peine d'obtenir quelque chose, en est le propriétaire.

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

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

See also: *Bákafa nyama, nkólo 'nko lofiko.* (135)

*Batáfɔnɔlák'ɔnɔju lonjiká lökáké.* (262)

*Batátómbák'ékót'éká weby'á wejá.* (307)

*Bɔngɔi wá lontúmbá, ifulú ntɔfɔnɔlák'iwawa.* (722)

*Emí yūw'ont'ɔnéni ndóla, ndól'íkámí mǒng'ont'otswáky'okonda.* (1113)

*Ikɔsɔ óátsi kong'ékáké.* (1367)

*Ikúkúté ik'onto tökyáké.* (1371)

*Mbólókó ng'ááta konga, bɔmend'áfafɔnɔla.* (1955)

*Tokótó ng'ááta nyam'ékáké, wôtsíkela.* (2803)

*Yūw'ɔnéni ndóla.* (2981)

## 93. Báanga mpóng'ákokela lokánga:

a. On craint d'outrager l'aigle et on s'empote contre la pintade.

*Expl.* : Si tu as un caractère doux, les critiques tomberont sur toi.

b. People fear to insult the eagle; that is why they go against the guinea fowl.

*Expl.* : A person with a gentle character will easily be attacked.

See also *Báoma lisile l'aís'óló.* (216)

*Esénd'áleke tóma ko báfatáke basíle l'aís'anén'anéne.* (1166)

*Ifóle yðokalimw'etómbelo.* (1298)

*Ífomí lokolé ntáát'elɔkɔ, ósóát'elɔkɔ ísangy'ésakó.* (1305)

*Ōfel'ís 'nk'inina, báfɔfelé 'isenga.* (2500)

## 94. Báanga Njakomba:

a. Ils craignent Dieu.

*Expl.* : 1. Ce sont des gens intègres.

2. Il faut glorifier l'Être suprême, Dieu.

b. They fear God

*Expl.* : 1. They are honest people.

2. We need to glorify God, since He is our supreme being.

**95. Baango bã yīya, josó 'nk'ifombo:**

a. L'habitude de voler commence par des mensonges.

*Expl.* : Le mensonge est le chemin d'apprentissage du vol.

b. A theft starts with a lie.

*Expl.* : A lie is the first step on the path of stealing.

See also: *Ilónḡa ikí liléng'ɔléfáká, nkang'ifombo áótúngol'eséndé l'ool'ǎ wányá.* (1411)

**96. Bǎátá lokafánáká:**

a. Que ceux qui possèdent s'entraident.

*Expl.* : Ce proverbe fustige l'avarice. On doit partager ses possessions.

b. Let those who have possessions help one another.

*Expl.* : This proverb opposes stinginess. Possessions are to be shared.

See also: *Bǎky'ân'átokaáky'êfambe; 'néna tǔut'ótsíkala la*

*lolókólok'átákáák'ónǎj'ekás'ǔmbɔle.* (169)

*Botéma nkómbé, likata ingulu; ǔóléká y'ǔnto, ikáwě ntókafáká.* (900)

*Botéma w'inenge.* (908)

*Botém'elómá, ikat' imete, wǔmbela mbélá ik'ǔkɔlɔ, ókafa nkó?* (910)

*Otánkaa, ompínaka, ntándétéláká wesé, mpóyókólota.* (2714)

*Toféndáké wǔjá lokói já webí.* (2788)

*Yɔk'ólolo, ko wě l'ǔna lǔlá.* (2968)

**97. Bǎátá nyama báfóáte bokwá: (H. 28)**

a. Ceux qui ont de la viande n'ont pas de sel.

*Expl.* : 1. Parfois nous ne possédons pas toutes les choses nécessaires à la vie.

La vie n'est jamais parfaite.

2. Ce proverbe est utilisé pour un supérieur qui ne sait pas diriger ses gens.

b. Those having meat lack salt.

*Expl.* : 1. Life is never perfect. There is always something missing.

2. This proverb talks of a leader who does not know how to handle people.

See also: *Bokólongo w'ǔsongo ntásámbáká jǔkó.* (513)

*Bont'áfáókita mpaka la nkó mpótá.* (785)

*Ngɔl'ěa nkɔi, baand'ámɔtsí bal'ekó.* (2143)

*Ntando ntákásáká la nkái.* (2421)

*Nyama ntásambáká wesé. (2463)*

**98. Bábalé boláu (eleku) :**

a. Deux personnes, c'est bien.

*Expl.* : Il faut éviter la solitude. Evite également être à trois.

b. Two people, that is fine.

*Expl.* : Try to avoid living just by yourself. Avoid also forming a group of three people.

See also: *Bont'omôkô nk'ôlô. (793)*

*Bosek'esáto ntáongáká. (871)*

*Mbók'áwnga l'ant'áfé. (1947)*

*Mpao éeng'aend'áfé, ênk'éfóát'ôfôso. (2042)*

*Totúfá tófé la nkongameji. (2839)*

**99. Bábisa ngóla ndá likw'á mindo: (H. 30)**

a. On enduit l'endroit sale de fard rouge.

*Expl.* : Par l'hypocrisie on essaie de cacher une faute. « Tout n'est pas or qui brille ».

b. One tries to put ochre on a dirty spot.

*Expl.* : One tries to cover up a mistake, to whitewash certain things.

**100. Bábun'etumba, 'mpóáte 'ikongá:**

a. On se bat, mais moi, je n'ai pas de lance.

*Expl.* : Je n'ai pas les moyens de vivre : pas d'argent, pas d'amis.

b. There is a fight going on, but I lack a spear.

*Expl.* : Life is a struggle, but I have nothing to fight with, no money, no friends.

See also: *Bákána mbúla ô äy'ék'ókungólá. (139)*

*Batáléfáká ntäkembola ngonda. (275)*

*Batásiyák'áswá nd'âns'á nkéma. (296)*

*Batútélák'ôsuki nd'iyaka. (350)*

*Bofalá nd'ókonda, w'öyókíme mbwá. (421)*

*Bofalá nd'ókonjí, ósing'otái. (422)*

*Bofalá wěmí, ósing'otái. (425)*

*Boína wá lóbí, ngomô nángólá. (457)*

*Is'éká 'itumb'iyéto ô nd'ókonjí. (1531)*

*Los'ók'óténo ntáongáká njémbá. (1919)*

*Mpao ndúkólá, ófaólemb'oile. (2050)*

*Ntábámbóláká 'ifambú nk'ôje. (2403)*

*Wáto bôiswá la njaki ntínáká. (2898)*

**101. Baéfa 'ikyêlo 'ikyêlo :**

a. Chaque jour est différent.

*Expl.* : Chaque jour apporte ses problèmes.

b. Every day is different.

*Expl.* : Each morning has its own problems.

See also: *Bɔkɔl'ɔmɔ bol'ekɔ.* (508)

*Jéf'áfɔkyá 'ikindá.* (1611)

*Jéfa ntáótswáká 'ikindá.* (1615)

*Límɔ líyɔyá.* (1763)

*Mbúla l'aóí.* (1965)

*Mbúl'émɔí ntákungóélák'émɔí.* (1967)

**102. Baembí báyouk'êkai ko w'ôyóké tɔmbélé mpaka:**

a. Tes amis sont en train de cueillir des légumes *bekai* et toi, tu cueilles les feuilles de l'arbuste *imbélé mpaka*.

*Expl.* : Ce proverbe parle de celui qui n'agit pas normalement; cette personne semble être troublée.

b. Your friends are picking *bekai* vegetables and you are picking the leaves of the *imbélé mpaka* shrub.

*Expl.* : We speak of someone who does not act normally; he seems to be deranged.

See also: *Basakaka mpóndé 'nk'ásak'áebí.* (230)

*Jífé, jífé, wimela lá mpóló; basakaka mpóndé, 'nk'ásak'áebí.* (1629)

**103. Ba etsík'ólóng'ingul'ísófafana nd'âns'ôlíkó 'nk'em'â mponá:**

a. Me voici, l'orphelin chasseur, comparable à l'animal *ingulu* qui se balance seul sous une touffe de lianes en compagnie des petites fourmis noires.

*Expl.* : Ce proverbe parle de l'orphelin qui n'a personne à qui parler; les autres qui l'entourent, n'ont pas pitié de lui. Il doit faire sa vie en travaillant dur.

b. I, an orphan and hunter, am like the animal *ingulu*, which hangs under a bunch of creepers, in the company of nasty black ants.

*Expl.* : An orphan complains of the fact that he has to fend for himself. People around him are only there to pester him.

See also: *Áɔlá wéo l'otsó k'áɔléngeja njwé.* (49)

*Áotómbe l'élanga l'éókó.* (70)

*Etsík'éa nsósó abíkaka ô la líósó.* (1222)

*Etsíké éa wénge, éle nkó lilengwá nd'ókéji.* (1223)

*Etsíké ntátekáká, elaká ô Njakomba.* (1228)

*Lómémbélé ntsókáká nkanga bónj'isei.* (1888)

*Mpwó nk'isei.* (2103)



**104. Bafalaka wă lionje, batáfaláká tukélé:**

a. D'habitude on attend sous l'arbre *Alchornea* ; on n'attend pas sous les arbustes *Mussaenda*.

*Expl.* : Les gens savent très bien quels arbres produisent des chenilles. Inutile d'attendre sous un arbre qui ne donne pas de chenilles comestibles.

1. Il ne faut pas attendre des cadeaux de celui qui ne partage jamais.

2. Il ne faut pas perdre son temps à attendre celui qui ne respecte pas l'heure.

b. One waits at the foot of an *Alchornea* tree, but never at the foot of *Mussaenda* trees.

*Expl.* : Only certain trees give caterpillars.

1. You are wasting your time when you expect to reap benefits from quarters which are not profitable.

2. One should not waste one's time by waiting for someone who does not turn up in time.

See also: *Batáfaláká ôtáakotsíkaki*. (254)

*Eséndé mpáfala ntákitéláká*. (1169)

*Nsóténnya nkíng'â liléngela*. (2384)

**105. Báfaónkaa em'óyóáte:**

a. On ne partage pas avec moi, parce que je suis riche.

*Expl.* : Ce proverbe parle d'une personne riche qui veut être supportée par sa communauté.

b. They do not give me, because I am rich.

*Expl.* : A rich person wants also to be part of and be supported by his community.

**106. Bafeka bã lisá nk'ôseka :**

a. Après une dispute, il n'y a plus d'entente.

*Expl.* : Toute dispute trouble l'atmosphère; l'entente n'est plus la même.

b. After a quarrel, the friendship is gone.

*Expl.* : A row disturbs the atmosphere; the friendship is no longer the same.

See also: *Áfâng'ôseka, áyâsé 'nko lisá*. (2)

*Áfólang'ôtabýá nyé*. (5)

*Áofit'ekómb'â lófɔsɔ*. (37)

*Boóto wă bamweté*. (830)

*Bosek'áfɔɔngé nd'áfek'áká lisá*. (857)

*Boseka likátsi*. (859)

*Tóky'óót'óoto, 'nk'end'ákite ko boóto bôowá*. (2804)

**107. Bafeka b'ôfaya akíndaka lotángo:**

a. Le dos du visiteur est rassasié de médisances.

*Expl.* : Le passage du visiteur exigeant donne l'occasion à ses hôtes de le ridiculiser ou de lui préparer un mauvais tour.

b. The back of a visitor has its fill of backbiting.

*Expl.* : When a visitor is rather demanding, his hosts have a field day to bring ridicule on him or to pull his leg.

**108. Bafek'osongo, lotángo ntáwák'ônto:**

1. Personne ne meurt de médisance derrière les cannes à sucre.

*Expl.* : Les médisances ne tuent pas; ne vous en faites pas ! (Même si on enlève l'écorce d'une canne à sucre, le jus ne coule pas).

2. Behind the sugarcane, nobody dies of slander.

*Expl.* : Do not get upset by slander; it will not kill you (Even when one takes off the skin of a sugarcane, the juice does not flow away).

See also: *Băf'iy'ótáng'ăbike.* (111)

*Bánsangel'afeka, lotángo ntáwák'ônto.* (195)

*Bánseka, loló áf'eú kika.* (196)

**109. Báfela nkoi, báfel'ăndólá nd'ânjá:**

a. Si l'on blâme le léopard, on doit aussi blâmer ceux qui sortent de leurs maisons.

*Expl.* : Alors qu'on reproche son méfait à quelqu'un, on tire aussi les oreilles de sa victime, parce qu'elle n'a pas été prudente.

b. When one reproaches the leopard, one reproaches also those who left their homes.

*Expl.* : When one reproaches someone of a misdeed, one should also reproach the victim for not having been prudent.

**110. Bafeta bă 'ăfetsélá, bomóngó lifeta ifokolénga:**

a. Si tu es toujours en ballade, un jour le propriétaire de maison te trompera.

*Expl.* : Il vaut mieux rester chez soi qu'être toujours en ribote.

b. If you are always on the move, one day, the owner of the house will deceive you.

*Expl.* : It is better to stay at home instead of continually visiting friends.

See also: *Ănk'ětswá wě, olendaka ófókondela wáto likondélákondela.* (32)

*Bofaya ntáikák'ă nkétsi.* (441)

*'Nki nd'ólá ntáátáká bonto likambo.* (2238)

*Lifeta já ľfetsélá, bomóngó lifeta ifokoóka.* (1694)

*Wótswák'ótúmbá, olongojak' ilongi.* (2946)

**111. Bǎf'íy'ótáng'ābike:**

a. Que vivent ceux qu'on ne médit pas.

*Expl.* : Il faut savoir que nous tous pouvons être sujets à des médisances.

b. Long live those whom people do not slander.

*Expl.* : It is good to know that people talk about everyone of us.

See also: the references under **Bafek'osongo**, **lotángo ntáwák'ōnto**. (108)

**112. Báfóík'yá l'ēkaji:**

a. Ils ne s'en doutent même pas.

*Expl.* : Il ne faut pas tout croire.

b. They do not even doubt.

*Expl.* : We should not be too credulous.

See also: *Áfáíkya l'ēkaji*. (1)

**113. Bafok'āky'ólóngy'āfōnda nyama, ntátsík'íala nkombo:**

a. Les animaux pourrissent dans l'antre du chasseur; il n'a laissé personne pour inspecter ses pièges.

*Expl.* : En ton absence, il vaut mieux que quelqu'un te remplace.

b. In the hunter's pits, the animals rot away; he did not leave anybody to inspect his traps.

*Expl.* : If you are going to be away for some time, leave someone in charge.

See also: *Bomóngó ngonda áóyala ētēta*. (638)

*Botúli áówá, mbolo yélengana*. (938)

*Ekólóngw'éy'isékot' íkwékí l'etumba, báájí báókend'etaká*. (1053)

*Esas'ēk'ōkond' ētíndák'ōtōndō*. (1162)

*Ilinga yā lōkendō, betúmbá béósamb'enombo*. (1398)

*Nsóng'āle ngelē, belemo byélengana*. (2346)

**114. Bafoku ô fóóló, ko 'nsóoy'áusa 'nk'ekú :**

a. Les grands trous se voient clairement, mais je m'y suis jeté.

*Expl.* : Par ce proverbe, quelqu'un se blâme pour avoir connu un contretemps (une maladie, une mauvaise amitié ou même un mariage malheureux), parce que les gens l'avait prévenu.

b. The big pits were very much visible but I threw myself into them.

*Expl.* : Someone blames himself for his misfortune (a bad marriage or friendship) against which people had warned him.

See also: *Bákóléféla w'Éna, ótungam'otataano*. (155)

*Lolango j'āts'elifé*. (1866)

*Lolango nd'ósuki*. (1871)

*Ntsítswá 'iál'ēka nsombo, ēka nkéma yōla nkó? (2454)*  
*Ójáaki momá besulu, ókatsaki laé? (2523)*

**115. Bafolé ndəbyá k'ōosíl'ōlámbe la yókó?**

a. Les safous sont en floraison et tu prépares déjà le manioc?

*Expl.* : Il ne faut pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir abattu.

b. The *befolé* trees are just blossoming and you already prepare the cassava?

*Expl.* : Do not count your chickens before they are hatched.

See also the references under **Āotóng'olíko l'ain'ā nyama.** (74)

**116. Bafombaka nd'ōlúká, batáfombáká 'otúlo:**

a. On peut tromper la chasse ; on ne trompe pas la forge.

*Expl.* : On trompe les gens en disant qu'on a vu telle ou telle bête (et ainsi on les incite à aller à la chasse). On ne peut le prouver : on peut toujours dire que la bête a pris la fuite. Mais à la forge, les résultats sont visibles. Là, il n'y a pas de discussion possible. De même, concernant l'éducation: un enfant mal éduqué se fait vite remarquer.

b. One can deceive the hunt, but one cannot deceive the forging.

*Expl.* : One can deceive people saying that one has spotted a certain animal in the forest. People will go out to hunt the animal. When nobody finds it, one can always say that the animal must have fled. But, in the forge, the results are visible. Whether the objects are well or badly made, one can easily observe. It is likewise with education. Whether a child has been well or badly educated, one can easily see.

See also: *Báfōta ndé nkanga, báfōfōtē njémbá, báfōkokela: émba.* (118)

*Bólóki ntálókák'áís'ilí.* (578)

*Bomóng'ólá ntátombák'óleka.* (634)

**117. Báfómuké 'olongót'ā wengesano, ófókúmana la lófanyí yukú:**

a. On ne cueille pas une feuille *lolongóté* sans faire attention pour ne pas rencontrer une feuille contenant une guêpe.

*Expl.* : Dans leurs feuilles, il y a parfois des guêpes agressives. Il faut donc être prudent. Tout travail doit être fait avec circonspection.

b. One does not harvest a *lolongóté* leaf carelessly; otherwise, you may take a leaf with a wasp.

*Expl.* : In those leaves, there are sometimes wasps, which can be very nasty indeed. Every job should be done with circumspection.

See also: *Bákála njwá, baende bûtuta.* (137)

*Bán'ák'ótómba jókaka: is'ékínyó ntáikáká la ndekaka.* (184)

*Botóm̃ba ntáikáká la ndekaka ndé. (922)*  
*Byāmpúlá l'atsína, esengɔ l'atsína, ōnko l'otáōkúmanyā wāmpúlá wā tonkítáké é? (969)*  
*Esaj'áótaka lokeséji. (1147)*  
*Imbóka ĩnko, ndekaka nd'ósó. (1435)*  
*'Nkí lóbí 'nk'akó, ndekaka. (2237)*  
*Yoma njoku áwá ô la njoku. (2974)*

#### **118. Báfɔta ndé nkanga, báfɔfɔté njémbá, báfókókel'ém̃ba:**

a. On peut prétendre être devin, mais on ne prétend jamais être chanteur, car on peut toujours te demander de chanter.

*Expl.* : On peut mentir sur une situation que personne ne peut vérifier.

b. One can pretend to be a diviner, but one cannot pretend to be a singer, because people may ask you to sing.

*Expl.* : One can only lie about a situation, which people cannot check.

See also the references under **Bafombaka nd'ólúká, batáfombáká lotúlo. (116)**

#### **119. Báfótóng'olíko l'ain'ā nyama:**

a. On ne construit pas une étagère à la vue des traces d'un animal.

*Expl.* 1. Il ne faut pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir abattu.

2. Il ne faut pas se réjouir de ce qu'on n'a pas encore obtenu.

b. One does not construct a rack when seeing animal trails.

*Expl.* 1. Do not sell your chickens before they are hatched.

2. Do not rejoice over what you have not obtained yet.

See also the references under **Āotóng'olíko l'ain'ā nyama. (74)**

#### **120. Báfuja bekwá :**

a. Qu'on augmente le sel.

*Expl.* : C'est une expression de mépris pour le sorcier qui jette un sort à sa victime.

b. Let them increase the amount of salt.

*Expl.* : This is an expression of contempt for the sorcerer who tries to put a spell on someone.

See also: *Bandéke lóbí 'nk'iláká. (188)*

*Bāondeleja 'nk'emí. (220)*

*Báfuja ô nkásá. (121)*

*Em'á 'otúwá 'ōkító w'ōsoel'ēy'akata. (1103)*

*Emí ōa é? (1111)*

*Emí wāe nyam'ēkító, báfuja ô nkásá. (1112)*

*Fujá nkásá l'ekwá. (1274)*

*Íy'ānk'āyónsóné ô ng'ásóna mbá nd'íkatsa. (1595)*

*Njwá íumá 'nk'íyónkóté. (2176)*  
*Nkángi, yáká lílama lífósámbe. (2202)*  
*Nyam'ěa jei. (2469)*  
*Ōndéke lóbí ô l'ányenji. (2618)*

#### **121. Báfuja ô nkásá:**

a. Qu'ils augmentent les feuilles (*nongóté*).

*Expl.* : La personne en question dit : au lieu de me médire, tu peux me tuer. Tu devras dans ce cas chercher beaucoup de feuilles dans lesquelles préparer la viande de mon corps. Cette expression est une lamentation de quelqu'un qui ne se sent pas aimé.

b. Let them increase the number of leaves (*nongóté*).

*Expl.* : This person says: instead of slandering me, just kill me and look for, as it were, a lot of leaves to prepare the meat of my body. It is a lamentation of a person who feels he /she is not liked.

See also the references under **Báfuja bekwá. (120)**

#### **122. Báfukýá bāokúla néma:**

a. Les petites chauves-souris ont battu les grandes.

*Expl.* : Les enfants cherchent à dominer leurs parents.

b. The small bats have beaten the fruit bats.

*Expl.* : Children try to dominate their parents.

See also: *Befalá bēokíma mbwá. (370)*

*Bofalá āokíma mbwá. (423a)*

*Bokwála, tosámbe la nkóló, ófolóngaki nkól'ōmbánjá. (542)*

*Bolaki āokanda mūmpe. (548)*

*Bɔsɔfi āomela nsósó. (881)*

*Ibat'āomela ngúma. (1277)*

*Nsósó āokand'íkété. (2358)*

*Nsósó āolín'iloko nd'ási. (2359)*

*Nsósó āotsínda njoku. (2362)*

*Wóngá, wě ōa jóo ngá já nsósó, ōut'ōseka líong'ōsótáma ô lá byéka la nkangu. (2942)*

#### **123. Bafumba b'íkēji ntásámbák'ōlekí:**

a. Les fourmis rouges trouvent toujours où traverser le ruisseau.

*Expl.* : Il faut toujours chercher le moyen de résoudre un problème. Il est inutile de se décourager.

b. The red ants always find a bridge to cross the stream.

*Expl.* : One needs to look for ways and means to solve one's problems. Do not become discouraged by difficulties.

See also: *Bamekaka, benin'ēfosóngi*. (181)  
*Eséndé ntáwáká la njala; lisakó lile wáe bouké*. (1171)  
*Ōyâsé ntásámbáká*. (2759)

#### 124. Báfûn'étumb'a nsói :

a. On ne se bat pas la honte au corps.

*Expl.* : Si on se sent faible avant le combat, il vaut mieux rester à la maison ; sinon, la honte nous fait perdre la bataille. Dans la vie, il faut être courageux.

b. One does not go into battle with a sense of shame.

*Expl.* : If you are too shy, you had better stay at home. If you are too shy, things do not work out.

See also: *Bolémwá la Nsói báfótswé lifeta*. (566)  
*Boseka 'ókí boumú l'ont'ôa nsói*. (851)  
*Insói, insói, ôlá ik'ôlôki*. (1487)  
*Îwéí la nsói álá tôky'â lománga*. (1588)

#### 125. Báfútól'entsing'éfé by'êtó nd'ékek'émôko:

a. On n'ouvre pas deux paquets de chenilles à la fois.

*Expl.* : Si on ouvre deux paquets de chenilles en même temps, certaines vont s'échapper. « Il ne faut pas courir deux lièvres à la fois ».

b. One does not open two parcels of caterpillars at the same time.

*Expl.* : If you open two of those parcels at the same time, some of the caterpillars will escape. "If you run after two hares, you will catch neither".

See also: *Batákímánáká la mbólók'ífé mbal'emôko*. (268)  
*Batálúkáká byáto bэфé*. (281a)  
*Batásukák'áfés'áfé*. (300)  
*Batúsáká bafés'áfé*. (346a)  
*Batútólák'entsing'éfé by'êtó nd'ékek'émôko*. (351)  
*Bont'omôko ntálúkáká byáto bэфé*. (794)  
*Emela nkak' ifokákema lolangwá*. (1108)  
*Ineng'omelaka ô lokaka, onyány'omel'okengé k'ôkakeme*. (1447)  
*Liátsí mbólókó, bakambo njoku*. (1687)  
*Mbél'ífé, batóí bákakala*. (1943)  
*Mímbo nd'ômwa, wótótó 'nk'ekó*. (2003)  
*Nkómb'átómby'éfé ntákitá*. (2267)  
*Tolóng'ouké nyama'ifonjú*. (2815)

#### 126. Baín'ákí mbuji:

a. Les dents de l'antilope aquatique.

*Expl.* : 1. Lorsqu'on voit les dents de quelqu'un, c'est qu'il sourit ou qu'il est agressif. Il ne faut pas se laisser prendre par la ruse de quelqu'un.

2. Ne prenez pas les situations dangereuses à la légère.

b. The teeth of the water buck.

*Expl.* : 1. If someone shows you his teeth, it can mean that he is either smiling or being aggressive. The waterbuck hoped that the hunter would mix up those two situations so that he could escape.

2. One should not take dangerous situations lightly.

See also: *Bákěták'élombé, oambak'a nguwa.* (144)

*Bángela nkɔi elénde wěaka wányá.* (193)

*Batáféndák'ókɔk'embútúté.* (256)

*Batákímánáká l'okósola mbáká ófóy'óamana.* (269)

*Bekolo bífiki, totúmóláké 'ifoka.* (377)

*Besuí la byéngé toféndáké lokolo.* (395)

*Bokán'eléng'etumb'eléngé.* (464)

*Botóá ntáunáká la nsambo.* (914)

*Eliy'ofúky'ofúki, wífóétola nsé la ntsína.* (1088)

*Etúmbe ntáléngélák'etumba.* (1257)

*Etúmbe ntásúmáká linɔnɔ.* (1258)

*Ikɔk'áɔnga nk'ònt'òfšélingá.* (1345)

*Ikɔka y'ánsé ntófumbwá la jeló.* (1346)

*Óbuna la nkɔi, wófwa nkóla.* (2491)

*Ókán'okán'okánolaka, ófóy'ókán'òlekí l'etumba.* (2532)

*Óyóundé okítaka.* (2767)

*Tokolo tsá 'ongele: tokolo tófiki totúmóláké 'ongele.* (2800)

*Wakóngaka, boseka 'okáú la w'òf'ólótsi.* (2882)

*Wány'éna k'efj'áína.* (2895)

*Wětsí l'aín'á njwá, totóngélák'ásekɔ.* (2930)

## 127. Baisé bã nyama: (see H. 1224)

a. Les pères de la viande.

*Expl.* : Certains pères de famille n'aiment leurs enfants que lorsque ceux-ci tuent un animal et leur en apportent les pattes.

b.: The fathers of meat.

*Expl.* : Certain fathers love their children only when these kill animals and bring them the legs.

See also: *Is'ákolanga 'nk'óyá l'engende; bos'òndá likambo, tómbejá nyɔngó.* (1508)

*Is'éa ntsikélá, nyang'éá ntsikélá bákolanga 'nk'ɔkɔl'òki w'óbáte yómba.* (1526)

*Isombó y'ětsiké 'nk'áóyá l'osáto.* (1548)

## 128. Baís'ěna ô mbéélé, osíki nd'átófe:

a. Les yeux voient les petits safous et, à plus forte raison, les grands fruits *batófe*.

*Expl.* : Nous remarquons facilement ceux qui excellent.

b. The eyes see the small *mbéélé* fruits and all the more the big *batófe* fruits.



*Expl.* : We easily spot those who excel.

Variation: *Báis'ëna ô mbéél'ótsíka nd'âketembele.*

**129. Báis'iló báfáonga la nkele:**

a. Le sommeil ne tient pas sous la colère.

*Expl.* : Celui qui a trop de problèmes, ne dort pas bien.

b. Sleep does not come with anger.

*Expl.* : If one has too many problems, one stays wide-awake.

See also: *Batúnják'ón'öw'óníngá nd'ólémó.* (343)

*Boóla wá nyongo wětsí nkalémá.* (809)

*Etongó ntíléláká jéfa.* (1213)

*Liok' ókɔɔju wáe litóí líkwá.* (1774)

*Nkele wáe bofaya.* (2213)

*Óndéts'á nyongo, botéma nk'iló.* (2621)

**130. Báis'iló bá Mpoku ndá Lokela:**

a. Le sommeil de *Mpoku* sur la *Lokela*.

*Expl.* : Mr. *Mpoku* navigue à bord de sa pirogue; il s'endort tandis que sa pirogue descend la rivière *Lokela*. Lorsqu'il s'éveille, il ne sait plus où il est. Un sommeil profond fait tout oublier.

b. The sleep of *Mpoku* on the *Lokela*.

*Expl.* : One day, a certain Mr. *Mpoku* rowed his canoe on the river *Lokela* and fell fast asleep, while his canoe drifted downstream. When he woke up, he did not even know where he was.

A deep sleep makes you forget everything.

**131. Báis'iló ntálóngánáká nkang'otumbá:**

a. Le sommeil ne prend pas la place du propriétaire de maison.

*Expl.* : Le visiteur ne peut décider des choses à la place de son hôte.

b. The sleep will not take over the owner of the house.

*Expl.* : A visitor will not decide things in the house of his host.

See also: *Ásǽjá w'ékók'éney'á 'ifaya, nd'ól'ósǽja wá'okonjǽ.* (77)

*Bákětáká "jubólá", ɔkɔkɔlaka, w'óndólekí jibɔkɔ botálé (Baénga)* (143)

*Baóy'úké afitaka lolango.* (228)

*Bofaya nd'áns'á nkóló.* (435)

*Bofaya ntángéláká nkóló.* (444)

*Bofaya ntsúláká mpao, áfey'ókonda.* (449)

**132. Baíso fólee, botéma mindo:**

a. Il a les yeux honnêtes mais le cœur sale.

*Expl.* : Cela se dit d'une personne apparemment honnête mais en réalité malhonnête.

b. Someone has honest eyes but a filthy heart.

*Expl.* : This is said of a person who looks very honest but cannot be trusted.

See also: *Báiso l'oseka, botéma l'ilanga.* (133)

*Bofal'átángákí nkɔi eóto.* (424)

*Bokal'ákolet'inséséng'á lofíko, áowá l'eseng'ěki w'òtsíkél'óme.* (460)

*Bosambelo átsika nkele nd'òtéma.* (844)

*Botém'ákotónák'ómw'ákɔsekééláké tɔla.* (897)

*Íkosása 'nk'ínk'íkokambáky'òlemo.* (1366)

*Imemyá y'ámpulu.* (1437)

*Isei l'omwa, botém'isisójá.* (1530)

*Iyaayaa 'á lotefya.* (1589)

*Iyaayaa 'á nsilíká.* (1590)

*Jongé mpaté, botéma nkɔi.* (1646)

*Tol'oseka, tol'osulu.* (2816)

### **133. Báiso l'oseka, botéma l'ilanga:**

a. Il a l'amitié dans les yeux, mais l'inimitié au cœur.

*Expl.* : Ce proverbe fustige l'hypocrisie. Quelqu'un se présente comme ton ami, mais te hait en fait.

b. The eyes show friendship, but the heart is full of hatred.

*Expl.* : This is a case of hypocrisy. Someone presents himself as your friend but in fact he hates you.

See also the references under **Báiso fólee, botéma mindo.** (132)

### **134. Băkaá íy'â mpifo, la băkaá ís la ntókó, la băfongél'ís :**

a. A certains, on donne leur part à cause de leur position ou de leur présence. Cependant, on met de côté la part de ceux qui y ont droit.

*Expl.* : Certaines personnes reçoivent des cadeaux à cause de leur titre ou par leur simple présence. Mais on songe surtout aux ayants droit, même s'ils sont absents.

b. To some people one gives a share because of their authority or their presence; however, there are others for whom one puts things aside.

*Expl.* : Certain people receive things because of their titles or because they are there. But there are others who receive a share, even when they are absent.

See also: *Ikangójá wăe lolango.* (1327)

*Íy'ánk'áyónsɔné ô ng'ásɔna mbá nd'íkatsa.* (1595)

*Jofwá j'ònto ô bont'ákolanga.* (1641)

*Ókosím'ákolanga.* (2554)

**135. Bákafa nyama, nkóló 'nko lofiko:**

a. Lorsqu'on partage la viande, le propriétaire reçoit le foie.

*Expl.* : 1. La partie préférée est donnée à celui qui y a droit.

2. Le propriétaire a le droit de décider sur ses propres affaires.

b. When they share meat, the liver is for the owner.

*Expl.* : 1. The best liked piece of meat goes to the owner.

2. The owner can decide over his own business

See also the references under **Baáná bã nyongo, mbítsi y'ômóngó.** (92)

**136. Bákafa nyama, nkóló 'nk'ofumba 'óká yĩk'otéma:**

a. Lorsqu'on partage la viande, on prélève une partie pour apaiser la faim du propriétaire.

*Expl.* : 1. Dans toute entreprise il y a un ayant droit (le propriétaire).

2. Toute chose est très estimée au début; par après, elle perd son goût.

3. Lorsqu'on a faim, la nourriture est très appréciée. Lorsqu'on en a mangé beaucoup et à plusieurs reprises, on peut en venir à la détester.

b. When dividing meat, the owner is the first to be given a small piece to still his hunger.

*Expl.* : 1. In all our transactions, there is always the rightful owner.

2. Every good thing is appreciated in the beginning; later it loses its attractiveness.

3. When one used to be hungry, one longed for a certain type of food. But when one has eaten it often enough, one loses one's appetite.

See also: *Ákí lolango lotóno ntáky'ékó.* (9)

*Bákafa nyama, nkóló 'nko lofiko.* (135)

*Lolang'ale mpós'éy'ási.* (1862)

*Lolango nd'átángó ô ngá tonkosé; tókite nd'ónkéké ô túfi nyongó.* (1870)

*Mpós'éy'etó ô nd'éyaka.* (2081)

**137. Bákála njwá, baende bûtuta :**

a. Lorsqu'on débrousse la brousse pour attraper les serpents, les hommes reculent.

*Expl.* : Il n'est pas honteux de prendre ses précautions face au danger.

b. When they slash the bush to catch snakes, even men are weary.

*Expl.* : It is not a shame to take precautions against danger.

See also the references under **Báfómuké 'olongót'â wengesano, ófókúmana la lõfanyí yukú.** (117)

**138. Bákám'žna, nyangó áwake la lõno:**

a. Lorsqu'on pousse le nouveau-né du sein maternel, la mère souffre des douleurs.

*Expl.* : Dans la vie, il faut souffrir pour obtenir quelque chose de valeur.

b. When they push the baby from the mother's womb, the mother has labour-pains.

*Expl.* : In life, one has to suffer to obtain something worthwhile.

See also: *Bonjánga ndá wáto ntáomáká nsé.* (731)

*Botáy'á lisóko ntáomáká nyama.* (894)

*Éimb'akáká l'ekalemaka, omeke nd'éimb'akáká.* (1005)

*Eóto ô likata.* (1143)

*Eóto ô yókó.* (1145)

*Ikokolo ntémala, botéma ntálá.* (1354)

*Ikokolo ntémala, loléu ntámámunga la lilá.* (1355)

*Ilóna otáléfá, lokombo otákombá, otúngol'otómba nkó?* (1522)

*Kalémá, bāokotswēla.* (1656)

*Kúnjw'ónkésá.* (1672)

*Likák'á mbwá, tɔləmbwáké ləkendɔ nkína wifofoman'a wesé.* (1705)

*Likongá lifūté nd'áfeka ntáókáká nyama.* (1739)

*Ləkendɔ l'okisāns' áfosóngi.* (1840)

*Mimb'éa jámba ô nkɔlɔkɔtɔ.* (1997)

*Mpɔw' éfótsw'ókonda, yáká yén'efel'iyɔk'éntɔtɔ.* (2088)

*Ntótsw'á nkésá, botataano l'ɔkɔlɔ, otúmola nd'átswá.* (2442)

*Ófókatsá áfáata njiká.* (2511)

*Óndās'ólótsi 'nk'omóngó.* (2616)

*Óyale nkól'éa nkóji, éfaókɔjwēla nsé nd'ilɔmbe.* (2757)

*Óyásé ntásámbáká.* (2759)

*Wakémbyaka.* (2881)

*W'ólén'ekómb'éle nkoso, nkos'ókíndákí wememb'á ntɔk'éy'osala.* (2940)

### 139. Bákána mbúla ô áy'ék'ókungólá :

a. On ne pense à la pluie que lorsque le tonnerre gronde.

*Expl.* : Dans la vie, il faut prévoir les choses; il faut prévenir. « Mieux vaut prévenir que guérir ».

b. One does not think of the rain until one hears the thunder.

*Expl.* : One should anticipate things. "Prevention is better than cure".

See also the references under **Bábun'etumba, 'mpóáte 'ikongá.** (100)

### 140. Bakata ng'áokokaa, bekol'áfaótóna:

a. Si les mains te donnent, les jambes ne refuseront rien.

*Expl.* : Si le mari est d'accord, son épouse ne peut refuser.

b. If the hands give you, the legs will not refuse.

*Expl.* : If the husband agrees, his wife cannot refuse.

See also: *Ngub'ey'omoto ntáóláká wáto.* (2151)  
*Nsós'ey'omoto ntáékáká.* (2369)

**141. Bákela nd'ânto, l'âkel'ís :**

- a. On médit des gens en général, mais en fait une seule personne est visée.  
*Expl.* : Quand on critique, souvent une seule personne est visée; tout le monde sait de qui il s'agit.
- b. People slander, but they always aim at one specific individual.  
*Expl.* : One does not speak always openly when criticising, but everybody knows whom he or she is talking about.
- Šee álšo: *Báñšeká, loló áf'eu kíká.* (196)  
*Báúwá, lá lóéíswá é l'omóńgó wmo.* (358)  
*Bóśášo w'ěśāñyeñgé l'óśáš'ís.* (847)  
*Lóélá l'óñěókojá.* (1808)  
*Lom'āñé l'óñāngel'ís.* (1881)  
*Mpáláká y'élóńgo l'ók'iy'ótúmbéla.* (2034)

**142. Bakélé bǎolina jala: (H. 774)**

- a. Le derrière hait la fosse d'aisance.  
*Expl.* : On hait la personne dont on dépend. Cette attitude est stupide !
- b. The backside hates the toilet.  
*Expl.* : One hates the person on whom one depends. Do not bite the hand that feeds you.
- See also: *Bokátāmbilá áoliñā nkélé.* (467)  
*Ekéñéñg' áoliñā jálá.* (1030)  
*Jémí áoliñ'āši.* (1618)  
*Jémí áoliñā ñtāñgé.* (1619)  
*Lokol'em'ā w'āyókeñě'óit'óñkúlā nkátá?* (1851)  
*Ŋyām'áoliñ'okóñěá.* (2467)  
*Ŋyāñg'ékóóńgólā tóšéke l'eñěé.* (2477)

**143. Bákětáká “jubólá”, okokolaka, w'ōndólekí jibóko botálé (Baénga):**

- a. Si on t'invite à te servir, n'exagère pas, toi qui as le bras long.  
*Expl.* : Lorsqu'on est invité, il faut être modeste à table.
- b. When invited, restrain yourself, you who have a long arm.  
*Expl.* : When invited, be modest when serving yourself.
- See also the references under **Báis'iló ntólóngánáká nkang'otúmbá.** (131)

**144. Bákěták'élombé, oambak'a nguwa:**

- a. Si on te traite de héros, tiens fort ton bouclier.

*Expl.* : Bien qu'on se sente fort au combat, on risque toujours de rencontrer quelqu'un de plus fort que soi. Sois toujours sur le qui-vive!

b. If they proclaim you a hero, hold your shield well.

*Expl.* : Even when you feel strong and secure in the struggle, you always run the risk of meeting someone who is stronger than you are. Therefore, watch out!

See also the references under **Baín'ákí mbuji**. (126)

**145. Bákilela ns'òkwá ko jíso lífeta ng'ítswá, mpáng'ósange nk'òkwá: (H. 106)**

a. Si on te met du sel sur le poisson, tes yeux brillent comme du copal et puis tu dis: il n'y a pas de sel !

*Expl.* : 1. Ce proverbe fustige la gourmandise et l'ingratitude.

2. Si tu gagnes au tribunal, ne le fais pas sentir à ton adversaire.

b. When they put salt on your fish, your eyes shine as gum copal, but then you say : "There is no salt on it"!

*Expl.* : 1. Here, there is a question of gluttony and ingratitude.

2. When you win a case in court, do not be too hard on the other party. Do not rub it in.

See also: *Āokondol'etáfe ěki'nd'ísónjámáká*. (44)

*Bolílí bóúnga nyang'élóngi*. (571)

*Bonéngé 'òkoíkyáky'á njala ndá lisála ǀfǀkǀtǀé*. (712)

*Bonéngé 'òkoíkyáky'á njala, wǀut'ǀtǀóola mposó ngámó?* (713)

*Ilek'ík'ǀtǀéma ntákanéláká*. (1395)

*Itámb'íkoíkyáky'á ngǀmǀ, ǀfǀkǀtǀ'á líkonji*. (1556)

*Lǀene ǀkaá emí wǀnganyi tǀoma*. (1811)

*Okaaka ǀkokaákí la njala*. (2527)

*ǀkǀm'ǀtǀélák'ǀkay'ǀolámbola 'nk'ǀky'ekǀ*. (2537)

*ǀlóngí 'nk'elónge, tolóngóólé*. (2599)

*Waékélé áólin'ǀndǀwujákí*. (2864)

*Waékélé ǀosangoja, áfǀt'óéa ǀndǀwujákí*. (2866)

**146. Bakinaka nd'ókitake: (H. 80 + 2231)**

a. On ne dédaigne un cadeau que quand on le tient en main.

*Expl.* : Il ne faut jamais se plaindre d'un cadeau avant de l'avoir bien en main ; sinon, le donateur pourrait refuser de te le remettre. Il faut être content de ce qu'on reçoit.

b. One scorns a gift only when one holds it in one's hand.

*Expl.* : If you complain about the small gift before actually receiving it, the giver can refuse to give it to you. Be happy with whatever you receive.

See also: *Bóm'áf'oéng'ôfaólá nsé y'ôyoko.* (600)  
*Bón'ôw'isisi ntôfwák'its'á nkéma.* (771)  
*Mpâmpá l'afula, óyal'ě l'afula.* (2039)  
*Mpóndé ô nsé.* (2075)  
*Nganji lokino ng'ósómba jóká.* (2136)  
*Nkanga lokino, falá nambá.* (2184)  
*Otáát'esemba k'ôtsúkálá la waékélé.* (2703)  
*Otáát'ɔkɔlɔngɔ k'ôimbwa l'etúmbɛ.* (2704)

**147. Bákina mpóngó l'osaji, loló belemo byă mpóngó lounenkésa: (H. 79)**

a. On dédaigne l'aigle, parce qu'il est petit; cependant, l'œuvre de l'aigle est de casser les reins.

*Expl.* : Ce proverbe parle de quelqu'un, petit de taille, mais qui accomplit de grandes choses.

b. One scorns the eagle because he is small, but its actions are terrifying.

*Expl.* : Someone may be insignificant in stature but mighty in deeds.

See also: *Ból'áfosóng'a jongé.* (547)  
*Bómoto wáto, jende nkái.* (678)  
*Intóji la nkó nyama, lokúm'ěka mpulú.* (1492)  
*Iséléngáná yă ngúm'ont'ômelak'esɔfwaki.* (1536)  
*Itámb'ôséji.* (1557)  
*Iyól'ákita 'nk'ěkitá nkio.* (1601)  
*Jongé 'iyɛbɛ, lotámbako wéngɛ.* (1645)  
*Jong'ônkóndo, lɔfɔsɔ ngonda.* (1648)  
*Lomómbókóji nkó nsálá, nkend'ítswá mpul'áfaótsíkala.* (1890)

**148. Bákofímáké k'ôlimbak'ongilo:**

a. On te refuse la nourriture et tu nous trompes en disant que tu jeûnes.

*Expl.* : Il faut dire la vérité.

b. They refuse to give you food and you tell us that you are fasting.

*Expl.* : One should tell the truth.

See also: *Áokola tompulu k'ăɔkɔma nd'éókó.* (42)  
*Besakó betálongáná la mbóka; bel'ě byěkéké.* (387)  
*Bonjémb'ók'ékul'ôle ndé likokomaka.* (736)  
*Etékɔ tonkómá tófě.* (1207)  
*Ifomb'íké ô ngá nsós'ále nd'ésaka.* (1301)  
*Ifombo nd'ômwá.* (1302)  
*Jíso ô jíso.* (1638)  
*Ôfaóyala mbél'íjě íky'ômbolo.* (2497)  
*Totéfela tófě tókí nkanga júwa.* (2832)

**149. Bákofímé likátsi, bákofím'ômw'a lɔfɔsɔ kel'óyaleme ô waí:**

a. Si on te refuse un crabe, on te ferme la bouche, pour que tu restes tranquille.

*Expl.* : Le proverbe compare le querelleur à celui qui mange un crabe et fait ainsi beaucoup de bruit. Il vaut mieux se taire.

b. When they refuse you a crab, they shut your mouth so that you stay quiet.

*Expl.* : They compare a quarrelsome person with someone eating a crab who in doing so makes a lot of noise. It is better to remain quiet.

See also: *Bonkomó ntááták'ólíkó, bont'óá lofóso ntááták'óndówetela.* (745)

*Limpáta, bakún'ákotákana ko wě wányanya.* (1764)

*Limpáta ng'áotáa, nk'émó nsé nd'áfeka.* (1765)

#### **150. Bákókelák'áút'onyomak'osáká:**

a. Si l'on te promet de l'huile (de palme), fais toi-même la cuisine.

*Expl.* : If ne faut pas tout attendre des autres. Il faut s'y mettre aussi.

b. If they promise you palm oil, prepare the dish yourself.

*Expl.* : Do not expect others to do everything for you. You yourself have to make an effort also.

See also: *Bákosángyáká, oambaka la yóló iké móngó.* (159)

*Botsindeji ntásíják'ésanga.* (936)

*Engamby'éká 'ifumba ntátsikéláká nd'ónkúwó.* (1127)

*Entámbe 'nk'entámbe, ekeké 'nk'ekeké.* (1135)

*Etóo éa ndúkólá etásíjáká botaká.* (1215)

*Ikókó lolómbó, ofujaka nsak'omóng' ikók'ákola lóbí.* (1353)

*Mpok'éá likil'éfónyóle.* (2063)

*Mpok'éá móndéla nkó mímí.* (2064)

*Nkáakaa nkó mímí.* (2177)

*'Nsókükela, toungé njéélá.* (2321)

*Tol'ék'ísó, tosanganyaka l'éké móngó.* (2808)

*Yókó yá móndéla ntányóláká mpoké.* (2970)

*Yómba yá wembí kókólá mpósá.* (2977)

#### **151. Bokokoma bǎfé bǎokúmana nd'òlekí:**

a. Deux bègues se sont rencontrés sur le pont.

*Expl.* : Ces deux personnes ont essayé d'être gentilles ; elles ont fait signe à l'autre de traverser le pont en premier mais celle-ci n'a pas compris. Les deux finirent par se battre. Essaye toujours de t'exprimer clairement.

b. Two stammerers met on the bridge.

*Expl.* : Each stammerer wanted to be nice and let the other pass on the bridge first, but due to the difficult communication they misunderstood each other and even came to grips. So try always to express yourself clearly.

See also: *Tótswá l'Ifóji, w'ótswá l'Ompunga.*



**152. Bakokyaka mbá, batákokyák'ékokó:**

a. On peut ajouter (dans la bouche) des noix de palme, pas des cannes à sucre.

*Expl.* : Quand on mange une canne à sucre, il faut d'abord cracher les fibres qu'on a dans la bouche avant de mordre un autre morceau. Il faut d'abord terminer les travaux en cours avant d'en entamer d'autres.

b. One can add palm nuts in the mouth, but not sugarcane.

*Expl.* : One has first to spit out the fibres of the sugarcane before biting off another piece. In the same way, one has to finish the work at hand before starting on another job.

See also: *Mbel'ěki jos'ěfɔnda, óyũmbé 'nk'umba.* (1942)

*Óumbáká ófáófakola, ily'ókálá yɔɔfɔnda.* (2751)

**153. Bákolámbela nsíngá ng'ěfelɔ; 'nênake 'nk'efelɔ, 'mpéne nsíngá: (H.86)**

a. On te prépare un poisson *nsíngá* gros comme la cuisse; je vois la cuisse mais je ne vois pas le poisson.

*Expl.* : Ce proverbe s'élève contre les fausses promesses. La promesse est un dû.

b. They prepare you a *nsíngá* fish as big as a thigh; I see the thigh but I do not see the fish.

*Expl.* : One preaches against false promises. A promise is a debt.

See also: *Bokulak'ow'ont'ěnya límá bilaká.* (530)

*Bosí likunjú batôfwéyáká; ng'óolofweya wá'áolíl'otéma.* (879)

*Ėkafaka l'omwa ěsíkaka loléu ntúká.* (1011)

*Ėtsík'ilaká tawôfélé.* (1564)

*Lilaká líky'ótúli.* (1751)

*Mbá la wũju ntálenáká.* (1934)

*Ósangyá, óolíyējá.* (2668)

Variante: 'Nkoomela lóbí nsíngá ô ng'ěfelɔ; 'néna 'nk'efelɔ, 'mpéne nsíngá. (2277)

*Nsôkolámbela nsíngá ô ng'ěfelɔ; 'nênake 'nk'efelɔ; 'mpéne nsíngá.*

**154. Bákolanga 'nk'žonga:**

a. On t'aime si tu es riche.

*Expl.* : Une fois que la richesse est finie, les amis se retirent.

b. They love you as long as you are rich.

*Expl.* : Once the wealth is finished, the fair-weather friends disappear.

See also: *Anangákí wáe áky'énd'éléngánáká.* (27)

*Áolofw'omposo nd'ěkek'ěy'etɔ.* (53)

*Bokonji ô makúta. (522)*  
*Boóla nkó ndeko. (807)*  
*Boóto ô falánga. (825)*  
*Botómba ntóláká la mbilé, ngá áolóla wâte bafumba báolokúwela. (923)*  
*Is'ákolanga 'nk'óyá l'engende; bos'òndá likambo, tómbélá nyóngó. (1508)*  
*Is'éa ntsikélá, nyang'éa ntsikélá bákolanga 'nk'ókól'óki w'óbáte yómba. (1526)*  
*Isombó y'etsiké 'nk'áoyá l'osáto. (1548)*  
*Likonja nkoi. (1741)*  
*Liníng'áf'á falánga. (1767)*  
*Liótswá 'nko ndá wamba. (1785)*  
*Loélá ô ndá nkoi. (1809)*  
*Lolango l'òmposo wá'et'ékukí. (1869)*  
*Mbw'áóndekana ékí'm'ósámbe wesé. (1981)*  
*Mpót'éóyá ko belánja béókend'ék'ís. (2087)*  
*Nganj'á likonja ntáénáká 'iát'onsámhá l'etékó. (2129)*  
*Nsomb'ásótala, botónja ntabókusáká. (2331)*  
*'Nsôsíl'óbók'osaswá, mpót'éky'él'em'éóyá (belánja betút'ókotama). (2353)*  
*Ōfir'okiji wáe falánga. (2505)*  
*Ōsôwá l'óbík'oseka wáe? (2697)*  
*Weby' ááta, wé óáta, boseka bófówé. (2901)*

#### 155. Bákoléfela wéna, ótungam'otataano: (H. 99)

a. Tu vois qu'on te tend un piège et, une fois pris dans le piège, tu te lamente !

*Expl.* : « Un homme averti en vaut deux ». Dans ce cas-ci, la personne en question n'a pas pris garde; elle est victime de sa propre insouciance. Si on te prévient d'un danger, suit le conseil reçu.

b. You see that they prepare a snare for you. But once caught in the snare, you cry out.

*Expl.* : If someone warns you of a danger, you had better follow the advice. "Forewarned is forearmed".

See also: *Bafoku ô fóóló, ko 'nsóoy'áusa 'nk'ekó. (114)*

*Bón'ów'okálá áólongola tsá, ów'áfé wówilé ndá likúnguta. (772)*

*Íwáka nyangó, bóna ékaak'ofombo. (1582)*

*Liáté lífá l'ofombo ntákiták'ómela mbólókó. (1686)*

*Lolango j'áis'elifé. (1866)*

*Lolango nd'ósuki. (1871)*

*Ntsítswá 'iál'éka nsombo, éka nkéma yóla nkó? (2454)*

*Ōjáki momá besulu, ókatsaki laé? (2523)*

#### 156. Bákoleta ô l'álóki: (H. 116)

a. Parmi ceux qui sont venus pour le deuil, il y a aussi les sorciers.

*Expl.* : 1. Lorsque quelqu'un meurt, même les sorciers montrent leur chagrin ; cependant, en fait, ils se réjouissent de cette mort.

2. Les apparences sont trompeuses.

b. Among those who have come for the wake, some are sorcerers.

*Expl.* : 1. When someone has died, even sorcerers show their sorrow, but in their hearts they rejoice.

2. Appearances are deceptive.

See also: *Ákolela ô nd'ôlinga.* (14)

*Átswá w'ânko, bont'áfókokítá nd'ôtsá.* (84)

*Báiso l'oseka, botéma l'ilanga.* (133)

*Iláká y'ôkiló ntátswák'á mbúla.* (1379)

*Nsembe ntálék'á l'áfélé.* (2309)

*Ókí nkéma nd'engende.* (2544)

*Óyólek'á mbóka, ósím'oyalo, em'ókisânsé 'nsia nkóó l'akata.* (2764)

*Toínélák'ónéng'ófóy'óínél'ekakai.* (2792)

*Yem'ont'ónémol'átswá 'ikila; boláng'ont'ótótómb'iwá.* (2958)

### 157. Bákolongeja ô bákěna: (H. 92)

a. On t'attribue quelque chose si on te voit.

*Expl.* 1. On t'aide, si tu es là.

2. Dans une affaire, justice se fait si tu es présent.

3. On te loue en ta présence. Si tu n'es pas là, on dit de toi d'autres choses.

b. They give you when they see you.

*Expl.* 1. They will help you when you are there.

2. In court, justice will be done when you are present.

3. They will praise you in your presence. In your absence, they say other things.

See also: *Ákěna lĩmǎ, áfǎkěne lĩmǎ.* (8)

*Esénd'ákěna nk'íték'esamby'ô l'âliko.* (1164)

*Liséndé bāoleka lá tǎkǎka, ôndákómak'áf'ané.* (1789)

*Losánja lōlafemel'olengu.* (1918)

*Nkǎi ákwél'á lifoku, bonyanyam'iy'ânko bōnekela tǎú.* (2252)

*Nyama ntén'onto, ekendelo 'nk'émǎ.* (2464)

*Úl'á julé, bebw'émela.* (2856)

*Weby'áf'ekǎ, nyama ikǎlǎngǎnyǎ.* (2902)

### 158. Bakǎmǎlaka ntǎmbi, batákǎmǎlák'ôtéma:

a. On vide un sac à main ; on ne vide pas le cœur.

*Expl.* : On ne peut savoir ce que chacun cache en lui-même.

b. One can empty a bag; one cannot empty someone else's heart.

*Expl.* : One cannot know what is hidden in someone's heart.

See also: *Bžlé nd'ótéma betényáká.* (382)  
*Bonjemb'ók'ifulú öndéa ô Njakomba.* (737)  
*Botéma ntálambóláká ndambo.* (902)  
*Botéma sandúku.* (905)  
*Botéma ndé lokúka.* (898)  
*Lokúk'ók'ótém'öndéa ô nkóló.* (1858)  
*Nkwá nd'ótéma ntókánáká jei.* (2289)  
*Nsé iyómb'átsífo, nyama iyómb'ókonda, baóy'äyómb'ótéma.* (2308)  
*Wén'elongi, ófén'otéma.* (2927)

**159. Bákosángyáká, oambaka la yóló ikě móngó:**

a. Lorsqu'on t'aide à lever ta hotte, mets-y ta propre force.

*Expl.* : Lorsqu'on t'offre de l'aide, il ne faut pas attendre à ce que les autres fassent tout le travail.

b. When people help you to lift your heavy basket, apply all your strength.

*Expl.* : Do not expect people to do all the work for you.

See also the references under **Bákokelák'áút'onyamak'osáká.** (150)

**160. Bákosíma l'óómba; wífofongela lolango bekw' ésáto n'ômwa ? (H. 2169)**

a. On t'apprécie quand tu gardes un secret; peux-tu garder trois graines de sel pour ton amante dans la bouche ?

*Expl.* : 1. On cite ici une chose impossible.

2. Le proverbe fustige l'impatience.

b. They like you for keeping things, but can you keep for your lover three grains of salt in your mouth?

*Expl.* : 1. They talk of impossibility.

2. The proverb finds fault with impatience.

See also: *Bási nd'ômwa fetsá tsá.* (247)

*Batákandáká básí la likata.* (264)

*Efekel'ëa liyá ntámeláká lilómyá.* (988)

*Ingwéngwé nyama éká lokole óátaka 'nk'ófeli la liswá.* (1450)

*Likata ntámeláká nkunja.* (1725)

*Mpwó bókíta, batsíkalaka ô la wéla.* (2099)

*Niná ntótswáká nd'álusú b'ónjángá.* (2155)

*Nkoi áfaókand'okáji.* (2246)

*Nkoi ntákandáká nsé.* (2259)

*Nkoi ntáléká byěyá, ngúma ntáléké nsé.* (2260)

*Ófaókanda tsá la likata.* (2495)

**161. Bákosúkáká, wangangalaka; elói awâk'onto: (H.96)**

a. Si on te retient, sois tranquille; l'orgueil qui tue.

*Expl.* : Ecoute les conseils donnés.

b. If they stop you, be calm; it is pride, which kills.

*Expl.* : Listen to advice.

See also: *Āotóna bokwá nd'ēfambe.* (72)

*Bákosúkáká, wókaka.* (162)

*Batíkyák'ā wíl'ekɔji.* (322)

*Batói ntáféndák'ōtsá.* (328)

*Bēsangá lingambí nkó likɔji, ilɔng'āyóun'ā mbeji.* (390)

*Bomóm'aswí la wángo wá likambo.* (619)

*Bongunj'ákosangela mpela, balá iwánga té.* (727)

*Botálé wá loléu ntómbóláká jólo.* (890)

*Ej'ólókó.* (1007)

*Ekóta nd'ótúmbá ntaa ntótswáká.* (1054)

*Engambí nd'ótúmbá ntaa ntótswáká.* (1124)

*Lonjwé löyöyá límá mpáko.* (1896)

*Súka, súka ntawímeja, ótsw'óyakana.* (2775)

*Tímeja ô ng'ók'Ifás'ólekáká.* (2784)

#### **162. Bákosúkáká wókaka: (H. 96)**

a. Lorsqu'on te retient, écoute.

*Expl.* : Ecoute les conseils donnés.

b. When they stop you, just listen.

*Expl.* : We should listen to the advice one gives us.

See also the references under **Bákosúkáká, wangangalaka; elói awák'onto.** (161)

#### **163. Bákotóné ko bákolangé, omeke bákotóné, áfa bákolangé; lolango alekí ɛɛfé nd'ótéma:**

a. Tu peux choisir entre deux choses : qu'on te déteste ou qu'on t'aime ; il vaut mieux choisir qu'on te déteste et pas qu'on t'aime, parce que l'amour fait trop mal au cœur.

*Expl.* : Ce proverbe exprime la douleur éprouvée lors d'un décès ou d'un départ.

b. You can choose between two things: that they detest you or that they love you; you had better choose that they detest you and not that they love you, because love inflicts too much pain on the heart.

*Expl.* : This proverb expresses the pain felt at a death or at a departure.

See also: *'Nang'ōntóna, lolang'aleky'émpenda.* (2108)

*Ósów'áosíj'ělo.* (2700)

#### **164. Báúkúka lokásá 'nk'ālongí mbúla:**

a. On place la feuille là où passe la pluie.

Lorsqu'il pleut, l'eau passe parfois à travers un toit de chaume. Il faut y mettre une feuille pour boucher le petit trou.

*Expl.* : 1. Il faut corriger la faute dès que possible.

2. Il faut mettre les points sur les i.

b. One needs to put a leaf where it leaks.

When it rains, the rainwater passes sometimes through the grass roof. Then one needs to plug the hole with one or two leaves.

*Expl.* : 1. One needs to correct a mistake.

2. You must dot your i's and cross your t's.

**165. Bakulá bã málé, walanganyak'ɛsongo : (H. 101 + 2370)**

a. Camoufle tes fléchettes en bois quand tu as les flèches du frère aîné.

*Expl.* : « Celui qui compte sur un ami, dort sans souper ».

b. Hide your small wooden arrows, when you have the proper arrows of your elder brother,.

*Expl.* : When you count on a friend, you will sleep without supper.

See also: *Áfɔɔngé ô baáj'ákísó bãotswá nsé.* (7)

*Bokúné äotswá nkélé, okembaka 'otoko, mbá y'ókúné ile y'änsámhá.* (534)

*Lióta ntáɔngáká l'ókún'äotake.* (1782)

*Málé äóóta, walanganyak'ileka.* (1925)

*Mpɔl'áy'ikeji ô wáj'ók'äebí.* (2074)

*Ô bãotswá, ô nk'ókáw'ɔl'ékó!* (2489)

*Tosangí nyangó l'omóngó nyangó.* (2827)

*Tusak'éúúk'â líkangola já wembí.* (2849)

**166. Bakulá bandá ngenge bãotsímela nsósó:**

a. Les flèches empoisonnées ont raté la poule.

*Expl.* : Le spécialiste de la chasse perd son habilité quand il rate même ce qui se trouve à portée de main. Le héros est devenu faible ou âgé.

b. The poisoned arrows have missed the chicken.

*Expl.* : An old hand at hunting loses his sight and his steadiness and even misses what is very near. The hero has become a sorry sight.

See also: *'Nsóíkya lisíle la mbák'áy'okau; ng'áky'onkenju seki 'nsóoma lisíle.* (2315)

*Nsomb'ëoleka äky'ótay'okûmbi.* (2333)

*Ölkyaka nyam'ële ngá lómótsi ná?* (2522)

**167. Bákúla ngóya nd'êsanga, 'nk'élé ngóy'ômoto:**

a. On frappe maman au sous-bois, parce que maman est une femme.

*Expl.* : Celui qui se promène sans bouclier est molesté par n'importe qui.

b. They beat mother in the forest between two villages, because she is a woman.

*Expl.* : Who walks without a shield can easily be molested.

See also: *Batáomáká jende, jende wáe nguwa.* (285)

*Ikókó y'ómoto ntákondóláká 'íkela.* (1357)

*Mpak'èk'ómoto ntásambélák'ésanga.* (2030)

*Ŷyéya byāmbi wāte jende, bómoto ntáyéyáká byāmbi.* (2760)

#### 168. Bákúl'etsíké nk'ôyoko:

a. On bat l'orphelin et il ne crie pas.

*Expl.* : L'orphelin n'a personne à appeler au secours.

b. They beat up the orphan and he does not cry.

*Expl.* : An orphan has nobody to appeal to. It is useless for him to cry.

See also: *Bofefa w'inel' ôfá la nyangó ntáléké.* (452)

*Etsík'éa nsósó abíkaka ô la lióso.* (1222)

*Etsík'éa wéng'ële nkó lilengwá nd'ôkeji.* (1223)

*Etsík'éf'â nyangó, lobíko nd'ékolo.* (1224)

*Etsíké ntátekáká, elaká ô Njakomba.* (1228)

*Ilalinga wüj'ôkonjî, bán'â 'itsík'átumba mpaláka.* (1382)

*Mbúsa nkó loélá, bafeka nk'ôlingó.* (1968)

*Nsósó nk'ôkôka.* (2377)

#### 169. Băky'ân'âtokaáky'êfambe; 'néna tōut'ôtsíkala la tolókólolo

##### bătákăák'ônǝj'ekás'ômbɔle:

a. Je vois que ceux qui nous donnaient à manger, nous laissent avec des imputoyables ; ceux-ci n'ont pas l'habitude de laisser des feuilles au garçon pour les lécher.

*Expl.* : Les égoïstes ne pensent ni aux pauvres ni aux affamés.

b. I see that those who gave us to eat have left us with some egotists who do not give the leaves to a boy to lick.

*Expl.* : Egotists do not think of poor or hungry people.

See also: *Āotómba nkélé l'ool'ă jiko.* (71)

*Bamóngó booto báowá.* (182)

*Băonímola lúm'êtsíma l'ool'ă njéélá.* (222)

*Bokil'ów'ômot'áfée te bokil'ôa jend'ôka mpós'êa mbá.* (494)

*Botéma nkómbé, likata ingulu; ôóléká y'ônto, ikáwě ntókafáká.* (900)

*Botéma w'inenge.* (908)

*Botém' elómá, ikata imete, wümbela mbélá ik'ôkɔlɔ, ôkafa nkó?* (910)

*Ekáá êmǝ ntákáóják'émǝ lofambo.* (1008)

*Eláj'êa yāsáká tóké.* (1068)

*Injwânjwa imǝ ntáséláká im'êmejî.* (1451)

*Mbwá ntákafáká lokangu.* (1976)

*Ndá njéélá pɔlepɔle, ndá 'ikaf' aiso ngasóla, āokol' ifoma, āolil' ɛsúlú, āokola mpɔny' ɛky' éle nyangó. (2114)*  
*Nkanga mpɔnye, kima nkɔngɔtɔ. (2186)*  
*Nkos' āɔfɔnɔl' esukúl' okonji. (2279)*  
*Nsombo ntátsímélák' óníng' ónkúfo. (2337)*  
*Ókitélákí nd' ɛtsíma jos' áolut' afeka l' osámbe' ā njéélá. (2546)*  
*Wé likat' imete, ɔténgya nkíngó, la w' ókafaka é? (2921)*

#### **170. Bálaka lompoko, báfólaké batói : (H. 107)**

a. On instruit l'occiput, pas les oreilles.

*Expl.* : Lorsqu'on donne un conseil à un indocile, la leçon n'entre pas dans les oreilles. En plus le désobéissant tourne la tête à celui qui lui commande. Ce proverbe fustige la désobéissance (*bompokotói* : le désobéissant).

b. They teach the back of the head; they do not teach the ears.

*Expl.* : When one teaches a disobedient person, the teaching does not enter his ears. Moreover, he turns his head away from the one who instructs or commands him. The saying turns against disobedient people. (The word *bompokotói* means a disobedient person)

See also: *Bololé ntsókáká lilako. (591)*

*Bonsɔnsɔmb' ā lútsú, lítetele byanga. (782)*

*Bont' ont' eléngé. (798)*

*Ėfāmb' ālako wóla 'óby' ā nkwa nd' ólongo. (986)*

*Ileka nkó ntonga. (1388)*

*Ileka ntásfjáká lilako. (1389)*

*Ileka ntsókáká lilako. (1392a)*

*Iléng' ɛkɛ. (1397)*

*Liát' ā nkúm' aand' áfosangi. (1685)*

*Lilako wáe bɔtɛɔji, boté nd' ɛnkɔé. (1752)*

*Mpaólaka ntaa. (2045)*

*'Mpút' ólaka mbwá. (2093)*

*'Ndaka ndé lɔmbe. (2109)*

*Nganja ntsókáká lilako. (2130)*

*Ónúnlak' otúna ná? (2644)*

#### **171. Bálanga ileka la ntómo:**

a. On aime le fou car il accomplit les commissions.

*Expl.* : Un enfant stupide aime manger beaucoup et il pense qu'il sera récompensé en tant que messager.

b. We like a fool because he does not refuse to go on an errand.

*Expl.* : A fool hoping to receive a reward in the form of food will not refuse to run an errand.

See also: *Inkún' áfásé lifelɔ já nyangó ó ntsúlúmwá. (1456)*



*Lɔ́ɔ́ l'ĩma, lokolo la 'ɔkɛndɔ. (1909)*  
*Mbw'ákíma nyama l'ikálankíngó. (1922)*  
*Mpaka l'ĩma, inkúné l'ofejá. (2016)*  
*Mpak'éfá l'inkún'ákol'isúngy'omóngó. (2028)*  
*Waékélé óa yĩma äoganganda l'žna. (2870)*

**172. Bǎlangáná wáe bǎnénán'êtaká: (H.115)**

a. Les amants se montrent nus.

*Expl.* : 1. Quand on aime, il n'y a pas de honte.

2. Celui qui aime dit la vérité en face.

b. Real lovers show themselves in the nude.

*Expl.*: 1. Lovers do not feel ashamed about their nakedness.

2. If you love someone, you will tell him (her) the truth without hiding things.

See also: *Bāsôlangana batáísák'êtaká. (249)*

*Ndíís'okwála, nsásang'okutsu. (2123)*

*Nkáng'ôfaísa wájí, njal'ôfaís'okiló. (2203)*

**173. Balénga báfé, lifeta lífǎɔnga:**

a. Deux escrocs ne peuvent vivre ensemble.

*Expl.* : Pour vivre ensemble il faut avoir de la confiance mutuelle.

b. Two cheats cannot live together.

*Expl.* : In order to live together one needs mutual trust.

See also: *Bířokokela ô lá wě. (406)*

*Íkí nd'ôfunjo yutaka ô nd'ôfunjo. (1337)*

*Is'áumá 'nk'elang'ě'íy'ósengé; óseka báyókokelé ô lá wě. (1523)*

*Lífík'áf'okala. (1698)*

*Lilénga lím'ôndôléngaka ô límš. (1756)*

*Tóma tsǎ ĩya ntǎfuláká. (2820)*

*Wě l'emí, banto la wě. (2920)*

*Yókóké mpul'éy'ofombo; tofombáké l'emí nsôfomba. (2966)*

**174. Baléngé bókéké, mpambo bókéké:**

a. Les hameçons et les vers de terre sont peu nombreux.

*Expl.* : On manque de tout.

b. There are few fishhooks and few worms.

*Expl.* : One is short of everything.

See also: *Týyósesé njoku wáe la nkóla. (2841)*

**175. Balenge bǎokúmana la mbá ; ótswáky'ási ko mbúl'äoy'žkǎjwěla:**

a. Les courges et les noix de palme se sont rencontrées; tu vas te laver et la pluie tombe sur toi.

*Expl.* : Ce proverbe parle de la chance.

b. Pumpkins met palm nuts; you go for a bath and it starts raining.

*Expl.* : The proverb talks about chance.

See also: *Bokál'étumba ntákandáká lománga.* (463)

*Ótswáki mpete k'ótsw'ókúmana l'ongóji.* (2732)

#### **176. Balen'ákí wáto l'efekete:**

a. Une séparation existe entre la pirogue et la souche.

*Expl.* : Lorsqu'on a fabriqué une pirogue à partir d'un arbre, on tire la pirogue vers la rivière. On laisse la souche là où elle est. La pirogue et la souche ne se verront plus jamais. Le proverbe parle d'une séparation permanente entre amis.

b. The separation like the one between a canoe and the tree trunk.

*Expl.* : When people have finished cutting a canoe from a big tree, they will pull the canoe towards the river and leave the tree trunk where it is. The canoe and the trunk will never see each other again. The proverb speaks of a lasting separation between friends.

See also: *Ándofwa lóbi.* (28)

*Balind'ákí ngond'â lobábo.* (177)

*Ekúts'eki nd'óling'ěotswá likila, šsōmel'esófo ná?* (1062)

*Lokúlakoko lóki w'ókil'ekelé.* (1859)

*Óólinda 'nk'óky'ótótóng'a mpela.* (2655)

#### **177. Balind'ákí ngond'â lobábo:**

a. Une immersion comme celle du crocodile avec la lance.

*Expl.* : 1. Le proverbe parle d'une séparation permanente.

2. Ce proverbe fustige la personne qui disparaît sans régler ses dettes.

b. An immersion like the one of the crocodile with the lance.

*Expl.* : When one has hit a crocodile with a lance, the crocodile will disappear with the lance and will not be seen again.

1. The proverb talks of a lasting separation.

2. The proverb rebukes the one who disappears without paying his debts.

See also the references under **Balen'ákí wáto l'efekete.** (176)

#### **178. Báling'eembe, báfit'esisé :**

a. Lorsqu'on fait des adieux au cadavre, on gaspille son temps.

*Expl.* : Instruire un indocile, c'est comme faire des adieux à un cadavre : il n'entend rien.

b. When you say goodbye to a corpse, you are wasting your breath.

*Expl.* : Teaching an intractable person is like talking to a corpse: he does not hear anything.

See also: *Bāsola ntand'āfīt'etē.* (250)

*Báunda liteli, báfīt'elangó.* (355)

*Bôngoja bosanjo l'esēsengí éy'asíle.* (723)

*Mpaka ntásónjámáká bāsónjo bōfá la nkwa.* (2020)

*Mpaka ntēmbák'itē if'á lófólókó.* (2022)

*Mpao nd'íléngé.* (2049)

*Nsótókol'ási nd' ifóle.* (2385)

*Óumbel'etúk'ófita nd'ónóí.* (2744)

*Tofíták'ókwa'á mpolókó, boje w'ónén'óóyá.* (2790)

*Wájí la jémi, ko w'ókósa nsoso; falá ô bóna wólelé.* (2876)

### **179. Bámato báfa la mpaka: (H.127)**

a. Les femmes n'ont pas d'ainée.

*Expl.* : Traditionnellement, à l'opposé des vieillards, les vieilles femmes ne sont pas consultées, parce qu'elles s'incitent encore.

b. Women never age.

*Expl.* : Women in their old age do not respect themselves but incite one another.

### **180. Bámato b'áfokú l'aóy'obé; liwa j'ásángú jḡsḡla :**

a. Les belles femmes aux mauvaises habitudes sont comme le potage de feuilles de manioc cuit avec de l'huile de palme auquel on a ajouté du maïs et qui a suri.

*Expl.* : Les belles femmes ont parfois des habitudes qui ne correspondent pas à leur beauté.

b. Young beautiful women with bad habits are like *liwa* (pottage of cassava leaves cooked with palm oil) containing maize, which has turned sour.

*Expl.* : Beautiful women have sometimes habits, which do not correspond to their beauty.

### **181. Bamekaka, benin'ēfosóngi:**

a. On essaie, car on ne sait jamais.

*Expl.* : Il faut essayer au lieu de se décourager suite aux commentaires négatifs des autres.

b. One should try; one never knows.

*Expl.* : Try things first instead of being discouraged by the negative comments from others.

See also: *Bafumba b' ikeji ntásámák'òlekí.* (123)

**182. Bamóngó boóto báowá:**

a. Les tenants de la paix sont morts.

*Expl.* : La génération actuelle n'est pas comme la précédente; il y a des mécontentes.

b. The peacekeepers are dead.

*Expl.* : The present generation is not as peaceful as those of former times were. Now we are faced with quarrels.

See also: *Áofit'ekómb'â lɔfɔsɔ.* (37)

*Bafeka bã lisá nk'ôseka.* (106)

*Băky'ân'âtokaáky'êfambe; 'néna tǔut'ôtsíkala la tolókóloko*

*bátákăák'ónj'ekás'ômbɔle.* (169)

*Bátswákí nkéma nk'étongó; wênake bãotongola wât'onkéma bǔkw'élɔkɔ.* (337)

**183. Bamóngó mbóka báolatánga litsúko:**

a. Ils ont pris les autochtones pour des imbéciles.

*Expl.* : Les visiteurs et les étrangers doivent respecter les villageois au lieu de les ridiculiser.

b. They regarded the autochthons as fools.

*Expl.*: Visitors and strangers should show respect for the local people.

See also: *Bofay'â nkɔi ãokand'omóng'ótúmbá.* (439)

*Bofaya ntátémáká lioma bomóng'ólá.* (446)

*Bokwála ntáikyák'ômóng'ólá.* (543)

*Toonják'élúké.* (2825)

**184. Bán'ák'ótómbe jőkaka: is'ékínyó ntáíkáká la ndekaka:**

a. Petits du rat de la forêt, écoutez donc: votre père a été attrapé alors qu'il disait « j'y passe toujours ».

*Expl.* : Soyez prudents au lieu de dire que cela ira.

b. Offspring of the forest rat, just listen: your father got caught saying "I always pass here".

*Expl.* : One has to be prudent and not suppose that everything is fine as usual.

See also: *Báfómuké 'olongót'â wengesano, ófókúmana la lõfanyí yukú.* (117)

*Bákála njwá, baende bātuta.* (137)

*Botómbe ntáíkáká la ndekaka ndé.* (922)

*Íkó l'ofombo ko lokínga ô nd'òlelâ (bɔkɔl'ôm'ifotúngama).* (1359)

*Imbóka ñko, ndekaka nd'ósó.* (1435)

*'Nkí lóbí 'nk'akó, ndekaka.* (2237)

**185. Bán'â nkém'âfosóngy'elongi: (H. 133)**

a. Les petits du singe n'ont pas tous le même visage.

*Expl.* : Tout le monde est différent. Chacun est unique.

b. Monkey's children do not all have the same face.

*Expl.* : Everybody is different and unique.

See also: *Bənsənsəmb'ā lūtsú, lítetele byanga.* (782).

*Bont'ont'elégé.* (798)

*Iléng ʔkě.* (1397)

*Liát'ā nkúm'aand'áfosangi.* (1685)

*Lotáj'ā nambá 'nk'elóla.* (1922)

*Ōnúolak'otúna ná?* (2644)

*Tēja nsémbé, bain'ā nyama ntélámáká.* (2780)

**186. Bán'ā nyangó batómbaka mbá nd'etuka ko mpáká yûtak'olá:**

a. Les enfants de la même mère portent les noix de palme en régime ; ainsi les petites noix arrivent à la maison.

*Expl.* : S'il y a une bonne entente dans la famille, tout le monde s'entraide.

b. The children of the same mother carry the palm nuts as a bunch and so the small nuts reach the house.

*Expl.* : If there is a good understanding in a family, everybody assists everybody else.

See also: *Bán'ā nyangó báyle ng'ól'êsai.* (187)

*Bāsangí baléke mbá ikíó nd'etuka ko mpáká yûtak'olá.* (234)

*Bosay'omóko la mpótá, béumá l'alóngó?* (848)

*Jís'áolela wáe jól'áɔɔla.* (1633)

**187. Bán'ā nyangó báyle ng'ól'êsai:**

a. Les enfants de la même mère doivent être comme les doigts d'une main.

*Expl.* : 1. Les enfants de la même famille doivent s'entraider comme le font les doigts d'une main.

2. Lorsqu'un enfant a des problèmes, les autres enfants en souffrent. (Quand un doigt est blessé, le sang coule aussi sur les autres doigts).

b. The children of the same mother should be like the fingers of a hand.

*Expl.* : 1. The children of a family should help one another like the fingers of the same hand.

2. When one child has problems, the other children are touched by it. (When one finger is hurt, the blood flows over the other fingers as well).

See also the references under **Bán'ā nyangó batómbaka mbá nd'etuka ko mpáká yûtak'olá.** (186)

**188. Bandêke lóbí 'nk'iláká:**

a. Qu'on mange mon cadavre un jour !

*Expl.* : Ce proverbe cite une personne détestée par son entourage.

b. Let them one day eat my corpse.

*Expl.* : This proverb cites a person, who is hated by the community.

See also: *Báfúja ô nkásá.* (121)

*Bāofúja nkásá.* (201)

*Báoma lóbí losánja ; efokú l'ekot'ākoka lóbí la nsálá?* (217)

*Bāondeleja 'nk'emí.* (220)

*Em'á 'otúwá 'ōkí'ō w'ōsoel'ēy'akata.* (1103)

*Emí ōa é?* (1111)

*Emí wāe nyam'ēkí'ō ; báfúja ô nkásá.* (1112)

*Fujá nkásá l'ekwá.* (1274)

*Njwá úmá 'nk'īyōnkōtē.* (2176)

*Nkángi, yáká lilama lífósámbe.* (2202)

*Nyam'ēa jei.* (2469)

*Ōndēke lóbí ô l'ānyenji.* (2618)

#### **189. Bāndéflá, bāndúká ko l'onkín'ōnéná nkitó l'osál'ónko:**

a. Certains écopent, d'autres dressent le barrage ; c'est un troisième qui bénéficie de leur travail.

*Expl.* : Les villageois cultivent leurs champs, mais les commerçants qui achètent leurs produits, gagnent beaucoup plus qu'eux.

b. Some people bail out water in the swamps; others put up small dikes, but a third person runs off with the profit.

*Expl.* : In rural areas, people produce food with a lot of effort, but the traders get away with the profit.

See also: *Āofīm'omóngó lisál'ekokó.* (36)

*Āofōn'etúmb'okándo.* (38)

*Ālálá wéó l'otsó k'āóléngéja njwé.* (49)

*Āotómba l'élanga l'éókó.* (70)

*Bokungú 'ikwá, waka 'ikōtama, elelo 'nko lóbí ko mbil'én'ākulej'ekolo.* (538)

*Bolinga, íla 'ikútsu mpímbó.* (572)

*Bomóng' íkulá āoténa nkói l'akata.* (626)

*Bomóngó'ísála ntálék'ētémbé.* (630)

*Bomóngó líéké lokal'ā ntúndo.* (635)

*Bomóngó nsíng'āól'ōtsá.* (640)

*Bomóngó yāndá ntábúnóláká nkói l'akata.* (645)

#### **190. Bāndítákí l'emí nyama bāolitola; ēkámí éyóleké nkisó:**

a. Celles qui ont fumé de la viande avec moi, ont déjà retiré leur viande du feu ; la mienne continue à produire des asticots.

*Expl.* : 1. C'est la plainte d'une femme célibataire. Ses amies sont mariées alors qu'elle attend vain.

2. C'est aussi la lamentation de ceux qui n'ont pas réussi dans la vie.
  3. On doit se maîtriser dans la vie pour éviter la solitude.
  - b. Those who had their meat smoked together with me, have taken down their meat while mine produces only maggots.
- Expl.* : 1. This is a complaint of a single woman. All her friends have married while she is still waiting to have a husband.
2. This is also the complaint of those who have not succeeded in life.
  3. One should master oneself in order to avoid solitude.
- See also: *Băomákí l'emí njɔku báófalangana; ékám'Éókenda l'akɔngá.* (215)  
*Bɔngó'j'óbé.* (724)

#### 191. Bănganak'osónga l'ongóny'ă mbwá:

- a. Nie-t-on l'amitié à cause des dents saillantes d'un chien ?
- Expl.* : Il ne faut pas mettre en danger une amitié à cause d'une petite dispute !
- b. Should one endanger a friendship because of the protruding teeth of a dog?
- Expl.* : One should not endanger a friendship because of a small dispute.
- See also: *Batáomák'ótábyá la nyam'ěa mbólókó.* (288)  
*Batásenjólák'égila la wũmbó.* (291)  
*Ifumbú y'ów'ònt'ólenɔlak'eseka.* (1322)  
*Lofijí j'ětén'eseka; besek'ěwáká l'ěky'ólótsi é?* (1814)

#### 192. Bángela nkéma, nkéma ángel'etáfe:

- a. Lorsqu'on complotte contre le singe, le singe songe à la branche.
- Expl.* : 1. Le chasseur veut attraper un singe, mais le singe prend la fuite. Le chasseur dormira le ventre creux. « L'homme propose, Dieu dispose ».
2. Le proverbe fait une allusion à la personne qui a échappé à une embuscade.
  - b. When they plot against the monkey, the monkey thinks of the branch.
- Expl.* : 1. Sometimes, we are building castles in Spain. Not all our projects materialize.
2. The proverb speaks of a person who manages to escape an ambush.
- See also: *Běnángá byiji, nkás'áfée.* (384)  
*Elaká ô Bomóngó.* (1071)  
*Elaká ô Njakomba.* (1072)  
*Jende ntátekák'élaká ô Njakomba.* (1626)  
*Teják'òlemo.* (2779)

#### 193. Bángela nkoi, elénde wěaka wányá: (H. 141)

- a. Lorsqu'on complotte contre le léopard, toi, indolent, sois prudent.

*Expl.* : Si l'on a à faire à un adversaire redoutable, il faut prendre ses précautions pour ne pas être surpris par l'ennemi.

b. When planning to attack a leopard, you who are very slow, take care.

*Expl.* : When you have to do with a formidable adversary, be on your guard!

See also: *Bákěták'élombé, oambak'a nguwa.* (144)

*Batákímánáká l'okósola mbáká ófóy'òamana.* (269)

*Bekolo béfiki, totúmóláké 'ifoka.* (377)

*Besuí la byéngé toféndáké lokolo.* (395)

*Bokán'eléng'etumb'eléngé.* (464)

*Botóá ntáunáká la nsambo.* (914)

*Eliy'ofúky'ofúki, wifóétola nsé la ntsína.* (1088)

*Etúmbe ntáléngélák'etumba.* (1257)

*Etúmbe ntásúmáká linɔnɔ.* (1258)

*Nkɔj'á mbéngá k'isan'a mpóndé.* (2262)

*Obuna la nkɔi, wɔfwa nkɔla.* (2491)

*Okán'okán'okánolaka, ófóy'ókán'òlekí l'etumba.* (2532)

*Óyóundé okítaka.* (2767)

*Tokolo tsá 'ongele: tokolo tófiki totúmóláké 'ongele.* (2800)

*Wakɔngaka; boseka 'okáú la w'ɔf'ɔlɔtsi.* (2882)

#### **194. Bankitsá b'òmám'b'ò wěsésu:**

a. Le remplaçant du parasolier, c'est l'arbre *wěsésu*.

*Expl.* : 1. Un bon père de famille est remplacé par un fils sot qui ne suit pas l'exemple de son père.

2. Le proverbe regrette la mort de quelqu'un et le fait que son successeur ne lui ressemble pas.

b. The replacement of the umbrella tree is the *wěsésu* tree.

*Expl.* : 1. A stupid son succeeds his good father and does not follow his example.

2. The proverb regrets someone's death and the fact that his successor is quite different.

See also: *Nsóm'iféy'áoí, baisé báyómeng'á likila.* (2345)

*Nsósó bǎɔlɔta basángola bǎ nkéma.* (2372)

*Tɔléngé tɔléngé wáe toleka báfetsa.* (2809)

#### **195. Bánsangel'afeka, lotángo ntáwák'ònto:**

a. On me médit en mon absence ; heureusement, la médisance ne tue pas.

*Expl.* : Lorsqu'on vous médit, ne vous en faites pas. On médit de tout le monde.

b. They slander me, but slander does not kill.



*Expl.* : Slander should not upset you too much; it will not kill you. People slander everybody.

See also: *Bafek'osongo, lotángo ntáwák'ônto.* (108)

*Băf'iy'ótang'ăbike.* (111)

*Bánsaka, lóló áf'eú kika.* (196)

*Ekel'anto batákelák'ônt'ômôkə.* (1023)

#### **196. Bánsaka, loló áf'eú kika:**

a. On se rit de moi, mais je ne suis pas le seul !

*Expl.* : C'est une consolation de penser qu'on n'est pas la seule victime. En même temps, c'est un avertissement : d'autres personnes sont des victimes potentielles.

b. They laugh at me, but not only at me.

*Expl.* : It is a consolation to think that one is not the only victim of ridicule. At the same time, it is a warning to others that they too are potential victims.

See also the references under **Bánsangel'afeka, lotángo ntáwák'ônto.** (195)

#### **197. Bánsím'áoyakana: (H. 150)**

a. Il a regretté de vouloir être loué.

*Expl.* : Si on veut se montrer plus intelligent ou plus fort que les autres, on se crée des ennemis et on s'attire des difficultés. Si on est déterminé à finir un travail dur dans un laps de temps très court dans le but d'être apprécié, on court le risque de gâter le travail. Ce proverbe fustige les matamores.

b. He has regretted wanting to be praised.

*Expl.* : If one likes to show oneself to be more intelligent or stronger than everybody else, one creates enemies. And if one wants to finish a hard job in a short space of time in order to be admired, one runs the risk making a mess of the work in hand. This saying rebukes boasters.

See also: *Áowéla lokúmo.* (75)

*Bokangy'alik'ôndílak'isók'ényété.* (466)

*Nsăsang'ėkáé ? Ōnéna wāt'ăleká.* (2302)

#### **198. Bant'ăfókokelé wá'ileka :**

a. Si les gens ne te critiquent pas, c'est que tu es sot.

*Expl.* : Les gens dont on parle souvent, sont ceux qui émergent dans la société, ceux qui réalisent quelque chose.

b. When people do not level criticism at you, you are a fool.

*Expl.* : The people we talk about a lot are those who stand out above the rest and who achieve things.

**199. Bant'ané báólína yókó:**

a. Ces gens-ci ont mis le manioc à rouir.

*Expl.* : Ces gens ne s'entendent pas.

b. These people have put the cassava in the water.

*Expl.* : These people do not get on well together.

**200. Banto batêlámáká:**

a. Les gens ne se ressemblent pas.

*Expl.* : Les gens sont différents. Tout le monde n'est pas riche ou chanceux. Chacun a son propre caractère.

b. People are not the same.

*Expl.* : Please, allow for differences in people. Not everybody is rich or lucky. Each person has a different character.

See also: *Bont'ont'eléngé.* (798)

*Liát'â nkúm'aand'áfosangi.* (1685)

*Iléng'íké.* (1397)

**201. Băofuja nkásá:**

a. Ils ont multiplié les feuilles *nongóté*.

*Expl.* : Traditionnellement, les femmes préparent la nourriture dans des feuilles (*nongóté* ou les feuilles de bananier). Voici la lamentation d'une personne qui ne se sent pas aimée. Elle dit : au lieu de me médire, ils ne veulent plus attendre ma mort. Ils ont déjà multiplié les feuilles dans lesquelles ils veulent préparer la viande de mon corps.

b. They have increased the number of leaves (*nongóté*).

*Expl.* : This is a lamentation of a person who is not liked. This person says: Instead of slandering me, they have already gathered many leaves in order to, as it were, prepare the meat of my body.

See also the references under **Bandêke lóbí 'nk'iláká.** (188)

**202. Baói b'ânto 'é mponá:**

a. Les dires des gens sont comme les fourmis noires.

*Expl.* : Ne vous en faites pas de ce que les gens disent. Débarrassez-vous-en comme des fourmis.

b. People's sayings are like black ants.

*Expl.* : Do not get upset by what people say. Shake their words off as if they are black ants.

See also: *Bonto ntáwá k'eloko ngámó?* (797)  
*Yákoló ntáomák'ónto, 'nk'efefé.* (2952)

### 203. Baói būké afítaka lolango:

a. Beaucoup de demandes mettent fin à l'amour.

*Expl.* : Ne soyez pas trop exigeant ! Vous risquez de perdre votre amitié.

b. Many demands on your part endanger your relationships.

*Expl.* : Do not demand too many things; otherwise, your friendships will come to an end.

See also: *Baóy'obé afítaka lolango.* (227)  
*Baóy'úké afítaka lolango.* (228)  
*Bón'ów'isísí ntôfwák' its'á nkéma.* (771)  
*Emeng'atsíkalaka, baói ntálekóláká.* (1109)  
*Etsíma, tsíkálá, òlekola mpela (òlekan'ási buke.)* (1234)  
*Kendá la nkóngá, nsé y'èngila ífósámbe.* (1661)  
*Kendá la nyam'èké, eú ntsíky'à tsá.* (1662)  
*Kendá l'asúwa, 'ndek'ów'okiji.* (1663)  
*Liokó, kendá l'enséngé, eú 'nembe lá byómbo békáú.* (1773)  
*Nkanga yíma la nkang'aóy'obé, omeka ndé nkanga yíma.* (2192)  
*Wimbwa 'óbí njala nd'ómwa 'óké w'óbé.* (2933)  
*Yíma ntáfanják'ílóngó, òfanjaka ndé baóy'obé.* (2963)

### 204. Băokaya òndóká jilo sesá nyama:

a. On a donné à un affamé la tâche de dépecer la bête.

*Expl.* : Il ne faut pas demander à un pauvre d'être le caissier d'une grande entreprise.

« N'enfermez pas le loup dans la bergerie ».

b. They gave a hungry person the task to slaughter an animal.

*Expl.* : “Do not send a cat for lard”. Do not ask the impossible; otherwise, you have no reason to complain when things go wrong.

See also: *Āosanganya ntaa l'angánju.* (63)  
*Kendá lá njósólá lá l'osesengano.* (1660)  
*Ntsikafáká ko ntsímáká mpóló.* (2447)

### 205. Băokíma liokó k'òotsíkala ô la wutsi bőká liokó:

a. On a chassé la loutre et tu restes avec l'eau qu'elle a troublée.

*Expl.* : Un père a perdu son fils; il ne lui reste que le chagrin.

b. They hunted the otter and you stay with the water stirred by the otter.

*Expl.* : A father lost his son and he only stays with his sorrow.

See also: *Mpwó bókíta, batsíkalaka ô la wěla.* (2099)

**206. Băokola wéo l'otsó ko băóléngɛja njwé:**

a. La nuit, ils ont mangé du miel ; ils n'ont réservé qu'une petite quantité aux abeilles.

*Expl.* : Certains voleurs s'emparent des affaires des autres et ne leur laissent presque rien.

b. At night, he stole the honey and left very little for the bees.

*Expl.* : Some thieves steal people's property and leave next to nothing to the owners.

See also: *Āofīm'omóngó lisál'ekokó.* (36)

*Āɔɔnɔl'etúmb'okándo.* (38)

*Āɔlá wéo l'otsó k'ăóléngɛja njwé.* (49)

*Āotómba l'élanga l'éókó.* (70)

*Betúmo byěyá, yɔkɔ mponga, bonsámábá ng'émí 'mpaólúkola, ōnko wáe nkás'ile nd'ókonda.* (403)

*Bokungú 'ikwá, waka 'ikɔtama, elelo 'nko lóbí ko mbil'én'ákulej'ekolo.* (538)

*Bolinga, íla 'ikútsu mpímbo.* (572)

*Bomóng' íkulá āoténa nkói l'akata.* (626)

*Bomóngó'ísála ntálék'ētémbé.* (630)

*Bomóngó liéké lokal'ā ntúndo.* (635)

*Bomóngó nsíng'áɔl'ótsá.* (640)

*Bomóngó yāndá ntábúnóláká nkói l'akata.* (645)

*Bosálá bókí mpúnda.* (839)

*Botúté l'áúta, eoka l'ɔmɛngɛ, ifak'ónúmbáky'áúta lakó l'ilóndé.* (951)

*Isɔf'itúwaka liyóló, nd'élongi nk'ébw'éy'oyaa.* (1546)

*Loóla lōtómباك'elíkó.* (1907)

*Lɔmémbélé ntókáká nkanga bónj'isei.* (1888)

*Mpwó nk'isei.* (2103)

*Nkanga yiy'akíndaka lɔkɛndɔ l'eléka békí'ndé ntsínáká.* (2194)

*Nsɔmbí tɔla, njúw'ólémó.* (2335)

*Ōkɔtákí ngond' āosómba ntúkúnyú l'etóo.* (2556)

*Ōlék'ólílí wofwak'entombo, ófóy'ólá 'óky'entombo.* (2591)

*Ōmukákí bekɔmbe áɔléla nsé la nkásá.* (2612)

*Ōmuky'ébwɔ, áyól'ētémbé.* (2613)

*Ōnúmba mbá ōndótala nkangu l'ónámel'íy'ésáká.* (2643)

*Ōmákí nsósó áɔlá bekɔsɔ.* (2660)

*Ōmaki nyama álá bakólóngɔnyɔ.* (2661)

*Ōómbákí nsósó áɔlá bekɔsɔ.* (2663)

**207. Báókomb'esanja l'emémɛng'éy'asíle:**

a. On a tendu les pièges *bosanja* après avoir entendu les murmures des lémuriens.

*Expl.* : Le proverbe parle d'une personne qui espère beaucoup d'un travail qui ne lui rapportera rien.

b. They have set snares after having heard the murmuring of the lemurs.

*Expl.* : We talk of a person who thinks to gain much in a job that will not benefit him at all.

See also: *Āolámela'itáfōwá bosáká.* (48)

*Āotóng'oliko l'ain'ā nyama.* (74)

*Bafolé ndebyá k'ōosíl'ōlámela yɔkɔ?* (115)

*Bāolámel'itáfōw'ōsáká.* (209)

*Batángélák'itáfōw'ōsáká.* (284)

*Batátēmbólák'etáfōwá likúka.* (303)

*Batátumbák'ēsɔʃjēl'éká webí l'ankɔ.* (315)

*Batūsáká beóná la jémbela j'ōmende.* (348)

*Bɔnɔy'áontungya 'mbok'isúngi.* (774)

*Nkém'atáwé toandák'ōngɔngɔ.* (2226)

*Ntabákilólák'ōnto l'ain'ā nyama.* (2403)

*Ntókangé wíná nkína lituté áówiyélá.* (2437)

*Ōfóbók'imónódó 'nk'embíl'etásómbama.* (2507)

*Tusák'etúk'ā líkangola já wembí.* (2849)

*Tusáké wesé, wunyu ntáfōkita nd'ákata.* (2850)

*Wejak'osasak'otáfōkel'ōnto (jói).* (2913)

## 208. Bāókúnd'ōndísákí bankɔ :

a. Ils sont en train de battre celui qui a caché les bananes.

*Expl.* : Voir *Āókúnda ōndísákí mengo.* (45)

b. They are beating up the one who hid the bananas.

*Expl.* : See the proverb *áókúnda ōndísákí mengo.* (45)

See also: *Ānīmólá wě lileko liné, wífokus'ompomp'ɔné?* (31)

*Āosókola ōtswāki l'itswá.* (66)

*Bāom'iloko, bāfita njémbá.* (219)

*Bāolúmola jey'ā mbela.* (211)

*Ōkúnda njémbá, mpao ēolúngusana.* (2561)

## 209. Bāolámel'itáfōw'ōsáká:

a. On a préparé un repas avec de l'huile de palme avec ce qu'on n'a pas encore tué.

*Expl.* : « Il ne faut pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir abattu ».

b. One has prepared a dish with palm oil for game, which one has not killed yet.

*Expl.* : “One should not count one's chickens before they are hatched”.

See also the references under *Báókomb'esanjó l'ēmēmeng'éy'asíle.* (207)

**210. Bǎolíla lotúlo ndá mbóka ô l'alaki:**

a. On a construit la forge près de la route à cause de conseillers.

*Expl.* : En construisant la forge le long de la route, on invite ceux qui passent à s'arrêter, à regarder le travail en cours et à suggérer comment l'améliorer. Ce proverbe fait preuve d'un esprit d'ouverture remarquable!

b. They put the smithy near the road for advice.

*Expl.* : By constructing the forge along the road, people invite passers-by to stop, to inspect the work and to give their advice on how to improve the work. This shows a remarkable openness of spirit !

See also: *Béa jói l'asangi.* (366)

*Ntáúngák'áolá lofiko já nyangó.* (2430)

*Ntsúúngáká ô bǎokongoja.* (2455)

**211. Bǎolímola jey'ǎ mbela: (H. 158)**

a. On a enlevé la noix juteuse de l'huilerie.

*Expl.* : Parfois on écarte les meilleures personnes par jalousie. En son absence, la société rencontre ensuite des difficultés.

b. They have taken out the juicy nut from the oil installation.

*Expl.* : Out of jealousy, the best people are sometimes side-tracked. This has often disastrous consequences.

See also the references under **Báókúnd òndísákí bankɔ.** (208)

**212. Bǎolina nkélé:**

a. Ils ont haï la palmeraie.

*Expl.* : Ne hais pas ceux qui te nourrissent. Il ne faut pas mordre la main qui te nourrit.

b. They hated the palm plantation.

*Expl.* : Do not hate the one who nourishes you. Don't bite the hand that feeds you.

See also: *Bakélé bǎolina jala.* (142)

*Bokátambíla áolina nkélé.* (467)

*Bompénd'áfáángél'éfélɔ.* (680)

*Bón'òkal'áokolanga, wôwíla 'nk'eóto.* (764)

*Bótónd'áfókélá likonji nkélé.* (930)

*Ekénéng' áolina jala.* (1030)

*Jémi áolin'ási.* (1618)

*Jémi áolina ntangé.* (1619)

*Lokol'em'â w'âyókend'óit'ònkúla nkatá?* (1851)

*Nkel'êa ntand'éfá w'òsofè l'akák'â nkolo.* (2208)

*Nyam'áolin'okonda.* (2467)

*Nyang'ékoóngola tɔséké l'endé.* (2477)

**213. Bǎólútaka ô ntsífókínda:**

a. Ils ont noué le paquet de nourriture alors que je ne suis pas encore rassasié.

*Expl.* : Il faut recevoir les gens à bras ouverts.

b. They have tied the food parcel whilst I have not had my fill yet.

*Expl.* : Receive guests with open arms.

See also: *Ámbyák'óntengwela, 'nómya 'é mbúla.* (25)

*Áolimbwa njala nd'ólíko bōndĩsí nsé.* (52)

*Áolútaka ô ntsífókínda.* (54)

*Batátónák'ófay'ów'úlu.* (309)

*Bomóng'ésé aíkaka l'ofaya.* (623)

*Íkí w'ókafáká yókólómbela.* (1339)

*Lífík'áf'okala.* (1698)

*Lóó ntátswák'éfí'nd'úté.* (1914)

*Nsós'éká líkíló éfa l'óomaka.* (2364)

*Ófókaá bofaya 'isíngo wáe ófósúke.* (2510)

*Okaak'efóngó baáná, nkín'ókita lóby'ék'efóngó.* (2525)

*Ókafá ntínáká mpóló.* (2529)

*Ókaf'ónúmbola, ótswá wáe engambí.* (2530)

*Ómbíkyá la mpela, 'nkobíkyá l'owá.* (2606)

*Ónangélé mbwá, eú ókolangél'óna ntsíotá.* (2615)

*Ósókotóna wótóné; ósókolangá, wòlang'éndé.* (2690)

**214. Bǎolók'ólóts'ék'íy'ólé nyam'ékís:**

a. Ils sont heureux de manger leur viande.

*Expl.* : 1. Celui qui était haï par beaucoup de monde est mort.

2. Ne vous réjouissez pas des malheurs d'autrui.

b. They are happy to eat their meat.

*Expl.* : 1. The one who was hated by many people is dead.

2. Do not rejoice over the misery of others.

See also: *Ekel'anto batákelák'ónt'ómókó.* (1023)

*Esúlú sambélá mpela, ífokolinja lá wé.* (1194)

*Lokel'and'ónk'óyónkelé, óndósámbela, ófí'nd'ókelaki l'endé?* (1835)

*Mbúl'éá wán'etáyáká l'ójwélaka.* (1966)

*Otáfōw'óngolo, ófaósek'etúmbé.* (2708)

*Otákwéy'ilek'ófósek'ónín'ólinj'á bási.* (2711)

*Weby'á wáné ko w'óséka tóla.* (2911)

**215. Bǎomákí l'emí njoku báófalangana; ékám'ésókenda l'akóngá:**

a. Mes compagnes qui ont tué des éléphants, se sont dispersées; mais mon éléphant est parti avec les lances.

*Expl.* : 1. Une femme regrette de ne pas être mariée; par rapport à ses amies, elle mène une vie misérable.

2. Ce proverbe parle d'une personne qui se lamente de ne pas vivre dans de bonnes conditions.

b. My companions who killed elephants have dispersed; my elephant has run away with the spears.

*Expl.* : 1. A woman complains not to have found a husband. Compared to her friends she leads a miserable life.

2. This proverb talks also of someone who complains of the fact that life has been hard on him or her.

See also: *Bānditákí l'emí nyama bāolitola, ěkámí éyóleké nkisó.* (190)

*Bɔng'j'òbé.* (724)

*Tséé, tséé, 'nk'áká 'isíle.* (2844)

## **216. Báoma lisíle l'aís'óló: (H. 257)**

a. On a tué le lémurien à cause de ses yeux perçants.

*Expl.* : On accuse quelqu'un à cause de son apparence extérieure. Avant de condamner quelqu'un, il faut un examen sérieux ; sinon, on risque de condamner un innocent.

b. They killed the *lisíle* because of its big eyes.

*Expl.* : Sometimes, a person is condemned on account of his outward appearance. Before judging a case, one needs to examine the case seriously; otherwise, one risks condemning an innocent person.

See also: *Esénd'áleke tóma ko báfatake basíle l'aís'anén'anéne.* (1166)

*Ifóle yóokalimw'etómbelo.* (1298)

*Ngá lisíle áoóta njóku, njók'áf'ón'ókáé?* (2128)

*Nkóngol'áfóloté jumbu já nyang' á jei.* (2269)

*Óotaky'óna nkó lokósó, óyáky'óléla la jibwa; ósímáky'óna lokósó bó.* (2671)

*Waékél'dolujw'asau k'áofat'óna.* (2865)

## **217. Báoma lóbí losánja ; efokú l'ekot'ákoka lóbí la nsálá ?:**

a. Lorsqu'on tue un aigle, chaque garçon et chaque fille reçoivent-ils une plume ?

*Expl.* Le proverbe parle de quelqu'un haï par la société. Sa mort apportera-t-elle le bonheur à tout le monde ?

b. When they kill an eagle, will every boy and girl have a feather?

*Expl.* They speak of someone who is hated by the community. Will his death make everyone happy?

See also the references under **Bandêke lóbí 'nk'iláká.** (188)



**218. Báoma ô nkoi, otsíki 'nk'iléngela:**

a. Si on tue le léopard, le renard peut-il être sauf ?

*Expl.* : Le léopard et le renard sont tous deux des carnassiers. Le renard étant plus vulnérable que le léopard, n'est jamais à l'abri d'une attaque. Si un homme important est éliminé, qu'en sera-t-il du citoyen ordinaire ?

b. If they kill the leopard, will the fox be safe?

*Expl.* : Both animals are carnivores; when people can eliminate a big and strong leopard, will they not kill a fox? If people can rid themselves of a big shot, even more can they do so with the ordinary citizen.

**219. Bāom'iloko, báfiŋa njémbá:**

a. En tuant l'oiseau *iloko*, on tue le chanteur.

*Expl.* : Si l'on ne veut pas utiliser les services d'un expert, il ne faut pas se plaindre que les choses ne marchent pas.

b. In killing the bird *iloko*, one does away with the singer.

*Expl.* : If you shun the services of a capable person, do not complain afterwards that things do not work out well.

See also: *Āokúnd'ōndísákí mengo.* (45)

*Āosókola ōtswāki l'itswá.* (66)

*Bāokúnd'ōndísákí banko.* (208)

*Bāolímola jey'ā mbela.* (211)

*Ókúnda njémbá, mpao ēolúngusana.* (2561)

**220. Bāondeleja 'nk'emí :**

a. Ce n'est que moi qu'ils ont encerclé.

*Expl.* : Le proverbe parle de quelqu'un qui a l'impression de rencontrer plus de difficultés que d'autres.

b. They have encircled only me.

*Expl.* : The proverb speaks of someone who has the impression that he has a greater share of difficulties than his friends have.

See also the references under **Bandēkē lóbí 'nk'iláká.** (188)

**221. Báŋgeja likila, boté 'óká ngolo 'nk'iwá:**

a. Tous les ornements sont pour le cimetière ; le vrai médicament, c'est la mort.

*Expl.* : Quelle que soit la beauté d'une personne, quelles que soient ses richesses, elle finira par mourir; c'est pour cela qu'on dit que tous les ornements sont pour le cimetière.

b. All the decorations are for the cemetery; the real medicine is death.

*Expl.* : However beautiful or rich you are, you will end up in the cemetery.  
That's why we say that all the ornaments are for the cemetery.

See also: *Bont'áfówé ô ntáótswa.* (786)

*Iwá nk'élaká.* (1583)

*Iwá nkó lifengó.* (1584)

*Iwá nkó mpifo.* (1585)

*Likila ntáɔngák'ésikó.* (1731)

*Likonja j'óúké asómbaka nkóló nyongo; likonja j'óúké áfaókosómb'iwá.* (1741)

*Loóla ntáɔngák'ókélé.* (1908)

*Njakomba nkɔi.* (2157)

*Nkanga ntéáká iwá.* (2188)

*Ntando nkó liómbo, boséká loóla nk'òlekí.* (2419)

*Ntando nkó liɔmbɔ, boséká loóla nk'òlekí.* (2420)

*Ósang'áfówé lóby'ásange.* (2677)

*Tole nd'ókiji wá nseejá.* (2811)

*Wambóké byaka, bɔkɔl'ɔmɔ wífɔka byélé.* (2886)

## 222. Bǎonímola lím'étsíma l'ool'ǎ njéélá: (H.162)

a. On m'a défendu de pêcher à l'étang parce que je suis trop fainéant.

*Expl.* : Quelqu'un se fait renvoyer à cause de son faible rendement.

b. They sent me away from the fishpond; I am too lazy to fish.

*Expl.* : Someone is sacked, because he shows too little effort.

See also: *Áotómba nkélé l'ool'ǎ jiko.* (71)

*Ekáá ɛmɔ ntákááják'ɛmɔ lofambo.* (1008)

*Injwânjwa ɛmɔ ntâséláká ɛm'ɛmejí.* (1451)

*Mbwá ntákafáká lokangu.* (1976)

*Ndá njéélá pɔlepɔle, ndá 'ikaf'aíso ngasólá, áokol'ifoma, áolil'ésúlú, áokola*

*mpɔny'ɛky'ɛle nyangó.* (2114)

*Nkanga mpɔnye, kima nkóngótɔ.* (2186)

*Nkos'áɔfɔnɔl'esukúl'okonji.* (2279)

*Nsombo ntátsímélák'óníng'ònkúfo.* (2337)

*Ókitélákí nd'étsíma jos'áolut'afeka l'osámb'ǎ njéélá.* (2546)

*W'òut'ólɔfa nd'ókúkúlú?* (2947)

## 223. Bǎonkunda 'nko ntsífówá:

a. On m'a enterré sans que je sois mort.

*Expl.* : Ce proverbe est employé par celui qui se sent négligé comme s'il était déjà mort. C'est en fait une expression d'étonnement.

b. They buried me and I am not dead yet.

*Expl.* : The proverb talks of someone who feels himself ignored as if he were dead already. The proverb expresses amazement.

See also: *Batáfímák'imbóló, imbóló ntálenáká l'ifómányá.* (258)

*Tɔsekák'ònto ntáfówá.* (2828)

**224. Bǎontómel'ǎnjín'á lokúko: (H. 163)**

a. On a mis mon ennemi au conseil de délibération.

*Expl.* : La présence d'un ennemi à une palabre est toujours mal accueillie.

b. They put my enemy on the council.

*Expl.* : The presence of an enemy on the tribunal augurs ill.

See also: *Ōkí'm'ókélák'ób'áoleka nd'ibóngo.* (2538)

*Ōlét'ǎfókolang'á lokúko.* (2654)

**225. Bǎotóna nsós'â ntete :**

a. Il a refusé les poules à cause de la fiente.

*Expl.* : 1. Quand on aime, il faut accepter les inconvénients inhérents (comme une belle-mère accablante).

2. Lorsqu'on veut avoir du travail, il faut parfois accepter un patron peu sympathique.

b. He does not want any chickens because of the droppings.

*Expl.* : 1. When you love, you have to accept inconveniences like an overpowering mother-in-law.

2. When you want a job, you have sometimes to put up with an unsympathetic boss.

See also: *ǎkí w'ǎleláká lióta, ǎkí w'ǎleláká bankáná.* (11)

*Bátóna nsósó la ntete; l'os'ǎndá likambo báséta ô nsósó.* (331)

*Nsósó mpimbó, ntete jei.* (2376)

*Ōfólangé ntete, toóngóláké nsósó.* (2514a)

*Olangaka nsósó k'ǎtonake ntete?* (2573)

*Ōlangak'Ōlangi k'ǎtónak'lkota y'ǎlíká; 'na ǎótáky'Ōlangi â lkota y'ǎlíká.* (2574)

*Ōtswá la nyangó ǎtswá l'ǎna.* (2741)

*Wě l'isóomb'ílanga, lómbólé kyǎ.* (2922)

**226. Bǎowéj'omóng'ǎnkóndo njenjé :**

a. Le propriétaire de la jachère est devenu la victime des légumes *njenjé*

*Expl.* : Tout ce qui se trouve dans une jachère appartient au propriétaire. Au lieu d'en profiter, il en devient la victime.

b. They made the owner of the fallow land the victim of the *njenjé* vegetables.

*Expl.* : Everything that grows on fallow land belongs to the one who had a field there. Instead of profiting from it, he becomes the victim.

See also: *ǎofím'omóngó lisál'ekokó.* (36)

*ǎfɔnɔl'etúmb'okándo.* (38)

*ǎlá wéo l'otsó k'ǎléngeja njwé.* (49)

*ǎotómba l'élanga l'éokó.* (70)

*Betúmo byěyá, yɔkɔ mponga, bonsámhá ng'émí 'mpaólúkola, ònko wáe nkás'íle nd'òkonda. (403)*  
*Bokungú 'ikwá, waka 'ikɔtama, elelo 'nko lóbí ko mbil'én'ákulej'ekolo. (538)*  
*Bolinga, íla 'ikútsu mpímbo. (572)*  
*Bomóngó'ísála ntálék'ètémbe. (630)*  
*Bomóngó liéké lokal'á ntúndo. (635)*  
*Bomóngó nsíng'áol'ótsá. (640)*  
*Bomóngó yándá ntábúnóláká nkói l'akata. (645)*  
*Bosálá bókí mpúnda. (839)*  
*Botúté l'áúta, eoka l'omenge, ifak'ónúmbáky'áúta lakó l'ilóndé. (951)*  
*Isóf'itúwaka liyóló, nd'élongi nk'ébw'éy'oyaa. (1546)*  
*Loóla lótorómbak'elíkó. (1907)*  
*Mpwó nk'isei. (2103)*  
*Ōkótákí ngond' áosómba ntúkúnyú l'etóo. (2556)*  
*Ōlék'ólílí wofwak'entombo, ófóy'ólá 'óky'entombo. (2591)*  
*Ōmukákí bekɔmbɛ áóléla nsé la nkásá. (2612)*  
*Ōmuky'ébwo, áyól'ètémbe. (2613)*  
*Ōnúmba mbá òndótala nkangu l'ónámel'íy'ésáká. (2643)*  
*Ōomákí nsósó áólá bekósɔ. (2660)*  
*Ōomakí nyama álá bakólóngonyó. (2661)*  
*Ōómbákí nsósó áólá bekósɔ. (2663)*

## 227. Baóy'obé afítaka lolango:

a. Une mauvaise langue peut détruire l'amour.

*Expl.* : Il faut accorder attention à ce qu'on dit ou fait ; sinon, on peut perdre la vie.

b. Bad words or bad behaviour can destroy love.

*Expl.* : Be careful not to destroy your life by insolent behaviour.

See also the references under **Baói būké afítaka lolango. (203)**

## 228. Baóy'úké afítaka lolango:

a. Trop d'exigences détruit l'amour.

*Expl.* : 1. Il faut être modeste dans ses relations.

2. Le mendiant ne peut être exigeant.

b. Having too many requests destroys love.

*Expl.* : 1. One should not put too many demands on one's partner.

2. Beggars cannot be choosers.

See also the references under **Baói būké afítaka lolango. (203)**

## 229. Bás'áfúka wáe isóngó yɔkwéla : (H.192)

a. L'eau ne bouge que lorsqu'un bâtonnet y tombait.

*Expl.* : « Il n'y a pas de fumée sans feu ».

b. When the water ruffles, a stick must have dropped into it.

*Expl.*: “There is no smoke without fire”.

See also: *Álé jina wâte áky'ont'olekáká.* (19)

*Esík'éy'ifel' ô nsúmolóngi.* (1177)

*Ifulú l'ôndôkotóji.* (1317)

*Lomb'áɔɔtsw'áotsika wêla.* (1884)

*Ns'áfótéfél'éf'ôkeji.* (2294)

### 230. Basakaka mpóndé ‘nk’āsak’áebí: (H. 837)

a. On ne pêche les poissons *mpóndé* que lorsque les amis les pêchent aussi.

*Expl.* : Il faut saisir l’occasion que tout le monde saisit. Il faut bien observer et rester sur le qui-vive.

b. One should fish the *mpóndé* only when everybody fishes them.

*Expl.* : Grasp the occasion when everybody grasps it. Be alert all the time.

See also: *Álé wê l'áino béla njiká.* (23)

*Baembí báyók'èkai ko w'ôyóké tɔmbélé mpaka.* (102)

*Batúfáká mpao nd'éyau.* (341)

*Bokál'étumba ntákandáká lománga.* (463)

*Botómbe wá ngonda, tándéjá lilá belekó; ámaká ngond'ětwa'óbí wê la nk'ôlekó.* (924)

*Bɔwá lokúto atánaka mpela.* (958)

*Bɔwá 'ôki w'ên'ôfong'ókumba nkaka.* (959)

*Jífé, jífé, wímel'á mpóló, basakaka mpóndé, 'nk'āsak'áebí.* (1629)

*Jilá, jilá, bokómbósó áosenga bókondó.* (1630)

*Lilámbo lokúto ái w'ônangányá.* (1754)

*Nsomb' áofímana baséké ô la lokúto.* (2330)

*Ôyótswé nkóni ntálóngánák'ékɔka.* (2766)

### 231. Basál'áfé nkó njala:

a. Quand on possède deux champs, on n’a pas de faim.

*Expl.* : Celui qui travaille dur, n’aura pas de problèmes de nourriture.

b. When one has two fields, one will not be hungry.

*Expl.* : As long as you work hard, you have no problems feeding yourself.

See also: *Batákíndáká 'iwa l'itóko y'ónéne, bakíndaka wáe la wéteto.* (271)

*Bonjánga ndá wáto ntáomáká nsé.* (731)

*Botáy'á lisóko ntáomáká nyama.* (894)

*Éimb'akáká l'ekalemaka, omeka nd'éimb'akáká.* (1005)

*Eókó ntákendélák'ôlámbe.* (1136)

*Eóto ô likata.* (1143)

*Eóto ô yɔkó.* (1145)

*Ikokolo ntémala, botéma ntálá.* (1354)

*Ikokolo ntémala, loléu ntámámunga la lilá.* (1355)

*Ilóna otáléfá, lokombo otákombá, ótúngol'otómbe nkó?* (1421)

*Kalémá, báokotswêla.* (1656)  
*Likák'á mbwá, tɔlɛmbwáké lɔkɛndɔ nkína wíjofoman'a wesé.* (1705)  
*Likɔngá lífúté nd'áfeka ntáókáká nyama.* (1739)  
*Lɔkɛndɔ l'okisáns' áfosóngi.* (1840)  
*Lɔlɔmb'á mbela nd'òtúté.* (1878)  
*Mbwá ntákíták' ísúngi, akíndaka ô botsó.* (1977)  
*Mpɔw' éfótsw'òkonda, yáká yén'èfel'ìyɔk'éntɔtɔ.* (2088)  
*Ntótsw'á nkésá, botataano l'ɔkɔlɔ, ótúmola nd'átswá.* (2442)  
*Ōfókatsá áfáata njiká.* (2511)  
*Ōndás'ólótsi 'nk'omóngó.* (2616)  
*Ōlota wáto wá 'ibonda, mpáá wôke mpós'éa nkondélá.* (2658)  
*Otíkumwa ófaóbáta.* (2717)  
*Ōtswáki mpete k'òtsw'ókúmana l'ɔngóji.* (2732)  
*Ōyale nkól'éa nkóji, éfaókɔjwêla nsé nd'ílɔmbe.* (2757)  
*Ōyásé ntásámbáká.* (2759)  
*Wakémbyaka.* (2881)  
*W'ólén'ekómb'éle nkoso, nkos'ókíndákí wememb'á ntɔk'éy'osala.* (2940)

### 232. Bāsangel'Ofulu, Isúl'áowá:

a. On annonce à *Bofulu* qu'*Isúlú* est mort.

*Expl.* : 1. Le proverbe parle de celui qui envenime les affaires en annonçant de mauvaises nouvelles.

2. Si l'on annonce des nouvelles, il faut les croire.

b. They tell *Bofulu* that *Isúlú* has died.

*Expl.* : 1. The proverb talks of someone who aggravates a situation by announcing bad news.

2. If they announce news, you had better believe it.

See also: *Bongunj'ákosangela mpela, balá iwánga té.* (727)

### 233. Bāsang'ásêke ô la mbúla: (H. 177)

a. Ceux qui sont apparentés se disputent quand il pleut.

*Expl.* : Quand il pleut, personne ne se promène dehors et n'entend le bruit des querelles des voisins. Ce sale temps donne une chance aux membres d'une même famille de se quereller, car « il faut laver son linge sale en famille ».

b. Family members quarrel only during the rain.

*Expl.* : When it rains, people do not walk about and do not hear the noise of any quarrel. Therefore, it's an appropriate time to quarrel and at the same time to hide things from other people, because one does not wash one's dirty linen in public.

See also: *Ákw'áoy' ô nd'òseka.* (15)

*Ákwêke líkɔ ô nd'òseka.* (16)

*Áofénja lɔnsé'okwá.* (34)

*Bāsēkē ô bāsangí. (240)*  
*Basék'ôtsá báfɔt'ilanga. (241)*  
*Batásingóláká 'iŋgɔ. (295)*  
*Běfɔfaka wáe béká lokolo, béká lɔɔ betáfɔfáká. (373)*  
*Bofamb'asílaka, boóto ntáwáká. (426)*  
*Bolelá wǎ likata ntáfɔfáká. (560)*  
*Ntākundóláká jémb'á mbúla. (2411)*  
*Ōwáka nd'ôseka, boóto ntáwáká. (2753)*  
*Wejaka wôwô, baóy'ale b'ônúmbá. (2915)*

**234. Bāsangí balêke mbá ikís wáe nd'êtuka ko mpáká yûtak'olá: (H. 178)**

a. Les membres d'une même famille mangent les noix de palme en régime; alors les petites noix reviennent à la maison.

*Expl.* : Les membres de famille doivent s'aimer et s'entraider.

b. Those of the same family eat the palm nuts from the bunch and therefore the small nuts return to the house.

*Expl.* : Members of the same family have to love and help one another.

See also: *Baán'átók'ótómbe lisímaka mpw'ómeji. (91)*

*Bán'á nyangó batómbaka mbá nd'êtuka ko mpáká yûtak'olá. (186)*

*Báték'ótómbe básíma mpwó lilángwá. (320)*

*Bofaya likɔji 'nk'áokit'ék'eóto. (431)*

*Bonseng'áokit'eka jängansenge. (779)*

*Boselênkéta átúla lotúlo, ikók'íká lɔmbe ifaélengana l'oonda. (876)*

*Lisabu áotsw'ék'ási. (1787)*

*Lokóká ntímáká lím'eka nkoso mpâmpá. (1848)*

*Lontúmbá ntímák'eka nkéma njala. (1905)*

*Mpwó ale ndá lotúlo, ekemb'áfaélengana l'oonda. (2096)*

*Ntíléké liyóóló 'nk'át'ónkánja, bofaya likutsu 'nk'áoliyel'ék'eóto. (2451)*

*Ōtómbe 'isab'ék'ási. (2721)*

*Tútámá la mpóngó kel'ók'akat'áká nkéma. (2851)*

**235. Bását'akíkí, bánɛi bejúo byǎ nyongó : (H. 181)**

a. Trois personnes t'attaquent, et quatre t'injurient en citant le nom de ta mère.

*Expl.* : On emploie ce proverbe face à une situation pénible.

b. Three people are on your neck and four insult you by calling your mother's name.

*Expl.* : One is facing an awful situation.

See also: *Bokwá wǎ nsósó bófókoké ko wáse wǎ ntaa. (544)*

**236. Bás'átsíy'atútáká mbúsa: (H. 193)**

a. L'eau qui descend ne retourne pas en amont.

*Expl.* : Ce qui est fait, est fait.

b. The water, which flows downstream does not go back.

*Expl.* : What has passed is past. It is no use crying over spilt milk.

See also: *Boína wă lóbí, ngomɔ nángólá.* (457)

*Ekeké ɛsɔleka batsútsáká.* (1022)

*Iláká ng'áolóla ntúták'ótúmbá.* (1375)

*Mpasó inímáná lím'ótámbá ifúté.* (2056)

*Ntábámbóláká 'ifambú nk'ôje.* (2404)

### **237. Baséká likátsi:**

a. Un clan de crabes.

*Expl.* : Ce proverbe est utilisé pour une famille qui vit dans la mésentente et le manque de solidarité, comme les crustacés qui vivent séparés.

b. A clan of crabs.

*Expl.* : This refers to a disunited family, just as the crabs live separately without any community or solidarity.

See also: *Áfāng'ôseka, áyāsé 'nko lisá.* (2)

*Áfólāng'ótábyá nyé.* (5)

*Báfeka bā lisá nk'ôseka.* (106)

*Bāwákí báótómb'óoto.* (365)

*Bosek'áfɔngé nd'áfek'áká lisá.* (857)

*Boseka likátsi.* (859)

*Tóky'óót'óoto, 'nk'end'ákite ko boóto bōowá.* (2804)

*Tosangí 'nk'óót'obé.* (2826)

### **238. Baséká lotómbaka é:**

a. Les partisans des voleurs.

*Expl.* : Cette expression exprime l'admiration pour les voleurs et les encourage.

b. The clan of thieves.

*Expl.* : This saying expresses a certain admiration and encouragement for thieves.

See also: *Bóm'íkó, botsíka ménjé l'átóká.* (617)

### **239. Báseka ntombi, básek'ôsâtela:**

a. Si on se moque d'un sac, on se moque de celui qui le porte.

*Expl.* : 1. Si on se moque d'un objet, on ridiculise son propriétaire.

2. Les défauts d'un enfant ou d'un inférieur portent atteinte aux parents ou au patron.

b. If you laugh at the sack, you laugh at the one carrying it.

*Expl.* : 1. If you laugh about an object, you ridicule the owner.

2. The faults of a child or employee are reflected upon the parents or boss.



**240. Bāsēke ô bāsangí:**

a. Ce sont les membres d'une même famille qui se chamaillent.

*Expl.* : On ne se dispute qu'avec des proches (par exemple entre époux ou en famille). On continue à vivre ensemble malgré les disputes.

b. Those who quarrel are of the same family.

*Expl.* : One does not quarrel with unknown people, but only with those with whom one lives.

But all the same people continue to live together.

See also the references under **Bāsang'āsēke ô la mbúla**. (233)

**241. Basék'ôtsá báfot'ilanga:**

a. Le clan de la tête trompe la haine.

*Expl.* : Les membres d'une même famille gardent leurs liens de parenté malgré les querelles.

b. The clan of the head deceives the hate.

*Expl.* : People of the same family have ties, which are there whether they get on well or not.

See also the references under **Bāsang'āsēke ô la mbúla**. (233)

**242. Bāsesa nsombo, wīlak'eséndé nd'ôsáká: (H. 190 + 2462)**

a. Lorsqu'on dépèce un sanglier, on met l'écureuil dans l'huile de palme.

*Expl.* : On n'est jamais sûr de recevoir un morceau du sanglier. On ne jette donc pas le petit écureuil. « Un tiens vaut mieux que deux tu l'auras ». « Il ne faut pas lâcher la proie pour l'ombre ».

b. When they cut up a wild pig, put the squirrel in the palm oil.

*Expl.* : It is not so sure that you will receive a piece of meat from the wild pig. Therefore, do not throw the squirrel away. "Do not throw away the foul water till you bring in the clean".

See also: *Ióké, ôfongaky'ômbokit'êngambí*. (1498)

*Liɔngy'ókál'ilek'afeka*. (1780)

*Nkína l'ôyâyeka, ôfaófel'ɔ́tɔ́má*. (2240)

*Óátáká 'impemɔ, wīlak'ijwél'á ntɔmbi, nkína mbúl'ifɔ́jwá*. (2488)

*Ôfong'ónúmbola, ôtswá wăe engambí*. (2517)

*Ol'ă jala, ôféfa bolúwójwá*. (2566)

*Ôléké l'itswá, wofwak'imembe*. (2585)

*Óomé nsombo k'ôóbók'eséndé*. (2665)

*Ôsesá nsombo wīlak'eséndé nd'ôsáká*. (2682)

*Wán'áála, ntôfélá mbúla*. (2889)

**243. Bāsímá ‘isála wáe bātsw’ésénjú, bomóngó ‘isála ntásímáká:**

a. Ceux qui apprécient le champ sont ceux qui y coupent du bois de chauffage. Le propriétaire ne l’apprécie pas.

*Expl.* : Il faut être modeste et ne pas se glorifier.

b. Those who praise the garden are those who cut firewood there. The owner of the field should not praise it.

*Expl.* : One should be modest and not extol oneself.

See also: *Batásímáká ngól’éká nkána.* (294)

*Isang’ isang’ókúye, ásang’átetuma.* (1515)

*Lisoló l’ampulu báyókendé.* (1790)

*Nsāsang’ékáé ? Ónéna wāt’áleká.* (2302)

*Nsomb’íky’ónjéa.* (2335)

*Ómámenga l’óndâsolí, omeke ndé óndâsolí.* (2603)

**244. Bānsím’ólótsi ‘nk’áíyóntungyá :**

a. Ils m’apprécient, parce qu’ils peuvent m’exploiter.

*Expl.* : Tout flatteur vit aux dépens de celui qui l’écoute.

b. They like me since they exploit me.

*Expl.* : A flatterer exploits the one who listens to him.

See also: *Mpwó ákól’ákófefa.* (2095)

*Nkoi ákosooja ákómbya.* (2248)

*Nkoi áoóta, éta mbwá ówujá.* (2253)

*Ntaóndák’ókáji l’efamb’éumá, baóndak’ókáji wáe la ntelé.* (2425)

**245. Bāsím’óna, bāsíma nyangó ko bāsíma ngókó yenende  
īndíláky’ón’ónko:**

a. Quand on apprécie un enfant, on apprécie sa mère, ainsi que le jeune homme qui l’a engendré.

*Expl.* : La gloire de l’enfant fait la gloire de ses parents.

b. When you praise the child, you praise its mother and you praise the boy who made her pregnant.

*Expl.* : The praise of a child goes to his parents.

**246. Bási ndé nsúki, bont’óómbaka limpáta:**

a. L’eau est extrêmement généreuse parce qu’elle abrite le poisson électrique.

*Expl.* : 1. Le proverbe parle d’une personne généreuse qui abrite et soigne même des personnes méchantes.

2. On emploie ce proverbe pour des personnes qui supportent des injures et d’autres mauvais traitements.

b. Water is extremely generous, because it even keeps the electric fish.

*Expl.* : 1. The proverb talks of generous persons who put up and even look after bad people.

2. We use this proverb for persons who manage to put up with verbal abuse and other bad treatments.

See also: *Batswāka* 'ifay'ēka yēk'ésalángáná, áén'ofay'ōk'óme, k'áósalé jongé. *Nsòtswá* lifay'ēka yēk'élitéáná, áén'ofay'ōk'óme k'áólité jongé. (335)  
*Bolíko* lokukú, nkó nyama éfísámá. (568)  
*Botéma* ōkundólá konga. (904)  
*Esík'énómak'* afaya l'óól'ā lokíki. (1176)  
*Etóng'aúmbu*. (1211)  
*Mpak'ingénda*. (2033)  
*Mpok'énén'* éikyak'akún'ā njala. (2069)  
*'Nsòkit'* ēka nyang'ēkútsu. (2315)  
*Wájí wáe* 'osisá w' ilóngɔ. (2878)

**247. Bási nd'ómwa fetsá tsǎ: (H. 195)**

a. Avec l'eau dans la bouche, « attise le feu » :

*Expl.* : Nul n'est tenu à l'impossible.

b. With water in one's mouth, "Fan the fire".

*Expl.* : No one is expected to do the impossible.

See also: *Batákandáká bási la likata*. (264)  
*Efekel'ēa* liyá ntámeláká lilómyá. (988)  
*Ingwéngwé* nyama ēká lokole ōtaka 'nk'ōfelí la liswá. (1450)  
*Mpwó bókíta*, batsíkalaka ō la wēla. (2099)  
*Niná ntòtswáká nd'álusú b'ònjánga*. (2155)  
*Ófaókanda tsǎ la likata*. (2495)

**248. Basók'ámòk'atáongáká totújá tófé:**

a. L'anūs ne peut recevoir deux poires de lavement en même temps.

*Expl.* : La femme ne peut avoir deux maris.

b. One anus cannot contain two enemas at the same time.

*Expl.* : One woman cannot have two husbands.

See also: *Ifól'imòkò ntáongáká litómbelo lífě*. (1299)

**249. Bāsòlangana batáísák'ètaká :**

a. Ceux qui font l'amour ne cachent pas leur nudité.

*Expl.* : Entre conjoints et amis, il ne faut pas avoir de secrets.

b. Those that make love do not hide their nakedness.

*Expl.* : In between spouses and in friends there should not be any secrets.

See also: *Bālangáná wáe bānénán'ètaká*. (172)  
*Ndís'okwála, nsāsang'okutsu*. (2123)

*Nkáng' òfáisa wájí, njal' òfáís'okiló. (2203)*

**250. Bāsola ntand'āfit'eté: (H. 2068)**

a. Si on fait la pêche avec des stupéfiants dans la rivière, on les perd pour rien. (L'eau courante les emporte).

*Expl.* : Avant d'entamer un travail, réfléchis; sinon, tu cours le risque de travailler pour rien. b. If one uses drugs to kill fish in a river, one is just wasting one's drugs. (The current takes them along).

*Expl.* : Before starting a job, plan well; otherwise, you may be wasting your efforts.

See also: *Báling'eembe, báfit'esisé. (178)*

*Báunda liteli, báfit'elangó. (355)*

*Bôngoja bosanjo l'esésengí éy'asile. (723)*

*Ítswéy'ásola, mbúl'èolilingwa. (1567)*

*Mpaka ntásónjámáká bósónjo bǒfá la nkwa. (2020)*

*Mpaka ntémbák'ité if'á lófolókó. (2022)*

*Mpao nd'iléngé. (2049)*

*Nsótókol'ási nd'ifóle. (2385)*

*Ótumbel'etúk'ófita nd'ónóí. (2744)*

*Tofíták'òkw'á mpolókó, boje w'ónén'óóyá. (2790)*

*Wájí la jémi, ko w'ókósa nsoso; falá ò bóna wǒlélé. (2876)*

**251. Bāsòngǎl'esòngǎ nkóló 'nk'íkó: (H. 201)**

a. Quand on pointe des fléchettes, il faut savoir que l'expert en la matière, c'est le porc-épic.

*Expl.* : Tout métier a son expert.

b. Whilst one sharpens the small arrows, know that the master is the porcupine. One cannot beat its sharp quills.

*Expl.*: Each profession has its experts.

See also: *Bokét'ákanda; nkóló ò losánja. (474)*

*Bomposo wáe la bǒtswéké. (683)*

*Bongunj'ákosangela mpela, balá iwánga té. (727)*

*Bonjémb'ǎfaólekan'ílok'a njémbá. (732)*

*Iakú y'áliko nkól'ò nkéma. (1275)*

*Isano y'áliko lotsikéla ò nkéma. (1518)*

*Isúngi l'íkus'òtsó. (1550)*

*Linyenga l'ètoko la wél'òndíkí mbá. (1772)*

*Mbólókó, sangél'òngunjú mpel'èofénd'ikeji. (1960)*

*Yándá l'íkoky'á ngonda. (2956)*

**252. Batáátáká bóna l'efelo:**

a. On n'obtient pas un enfant en le berçant.

*Expl.* : L'enfant n'ignore pas qui sont ses parents. Même si l'enfant passe beaucoup de temps chez vous, il sait que ses parents habitent ailleurs.

b. One does not obtain a child by rocking it.

*Expl.* : A child knows his parents. Even when the child spends a lot of time with you, he knows that his parents live elsewhere.

See also: *Batáswélák'â mbóts' ʒna.* (301)

*Eembe ntójká l'elío.* (984)

*Ekok'áfósile l'ʒn'ôa nyong'áóta.* (1042)

*Isai ntátúmyák'ôf'éoto.* (1505)

*Nyama nteólá, ófaólá lofíko.* (2465)

*Wáné ntátómbák'ékótó, ilák'áfójá l'elío.* (2891)

### 253. Batáátáká mpák'a ntsitsi : (H. 2069)

a. On n'obtient pas de miel sans feu.

*Expl.* : Il faut enfumer les abeilles pour qu'elles s'enfuient et ne piquent pas trop quand on récolte le miel. On n'obtient rien sans effort, sans peine.

b. One does not obtain honey without fire.

*Expl.* : You need smoke to chase the bees; otherwise, they will sting you, when you harvest the honey. The proverb means to say that one does not obtain anything without effort, without pain.

See also: *Batáféndáká ntando la mpós'éy'olá.* (255)

*Bonjánga ndá wáto ntáomáká nsé.* (731)

*Botáy'â lisóko ntáomáká nyama.* (894)

*Eókó ntákendélák'ólámbi.* (1136)

*Eóto ô likata.* (1143)

*Eóto ô yɔkɔ.* (1145)

*Etsík'éá nsósó abíkaka ô la liɔsɔ.* (1222)

*Etsík'éá wéng'ële nkó lilengwá nd'ɔkeji.* (1223)

*Etsík'éf'â nyangó, lobíko nd'ékolo.* (1224)

*Etsíké ntátekáká, elaká ô Njakomba.* (1228)

*Ikokolo ntémala, botéma ntálá.* (1354)

*Ikokolo ntémala, loléu ntámámunga la lilá.* (1355)

*Ilóna otáléfá, lokombo otákombá, ótúngol'otómba nkó?* (1421)

*Kalémá, báokotswêla.* (1656)

*Likák'â mbwá, tɔlembwáké lɔkendo nkína wífofoman'a wesé.* (1705)

*Lifumb'áfófénd'ɔkeji la nk'íkɔji.* (1700)

*Likɔngá lífúté nd'áfeka ntáókáká nyama.* (1739)

*Mbúsa nkó loélé, bafeka nk'ólingó.* (1968)

*Ntáátáká mpáko la ntsitsi.* (2401)

*Óyín'ô baléngé nkó mpambo.* (2761)

### 254. Batáfaláká ótáokotsíkaki:

a. On n'attend pas celui qui n'a pas averti.

*Expl.* : On ne s'assoit pas pour attendre quelqu'un qui n'a pas fixé de rendez-vous. Sinon, on perd son temps pour rien.

b. One does not wait for someone who has not given any prior notice.

*Expl.* : One should not wait for visitors who might never turn up. One had better work.

See also: *Bafalaka wāe lionje, batáfaláká tukélé.* (104)

*Nsóténýa nkíng'á liléngela.* (2384)

### **255. Batáféndáká ntando la mpós'éy'olá: (H. 2034 + 2493)**

a. On ne traverse pas une rivière à cause du désir de rentrer chez soi.

*Expl.* : 1. Il faut employer le meilleur moyen pour arriver à son but.

2. Il ne faut pas risquer sa vie sur la rivière lorsqu'il y a beaucoup de vent. Il faut avoir la patience d'attendre le moment propice.

b. One does not cross a river for homesickness.

*Expl.* : 1. One has to use the best means to arrive at a certain goal.

2. One should not risk one's life on the river when there is a lot of wind. One needs patience to wait for the right moment.

See also the references under **Batáátáká mpák'a ntsitsi.** (253)

### **256. Batáféndák'ók'embútúté:**

a. On n'enjambe pas un tronc d'arbre à reculons.

*Expl.* : 1. Il ne faut pas traiter un problème à la légère.

2. Si on vise un objectif, il faut essayer de l'atteindre sérieusement.

b. One does not cross a fallen tree backwards.

*Expl.* : 1. Do not treat a problem lightly.

2. If you have an objective, try hard to attain it.

See also: *Baín'ákí mbuji.* (126)

*Ikók'áwnga nk'ónt'ófósélingá.* (1345)

*Ikoka y'ánsé ntófumbwá la jelé.* (1346)

### **257. Batáfénjáká boliá lóó :**

a. On ne met pas la main sur la civette *boliá*.

*Expl.* : If ne faut pas jouer avec le feu.

b. Do not put your hand on the civet-cat *boliá*.

*Expl.* : Do not play with fire.

See also: *Batákímáká nkoi nd'ótoto.* (267)

*Batákómáká nkoi nd'ífóle.* (273)

*Batákondéják' injwánjwa ndá wáto.* (274)

*Batátómbák'óyókolómátá.* (308)

*Batíéláká nkɔi nd'ótoto.* (321)  
*Batílák'éntombo nd'ólóngɔ.* (323)  
*Batútséyáká nkɔi nd'ótoto.* (352)  
*Eteko nd'ílanga.* (1206)  
*Lokekél'anya totúngóláké.* (1834)  
*'Nsólónjwa, nsólíl'ón'ɔa ngɔnd'á wáto.* (2326)  
*'Nsólónjwa, nsósangany'a nkɔi lifeta.* (2328)  
*Ntātómbák'óyókolómata.* (2428)  
*Ófaókú'ón'ɔa nsomb'á julé.* (2496)  
*Tokondéják'injwánjw'á wáto.* (2801)  
*Tolúóláké nkɔi bafɔlɔ.* (2818)

**258. Batáfímák'imbóló, imbóló ntálenáká l'ifómányá:**

a. On ne doit rien refuser à un pauvre type, car il porte chance.

*Expl.* : Les pauvres ont souvent de la chance; un jour vous pourrez en tirer profit si vous les avez aidés de temps à autre.

b. One should not refuse anything to an outcast; sometimes, such people are very lucky.

*Expl.*: If you befriend the poor, you may profit one day from them.

See also: *Tɔsekák'onto ntáfɔwá.* (2828)

**259. Batáfombák'ileka lolango :**

a. On ne fait pas semblant d'aimer un idiot.

*Expl.* : Evite de choisir n'importe qui comme ami; sinon, toute ta famille en sera déçue.

b. Do not as if you love an idiot.

*Expl.* : Try to pick your friends carefully; otherwise, your whole family may one day be upset.

**260. Batáfombák'ólé nd'étók'okwá : (H. 2497)**

a. On ne promet pas trompeusement du sel à celui qui est à la source.

*Expl.* : On rencontre toujours les mêmes gens à la source. Une entente parfaite avec eux est nécessaire. Il ne faut pas causer de tort à celui dont on a besoin.

b. Do not make false promises about salt to the one at the source.

*Expl.* : At the source, you always meet the same people; you need to have a good relationship with them. Do not quarrel with the people you need.

See also: *Bakelé bāolina jala.* (142)

*Batálímbák'óle nd'étók'okwá.* (280)

*Bokátambíla āolina nkélé.* (467)

*Bón'ókál'áokolanga, wōwíla 'nk'eóto.* (764)

*Bótónd'áfókéla likonji nkele.* (930)

*Ekénéng' áolina jala.* (1030)  
*Jémi áolin'ási.* (1618)  
*Jémi áolina ntangé.* (1619)  
*Lokol'em'á w'áýókend'óit'ónkúla nkatá?* (1851)  
*Nkel'áa ntand'éfá w'ósofé l'akák'á nkolo.* (2208)  
*Nyam'áolin'okonda.* (2467)  
*Nyang'ékoóngola tóséké l'endé.* (2477)

**261. Batáfomwák'esók'áa nkoso:**

a. On ne touche pas le derrière d'un perroquet.

*Expl.* : Il est strictement interdit de convoiter l'épouse d'autrui.

b. One should not touch the tail of a parrot.

*Expl.* : It is strictly forbidden to approach someone's wife with lustful intentions.

See also: *Bənkóú áotúngama ndá lilend'éí'nd'óas'ámuká.* (750)

*Úl'él'ele jende batósómbáká.* (2858)

*W'óá nganji, kafá felé wájí.* (2935)

*Yómba yá wembí kókólá mpósá.* (2977)

(A Lífumba on dit: *Batáfomwák'esók'ék'iyemó*)

**262. Batáfónólák'ónǝju lonjiká lõkáé: (H. 2037 + 2529)**

a. On ne doit pas voler la noix de palme d'un enfant.

*Expl.* : Même un enfant a droit de posséder ses affaires.

b. One should not rob the child of his palm nut.

*Expl.* : Respect the right of a child to possess his things.

See also: *Bááná bá nyongo, mbútsí y'ómóngó.* (92)

*Bákafa nyama, nkóóló 'nko lofiko.* (135)

*Batátómbák'ékót'éká weby'á wejá.* (307)

*Bolol'ále 'nk'óm'ónto.* (587)

*Bolol'ál' ó ndá mpif'ékáé.* (588)

*Bəngóí wá lontúmbá, ifulú ntǝfónólák'íwawa.* (722)

*Emí yūw'ónt'ónéní ndóla, ndól'íkámí mǝng'ónt'ótswáky'okonda.* (1113)

*Ikǝsǝ óátsí kong'ékáé.* (1367)

*Ikúkúté ik'ónto tǝkyáké.* (1371)

*Mbák'éá máánd'etámelák'ásukí.* (1931)

*Mbólókó ng'ááta kong, bǝmend'áfáǝfónǝla.* (1955)

*Nyam'éátak' intuna.* (2471)

*Ótswáky'okálá "ntséna ndóla" k'ǝky'áfeka "ndól'íkáu ínko é".* (2737)

*Tokótó ng'ááta nyam'ékáé, wǝtsíkela.* (2803)

*Yūw'ónéní ndóla.* (2981)

**263. Batákandák'áfumba nk'ísúngi:**

a. On n'attaque pas les fourmis rouges sans tison.



*Expl.* : On ne va pas à la guerre sans arme. On ne se rend pas au travail sans outil.

b. One does not attack safari ants without embers.

*Expl.* : One does not enter a battle without arms; one does not go to work without tools.

See also: *Batákendák'áfumba nk' ísúngi.* (266)

*Éákola mbót'áolófél'ifóle.* (978)

*Lomb'áolófela wěla.* (1883)

*Nkang'áolófél'akundá.* (2190)

*Nsólófél'ikókó ndá litsína j'ónsenge.* (2325)

#### **264. Batákandák'ási l'akata:**

a. On ne peut saisir l'eau avec la main.

*Expl.* 1. Le proverbe parle d'une mission impossible.

2. Dieu est insaisissable.

b. One cannot capture water with one's hand.

*Expl.* 1. Here, they talk of something impossible.

2. God cannot be grasped. He is elusive.

See also: *Bási nd'ómwa fetsá tsá.* (247)

*Batákendák'áfumba nk' ísúngi.* (266)

*Efekel'ěa liyá ntámeláká lilómyá.* (988)

*Ingwéngwé nyama éká lokole óátaka 'nk'ófélí la liswá.* (1450)

*Likata ntámeláká nkunja.* (1725)

*Mpwó bókita, batsíkalaka ó la wěla.* (2099)

*Niná ntótswáká nd'álusú b'ónjángá.* (2155)

*Nkoi áfaókand'okáji.* (2246)

*Nkoi ntákandáká nsé.* (2259)

*Nkoi ntáléká byěyá, ngúma ntáléké nsé.* (2260)

*Ófaókanda tsá la likata.* (2495)

#### **265. Batákandáká wíbi la jina: (H. 2039)**

a. On n'arrête pas un voleur à son empreinte.

*Expl.* : Il faut avoir des preuves véritables avant de pouvoir arrêter et accuser quelqu'un.

b. One cannot arrest a thief because of a footprint.

*Expl.*: One needs valid proof in order to be able to arrest and accuse somebody.

See also: *Batátémbóláká wáji l'entélé.* (304)

*Óndúsa móngó l'ónâmba, ólóngaka wáe ónâmba.* (2628)

#### **266. Batákendák'áfumba nk' ísúngi:**

a. On ne va pas vers les fourmis rouges sans flambeau.

*Expl.* : On ne va pas voir des amis les mains vides.

b. One does not go after the red ants without fire.

*Expl.* : Do not go and see friends empty-handed.

See also: *Batákandák'áfumba nk'ísúngi.* (263)

**267. Batákímáká nkɔi nd'ótoto: (H. 46)**

a. On ne suit pas un léopard dans son refuge.

*Expl.* : 1. Il ne faut pas s'exposer au danger.

2. Il ne faut pas provoquer un homme méchant, chez lui, à la maison.

b. One should not follow a leopard in his refuge.

*Expl.* : 1. One should not expose oneself to a grave danger.

2. One should not provoke a nasty fellow on his own ground.

See also the references under **Batáfénjáká boliá lɔ́.** (257)

**268. Batákímánáká la mbólók'ifé mbal'émɔkɔ: (H. 2042)**

a. On ne poursuit pas deux antilopes à la fois.

*Expl.* : Il faut élucider un premier problème avant d'en affronter un second.

« Il ne faut pas courir deux lièvres à la fois ».

b. One should not pursue two antelopes at the same time.

*Expl.* : One should finish one problem before tackling another. "If you run after two hares, you will catch neither".

See also: *Batálúkáká byáto bɛ́fɛ.* (281a)

*Batásukák'áfɛs'áfɛ.* (300)

*Batúsáká bafɛs'áfɛ.* (346a)

*Batútólák'éntsing'éfɛ by'étɔ́ nd'ékek'émɔkɔ.* (351)

*Bont'ɔ́mɔkɔ ntálúkáká byáto bɛ́fɛ.* (794)

*Emela nkak' ifokákema lolangwá.* (1108)

*Ilóló ntéláká bilangá bífɛ.* (1401)

*Ineng'ɔ́melaka ô lokaka, onyány'ɔ́mel'okengé k'ôkakeme.* (1447)

*Liátsí mbólókó, bakambo njɔ́ku.* (1687)

*Mbél'ifɛ, batóí bákakala.* (1943)

*Mímbo nd'ômwa, wɔ́tɔ́tɔ́ 'nk'ekɔ́.* (2003)

*Mpótámbólá áeyoóko, mpót'á lokolo etáfɔ́ye.* (2082)

*Nkómb'átómby'éfɛ ntákítá.* (2267)

*Tológ'ouké nyama'ifɔ́njú.* (2815)

*Tɔ́ma tɔ́mɔ́, ɔ́lɛ́ke tɔ́mɔ́, ófongake tɔ́mɔ́, nyangó ófokákema tɔ́mɔ́.* (2819)

*Wétsí l'áin'á njwá, totóngélák'ásekɔ́.* (2930)

**269. Batákímánáká l'okósola mbáká ófóy'ôamana:**

a. Il ne faut pas toucher au déclencheur d'un piège de peur d'être attrapé.

- Expl.* : 1. Il ne faut pas chercher les difficultés.  
 2. Il ne faut pas accompagner un homme turbulent.  
 b. Do not try out the release of a trap; you may be caught.

- Expl.* : 1. Do not look for difficulties.  
 2. Do not seek the company of an unruly person.

See also: *Besuí la byéngé toféndáké lokolo.* (395)  
*Eliy'ofúky'ofúki, wífóétola nsé la ntsina.* (1088)  
*Ótsímél'óníngá 'ifoku ntsín'éy'iwá, lifolek'omóngó.* (2727)  
*Óyóundé okítaka.* (2767)  
*Wakóngaka, boseka 'okáú la w'óf'ólótsi.* (2882)

## **270. Batákináká nyangó l'osaji:**

- a. On ne dédaigne pas sa mère parce qu'elle est petite.  
*Expl.* : Ta mère reste toujours ta mère. Les caractéristiques extérieures sont moins importantes que les sentiments que l'on éprouve pour une personne.  
 b. One does not despise one's mother because she is small.  
*Expl.* : The exterior of a human being has nothing to do with one's emotional attachments to a person.

See also: *Batátónáká nyangó l'okókóji.* (308a)  
*Bobé w'ólá la w'ónang'ófosóngi.* (414)  
*Bofay'áfólel'ólá 'nk' éñ'ólótsi.* (429)  
*Bolanga, utélá litsína.* (552)  
*L'ákolámbela ndá lifaya, botém'óyólelé 'nk'olá.* (1677)  
*Lióól'áotswá ngelé 'nk'osimbo, bol'ókándé 'nk'inkókó y'ókéji.* (1781)  
*Mpámp'éá nyóngó ótángá ô bofambe.* (2040)  
*Ngá lisíle áoóta njoku, njók'áf'ón'ókáé?* (2128)  
*Ngól'ék'ónanga, ófaósámbo'otákómbol'olá.* (2145)  
*Nkóngól'áfóloté jumbu já nyang' á jei.* (2269)  
*Nsomb'utelaka liokó.* (2341)

## **271. Batákindáká 'iwa l'itóko y'ónéné, bakíndaka wáé la wéteto:**

- a. On ne se rassasie pas de feuilles de manioc avec une grande cuillère, mais on se rassasie grâce aux cuillerées nombreuses.  
*Expl.* : 1. On ne devient pas riche en un seul jour; on doit travailler dur jour après jour.  
 2. Un seul travail (une seule chose) ne vous épanouit pas !  
 b. One does not still one's desire for a dish of cassava leaves with a big spoon, but only by several spoonfuls.  
*Expl.* : 1. One does not become rich in one single day; one has to work hard day by day.  
 2. One never gets satisfied by only thing or by one single occupation.

See also the references under **Basál'áfé nkó njala**. (231)

**272. Batákóláká nd'âts'á jólo l'omwa:**

a. On ne se place pas entre le nez et la bouche.

*Expl.* : On ne doit pas se mêler des problèmes d'autrui.

b. Do not put yourself between the nose and the mouth.

*Expl.* : Do not get mixed up in other people's problems.

See also: *Ámbólá 'nk'akángá, tasák'oté*. (24)

*Băyóun'étumba la litóo, k'em'óyósúk'otaká*. (363)

*Betúmb'éfé 'imeso 'ímókó?* (402)

*Bolandako ndá jongé j'óníngá*. (551)

*Bonjemb'ăowá nd'étumb'ěy'ikeji, nkó wáj'ótswákí nsé*. (734)

*Byesé byă mbwá, liwéji já ntaa, nsósó áwéla ná?* (973)

*Ėfí w'šses'ófaólangola lokulá*. (991)

*Elongama*. (1091)

*Ífomí lokolé ntáát'elókó, ósótát'elókó ísangy'ésakó*. (1305)

*Ílongí l'etálo, óyale nd'étálo*. (1423)

*Iloola, íma lím'óléka*. (1430)

*Mbéélé wíj'ânjá, likambo wíj'Ílínká*. (1939)

*Nd'âts'á jólo l'omwa ntáongáká loswa*. (2115)

*Nkól'ék'óna ntényáká*. (2266)

*Ōfel'ís 'nk'inina, báfófelé 'isenga*. (2500)

*Ōkatsa liwa ntántengwela, óntengwela ô wě šndólola nkásá*. (2534)

*Yámóólámbola ntááták'elókó; óát'elókó 'nk'ísang'esakó*. (2955)

**273. Batátómbáká nkoi nd'ífóle:**

a. On ne met pas le léopard dans le panier qu'on porte sur le dos.

*Expl.* : On ne se fait pas accompagner d'un bandit.

b. You do not put a leopard in the basket, which you carry on your back.

*Expl.* : Do not let a bandit accompany you.

See also: *Batákondéják' injwânjwa ndá wáto*. (274)

*Atátómbáká nkoi nd'ífóle*. (306)

*Batátómbák'óyókolómátá*. (308)

*Batílák'éntombo nd'ólóngó*. (323)

*Bofay'ă nkoi áokand'omóng'ótúmbá*. (439)

*Bosek'a nkoi lókóla ndá nkíngó*. (862)

*Ikótóngáná ntákendáká l'ont'oseka*. (1368)

*Ndóyótómbe nkoi nd'ífóle*. (2126)

*Nkoi ntááták'ólóngó*. (2257)

*'Nsólónjwa, nsólíl'ón'ôa ngond'ă wáto*. (2326)

*'Nsólónjwa, nsósangany'a nkoi lifeta*. (2328)

*Ntátómbák'óyókolómata*. (2428)

*Tokondéják'injwânjw'ă wáto*. (2801)

**274. Batákondéják' injwânjwa ndá wáto:**

a. On n'embarque pas un petit serpent dans sa pirogue.

*Expl.* : On n'invite pas un criminel à demeurer chez soi.

b. One does not take a small snake aboard.

*Expl.* : One does not invite a thug to reside in the house.

See also the references under **Batákómáká nkoi nd'ifóle**. (273)

**275. Batáléfáká ntākembola ngonda:**

a. On ne place pas des pièges sans explorer la forêt.

*Expl.* : Avant d'entreprendre quelque chose, il faut planifier.

b. One does not set traps without exploring the forest first.

*Expl.* : Before starting on a business, one needs to plan first.

See also: *Batásiyák'âswá nd'âns'á nkéma*. (296)

*Bofalá nd'ókonda, w'ôyókíme mbwá*. (421)

*Bofalá nd'ôkonjít, ósing'otái*. (422)

*Bofalá wěmí, ósing'otái*. (425)

*Boína wá lóbí, ngomɔ nángólá*. (457)

*Los'ók'óténo ntáɔngáká njémbá*. (1919)

*Mpao ndúkólá, ôfaólemb'óile*. (2050)

*Ntábámbóláká 'ifambú nk'ôje*. (2403)

**276. Batálék'ésíngo, balêke wáe nyama:**

a. On ne mange pas la danse, on mange la viande.

*Expl.* : Il ne faut pas perdre son temps à danser (aux amusements), mais il faut l'employer au travail, car il nourrit.

b. One does not eat dances, one eats meat.

*Expl.* : Do not spend your time in amusements, but spend time at work.

See also: *Batáléké 'ifokú 'ík'ómoto*. (278)

*Esík'énómak'afaya l'ool'á lokíki*. (1176)

*Etóng'aumbu*. (1211)

*Lifeta líkí nkéma nd'ékungú*. (1697)

*Mpak'ingénda*. (2033)

*Mpok'énén'ěkyak'akún'â njala*. (2069)

*'Nsókit'ěka nyang'ekútsu*. (2315)

*Wájí wáe 'osisá w' ilɔngɔ*. (2878)

**277. Batálék'élékela l'ón'óá linsámbá, nkulol'ón'ôyókend'â nyangó:**

a. On ne mange pas le fœtus d'un animal pour un enfant illégitime; l'enfant appartient à sa mère comme l'insecte *nkulola* s'est attaché à la bête.

*Expl.* : Seul le père d'un enfant légitime peut manger le fœtus d'un animal. Il faut respecter les lois et règles traditionnelles.

b. 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.

*Expl.* : A man needs to bear a son by his 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.

See also: *Batátáká bóna l'efelo.* (252)

*Iláká ntójáká l'elío.* (1376)

*Nyama nteólá, ófaólá lofiko.* (2465)

*Wané nátómbák'ékótó, ilák'áfójá l'elío.* (2891)

#### **278. Batáléké 'ifokú 'ík'ómoto:**

a. On ne mange pas la beauté d'une femme.

*Expl.* : Une belle femme doit aussi savoir et vouloir préparer un repas.

b. One does not eat the beauty of a woman.

*Expl.* : Even the most beautiful woman must be willing and must know how to prepare a meal.

See also the references under **Batálék'ésíngo, baléke wáe nyama.** (276)

#### **279. Batálék'ófaya nyongo:**

a. On ne facture pas le séjour d'un visiteur.

*Expl.* : Ce proverbe exprime l'hospitalité *Móngo* : on ne peut exiger d'un visiteur qu'il paie pour son séjour.

b. One does not take money from a visitor.

*Expl.* : The *Móngo* hospitality stipulates that one never asks a visitor to pay for his stay.

#### **280. Batálímbák'óle nd'étók'okwá: (H. 2497)**

a. On ne trompe pas avec du sel celui qui est à la source.

*Expl.* : L'eau est très indispensable. Il ne faut pas jouer avec quelqu'un qu'on rencontre à la source très souvent. Ne trompe pas celui qui pourra t'aider un jour.

b. Do not deceive the one at the source with salt.

*Expl.* : Water is indispensable; do not fool the one who is at the source ! You will meet him repeatedly. Do not cheat the one who might one day be helpful to you.

See also the references under **Batáfombák'ólé nd'étók'okwá.** (260)

**281. Batálotáká mbúl'a jíló: (H. 286)**

a. On ne fuit pas un orage menaçant.

Exp. : Il ne faut pas se laisser intimider.

b. One does not flee a threatening storm.

Expl. : Do not be too timid.

See also: *Bont'ôa lõmá ntáángáká jói.* (789)

*Ekak'étáak'esuki.* (1014)

*Elong'ëa njɔk'ěfólot'èngangá.* (1098)

*Ifwěfwě ntáángáká ngunda.* (1323)

*Ikongó ntókák'òlinga.* (1363)

*Iyól'ákita 'nk'ěkitá nkio.* (1601)

*Mbw'ëa lokósó ntáángáká nteke.* (1984)

*Njɔku ntúták'áfeka.* (2172)

*Nkɔngɔlɔ ntálotáká longilima.* (2274)

**281a. Batálúkáká byáto béfé.**

a. On ne pagaie pas deux pirogues à la fois.

Expl. : « Qui trop embrasse mal étreint ».

b. One does not row two dugouts at the same time.

Expl. : One should be careful not to take on too many things at the same time.

See also the references under **Batákímánáká la mbólók'ífé mbal'émòkɔ.** (268)

**282. Batálúkáká wáto nkó mémba:**

a. On ne se déplace pas en pirogue sans l'avoir contrôlée.

Expl. : Avant d'entamer une entreprise risquée, il faut s'asseoir et bien réfléchir.

b. One does not travel in a canoe without prior inspection.

Expl. : Before starting on a tricky business, one should think twice.

See also: *Bomw'áólotungya nd'áôy'áky'énd'ótéféfáláká.* (689)

*Byě byě la nyama, bokálá wáe byě byě.* (971)

*Iful'áókotswa, bokálá 'nk'enano mpáng'áófikus'afafú.* (1313)

*Túla baíno, áng'ɔtsá kel'ófolaj'omwa, ótefele jói líɔngá.* (2847)

*Úól'ótéma kel'ótEFEle.* (2861)

*Wáto bótswá la njaki ntínáká.* (2898)

**283. Batâmbák'ôsak'â tɔla:**

a. On ne reçoit pas des nouvelles en riant.

Expl. : 1. Accueillir les nouvelles données par un visiteur est une affaire sérieuse et il faut accorder attention à ce qu'on dit.

2. Ce proverbe recommande le sérieux lorsqu'on donne des nouvelles.

b. One does not receive news laughingly.

*Expl.* : 1. When receiving a visitor officially, there is a ceremony of exchanging news. This rite needs to be taken seriously.  
2. When telling or listening to bits and pieces of news, one needs to do so in an attentive way.

See also: *Batúólák'ésakó bomwa jei.* (346)

*Bómyaka wáe bofaya, batómyák'ésakó.* (693)

#### **284. Batángélák'ítáfōw'ósáká:**

a. On n'organise pas un repas à l'huile de palme avec une poule vivante.

*Expl.* : « Il ne faut pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué ». On ne chante pas victoire avant la guerre.

b. One does not prepare a meal with palm oil with a live chicken.

*Expl.* : “One does not count one's chickens before they are hatched”. One does not celebrate victory before the battle.

See also: *Áolámela ítáfōwá bosáká.* (48)

*Áotóng'olíko l'ain' á nyama.* (74)

*Bafolé ndebyá k'òosíla òlámbe la yókó?* (115)

*Bāolámél'ítáfōw'ósáká.* (209)

*Batátembólák'étáfōwá líkúka.* (303)

*Batúsák'éóná la jémbela j'ómende.* (348)

*Bɔnɔy'áontungya 'mbok'isúngi.* (774)

*Ekáá nd'óléka k'òsanga nteke.* (1009)

*Nkém'atáwé toandák'óngongo.* (2226)

*Ntabákílóólák'ònto l'ain' á nyama.* (2403)

*Ntókangé wíná nkína lituté áówýélá.* (2437)

*Ófóbók'imóndó 'nk'embíl'etásómbama.* (2507)

*Tusáké wesé, wunyu ntáfōkita nd'ákata.* (2850)

*Wejak'osasak'otáfōkel'onto (jói).* (2913)

#### **285. Batáomáká jende, jende wáe nguwa: (H. 2058)**

a. On ne tue jamais un homme, car il est comme un bouclier.

*Expl.* : L'homme protège la famille en temps de guerre et pendant des palabres; il continue aussi la lignée.

b. One does not kill a man, because he is like a shield.

*Expl.* : A man protects the family in times of war and of disputes; he continues also the family line.

See also: *Bákúla ngóya nd'ésanga, 'nk'élé ngóy'ómoto.* (167)

*Ikókó y'ómoto ntákondóláká 'íkela.* (1357)

*Mpak'ék'ómoto ntásambélák'ésanga.* (2030)

*Nsós'éy'ómoto ntáékáká.* (2369)

*Óyéya byāmbi wāte jende, bómoto ntáyéyáká byāmbi.* (2760)



**286. Batáomák'éemb'ësi w'ölela :**

a. On ne cause pas la mort de celui qu'on va pleurer.

*Expl.* : Il ne faut pas provoquer son propre chagrin.

b. One does not cause the death of the person over whom one is going to weep.

*Expl.* : "Do not shoot into your own foot".

**287. Batáomák'ökwála la nk'ëts'á nsé:**

a. On ne tue pas l'esclave sans lui donner des têtes de poissons.

*Expl.* : 1. Toute personne doit être traitée avec dignité.

2. Nul ne peut travailler sans récompense.

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

*Expl.* : 1. Every human being should be treated in a dignified manner.

2. Nobody can work without reward.

See also: *Boót'esángé, bōsek'etuka.* (818)

*Boseka wunyu, bōn'ōa nyang'ā wesé.* (870)

*Litóf'ā mpao, us'āné.* (1792)

*Ōlék'ā nkéma, wofwak'ombolo 'ōkúléláká nkím'ā liláji.* (2582)

*Ōle nd'āns'entsing'ésáto, ōle nd'ālik'ontsing'ōmōko.* (2594)

*Ōndétsi yōle tōma, ōkoalá jiso mpóló.* (2622)

*Ōtswákí nsesé la njala ko bāle ndá litéló la mímbí.* (2733)

**288. Batáomák'ôtábyá la nyam'ëa mbólókó: (H. 260 + 587)**

a. On ne met pas fin à une amitié à cause de la viande de l'antilope *mbólókó*.

*Expl.* : 1. Il ne faut pas mettre l'amitié en danger à cause d'une futilité.

(L'animal *mbólókó* est très petit).

2. Une petite négligence peut causer un grand mal.

b. One should not break up a friendship because of a piece of antelope meat.

(This animal happens to be very small).

*Expl.* : 1. Do not endanger a friendship for no serious reason.

2. A small mistake can have grave consequences.

See also: *Bānganak'osónga l'ongóny'ā mbwá.* (191)

*Batāsenjólák'ēngila la wūmbó.* (291)

*Ifumbú y'ōw'ōnt'ōlenolak'eseka.* (1322)

*Lofiji j'ētén'eseka; bōsek'ēwáká l'ēky'ōlōtsi é?* (1814)

**289. Batásáláká la mpíá ěkí lóbí:**

a. On ne travaille pas avec l'outil qui était tranchant hier.

*Expl.* : Il faut travailler chaque jour et non se glorifier des résultats du passé.

b. One does not work with yesterday's cutting edge.

*Expl.* : One has to make an effort every day and not rely on the successes of the past.

Variante: *Mpía ěkí lóbí ntásáláká.* (2059a)

**290. Batásámbéláká nkoi l'akata: (H. 2063)**

a. On ne serre pas les mains d'un léopard.

*Expl.* : Il ne faut pas se confier à n'importe qui.

b. Do not shake hands with a leopard.

*Expl.* : Do not confide in anybody. "Look before you leap".

See also the references under **Batáomáká nkoi nd'ifóle.** (273)

**291. Batásenjólák'éngila la wũmbó :**

a. On ne rompt pas le jeûne avec ce qui restait de la veille.

*Expl.* : Il ne faut pas mettre en danger des amitiés à cause d'histoires de rien du tout.

b. One does not break one's fast with the food of the previous evening.

*Expl.* : One should not endanger friendships by things, which do not matter.

See also the references under **Batáomák'ótábyá la nyam'ëa mbólókó.** (288)

**292. Batásésák'ënga, batásesa nyangó:**

a. On ne dépèce pas le fœtus d'un animal sans avoir dépecé la mère.

*Expl.* : On n'a pas droit à une fille si l'on n'a pas encore versé la dot de sa mère. Jusqu'au versement de la dot, la fille appartient au clan de la mère.

b. One does not cut up the foetus of an animal, if one has not cut up its mother.

*Expl.* : One has no right to a girl, if one has not paid the bride price of the mother. Until the payment of the bride price, the girl still belongs to the clan of her mother.

See also: *Ěmbélé nd'ilɔmbɛ wótsa nkonga.* (1105)

*Etáf'ěy'enséng'ëa waka, ɔndóká ból'ákakole.* (1197)

*Feká nténá kel'émí 'mpeke 'ikonja, kelá wën'ëkɔsɔngela nténá loánjá.* (1268)

*Likonja 'if'á nkân'álá ô bánkíná.* (1740)

*Tofímák'ísékota wájí, nkína 'ikonja 'ifofíma.* (2789)

**293. Batásíják'òkw'â mpolók'òje w'ɔnéne bɔ́óyá:**

a. Il ne faut pas utiliser tout le sel pour les chrysalides; la grande saison des chenilles vient encore.

*Expl.* : Il ne faut pas gaspiller ses efforts pour des choses sans importance si de grandes affaires sont en vue.

b. Do not use all the salt on chrysalis; the big caterpillar season is coming.

*Expl.* : Do not waste all your efforts and resources on small things; big business is looming on the horizon.

See also: *Básola ntand'áfít'eté.* (250)

*Báunda liteli, báfít'elangó.* (355)

*Bôngoja bosanjo l'esēsengí éy'asíle.* (723)

*Mpaka ntásónjámáká bósónjo bǒfá la nkwa.* (2020)

*Mpaka ntémbák'ité if'á lófolókó.* (2022)

*Mpao nd'iléngé.* (2049)

*Nsótókol'ási nd' ifóle.* (2385)

*Ótumbel'etúk'ófita nd'ónóí.* (2744)

*Tofíták'ókwa'á mpolókó, boje w'ónén'óóyá.* (2790)

*Wájí la jémi, ko w'ókósa nsoso; falá ô bóna wólelé.* (2876)

#### **294. Batásímáká ngol'éká nkâna :**

a. On ne proclame pas la beauté de sa sœur.

*Expl.* : 1. Comme on ne peut marier sa propre sœur, il est inutile d'en vanter la beauté.

2. Il ne faut pas se vanter de sa propre famille mais laisser les autres le faire.

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

*Expl.* : 1. As one cannot marry one's own sister, it is useless to boast of her beauty.

2. One should not boast of one's own family. Leave that to others.

See also: *Básímá 'isála wáe bātsw'ésénjú, bomóngó 'isála ntásímáká.* (243)

*Isang' isang'ókúye, ásang'átetuma.* (1515)

*Ōmāmenga l'ōndāsólí, omeka ndé ōndāsólí.* (2603)

#### **295. Batásingóláká 'iǎngó :**

a. On ne déhanche pas le coude.

*Expl.* : Malgré les disputes, les membres d'une même famille restent inséparables.

b. One does not dislocate the elbow.

*Expl.* : Notwithstanding all the disputes, the members of the same family stay united.

See also: *Ákw'áǎy' ô nd'ôseka.* (15)

*Ákwéke lík'ô nd'ôseka.* (16)

*Áofénja l'onsé'okwá.* (34)

*Bāsēke ô bāsangí.* (240)

*Basék'ǎtsá báfɔt'ilanga.* (241)

*Běfɔfaka wáe béká lokolo, béká l'ǎ betáfɔfáká.* (373)

*Bofamb'asílaka, boóto ntáwáká.* (426)

*Bolelá wǎ likata ntáfɔfáká.* (560)

*Bonto ntáwá k'elɔkɔ ngámó?* (797)

*Ekénjé ntáluwáká l'ompompo. (1031)*  
*Litsín'á ngɔjí ntáluwáká l'ompompo. (1797)*  
*Łɔfɔsɔ ɔ nd'oseka. (1822)*  
*Mpok'á likútsu nd'ólík'áyólángáná. (2061)*  
*Mpoké la likútsu bængáná (nd'ólíko). (2068)*  
*Óala nd'álíko ɔ mbúl'al'esómélá. (2487)*  
*Ówaka nd'oseka, boóto ntáwáká. (2753)*  
*Yál'íř' ēngemb' itúndáká. (2954)*

#### **296. Batásiyák'âswá nd'âns'á nkéma:**

a. On ne lime pas des haches au-dessous de singes.

*Expl.* : Si une affaire se présente et qu'on doive encore commencer à s'y préparer, c'est qu'on est en retard.

b. One does not sharpen the axes below the monkeys.

*Expl.* : One should look ahead, foresee things and take the necessary steps; otherwise, one comes too late.

See also the references under **Batáléfáká ntākembola ngonda. (275)**

#### **297. Batásómbáká mpónd'iki nd'étsím'ēa nyangó :**

a. On n'achète pas les poissons *mpóndé* de l'étang de sa propre mère.

*Expl.* : 1. On n'achète pas ce qu'on produit soi-même.

2. Ce proverbe parle de l'amour maternel et de l'amitié entre deux personnes.

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

*Expl.* : 1. One does not buy one's own products.

2. The proverb speaks of a mother's love and of friendship between two persons.

See also: *Boóto ɔ nyangó. (828)*

*Ekólóngw'ēa yōmba ɔ nyang'éké móngó. (1051)*

*Líkofata já ngóya móngó la 'íkofata já ngóya j'ōkalé. (1736)*

*Mpáósómb'iyɔkɔ nd'élóng'ēká ngóya. (2052)*

*Nyangó l'ɔn'ākafa nsé, byandanda békít'olá. (2479)*

#### **298. Batásómbák'áúta nkó néngélá, ófósómba nkóngóotó l'afumba:**

a. On n'achète pas de l'huile sans vérifier de manière à ne pas acheter en même temps des fourmis *nkóngóotó* et *bafumba*.

*Expl.* : Avant d'acheter quelque chose, il faut bien en vérifier l'état.

b. Do not buy oil without verifying; otherwise, you are buying *nkóngóotó* and *bafumba* ants at the same time.

*Expl.* : Before buying anything, have a good look at it.

See also: *Batásómbáká wáto wĩnyĩ.* (299)  
*Mbá ĩtswá l'onto.* (1929)  
*Nkém'ákoléngol'atófé, lífasó nkúkúmyá.* (2215)

### 299. Batásómbáká wáto wĩnyĩ:

a. On n'achète pas une pirogue qui a coulé.

*Expl.* : Avant d'acheter, il faut bien évaluer la valeur et l'état de la marchandise.

b. One should never buy a sunken canoe.

*Expl.* : Before buying, one should inspect the merchandise.

See also the references under **Batásómbák'áúta nkó néngélá, ófósómba nkóngóotó l'afumba.** (298)

### 300. Batásukák'áfés'áfé:

a. On ne traite pas deux affaires (judiciaires) à la fois.

*Expl.* : « Qui trop embrasse mal étreint ».

b. One does not deal with two court cases at the same time.

*Expl.* : One should be careful not to take on too many things at the same time.

See also: *Batákímánáká la mbólók'ífé mbal'emôkô.* (268)

*Batálúkáká byáto bēfé.* (281a)

*Batūsáká bafés'áfé.* (346a)

*Batútólák'entsing'éfé by'ētó nd'ékek'emôkô.* (351)

*Bont'omôkô ntálúkáká byáto bēfé.* (794)

*Emela nkak'ifokákema lolangwá.* (1108)

*Ineng'omelaka ô lokaka, onyány'ómel'okengé k'ôkakeme.* (1447)

*Liátsí mbólókó, bakambo njôku.* (1687)

*Mbél'ífé, batói bákakala.* (1943)

*Mímbo nd'ômwa, wótótó 'nk'ekó.* (2003)

*Nkómb'átómby'éfé ntákítá.* (2267)

*Tolóng'ouké nyama'ifonjú.* (2815)

*Tóma tōmō, olēke tōmō, ofongake tōmō, nyangó ofókákema tōmō.* (2819)

### 301. Batáswélák'â mbóts'ōna:

a. On ne dispute pas un enfant à ses parents.

*Expl.* : L'enfant n'ignore pas ses propres parents. On ne peut le tromper.

b. One does not dispute a child with its parents.

*Expl.* : A child knows its parents quite well. You will not fool it!

See also: *Batáátáká bōna l'efelô.* (252)

*Eembe ntójáká l'elío.* (984)

*Isai ntátúmyák'óf'éótó.* (1505)

*Nyama nteólá, ófaólá lofíko.* (2465)

*Wáné ntátómbák'ékótó, ilák'áfójá l'elío.* (2891)

**302. Batátékýáká líkóngá límôko :**

a. On ne vend pas son unique lance.

*Expl.* : 1. On ne vend pas un objet nécessaire à la vie.

2. Ce proverbe souligne que l'homme doit toujours être prêt à se défendre et à défendre sa famille.

b. One does not sell one's only spear.

*Expl.* : 1. One does not sell what is necessary for one's life.

2. A man should always be ready to defend oneself and one's family

See also: *Bobé w'ônt'osóngí la wă mbwá* (416)

*Wăle, êl'ilóngo wăi.* (2883)

**303. Batátémbólák'étáfōwá líkúka:**

a. On n'écorque pas la peau d'un animal qu'on n'a pas encore tué pour en faire un chapeau.

*Expl.* : « Il ne faut pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué ».

b. One does not skin an animal to make a hat before having killed it.

*Expl.* : “Do not count your chickens before they are hatched”. “First catch your hare, then cook it”.

See also the references under **Batángélák'itáfōw'ósáká.** (284)

**304. Batátémbóláká wájí l'entélé : (H. 2210)**

a. On ne doit pas croire les rumeurs disant que son épouse est infidèle.

*Expl.* : Il ne faut pas croire quelque chose sans vérifier.

b. One should not believe the rumours which say that one's wife is unfaithful.

*Expl.* : Do not believe rumours without checking them.

See also: *Āotángá bonkándá nd'êtei ěy'envelópi.* (68)

*Batákandáká wibi la jina.* (265)

*Bobé l'ôangola.* (411)

*Impwempw'ale ô lokolé.* (1442)

*Ōndûsa móngó l'ônâmba, ôlóngaka wáe ônâmba.* (2628)

**305. Batátókólák'ási nd'îlóló:**

a. On ne puise pas de l'eau avec une hotte.

*Expl.* : La hotte ne retient pas l'eau. Il faut trouver des moyens appropriés au problème traité.

b. One does not draw water with a basket.

*Expl.* : One needs appropriate means to obtain a solution to the problem.

See also: *Áyín'aléngé nkó mpambo.* (86)

*Bonjanga ndá wáto ntámáká nsé.* (731)

*Botáy'ǎ lisóko ntáomáká nyama.* (894)  
*Lifumb'ǎfǎfǎnd'ǎkeji la nk'íkǎji.* (1700)  
*Likǎngá lifúté nd'ǎfǎka ntáókáká nyama.* (1739)  
*Ntǎátáká mpáko la nísitsi.* (2401)  
*Nyama njǎku besénj'ékáakó.* (2461)

### 306. Batátómbáká nkǎi nd'ífóle:

a. On ne transporte pas le léopard dans le panier qu'on porte sur le dos.

*Expl.* : Il faut éviter de mauvais amis.

b. One does not carry a leopard in the basket on one's back.

*Expl.* : Avoid bad company.

See also the references under **Batákǎmáká nkǎi nd'ífóle.** (273)

### 307. Batátómbák'ékót'éká wǎby'ǎ wejá:

a. N'emporte pas l'habit d'un ami pour essayer s'il te convient.

*Expl.* : Il faut être honnête et respecter la propriété d'autrui.

b. Do not take your friend's dress in order to try it on.

*Expl.* : Be honest and always respect the right of ownership.

See also: *Baáná bǎ nyongo, mbítsi y'ómóngó.* (92)

*Bákafa nyama, nkóló 'nko lofíko.* (135)

*Batáfǎnǎlák'ǎnǎju lonjiká lǎkǎé.* (262)

*Bǎngǎi wǎ lontúmbá, ifulú ntǎfǎnǎlák'íwawa.* (722)

*Emí yǎw'ǎnt'ǎnéni ndóla, ndól'íkámí mǎng'ǎnt'ǎtswǎky'okonda.* (1113)

*Ikǎsǎ ǎátsi kong'ékǎé.* (1367)

*Ikúkúté ik'ǎnto tǎkyáké.* (1371)

*Mbák'éá mǎánd'etámélák'ásuki.* (1931)

*Mbólókó ng'ááta konga, bǎmend'ǎfǎfǎnǎla.* (1955)

*ǎtswǎky'okálá "ntséna ndóla" k'ǎky'ǎfǎka "ndól'íkáu ínko é".* (2737)

*Tokótó ng'ááta nyam'ékǎé, wǎtsíkela.* (2803)

*Yǎw'ǎnéni ndóla.* (2981)

### 308. Batátómbák'ǎyókolómátá:

a. Ne transporte pas celui qui te mord.

*Expl.* : Il ne faut pas supporter ses ennemis.

b. You should not carry the one who bites you.

*Expl.* : Do not assist your enemies.

See also the references under **Batákǎmáká nkǎi nd'ífóle.** (273)

### 308a. Batátónáká nyangó l'ókókóji:

a. On ne répudie pas sa mère à cause de sa peau grise.

*Expl.* : On ne doit jamais répudier quelqu'un à cause de son apparence physique.

b. One does not repudiate one's mother because on her greyish skin.

*Expl.* : One should not repudiate someone on account of his outward appearance.

See also: *Báoma lisile l'ais'óló.* (216)

*Batákináká nyangó l'osaji.* (270)

*Bobé w'ólá la w'ónang'ófósóngi.* (414)

*Bofay'áfólel'ólá 'nk' éñ'ólótsi.* (429)

*Bolanga, utélá litsína.* (552)

*Isisi ntáwáká liótswá.* (1545)

*L'ákolámbela ndá lifaya, botém'óyólelé 'nk'ólá.* (1677)

*Lióól'áotswá ngelé 'nk'osimbo, bol'ókándé 'nk'inkóko y'ókaji.* (1781)

*Mpámp'éa nyóngó otángá ô bofambe.* (2040)

*Ngá lisile áoóta njoku, njók'áf'ón'ókáé?* (2128)

*Ngól'ék'ónanga, ófaósámb'otákómbol'ólá.* (2145)

*Nkóngól'áfóloté júmbu já nyang' á jei.* (2269)

*Nsomb'utelaka liokó.* (2341)

### 309. Batátónák'ófay'ów'úlu:

a. On ne refuse pas un visiteur qui ressemble à une tortue.

*Expl.* : Il faut recevoir les visiteurs à bras ouverts; ils sont parfois d'un grand secours.

b. One should not refuse a visitor who is like a tortoise.

*Expl.* : Receive visitors warmly, because sometimes they are very helpful.

See also: *Báólútaka ô ntsífókínda.* (213)

*Bomóng'ésé aikaka l'ofaya.* (623)

*Íkí w'ókafáká yókolómbela.* (1339)

*Lifik'áf'okala.* (1698)

*Lóó ntátswák'éfí 'nd'úté.* (1914)

*Nsós'eká likiló éfa l'óomaka.* (2364)

*Ókafá ntímáká mpóló.* (2529)

*Ókaf'ónúmbola, ótswá wáe engambí.* (2530)

*Ómbikýá la mpela, 'nkobikýá l'ówá.* (2606)

*Ónangélé mbwá, eú ókolangél'óna ntsiótá.* (2615)

*Ósókotóna wótóné; ósókolangá, wòlang'éndé.* (2690)

### 310. Batátsikélák'ófay'ófósangy'ólá loulú:

a. On ne laisse pas sa maison à celui qui ne compte pas rentrer chez lui.

*Expl.* : Si le voyageur n'est pas pressé de continuer son voyage ou de rentrer chez lui, sans doute quelque chose le retient-il. Il vaut mieux enquêter pour en connaître la raison.



b. One does not leave one's house to the visitor who is not in a hurry to go back home.

*Expl.* : Maybe, there is something that holds him back. One had better inquire to know the reason why.

See also: *Enkwéél' äotsw'émel'efekete.* (1134)

*Nsós'étswáky'ökol'isúngi äólémela towawa.* (2368)

*Ntátsikélák'öfay'öfósangy'ólá loulú.* (2429)

### **311. Batátsíndák'önjándá mpató:**

a. On n'envoie pas un colis avec un poisson *bonjándá*.

*Expl.* : Ce poisson est très apprécié ; il risque d'être consommé en cours de route. De plus, il pourrit vite. N'envoie rien de précieux ou de périssable!

b. Do not send a parcel of a *bonjándá* fish.

*Expl.* : This fish is delicious; therefore, there is a good chance that people eat it on the way. Moreover, it goes bad quickly. Therefore, do not send anything precious or perishable.

### **312. Batátswáká mpao la wányá wă wəbí: (H. 57 + 2078 + 2522)**

a. On ne chasse pas avec la sagesse d'autrui.

*Expl.* : Si l'on veut faire du bon boulot, il faut soi-même comprendre le travail à faire.

b. One does not hunt with someone else's wisdom.

*Expl.* : If you want to do a good job, you need to have a good insight yourself into that kind of work.

Variation : *Batátswáká mpao la wángo wă boníngá.*

### **313. Batátswák'â nsósó 'ifəta; nsós'äosíja towawa töká löleke:**

a. On ne cohabite pas avec une poule; celle-ci mange tous les insectes du tisserin.

*Expl.* : Il y a toujours des tensions entre les jeunes et les vieux (des conflits de générations).

b. One does not live together with a chicken. The chicken eats all the insects of the weaverbird.

*Expl.* : There are always tensions between the young and the old. (Generation conflicts).

### **314. Batátswák'ökólo la nkíngó ntálé:**

a. On ne conclue pas un contrat à cause du long cou de quelqu'un.

*Expl.* : On ne s'engage pas sur la seule apparence physique.

b. One does not make a contract with somebody because of his long neck.

*Expl.* : In serious business, one does not go by appearances.

See also: *Batálék'ésíngo, baléke wáe nyama.* (276)

*Batáléké 'ifokú 'ík'ómoto.* (278)

### **315. Batátumbák'ésófél'éká webí l'anko:**

a. On ne prépare pas les feuilles de manioc d'autrui avec ses propres bananes plantains.

*Expl.* : Tu penses recevoir un bon repas, parce que ton ami a des feuilles de manioc et que toi, tu as des bananes plantains. Peut-être ton ami n'a-t-il pas l'intention de partager ses aliments ? Il vaut mieux travailler dur soi-même pour obtenir le nécessaire.

b. One does not prepare somebody else's cassava leaves with one's own cooking bananas.

*Expl.* : You think that you will have a good meal because you can share food with your neighbour. However, your neighbour may not be willing to share her food with you! You had better organise yourself in such a way (by working hard), that you are self-sufficient.

See also: *Áfɔ̀ngé ò baáj'ákísó bǎotswá nsé.* (7)

*Bakulá bǎ mǎlé walanganyak'ɛsɔ̀ngɔ̀.* (165)

*Batúsák'éóná la jémbela j'ɔ̀mende.* (348)

*Bokúné áotswá nkélé, okembaka 'otoko; mbá y'ókúné ile y'ǎnsámhá.* (534)

*Bɔ̀nɔ̀y'áontungya 'mbok'isúngi.* (774)

*Lióta ntáɔ̀ngáká l'ókún'áotake.* (1782)

*Mǎlé áóóta, walanganyak'ileka.* (1925)

*Mpɔ̀l'éy'ikeji ò wáj'ók'áebí.* (2074)

*Ô bǎotswá, ò nk'ókáw'ɔ̀l'ékó!* (2489)

*Ófóbók'imóndó 'nk'embíl'etásómbama.* (2507)

*Tosangí nyangó l'omóngó nyangó.* (2827)

*Tusák'étúk'à líkangola já wembí.* (2849)

*Tusáké wesé, wunyu ntáfókita nd'ákata.* (2850)

### **316. Batátumbéláká 'ikamb'ɛnɔ̀í: (H. 2080)**

a. On n'allume pas de tisons quand on traite une affaire.

*Expl.* : Quelle que soit la gravité d'une affaire, on ne la tranche pas la nuit.

b. One does not light smouldering torches to judge a court case.

*Expl.* : Whatever the gravity of the case, courts do not sit at night. Before dark, people adjourn all cases.

See also: *Botúli ntáúíláká l'otsó.* (944)

*Likambo batôtumbélák'ɛnɔ̀í.* (1710)

*Nkém'ík'ókolo ntísámánák'á lokotsí. (2230)*

**317. Batátúmóláká lonkongá la wáné:**

a. On n'excite pas le serpent *lonkongá* en pleine journée.

*Expl.* : Evite de déranger une personne méchante si elle est affamée.

b. Do not insult the snake *lonkongá* in daytime.

*Expl.* : Do not upset a hungry mean person.

**318. Batátungák'óseka l'ólóki:**

a. On ne fait pas de pacte d'alliance avec un sorcier.

*Expl.* : On doit éviter d'être trop lié au sorcier, car un jour il profitera de cette relation pour t'assommer.

b. One does not make a pact with a sorcerer.

*Expl.* : Do not become too close a friend with a sorcerer, because one day he may profit from this relationship to finish you off.

See also: *Átéfé!élómbó, lionj'óka; elómbó ntátawá lionje ónóoma. (80)*

*Batátungák'óseka l'ólóki. (318)*

*Binaka ókomesá. (410)*

*Eót'ókotswél'inenge, nkanga likambo ntákikwa. (1139)*

*Iwá ó nd'ótumbá. (1587)*

*Likul'á nkó mbótswá líók'otúji. (1746)*

*Liomi nd'ótumbá líkímaka nkanga. (1776)*

*'Mpets'emí l'es'ékáú. Wěak'es'éké. (2059)*

*Nsóng'éá jís'oalak'ont'ónko. (2347)*

*Ókí'm'ótángáká ũlu, sekí ndé liáté, aǎnkundamela ndá njelá, ǎnkot'ǎ lokolo. (2540)*

*Ókoléngela, ókounya. (2548)*

*Ókooma 'nk'ól'á wě bosáká. (2551)*

*Ókoomá 'nk'ósingí la wě. (2552)*

*Ól'á w'ósáká, ókosesenganya 'íkila 'nk'ónko. (2579)*

*Ónk'ótángá wě bókají wáe njwá. (2635)*

*Ótángá wě bókají wáe njwá. (2713)*

**319. Batáunák'étumba nk'ákundá:**

1. On ne livre pas de batailles sans fétiches.

*Expl.* : Une femme n'entre pas dans une famille sans ses fétiches d'amour. Ce proverbe concerne surtout les familles polygames.

2. One does not fight without fetishes.

*Expl.* : A woman will not enter marriage without her love fetishes, especially when she enters a polygamous situation.

See also: *Lióngí j'óté 'nk'otáféndol'ekila. (1779)*

**320. Băték'ôtóm̃ba básíma mpwó lilángwá: (H. 210)**

a. Si le rat te verse à boire, ne t'étonne pas que la souris soit ivre.

*Expl.* : Rien d'étonnant à ce qu'on préfère sa propre famille et qu'on néglige un peu les étrangers. C'est normal!

b. When the rat pours in, is it amazing that the mouse is drunk?

*Expl.* : In fact, it is not amazing that one prefers one's own family above strangers. Actually, this is quite normal.

See also: *Bád̃n'átók'ôtóm̃ba lisímaka mpw'ómeji.* (91)

*Bofaya likəji 'nk'əokit'ək'eóto.* (431)

*Bonseng'əokit'eka jängansenge.* (779)

*Mpwó ale ndá lotúlo, ekəmb'əfaélengana l'oonda.* (2096)

*Ntíléké liyóóló 'nk'ót'ónkánja; bofaya likutsu 'nk'əoliyel'ək'eóto.* (2451)

*Ôtóm̃ba 'isab'ək'əsi.* (2721)

**321. Batíéláká nkəi nd'ótoto:**

a. On ne suit pas le léopard dans son repaire.

*Expl.* : On n'attaque personne dans sa parcelle, parce qu'on y risque sa vie.

b. One does not follow a leopard in his lair.

*Expl.* : One should never pursue someone in his own compound, because, there, one risks losing one's life.

See also the references under **Batákəməká nkəi nd'ífóle.** (273)

**322. Batíkyák'â wíl'əkəji:**

a. On ne se dispute pas avec son père.

*Expl.* : Il faut respecter ses parents.

b. One does not quarrel with one's father.

*Expl.* : One should respect one's parents.

See also: *Áoma nyangó la byófo by'ásángú.* (59)

*Áotóna bokwá nd'əfambe.* (72)

*Bákosúkáká, wangangalaka, elói awâk'onto.* (161)

*Bákosúkáká wókaka.* (162)

*Batói ntáféndák'ítsá.* (328)

*Bəsangá lingambí ekota bíkya ntembe.* (389)

*Bokel'ónúmbí nyangó likambo.* (473)

*Bokúny'okómb'á nsál'ófa nkos'ókí bilím'otungák'əmpompo.* (540)

*Bongunj'ákosangela mpela, balá iwánga té.* (727)

*Botálé wá loléu ntómbóláká jólo.* (890)

*Botálé wá yanga bófólekáná ntsé mbóka.* (891)

*Liloka j'óna lífaókita ngá j'ísé.* (1759)

*Liwa líumá falá 'nk'ísé.* (1801)

*Mbólókó, sangél'ongunjú mpel'əofénd'ikeji.* (1960)

*Nkíngó ntálekánáká bətsá.* (2241)

*Nsúk'ëa lilak'ô tsíka.* (2389)  
*Nyam'ëki jis'ëndáká.* (2472)  
*Nyam'ëlot'okonda.* (2474)  
*Nyangó l'óna batáandáká nkengɔ.* (2483)  
*Tóléké nkɔɔ.* (2807)

### 323. Batílák'éntombo nd'ólongo :

a. Il ne faut pas se faire accompagner par un fantôme.

*Expl.* : Méfie-toi de mauvais compagnons.

b. Do not put a spook into your company.

*Expl.*: Avoid bad company.

See also the references under **Batákɔmáká nkɔi nd'ifóle.** (273)

### 324. Batílák'ílombɛ nd'âns'éonga:

a. On ne construit pas sa maison sous un arbre mort.

*Expl.* : Personne ne veut rester dans un endroit dangereux.

b. Nobody will construct a house under a dead tree.

*Expl.* : Nobody is going to stay in a dangerous place.

See also: *Bɔmende ntsîmbwáká ákwá lisúnúngú.* (614)

*Bɔmende ntsîmbwáká nd'âns'ôtekɔ.* (615)

*Botúmbá nd'étumba.* (949)

*Ilombɛ nd'áfumba.* (1403)

*Lifet'á byéngé.* (1693)

*'Ndá ko tófókitélé.* (2110)

*'Nôme nkín'á tsú, bolito bōlekola.* (2292)

*Nsé bálót'ɔkej'ófá l'ási.* (2304)

### 325. Batísáká konga nd'étóo: (H. 43 + 2408)

a. On ne cache pas un anneau de cuivre sous l'habit.

*Expl.* : Si l'anneau tombe, quelle honte, car on dira qu'on vient de le voler.

Dans la vie, on doit être transparent.

b. One does not hide a copper ring underneath one's clothes.

*Expl.*: If the ring drops, what a shame, because people will say that that person had just stolen it. In life, one should be transparent.

See also: *Bowél'áowéla konga nd'étóo.* (960)

### 326. Batísáká tsä nyama : (H. 1854 + 2475)

a. On ne cache point la viande au feu.

*Expl.* : Il faut montrer son mal ou problème (au médecin) pour être aidé, traité et guéri.

b. Do not hide meat from the fire.

*Expl.* : One has to expose one's problem so that people may know it and help you to find a solution.

See also: *Bomwa ntámélák'íléngé.* (688)

*Bonjánga ndá wáto ntáomáká nsé.* (731)

*Botáy'ǎ lisóko ntáomáká nyama.* (894)

*Jéf'áfólekáná loánjá.* (1612)

*Likóngá lífúté nd'áfeka ntáókáká nyama.* (1739)

*Mpɔw'ěfótsw'ókonda, yáká yén'ěfel'iyɔk'éntɔtɔ.* (2088)

*Ndīis'okwála, nsāsang'okutsu.* (2123)

*Nkáng' ǒfáisa wájí, njal' ǒfáís'okiló.* (2203)

### 327. Batófélák'óki w'útela :

a. N'oublie pas celui à qui tu reviendras.

*Expl.* : 1. Il faut aider ceux qui te sont proches et ceux dont tu dépends.

2. Tu ne dois pas négliger ton épouse à cause de tes concubines.

b. Do not forget the one to whom you will return.

*Expl.* : 1. You should help those who are close to you and on whom you depend.

2. You should not neglect your wife on account of her having lovers.

See also: *Boót'esángé, bosek'etuka.* (818)

*Boseka wunyu, bɔn'ǒa nyang'á wesé.* (870)

*Elel'anto ntálelá nyang'éy'omóngó.* (1079)

*Em'á wě bāsangí, nganji l'ant'ánkíná.* (1119)

*Eót'esángé bosek'etuka.* (1140)

*Lolango j'ǒfaya, júmbu j'émengá.* (1867)

*Nganji l'èlongo, bomóng'ótúmbá mpâmpá.* (2135)

*Ǫfémbélá y'ǒníná.* (2501)

*Okaak'ǒndíta ntsíngó wunyu.* (2528)

*Ǫlék'á nkéma, wofwak'ombolo 'ókúléláká nkím'á liláji.* (2582)

*Ǫle nd'ǎns'entsing'ésáto, ǒle nd'álik'ontsing'ǒmǒkɔ.* (2594)

*Tómba likamb' ɛnámbyaka w'ɛngende.* (2821)

*Wókaá l'éndé.* (2937)

### 328. Batói ntáféndák'ǵtsá:

a. Les oreilles ne dépassent jamais la tête.

*Expl.* : L'enfant doit toujours obéir à ses parents.

b. The ears never extend beyond the head.

*Expl.* : A child always owes obedience to its parents.

See also the references under **Batíkyák'á wíl'ekoji.** (322)

### 329. Batóí la mímbí, bont'okiji l'ilanga:

a. Lorsque la terre est rassasiée, la personne humaine est remplie de la haine.

*Expl.* : Pourquoi tuer quelqu'un ? La haine reste quand même.

b. When the soil has its fill, the human being stays with hatred.

*Expl.* : What is the point in killing another human being? Hatred stays all the same.

**330. Batókélák'étóo jilo; òndókelak'ís jilo wáe botéma:**

a. Il ne faut pas crever du désir sexuel; il vaut mieux désirer la nourriture.

*Expl.* : Il ne faut pas être un obsédé sexuel.

b. One should not die to have sex; it is better to long for food.

*Expl.* : One should not be obsessed by sex.

See also: *Bómot'ale wáe elang'éká lóso; wě ýyésányá wiji ko ndeke bázlé wiji.* (652)

*Bómoto ndé mbwá.* (666)

**331. Bátóna nsósó la ntete; l'os'òndá likambo básēta ô nsósó:**

a. On rejette la poule à cause de ses fientes ; mais le jour d'une affaire, on appelle la poule.

*Expl.* : Souvent on oublie les vieillards, on ne les aide pas. Mais quand on a une affaire compliquée, on dit : Appelle-nous le vieux à trancher l'affaire.

b. People do not like chickens on account of its droppings. However, the day they need to settle a court case, they call for a chicken.

*Expl.* : In the same way, people often forget the old folk and do not help them. However, when a court case comes up, they say, "Call us the old man to settle the dispute".

See also: *Ákí w'òléláká lióta, ákí w'òléláká bankáná.* (11)

*Băotóna nsós'â ntete.* (225)

*Bókeji jino, bási mpósá.* (469)

*Bongil'etóko, ónkilé l'owa, la mpela wifontókola'nk'emí.* (721)

*Bontóné lintónak'â lofosó, ko bēlāmb'òntóné lilēke nkó lifejá.* (795)

*Ikej'a lonyotó, tómel'ási.* (1330)

*Impos'â liliong'òyóndekáná, ekek'éy'oje w'òyóndutélá.* (1441)

*Litswâ'ònko, jutak'al'ekó.* (1798)

*Nsósó mpúmbó, ntete jei.* (2376)

*Ōfēnol'elia, ósukol'ekolo.* (2503)

*Ōfólangé ntete, toóngóláké nsósó.* (2514a)

*Olangaka nsósó k'ótonake ntete?* (2573)

*Ólangak'Olangi k'òtónak'Ikota y'òlíká; 'na òótáky'Olangi â Ikota y'òlíká.* (2574)

*Ōntónáké k'òlek'efamb'ékáú; kil'éfambe ng'ókí w'òkilé jongé.* (2641)

*Ōtswá la nyangó ótswá l'óna.* (2741)

*Wě l'isóomb'ílanga, lómbólé kyō.* (2922)

*Wě l'isóomb'ílanga, lómbólé kyō.* (2922)

**332. Batótswáká nd'áts'á mom'á mposó:**

a. On n'entre pas entre l'igname et son écorce.

*Expl.* : On ne doit pas se mêler des problèmes privés d'une autre famille.

b. One should not enter in between the yam and its skin.

*Expl.* : Do not get mixed up in other people's private problems.

See also: *Ámbólá 'nk'akángá, tasák'óté.* (24)

*Batákóláká nd'áts'á jólo l'omwa.* (272)

*Băyóun'étumba la litóo, k'em'óyósúk'otaká.* (363)

*Betúmb'éfě 'imeso 'ímōko?* (402)

*Bolandako ndá jongé j'óníngá.* (551)

*Bonjemb'áowá nd'étumb'ěy'ikeji, nkó wáj'ótswákí nsé.* (734)

*Byesé byā mbwá, liwéji jā ntaa, nsósó áwéla ná?* (973)

*Ėfí w'šses'ófaólangola lokulá.* (991)

*Elongama.* (1091)

*Ífomí lokolé ntáát'elōko, ósótát'elōko ísangy'ēsakó.* (1305)

*Ílongí l'etálo, óyale nd'etálo.* (1423)

*Iloola, íma lím'óléka.* (1430)

*Mbéélé wíj'ánjá, likambo wíj'Ílínjá.* (1939)

*Nd'áts'á jólo l'omwa ntáongáká loswa.* (2115)

*Nkól'ék'óna ntényáká.* (2266)

*Ōfel'ís 'nk'inina, báfófelé 'isenga.* (2500)

*Ōkatsa liwa ntántengwela, óntengwela ô wě šndólola nkásá.* (2534)

*Yámóólámbola ntááták'elōko; óát'elōko 'nk'isang'esakó.* (2955)

**333. Bătsíkí l'enkótsi lofujá ngonji; óyóy'áfa mbúla, ale wáe yéélé:**

a. Il faut que ceux qui possèdent les bananiers *benkótsi*, augmentent des supports, car ce qui vient n'est pas une pluie ordinaire, c'est un orage.

*Expl.* : 1. Il faut prévoir le danger.

2. Lorsqu'on est riche, il faut mettre quelque chose de côté pour un jour de crise.

b. Let those who have *benkótsi* banana plants, increase the number of props, because what is coming is not rain, but a storm.

*Expl.*: 1. One should foresee dangers.

2. When one has become rich, one should not spend everything but keep something for a rainy day.

See also: *Bákána mbúla ô äy'ék'ókungólá.* (139)

*Ióké, ōfongaky'ōmbokit'engambí.* (1498)

*Liōngy'ókál'ilek'afeka.* (1780)

*Nkína l'óyāyeka, ōfaófel'ótóšmá.* (2240)

*Ōfong'ónúmbola, ótswá wāe engambí.* (2517)

*Ol'ā jala, šféfa bolúwójwá.* (2566)

*Ōléké l'itswá, wofwak'imembe.* (2585)

*Ōsesá nsombo wílak'eséndé nd'ósáká.* (2682)



*Siki lá ndítake. (2772)*  
*Wambóké byaka, bókól'ómō wífóka byélé. (2886)*  
*Wán'áála, ntófela mbúla. (2889)*  
*Wāto bōtswá la njaki ntínáká. (2898)*

### 334. Batsína b'ánkō bāčlotsw'aémi: (H. 253)

a. Les racines des bananiers sont devenues enceintes.

*Expl.* : Le proverbe parle des êtres humains. Es-tu sûr que les gens n'entendent pas ce que tu racontes ? « Les murs ont des oreilles ».

b. The roots of the banana trees have become pregnant.

*Expl.* : We are talking about human beings. Do you think that people do not hear what you are saying? "Walls have ears".

See also: *Átángá wáé 'mpéne. (78)*

*Átungya jíso. (85)*

*Lombe ntákínd'átói, áyólot'ásá. (1886)*

*Nkang'ifomb'áfáófomb'aís'iló. (2196)*

### 335. Batswáka 'ifay'ēka yēk'ésalángáná, áén'ofay'ōk'óme, k'áósalé jongé. Nsōtswá lifay'ēka yēk'élitéáná, áén'ofay'ōk'óme k'áólité jongé:

a. On rend visite à une femme accueillante, qui, voyant le visiteur de son mari, se réjouit.

Et puis je rends visite à une femme non accueillante, qui, voyant le visiteur de son mari, fait la tête.

*Expl.* : Le proverbe parle de l'hospitalité et du manque d'hospitalité.

b. One visits a welcoming woman, who, when seeing her husband's visitor, rejoices. I paid a visit to a non-welcoming woman, who seeing her husband's visitor, feels let down.

*Expl.* : The proverb talks about hospitality and the lack of it.

See also: *Bolíko lokukú, nkó nyama éfísámá. (568)*

*Botéma ōkundóla konga. (904)*

*Botúmbá nkaká 'nk'eóto ēk'óme. (950)*

*Esík'énómak'afaya l'ool'ā lokíki. (1176)*

*Etóng'aúmbu. (1211)*

*Mpak'ingénda. (2033)*

*Mpok'énén'ēíkyak'akún'ā njala. (2069)*

*'Nsōkit'ēka nyang'ēkútsu. (2315)*

### 336. Bātswáká lomóngó bakitejaka:

a. Lorsqu'on utilise un proverbe, il faut l'expliquer.

*Expl.* : 1. Un proverbe doit être expliqué ; sinon, les gens pensent qu'on les insulte or ils ne savent pas ce qu'on veut dire.

2. Il faut savoir exposer son problème malgré les circonstances.

b. When you use a proverb, make the point.

*Expl.* : 1. You must explain the proverb, which you use; otherwise, people may think that you insult them or they may miss the point altogether.

2. When you have a problem, explain it well.

### **337. Bātswákí nkéma nk'étongó; wênake bāotongola wāt'onkéma**

**bǝkw'élǝkǝ :**

a. Ils sont partis à la chasse des singes sans bruit. Maintenant, ils se disputent à cause d'une mésentente.

*Expl.* : Lorsque les amis de longue date se disputent, il y a quelque chose qui s'est passée.

b. They went hunting monkeys without any noise; now that there is a big row, something must have happened.

*Expl.* : When old friends have a quarrel, something has come in between them.

See also: *Āofit'ekómb'ā lǝfǝsǝ.* (37)

*Bafeka bǝ lisá nk'ǝseka.* (106)

*Bamǝngó boóto bǝwǝ.* (182)

*Bokonda bóndǝlí jǝǝmb'a tonkosé; ng'ǝlinol'ǝfaǝyal'otǝkwǝt'ǝkǝngǝ.* (517)

*Bokonda nk'ǝbé, ǝndǝfǝtsí nd'ǝnto.* (519)

### **338. Bātswákí nsesé la njala ko bǝlé ndá litélǝ la mǝmbí:**

a. Ceux qui ont cherché les feuilles *nsesé* sont affamés, alors que ceux qui travaillent sur le toit, mangent bien.

*Expl.* : Celui qui a fait le travail le plus dur n'est pas rémunéré et celui qui a eu la partie la plus facile est bien payé.

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

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

See also: *Batǝmák'ǝkwǝla la nk'ǝts'ǝ nsé.* (287)

*Boót'esǝngé, bosek'etuka.* (818)

*Boseka wunyu, bǝn'ǝa nyang'ǝ wesé.* (870)

*Litǝf'ǝ mpao, us'ǝné.* (1792)

*ǝlék'ǝ nkéma, wofwak'ombolo 'ǝkǝlélǝká nkím'ǝ lilǝjǝ.* (2582)

*ǝle nd'ǝns'ǝntsing'ǝsǝto, ǝle nd'ǝlik'ontsing'ǝmǝkǝ.* (2594)

*ǝndétsí yǝle tǝma, ǝkoalǝ jǝso mpǝlǝ.* (2622)

*ǝtswákí nsesé la njala ko bǝlé ndá litélǝ la mǝmbí.* (2733)

**339. Bātswáky'áléngé bāoyaómba mpambo; balóky'áfé bāoyaísola:**

a. Ceux qui étaient partis à la pêche aux hameçons, se sont jetés des vers de terre. Deux sorciers se dénoncent.

*Expl.* : Deux comploteurs dévoilent leur secret au cours d'une dispute.

Lorsqu'on se dispute et on se fâche, on révèle des secrets.

b. Those who went fishing with fishhooks, have thrown worms at each other; two sorcerers have denounced each other.

*Expl.* : Two plotters have revealed their secret during a quarrel. When people have a quarrel and become furious, they reveal things.

See also: *Boloki ntíméjáká, Yáéká Sún'áolimeja.* (580)

**340. Bātsw'ókálá lokémyaka, bāyōy'áfek'elúkel'éká tongāngambí:**

a. Ceux qui précèdent doivent redoubler leurs efforts, car ceux qui viennent après, paient comme des vieux.

*Expl.* : Ceux qui sont venus t'aider, ne font que t'assister ; il faut que tu travailles dur toi-même aussi. Il faut encourager les autres par ton exemple.

b. Those who go ahead must double their efforts, because those who come later, row like old people.

*Expl.* : If people have come to assist you, you yourself have to work hard in order to encourage them to make a good effort.

See also: *Bomóng'etsím'élaka é yokoyoko, mpáng'ilóng'ákok'a mbáosa.* (625)

*Bomóngó wáj'áokila tóma, bonjemba, ámból'isúngi wótswa.* (643)

*Bomóngó wáto álukake mpáng'áfengol'ilóngo.* (644)

*Etsína nd'ómwa, mpōnye nda likata.* (1237)

*Etsína nkitó.* (1238)

*Etsín'ëa wejá w'ësai ntākambák'ôlemo w'óló.* (1240)

*Kaá mbwá liwa, w'ófá l'itóko ?* (1654)

**341. Batúfáká mpao nd'éyau:**

a. On ne fait pas la chasse dans les herbes.

*Expl.* : Dans les herbes on n'attrape pas grande chose, car il faut faire la chasse dans la forêt. Le proverbe nous conseille qu'il faut travailler là où on gagne quelque chose.

b. People do not hunt in the grass.

*Expl.* : When you hunt in the grass, you won't catch much. Hunting you do in the forest. The proverb advises us to work where one can earn something.

See also: *Aembí báyóuk'èkai ko w'ōyóuké tōmbélé mpaka.* (102)

*Jífé, jífé, wimela mpóló, basakaka mpóndé, 'nk'āsak'áebí.* (1629)

**342. Batûmányák'ôbé l'obé:**

a. On ne rend pas le mal pour le mal.

*Expl.* : Il ne faut pas rendre « un dent pour un dent ».

b. One should not repay evil with evil.

*Expl.* : One should not claim a tooth for a tooth.

See also: *Bobé l'obé ntátswáká mbóka.* (412)

*Ntábitányák'ébé l'ebé.* (2404)

**343. Batúnják'ón'ôw'óníngá nd'ôlémó. (343)**

a. On ne terrasse pas l'enfant de son ami en colère.

*Expl.* : Ce ne sont que les parents qui ont le droit de punir leur enfant.

b. One should not throw down the child of one's friend out of anger.

*Expl.* : Only the parents have the right to punish their child.

See also: *Baís'iló báfáwaga la nkelé.* (129)

*Nganj'êa bóló, ôndôtekyaka wâe tsá.* (2131)

**344. Batúnják'ókokaáky'ôté w'ônsélá:**

a. Ne terrasse pas celui qui t'a donné l'amulette de lutte.

*Expl.* : 1. Montre de la reconnaissance à ceux qui t'ont aidé à devenir ce que tu es maintenant.

2. Sois reconnaissant envers ses bienfaiteurs.

b. Do not throw down the one who gave you the wrestling amulet.

*Expl.*: 1. Show gratitude towards those who helped you to become the person you are now.

2. Show gratitude towards your benefactors.

See also: *Áokondol'etáfe êki'nd'ôsónjámáká.* (44)

*Áosek'ôndôíkyák'â njala.* (65)

*Bonéngé 'ôkoíkyáky'â njala ndá lisála ðfôkôté.* (712)

*Bonéngé 'ôkoíkyáky'â njala, wôut'ôtóola mposô ngámó?* (713)

*Itámb'íkoíkyáky'â ngômo, ðfikot'â likonji.* (1556)

*Lâen' êkaá emí wănganyi tóma.* (1811)

*Nkang'âolina nyangó.* (2189)

*Okaaka ôkokaákí la njala.* (2527)

*Waékélé áólin'ôndôwujákí.* (2864)

*Waékélé áosangoja, áfút'óéa ôndôwujákí.* (2866)

*W'ônúngáky'ôkemb'ôkoékólákí.* (2944)

**345. Batúólák'énkita nk'întsingá:**

a. On ne convoque pas une assemblée sans préparer de la nourriture.

*Expl.* : 1. Les réunions et les fêtes demandent la préparation sérieuse d'un repas copieux

2. Il faut toujours offrir de l'hospitalité.

b. One does not call a gathering without preparing some food.

*Expl.* : 1. Meetings and feasts should be well prepared with plenty of food.

2. One should always be hospitable.

See also: *Batúólák'ésakó bomwa jei.* (346)

*Ósúk'ofaya, ósúk'otéma.*

### 346. Batúólák'ésakó bomwa jei:

a. On ne demande pas les nouvelles la bouche puante.

*Expl.* : Il faut que le visiteur mange et boive avant la cérémonie d'échange de nouvelles. On sait que le visiteur ne se promène pas avec son champ sur le dos.

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

*Expl.* : The exchange of news is quite a ritual; before the exchange, the visitor receives some food and drink.

See also: *Batâmbák'ósak'â tɔla.* (283)

*Batúólák'énkita nk'intsingá.* (345)

*Bofaya nd'ôtókó, áfa jála.* (436)

*Bofaya nd'ótúmbá, báyókíme nsósó.* (437)

*Bofaya ntákendáká la lisála nd'ókongɔ.* (442)

*Bofaya ntáomák'ítokɔ.* (445)

*Bômyaka wáe bofaya, batómyák'ésakó.* (693)

*Ósúk'ofaya, ósúk'otéma.* (2702)

### 346a. Batûsáká bafés'áfé:

a. On ne lance pas en l'air deux fruits *bafésé* à la fois. (Le proverbe parle ici d'un jeu d'enfant)

*Expl.* : « Il ne faut pas courir deux lièvres à la fois ».

b. One does not throw into the air two *bafésé* fruits at the same time. (They refer here to a children's play)

*Expl.* : Can one serve two masters at the same time? "If you run after two hares, you will catch neither".

See also: *Batákímánáká la mbólók'ífé mba'emókɔ.* (268)

*Batásukák'áfés'áfé.* (300)

*Batúólák'entsing'éfé by'étó nd'ékek'emókɔ.* (351)

*Bont'omókɔ ntálúkáká byáto bífé.* (794)

*Ilóló ntéláká bilangá bífé.* (1401)

*Mpótámbólá áeyoóko, mpót'á lokolo etáfóye.* (2082)

*Wéisi l'aín'á njwá, totóngélák'ásekɔ.* (2930)

### 347. Batûsáká mbw'á mbúla:

a. On ne jette pas le chien sous la pluie.

*Expl.* : Lorsqu'un chien mouillé rentre à la maison, il se secoue pour se débarrasser de l'eau. En agissant ainsi, il te mouille ! Le proverbe nous conseille de ne jamais abandonner un enfant malgré ses mauvaises qualités. L'abandon d'un enfant nous causera bien d'embarras.

b. One does not throw a dog into the rain.

*Expl.* : When a wet dog comes back into the house, the first thing he does is to shake its fur to get rid of all the water. In shaking his fur, he sprays the water all over you. Likewise, if you abandon your child, you will face even bigger problems.

See also: *Bóna nd'ònséngé, batòlembóláké.* (698)

*Bóna wáe ifaká, ng'áokòkòta, báfówusé.* (707)

*Bón'óká mpulú álel'á lokole, nyangó ntòtsíkáká.* (765)

*Likólótó ntókák'èlél'óna.* (1738)

*Lofíko ntálísáká lèlembe.* (1816)

*Nsombo ntsókáká èlél'óna.* (2338)

*Nyang'èa ntsikélá áfaókita ng'éké móngó.* (2475)

*Nyang'èa webí l'atóy'óló.* (2476)

### **348. Batúsák'éóná la jémbela j'òmendé: (H. 2028)**

a. On ne rejette pas les chenilles quand on annonce la présence d'une antilope *bòmendé*.

*Expl.* : Parfois on est si heureux de trouver un antilope dormant qu'on jette les chenilles qu'on a ramassées et on appelle les amis, oubliant « qu'un tiens vaut mieux que deux tu l'auras ». En outre, il vaut mieux être content du peu qu'on a au lieu de se lancer dans des entreprises dangereuses et risquer de perdre tout.

b. One should not throw away the caterpillars when they announce the presence of an antelope *bòmendé*.

*Expl.* : Having gathered caterpillars for a good meal but being overexcited to have spotted an antelope, one may be inclined to throw away the caterpillars. However, the proverb invites us not to do so, because the animal has not been caught yet. "A bird in the hand is worth two in the bush!" It is better to be happy with the little you have than to throw yourself in all kinds of risky enterprises.

See also the references under **Batángélák'itáfōw'òsáká.** (284)

### **349. Batúsák'òtái l'otáoma nyama:**

a. On ne jette pas son filet de chasse pour avoir rien attrapé.

*Expl.* : Il ne faut pas désespérer à cause d'un seul échec.

b. One should not throw away one's hunting net because of not having caught anything.

*Expl.* : One should not despair after a setback.

See also: *Elaká ô Bomóngó.* (1071)

*Elaká ô Njakomba.* (1072)

*Jende ntátekák'élaká ô Njakomba.* (1626)

### 350. Batútélák'ôsuki nd'iyaka:

a. On ne rentre pas chez soi pour chercher une flèche au moment du combat.

*Expl.* : Il faut prévoir les choses et prendre ses précautions.

b. During a battle, one does not go back home to look for an arrow.

*Expl.* : One should look ahead and take one's precautions; otherwise, one always comes late.

See also: *Bábun'etumba, 'mpóáte likóngá.* (100)

*Batáléfáká ntákembola ngonda.* (275)

*Batásiyák'áswá nd'áns'á nkéma.* (296)

*Bofalá nd'òkonda, w'òyókíme mbwá.* (421)

*Bofalá nd'òkonjé, ósing'otái.* (422)

*Bofalá wěmí, ósing'otái.* (425)

*Boína wă lóbí, ngomō nángólá.* (457)

*Los'ók'óténo ntáongáká njémbá.* (1919)

*Mpao ndúkólá, ófaólemb'óile.* (2050)

*Ntábámbóláká 'ifambú nk'òje.* (2404)

### 351. Batútólák'étsing'éfé by'étó nd'ékek'émókó :

a. On n'ouvre pas deux paquets de chenilles à la fois.

*Expl.* : Ces chenilles sont encore vivantes et quelques unes échapperont. Le proverbe dit qu'on ne doit pas suivre deux lièvres à la fois.

b. One does not open two packets of caterpillars at the same time.

*Expl.* : If you open two packets of caterpillars at the same time, some of them will escape.

Therefore, do not take on two jobs at the same time.

See also: *Batákímánáká la mbólók'ífé mbal'emókó.* (268)

*Batálúkáká byáto bэфé.* (281a)

*Batásukák'áfés'áfé.* (300)

*Batúsáká bafés'áfé.* (346a)

*Bont'omókó ntálúkáká byáto bэфé.* (794)

*Emela nkak' ifokákema lolangwá.* (1108)

*Ineng'omelaka ô lokaka, onyány'ómel'okengé k'òkakeme.* (1447)

*Liátsí mbólókó, bakambo njóku.* (1687)

*Mbél'ífé, batóí bákakala.* (1943)

*Mímbo nd'ómwa, wštótš 'nk'ekš. (2003)*  
*Nkómb'átómby'éfé ntákitá. (2267)*  
*Tolóng'ouké nyama'ifɔnjú. (2815)*  
*Tšma tšmš, oléke tšmš, ofongake tšmš, nyangó ofókákema tšmš. (2819)*

### 352. Batútséyáká nkɔi nd'ótoto:

a. On ne repousse pas le léopard dans son repaire.

*Expl.* : Ne provoque pas l'homme méchant chez lui.

b. One should not drive the leopard towards his lair.

*Expl.* : One should not provoke a dangerous person at his home.

See also: *Batáfénjáká boliá lɔš. (257)*

*Batákímáká nkɔi nd'ótoto. (267)*

*Batákómáká nkɔi nd'ifóle. (273)*

*Batákondéják' injwânjwa ndá wáto. (274)*

*Batátómbák'óyókolómátá. (308)*

*Batiéláká nkɔi nd'ótoto. (321)*

*Batílák'éntombo nd'ólɔngɔ. (323)*

*Lokekél'šnya totúngóláké. (1834)*

*'Nsólónjwa, nsólíl'šn'ša ngɔnd'á wáto. (2326)*

*'Nsólónjwa, nsósangany'a nkɔi lifeta. (2328)*

*Ntátómbák'óyókolómata. (2428)*

*Ófaókút'šn'ša nsomb'á julé. (2496)*

*Tokondéják' injwânjw'á wáto. (2801)*

*Tolúóláké nkɔi bafɔlɔ. (2818)*

### 353. Baúmbá la tóma liɔngí j'ókiji:

a. L'argent et la nourriture sont la richesse de ce monde.

*Expl.* : La richesse n'est que momentanée; lorsqu'on meurt, on ne peut rien amener.

b. Money and food are things of this world.

*Expl.* : The things of this world are only an illusion; when one dies, one cannot carry them along.

See also: *Ámby'ófúja mengo, nk'ókɔng'óyótómbe. (26)*

### 354. Baúmbá nangányá áfaókita ng'ókí loolo:

a. L'argent collectionné petit à petit n'égale jamais une pièce de fer.

*Expl.* : L'original est toujours supérieur à son imitation. Le pauvre qui travaille dur, n'égale jamais une personne riche.

b. Riches, which one obtains slowly, will never equal iron bars.

*Expl.* : The original will always be superior to its copy. A poor man, who works hard, will never be the equal of a rich person.



See also: *Bóna ntányɔngúmáká nd'òbína 'óká nyangó, nyang'ónyɔngumaka nd'òbína 'ók'óna.* (702)  
*Bonkúf'áfaókita ngá momá.* (751)  
*Boúné nsulúngányá áfaókita ng'ókí loolo.* (955)  
*Iyátákonj'áfaókita ng'òkonjí.* (1596)  
*Iyómb'áfaókita ng'éeng'òky'ékáji wiméjá.* (1604)

### 355. Báunda liteli, báfit'elangó:

a. Si on grimpe sur l'arbre *liteli*, on perd ses cordes à grimper pour rien.

*Expl.* : Cet arbre est trop lisse pour grimper. Le proverbe nous conseille de ne pas entreprendre un travail inutile et impossible.

b. If you climb the *liteli* tree, you spoil the climbing ropes for nothing.

*Expl.* : The tree is too slippery to climb. This proverb advises us not to take on a useless and impossible job.

See also: *Básola ntand'áfít'eté.* (250)

*Bôngoja bosanjo l'esésengí éy'asíle.* (723)

*Mpaka ntásónjámáká bósónjo bǒfá la nkwa.* (2020)

*Mpaka ntémbák'ité if'á lófólókó.* (2022)

*Mpao nd'íléngé.* (2049)

*Nsótókol'ási nd' ifóle.* (2385)

*Ótumbel'etúk'ófita nd'ónóí.* (2744)

*Tofíták'òkw'á mpolókó, boje w'ónén'óóyá.* (2790)

*Wájí la jémi, ko w'ókósa nsoso, falá ô bóna wólelé.* (2876)

### 356. Baúta bǎotúbya nd'ésang'éfá la nongóté:

a. Le paquet d'huile est troué dans la forêt entre deux villages et on est sans feuilles *nongóté* pour réparer les dégâts.

*Expl.* : Ce proverbe parle d'une difficulté sans solution.

b. A parcel with oil has a hole in it and there are no *nongóté* leaves to repair the damage.

*Expl.* : This proverb speaks of a difficulty without solution.

See also: *Bókɔ́jí bofofe, wútaka bontsingá ?* (500)

*Engond'aéké, bolang'aéké, osi'm'óbunda jína ná?* (1131)

### 357. Baúta nd'ílomb'ǎn'ekókóji:

a. Alors qu'il y a de l'huile dans la maison, les enfants ont la peau grise et sèche.

*Expl.* : Le proverbe parle de personnes aisées ou mesquines qui ne s'occupent pas de leurs familles.

b. Whilst there is oil in the house, the children have a dry and greyish skin.

*Expl.* : This proverb speaks of rich or stingy people who do not look well after their children.

See also: *Āoténel'etúmb'ēa weby'ōnkándo.* (69)  
*Ebáka likuke nkoy' āolokanda.* (981)  
*Ekúúkút'ēká webí tōkyáké.* (1065)  
*Ifóle yā webí bentole ko iké mǒngó byōmbó.* (1297)  
*Iláká yā webí l'ontete, ikáwē mǒngó l'aís'iló.* (1378)

### **358. Baúwá, la lóétswaé l'omóngó wǔó:**

a. Mes amis, bonjour ; dans ce groupe il y a le destinataire de la salutation.

*Expl.* : Si l'on salue un groupe, il y a toujours quelqu'un de spécial parmi eux.

b. Friends, good morning; in the group of people there is a special addressee among them.

*Expl.* : When we greet a whole group, somebody special is among them.

See also: *Bákela nd'ānto l'ākel'ís.* (141)  
*Bosáso w'ēsānyengé l'ósás'ís.* (847)  
*Loélé l'ōndókoja.* (1808)  
*Lom'āné l'ōnāngel'ís.* (1881)  
*Mpaláka y'ēlongo l'ók'īy'ótumbélá.* (2034)

### **359. Bawâka 'nko ntākosangela:**

a. On meurt facilement si on n'a pas été averti du danger.

*Expl.* : Si l'on est informé d'un danger, on prend ses précautions.

b. People die when not notified of a danger

*Expl.* : When one has been warned about a possible danger, one can take the necessary precautions.

See also: *Álé mpo(l)oja w'āl'ésóngó.* (21)  
*Bokét'āoya, nsósó wísama.* (475)  
*Efekel'ēk'ōtsó 'nk'onto.* (989)

### **360. Bayak'āsēn'ayembe, báfûtélá 'ikátsi indá tokolo:**

a. Si on voit des poissons *bayembe*, on ne revient plus aux crabes aux petites pattes.

*Expl.* : Si on a le choix entre une belle femme et une avec des défauts physiques, on n'hésite pas à prendre la belle.

b. If you see *bayembe* fish, you do not go for crabs with their small legs any more.

*Expl.* : If you have the choice between a beautiful woman and one with a disability, you will not hesitate to take the beautiful one.

See also: *Enkom'ōkongá, boyak'okongá.* (1133)  
*Mbók'il'ifé, sɔn'ésɔná wě.* (1949)

*Nsóm'ëa jói ô lĩlang'ônto. (2342)*

**361. Báyófelé 'nk'inina, báfófelé 'isenga:**

a. On reproche la vengeance, pas l'ensorcellement.

*Expl.* : La vengeance est plus sévèrement condamnée que l'ensorcellement.

b. People reproach revenge and not so much bewitching.

*Expl.* : Revenge is most severely condemned.

See also: *Mpót'ëa nkākōta l'ëa nsombólá, ëlekana wāt'ëa nsombólá. (2085)*

*Mpót'ëa ntsikēaki éyake 'nk'emōkō. (2086)*

*Nkele ntálekáká la josó. (2211)*

*Ntsíkela la nkô ntáṅgáká mpót'ifé. (2448)*

*Ntsikēnaki ntákitáká mpót'ifé. (2449)*

*Ōfel'ís 'nk'inina, báfófelé 'isenga. (2500)*

*Otáóla líkóló k'ófaól'ongolo. (2715)*

*Totswáké wítak'ók'ā nkele, ófókela wítak'ókí 'ompwanga. (2837)*

**362. Báyósang'ésakó, báyófitte nango y'ánto:**

a. Ceux qui répandent des rumeurs, détruisent la bonne entente entre des gens.

*Expl.* : Le proverbe nous demande de ne pas répandre des rumeurs.

b. Rumour mongers destroy people's love.

*Expl.* : The proverb asks us not to put an end to the good understanding between families by rumour mongering.

See also: *Batákandáká wibi la jina. (265)*

*Batátémbóláká wájí l'entélé. (304)*

*Íjomí lokolé ntáát'elōkō, ōsóát'elōkō isangy'ésakó. (1305)*

*Impwempw'ale ô lokolé. (1442)*

*Isang'entsetsi mbúl'onkámá, bomóngó likambo mbúl'emōkō. (1514)*

*Ōsōkobóla jiso nk'elōkō, k'ōsekak'ikólongo. (2689)*

*Yámbólámbola ntááták'elōkō; ōát'elōkō 'nk'isang'esakó. (2955)*

**363. Báyoun'étumba la litóo, k'em'óyósúk'otaká:**

a. Ceux qui se battent sont habillés et moi qui les sépare, je suis nu.

*Expl.* : L'ingérence dans les affaires d'autrui n'est pas tolérée.

b. Those that fight are clad but I, who separate them, am naked.

*Expl.* : Interference in someone else's business is not tolerated.

See also the references under **Batótswáká nd'áts'á mom'â mposó. (332)**

**364. Bayúda báólángela Yésu :**

a. Les Juifs ont comploté contre Jésus.

*Expl.* : On cite ce proverbe lorsqu'un group de personnes complot de nuire à quelqu'un.

b. The Jews have plotted against Jesus.

*Expl.* : This proverb indicates that a group of people is scheming to harm someone.

See also: *Bosek'esáto ntáɔngáká.* (871)

*Ekɔlɔngɔ l'ási l'olemba bāotswêl'ifulú lokúko.* (1047)

*Lokóká la lokúlakɔkɔ bāotswêla bonjémba yekɛ.* (1847)

*Nkók'á nkúlakɔkɔ bāotswêl'onjémba lokúko yekɛ.* (2264)

### 365. Bǎwákí báótómb'óoto :

a. Les morts ont emporté leur bonne entente.

*Expl.* : Avec la mort de quelques personnes, l'amitié a pris fin.

b. The dead have taken along their good understanding.

*Expl.* : After the death of certain people, the friendship is finished.

See also the references under **Baséká likátsi.** (237)

### 366. Béa jói l'asangi: (H.231)

a. On ne sait quelque chose que par des enseignants.

*Expl.* : Il ne faut pas se vanter de sa sagesse, parce que tout ce qu'on sait, on a appris des autres.

b. One knows things from talkers.

*Expl.* : Do not boast about what you know, because others told you everything you know.

See also: *Béaki nkāasó la mbwá.* (367)

*Bokwōkw'ásang'ōndéá jéfa 'nk'endé.* (546)

*Bɔntɔl'ásang'ōndéá l'ótómbe 'nk'endé.* (791)

*Ilok'ásanga ōndéá l'óémbe 'nk'endé.* (1399)

*Ineng'ásang'ōndéá l'ósóngá 'nk'endé.* (1446)

*Lokum'ásang'ōndéy'ólíng'etámbá 'nk'endé.* (1861)

*Ntáúngák'áɔlá lofíko já nyangó.* (2430)

*Ntsúúngáká ô bāokongoja.* (2455)

*Ótóngá ô nguwa, otákit'á lilemba.* (2722)

*Wáékélé óa fɛɛ áfée ɔlɛla bóna.* (2869)

### 367. Béaki nkāasó la mbwá:

a. On a connu le fruit *nkāasó* grâce au chien.

*Expl.* : Ce proverbe recommande de reconnaître le service rendu par quelqu'un.

b. People know the fruit *nkāasó* thanks to the dog.

*Expl.* : This proverb advises us to acknowledge the service rendered by someone.

See also: *Béa jói l'asangi.* (366)

*Ntsúúngáká ô bãokongoja. (2455)*

**368. Béya 'nk'oyâ:**

a. Cela ne fait que venir.

*Expl.* : Les affaires et les problèmes ne finissent jamais.

b. They are only coming.

*Expl.* : Problems will always be there.

See also: *Boilela wã likila, nk'ófólembé; likambo ndé njala, nk'ófólembé mónico. (455)*

*Ekel'anto batákelák'ônt'omôko. (1023)*

*Él'áfa l'ónénaka. (1067)*

*Esúlú sambélá mpela, ifokolinja lá wé. (1194)*

*Ifikola yã mbúla nk'ófi'nd'ójwélá. (1291)*

*Isenjó yã mbúla nk'ójwélá. (1537)*

*Likambo wáe lokio nk'ônt'ófi'nd'ókukámá. (1719)*

*Likambo wáe mbúla nk'ójwélá. (1720)*

*Likambo wáe njala nk'ófóle mónico. (1721)*

*Lokel'and'ónk'óyónkelé, òndòsámbe, ófi'nd'ókelaki l'endé? (1835)*

*Mbúl'ëa wán'étáyáká l'ójwélaka. (1966)*

*'Nk'is'áumá tóyám'osáká ko jángano. (2242)*

*Otáföw'òngolo, ófaósek'etúmbé. (2708)*

**369. Befalá bëk' iyewa byûta wáe la lómo:**

a. Les antilopes *befalá* pendant la chasse collective retournent essoufflées vers les chasseurs.

*Expl.* : Il y a des gens qui travaillent bien s'ils peuvent travailler en groupe.

b. The *befalá* antelopes in a collective hunt return out of breath towards the hunters.

*Expl.* : Some people work well when they can work in a group.

**370. Befalá bëokíma mbwá :**

a. Les antilopes *befalá* ont pourchassé les chiens.

*Expl.* : C'est le monde à l'envers. Un travailleur a accusé son patron. Il faut respecter ses supérieurs.

b. The *befalá* antelopes have chased the dogs.

*Expl.* : It is the world upside down; e.g. a worker has taken his boss to court.

One should not do this, because one should always respect one's superiors.

See also: *Báfukýá bãokúla néma. (122)*

*Bofalá ãokíma mbwá. (423a)*

*Bokwála, tosámbe la nkóló, ófolóngaki nkól'òmbánjá. (542)*

*Bosófi ãomela nsósó. (881)*

*Ibat'ãomela ngúma. (1277)*

*Ifof'äɔlɔmba nsós'òkwá. (1293)*  
*Ilek'äofit'eluka. (1393)*  
*Ilolé yä lɔleke ätónɡa júmb'äfanjola. (1400)*  
*Nkém'äotumb'olíkó. (2225)*  
*Nkɔi äokanda lɔkɔmbɛ. (2251)*  
*Nkɔi ɛutak'omóngó lokombo. (2256)*  
*Nsósó äokand'ikété. (2358)*  
*Nsósó äolín'iloko nd'ási. (2359)*  
*Nsósó äotsínda njɔku. (2362)*  
*Ntang'éndétsí wě ko yösolaka mbasi. (2422)*  
*Yolol'äolutej'áúta. (2973)*  
*Wóngá, wě ða jóɔ ngá já nsósó, öut'ösɛka liɔng'ösóótáma ô lá byéka la nkangu. (2942)*

### 371. Befalá bëwá bëtsíkel'ële nd'élong'élo:

a. Les antilopes qui meurent laissent la souffrance à celles qui sont encerclées.

*Expl.* : Lorsqu'un parent meurt, les orphelins souffrent.

b. The antelopes which die leave their encircled friends in pain.

*Expl.* : When a parent dies, he or she leaves his or her children in pain.

See also: *Bofefa w'inél' öfá la nyangó ntáléké. (452)*

*Etóy'ákí nd'ótónɡa. (1218)*  
*Etsík'éá nsósó abíkaka ô la lióɔ. (1222)*  
*Etsík'éá wéng'ële nkó lilengwá nd'òkeji. (1223)*  
*Etsík'éf'ä nyangó, lobíko nd'ékolo. (1224)*  
*Etsíké la ntómo, bóna l'emputa. (1226)*  
*Etsíké ntátekáká, elaká ô Njakomba. (1228)*  
*Mbíusa nkó loélá, bafeka nk'òlingó. (1968)*  
*Mbwá ntákíták' isiúgi, akindaka ô botsó. (1977)*  
*Öfɔfy'ä tsá. (2509)*  
*Ökí nd'ótónɡa. (2543a)*

### 372. Befalá bëyówé nd'âns'á nkéma:

a. Les antilopes sont parfois tuées lors de la chasse aux singes.

*Expl.* : Lorsque les chasseurs font la chasse aux singes, il arrive parfois qu'ils rencontrent des antilopes et les tuent. Ces antilopes ont de la malchance, parce que les chasseurs ne les cherchent même pas. De même, certaines personnes ont de la malchance et trouvent la mort accidentellement.

b. Antelopes are killed during a hunt for monkeys.

*Expl.* : When hunting monkeys, the hunters sometimes run into antelopes and kill them. This is pure bad luck for these antelopes, because the hunters did not even look for them. In the same way, some people meet their death by sheer accident.

See also: *Besílá bëotáa ndá nkond' íká tonenge. (393)*

*Bɔngɔ́j'òbɛ́. (724)*  
*Bɔnkɔ́kɔ bɔ́kí nyang'ěa nsósó. (744)*  
*Nsé íum'álekake, ko bofaj'áleke ko jólo ngwá. (2307)*  
*'Nsósíl'òéa, 'mpaùt'ótataana. (2354)*  
*Nsós'ék'òóla ntáótáká. (2366)*

### **373. Běɔɔfaka wáe bĕká lokolo, bĕká lɔɔ betáfɔfáká.**

a. Ce sont les lignes du pied qui s'effacent, celles de la main ne s'effacent pas.  
*Expl.* : 1. Les liens d'amitié peuvent cesser, mais les liens de famille restent.  
 2. Les traces faites par nos pieds disparaissent mais les œuvres de nos mains restent.

b. The lines on the foot disappear, but the lines of the hand stay.  
*Expl.* : 1. Friendships may disappear but family relations always stay.  
 2. The traces of our feet may disappear but those of our hands stay.  
 See also the references under **Batásingóláká 'íngó. (295)**

### **374. Bekelé bĕfáɔtĕta:**

a. Les oeufs ne vont pas éclore.  
*Expl.* : 1. La femme n'a pas d'enfants à cause des disputes incessantes dans son foyer.  
 2. L'entreprise n'a pas de succès suite à la mésentente, négligence ou l'ignorance des responsables.  
 b. The eggs will not come out.  
*Expl.:* 1. A woman will not have children on account of continual fights in the home.  
 2. A business will not flourish because of disagreement, negligence or ignorance of its leaders.

### **375. Bekengé bĕkí nd'ĕta bĕoliela ntando, bĕotánga nsíng'ákwála :**

a. Les poissons anabas qui étaient dans les ruisseaux sont entrés dans la rivière et regardent les poissons électriques comme leurs esclaves.  
*Expl.* : 1. Le parvenu commence à avoir des allures arrogantes.  
 2. L'étranger pense être plus important ou plus savant que les gens du milieu.  
 b. The anabas fish, which used to be in the small streams, have arrived in the river and now regard the electric fish as their slaves.  
*Expl.* : 1. An insignificant person just promoted sometimes behaves in an arrogant manner.  
 2. A stranger thinks he is more important or more knowledgeable than the local people are.

See also: *Betómba bëky'á nkole béóyala yóóyoo, nk'áf'iy'óleké.* (399)  
*Ikôké, bolanga w'ôm'ôfôkwá jiko; ôfôtsikel'elolé mpifo.* (1349)  
*Nkâkaa 'ololé mpifo.* (2178)  
*Nsósó bãlôta basángola bã nkéma.* (2372)

### 376. Bekol'áfa nsako:

a. Nos pieds ne sont pas une propriété commune.

*Expl.* : On ne peut emprunter les pieds d'autrui. Il faut travailler soi-même et ne pas attendre la nourriture du voisin. « Qui compte sur un ami, dort sans souper ».

b. Feet are not common property.

*Expl.* : One cannot borrow someone else's feet. One has to go out and work oneself. If one counts on a friend, one will sleep without supper.

See also: *Áfôongé ô baáj'ákísó bãotswá nsé.* (7)  
*Bakulá bã mâlé, walanganyak'esongó.* (165)  
*Bofambe ntáongák'ísangá.* (428)  
*Bokún'átswáká nkélé, okembaka 'otoko, mbá y'ôkúné ile y'ānsámá.* (534)  
*Bomóng'élájí batôswéjáká nkélé.* (622)  
*Eembe ntásámák'ésík'éký'end'ósijwáká.* (983)  
*Elongá nsako, nyam'onto l'onto.* (1092)  
*Ibóngo nsako, wēngy'ont'ókáé wáto.* (1281)  
*Jámbú líká bolíko wáe l'ôsomýákí.* (1607)  
*Lília lífósámbe bamóngó líkó.* (1758)  
*Lióta ntáongáká l'okún'áotake.* (1782)  
*Lonkâas'ále wáe tolelo tolelo.* (1897)  
*Loulú isangá, liómbo bont'onto.* (1924)  
*Mâlé áóóta, walanganyak'ileka.* (1925)  
*Mbw'étáomé liokó ntááté nkóló.* (1990)  
*Mpól'éy'ikeji ô wáj'ók'áebí.* (2074)  
*Nsomb'ík'ôtsó la nkómb'â nkómbó.* (2334)  
*Ntákwéké la nkó yumbi.* (2412)  
*Ô bãotswá, ô nk'ókáw'ôl'ékó!* (2489)  
*Tosangí nyangó l'omóngó nyangó.* (2827)

### 377. Bekolo béfiki, totúmóláké 'ifoka :

a. Si tes pieds ne sont pas fermes, ne provoque pas le bon lutteur.

*Expl.* : Si tu n'es pas riche, ne provoque pas les litiges au tribunal.

b. If your feet are not firm, do not provoke a wrestler.

*Expl.* : If you do not have the money, do not provoke court cases.

See also: *Etúmbé ntáléngélák'etumba.* (1257)  
*Etúmbé ntásúmáká linónó.* (1258)  
*Óyósofé 'onkende ko wám'etóo.* (2765)  
*Tokolo tsā 'ongele; tokolo tófiki totúmóláké 'ongele.* (2800)



**378. Bəkɔɔ bəfosangi:**

a. Les jours diffèrent.

*Expl.* : On a des jours de joie mais aussi des jours de tristesse.

b. Every day is different.

*Expl.* : We have good days and bad days.

See also: *Besakó 'nk'ěfě.* (388)

*Bobé l'ɔl'äyókendé.* (413)

*Bɔkɔl'oum'áf'eyenga.* (514)

*Esúlú nd'álíkó kó bási nd'ánsé.* (1193)

*Jéfa j'óbé 'il' ekó.* (1614)

*Likunjá l'ɔkɔngɔ.* (1747)

*Nsak'ólótsi la nsak'óbé.* (2295)

**379. Bekóswá béésíla, yǒnkaa em'íyɔkɔ 'íky'ókálá indá siákásiaka:**

a. Les limes sont épuisées; on m'a donné la vieille pierre à aiguiser mon outil et qu'on doit utiliser à chaque instant ; ce qui prend beaucoup de temps sans bon résultat.

*Expl.* : Lors de son mariage, l'époux constate que sa femme est beaucoup plus vieille que lui. La même chose vaut pour l'épouse qui voit que son mari est beaucoup trop vieux. La vie nous garde des surprises.

b. The files are finished; they gave me an old flint stone, which does not work and where one keeps going back to in order to sharpen the knife.

*Expl.* : At his marriage, the bridegroom discovers that his bride is far older than he is. The same holds good for the bride who discovers that her husband is far too old. Life sometimes surprises us.

**380. Běky'эле 'isíl'etsík'él'imete:**

a. Ce qui était chez lémurien est resté chez l'écureuil *imete*.

*Expl.* : Les gens meurent mais le pouvoir reste.

b. What was with the *lisile* stays with the *imete* squirrel.

*Expl.* : People die but their power stays on.

See also: *Bokiji wâte ima kitá.* (481)

*Botámbá séé, lisuki tela.* (893)

*Íma kitáná.* (1431)

*Iyól'áowé, básulunganya ô bentɔle.* (1603)

*Ōtsíky'áfeka, ákúnda lóbí efɔngé.* (2726)

*Ōwáka nd'ásaki, mbóngo ntáwáká.* (2752)

*Ōwá 'nk'anto kó ōtsíkala 'nk'anto.* (2754a)

*Tsóondó bawáka, betoko batsíkalaka.* (2845)

### 381. Belanga bétóngá nkót'alakana: (H. 240)

a. Quand les chenilles d'Anaphe tressent leur nid, elles travaillent en unisson.

*Expl.* : Il faut se concerter pour obtenir un bon résultat. « L'union fait la force ».

b. When the Anaphe caterpillars make their nest, they work together.

*Expl.* : In order to obtain a good result, people have to work together.

Together we stand strong.

See also: *Betóm̃ba bēfotákanyi ntáléké ndekó.* (398)

*Bolito w' itámbá wáe baúnja.* (576)

*Ból'ém̃kó ntáúnák'étáfe.* (593)

*Bonéngé w'ókai bosílaka wáe l'ant'oukě.* (717)

*Bont'ém̃ ábíka l'ont'ém̃.* (792)

*Bont'ém̃kó nk'óló.* (793)

*Bosay'ém̃kó ntásumóláká lonsiji nd'ítsá.* (849)

*Ej'ém̃kó ntásekáká wananda.* (1006)

*Etúká ntémáláká nd'óñga la nk'ité.* (1244)

*Likata 'im̃kó ntákúndáká 'isáka.* (1724)

*Linkó 'il'á ngonji litákwéké.* (1768)

*Lonombo ntásambák'ésásamb'áf' ilikó.* (1903)

*Lóó júwéláká bongolaka 'ókófo.* (1906)

*Lóó lóm̃kó ntáundák'ólangó.* (1910)

*Mpak'éfá l'inkún'ákol'isúngy'omóngó.* (2028)

*Mpamb'ém̃kó ntásangólák'ókóka.* (2036)

*Nyama njóku ófaósesa bont'ém̃kó.* (2462)

*Ótswák'ókóma ntáfanóláká.* (2734)

*Ótswá nd'ótóñga ntáwáká.* (2743)

*Tótswake mbóka bant'áfé.* (2836)

*Wáto bótswá la njaki ntínáká.* (2898)

### 382. Bělé nd'ótéma betényáká:

a. Ce qui se trouve au cœur est invisible.

*Expl.* : On ne connaît pas les secrets cachés au cœur.

b. What is in one's heart is invisible.

*Expl.* : We can only guess what goes on in a person's heart.

See also: *Bakóm̃laka ntómbi, batákóm̃lák'ótéma.* (158)

*Bonjemb'ók'ífulú óndéa ó Njakomba.* (737)

*Botéma ndé lokúka.* (898)

*Botéma ntálambóláká ndambo.* (902)

*Botéma sandúku.* (905)

*Lokúk'ók'ótém'óndéa ó nkóló.* (1858)

*Nkwá nd'ótéma ntókánáká jei.* (2289)

*Nsé íyómb'átsífo, nyama íyómb'ókonda, baóy'áyómb'ótéma.* (2308)

*Wén'elongi, ófén'ótéma.* (2927)

### 383. Bemboj'éfé, bokalé l'onkanga:

a. Les deux veuves du même mari restent des rivales.

*Expl.* : Lorsque l'une est absente, l'autre mange à sa faim. Mais lorsque la première arrive, l'autre commence à pleurer leur feu mari forçant ainsi l'autre de faire de même. De cette façon, elle l'empêche de manger. Elles restent des rivales même après la mort de leur mari commun.

b. Two widows of the same husband stay rivals.

*Expl.* : When the one is absent, the other one eats well. However, when the first widow comes back, the other starts weeping over their late husband. In this way, she forces her rival to do the same, leaving her no time to eat. They stay rivals even after the death of their common husband.

See also: *Bokal'ákosóngé, lɔfɔsɔ lófaósíla.* (462)

*Bóm'áokotóne, ósút'á nkele wáe ɛl'em'ókalé.* (608)

*Bómot'óda lɔfɔsɔ ntáséká l'óme ntáand'okalé.* (663)

*Ekil'ɛy'okwá ô bôn'ôw'okalé.* (1036)

*Ikákalé la nk'ókúiné.* (1324)

*Nkanga lɔfɔsɔ ntáséká l'óme ntáand'okalé.* (2183)

*Ólang'ony'óle ngá nyangó, ôw'esemb'á nkɔfɔ ngá y'áfolé ô ntsín'ɛ'ákosíja njala.* (2577)

### 384. Běnángá byiji, nkás'áfée : (H. 245)

a. Ce que les racines projettent, les feuilles ignorent.

*Expl.* : Nous ignorons ce que Dieu propose. « L'homme propose, Dieu dispose ».

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

*Expl.* : We do not know what God has in store for us.

See also: *Bángela nkéma, nkéma ángel'etáfe.* (192)

*Elaká ô Bomóngó.* (1071)

*Elaká ô Njakomba.* (1072)

*Jende ntátekák'élaká ô Njakomba.* (1626)

*Teják'ólemo.* (2779)

### 385. Bensenge bákolaké :

a. Que les arbres *bensenge* te le montrent !

*Expl.* : Ceci est une petite épreuve pour tester l'intelligence d'un enfant. Par exemple, on envoie l'enfant pour chercher les bananes qu'on a soi-disant cachées au pied submergé d'un arbre *bonsenge* au bord de la rivière.

b. The *bensenge* trees will teach you.

*Expl.* : This is a small test to try the intelligence of a child. E.g., one sends a child to look for the bananas, which are said to be hidden at the submerged foot of a *bonsenge* tree standing on the riverbank

**386. Bəntɔlɛ bɛ́sɔmɛl'ǎ nkʷá ko bɛ́fɔ́ŋg'ɛ́ukelo:**

a. Les champignons *bəntɔlɛ* ont poussé sur les excréments rendant la cueillette impossible.

*Expl.* : La fille t'aime mais ses parents ne veulent pas t'avoir comme gendre.

b. The *bəntɔlɛ* mushrooms grow on the excrements making it impossible to harvest them.

*Expl.* : The girl loves you but her parents are against your relationship.

See also: *Bonéngé w'ǒbé likwéla mbóka, w'ǒlǒtsi likwél'ekɔ́kɔ́mbe.* (716)

*Epáí ɛ́mǎ tónɛkake nkʷá, enyí tómuakak'ebwo.* (1146)

*Ífǒtsw'ótéma yóóyal'ǎ lǐlongo; ǐtsw'ótém'ǎ nkaká; eú nkɔ́fak'ǐtsw'ótéma ng'ǎfolé.* (1307)

*Wǔj'onýí tónɛkake nkʷá, k'onýí tóluolake bebwo.* (2948)

**387. Besakó betálongáná la mbóka, bel'ě byěkéké:**

a. Les nouvelles ne sont pas tout droites; elles contiennent de l'antagonisme.

*Expl.* : Le proverbe fustige quelqu'un qui raconte des mensonges.

b. The news is not reliable; it is full of hostility.

*Expl.* : The proverb rebukes the one who out of hatred has twisted the news.

See also: *Áokola tompulu k'ǎɔ́kɔ́ma nd'éókó.* (42)

*Bákořímáké k'ǒlimbak'onǵilo.* (148)

*Bonjémb'ók'ékul'ǒle ndé likokomaka.* (736)

*Etɛkɔ́ tonkómá tófě.* (1207)

*Ifomb'íké ǒ ngá nsós'ále nd'ésaka.* (1301)

*Ifombo nd'ǒmwa.* (1302)

*Ōřaóyala mbél'ǐřé ǐky'ǒmbolo.* (2497)

*Totéfela tófě tǒkí nkanga júwa.* (2832)

**388. Besakó 'nk'ěfě:**

a. Il n'y a que deux nouvelles.

*Expl.* : La première est « quelqu'un est né » ; la deuxième est « un tel est mort ».

b. There are only two news items.

*Expl.* : There are only two news items: the first one is "someone is born" and the other is "so and so died".

See also: *Bekɔ́lɔ bɛ́řosangi.* (378)

*Bobé l'ɔ́l'ǎyókendé.* (413)

*Bɔ́kɔ́l'oum'ǎřeyenga.* (514)

*Esúlú nd'áliko ko bási nd'ánsé. (1193)*  
*Jéfa j'óbé 'il' ekó. (1614)*  
*Likunjú l'ókongɔ. (1747)*  
*Nsak'ólótsi la nsak'óbé. (2295)*

### 389. Běsangá lingambí ekota bíkya ntembe:

a. Ce que disent les vieux, les jeunes gens s'en doutent.

*Expl.* : Le proverbe conseille aux jeunes d'écouter les gens d'expérience.

b. Youngsters have doubts about what the old folks say.

*Expl.* : This proverb advises young people to listen to the elderly who have experience.

See also: *Áoma nyangó la byófo by'ásángú. (59)*

*Áotóna bokwá nd'éfambe. (72)*

*Bákosúkáká, wangangalaka, elói awâk'onto. (161)*

*Bákosúkáká wókaka. (162)*

*Batíkyák'á wíl'ekóji. (322)*

*Batói ntáféndák'ótsá. (328)*

*Běsangá lingambí nkó likóji, ilong'áyóun'á mbéji. (390)*

*Bomóm'aswí la wángo wá likambo (mpak'aswí l'aóy'ále nd'ótéma). (619)*

*Bongunj'ákosangela mpela, balá iwánga té. (727)*

*Ekóta nd'ótúmbá ntaa ntótswáká. (1054)*

*Engambí nd'ótúmbá, ntaa ntótswáká. (1124)*

*Likamb'én'engambí ntásekwáká. (1709)*

*Lingólóngól'ákolaké mbóka. (1766)*

*Liwa líumá falá 'nk'isó. (1801)*

*Ófósúke wáe ósómánya. (2519)*

*Ósing'óóng'óndeky'éú bokálá; eú óa mpak'óndéy'ebún'ékí fafá. (2687)*

*Ótungy'ósóléngɔla. (2746)*

*Ótútsy'á mpoké ó mpaka. (2750)*

### 390. Běsangá lingambí nkó likóji, ilong'áyóun'á mbéji:

a. Il n'y a pas de doute ce que disent les vieux; les membres d'une famille se luttent avec des machettes.

*Expl.* : S'il y a un vieux dans la famille, on n'a pas de mésententes.

b. There is no doubt about what the old people say; the family members fight one another with machetes.

*Expl.* : When an elderly person resides in the house, people will not have quarrels.

See also the references under **Běsangá lingambí ekota bíkya ntembe. (389)**

### 391. Besíf'á byémémba, omek'esífó:

a. Si on a le choix entre les *besífó* et les *byémémba*, on prend les *besífó*.

*Expl.* : Ceci est une ironie : si quelqu'un ne veut pas écouter de bons conseils, on lui présente un mauvais conseil.

b. If you have the choice between the *besífó* and the *byeméemba*, you take the *besífó*.

*Expl.* : This is irony: If someone does not want to listen to good advice, you give him bad advice.

**392. Besíf'â byölól'omeka ná? Omek'é besífó:**

a. Entre les légumes *besífó* or les arrachages arbitraires, il vaut mieux avoir les *besífó*.

*Expl.* : Il vaut mieux avoir une femme laide qu'être célibataire.

b. Between the vegetables *besífó* and what one finds in the bush, it is better to have the *besífó*.

*Expl.* : It is better to have an ugly wife than to live a bachelor's life.

See also: *Bobé w'òmót'ôfa ng'ól'ônjemba.* (415)

*Bonjemb'ók'ómoto kúlumbá, bóká jende léngélá.* (738)

*Likonja 'if'â nkân'álá ô bánkíná.* (1740)

*Lɔkɔsú j'ônjemb'ôétol'omóng'ésíká.* (1856)

**393. Besílá bëotáa ndá nkond' iká tonenge:**

a. Les oiseaux *besílá* sont pris dans les pièges placés pour attraper des martins-pêcheurs.

*Expl.* : On est parfois la dupe de malchance.

b. The *besílá* birds are caught by the snares intended for the kingfishers.

*Expl.* : Sometimes, one is caught up in a mishap just by accident.

See also: *Befalá bëyówé nd'âns'á nkéma.* (372)

*Bɔngɔj'ôbé.* (724)

*Bɔnkɔkɔ bókí nyang'ëa nsósó.* (744)

*Nsé íum'álekake, ko bofaj'áleke ko jólo ngwá.* (2307)

*'Nsôsíl'ôéa, 'mpaüt'ótataana.* (2354)

*Nsós'ék'ôóla ntáótáká.* (2366)

**394. Bəsɔfɔ byá njɔku bɛfɔɔng'òntsingá:**

a. Les intestins de l'éléphant ne peuvent être emballés.

*Expl.* : Le volume de ces intestins est trop grand. Il s'agit d'un problème trop grand pour trouver la solution.

b. The intestines of an elephants cannot be wrapped into a parcel.

*Expl.* : The volume of those intestines is too big. We talk here of a problem, which is too big to handle.

See also: *Baói búké afitaka lolango.* (203)

*Baóy'obé afitaka lolango.* (227)  
*Emeng'atsikalaka, baói ntálekóláká.* (1109)  
*Etsíma, tsíkálá, òlekola mpela (òlekan'ási buke.)* (1234)

**395. Besuí la byéngé toféndáké lokolo :**

a. Sur les épines de *bosuí* et de *wéngé*, n'y mets pas le pied.

*Expl.* : 1. Fais attention dans une situation pénible.

2. Si tu ne veux pas avoir de problèmes, ne les cherche pas.

b. Do not put your foot on the thorns of the *bosuí* and *wéngé*.

*Expl.* : 1. Be careful in a difficult situation or in mingling with cunning people.

2. If you do not want to have problems, do not look for them.

See also: *Batákímánáká l'okósola mbáká ófóy'òamana.* (269)

*Eliy'ofúky'ofúki, wífóétola nsé la ntsína.* (1088)

*Ótsímél'óníngá 'ifoku ntsín'éy'iwá, lífolek'omóngó.* (2727)

*Óyóundé okítaka.* (2767)

*Wakóngaka, boseka 'okáú la w'òf'ólótsi.* (2882)

**396. Besuk'èkómbola békòtè nyama:**

a. Les harpons désirent percer le bouclier.

*Expl.* : Les dés sont jetés; on ne vise que le but. On y va!

b. The harpoons want to pierce the shields.

*Expl.* : The decision has been taken: We go for it.

**397. Betém'ěyóséké, baís'ākend'oseka:**

a. Les coeurs s'affrontent alors que les yeux vivent en amitié.

*Expl.* : L'œil n'a pas de rancune. L'inimitié se trouve au cœur.

b. Hearts quarrel but eyes live in friendship.

*Expl.* : The eyes are not the problem. They are only on the look out. However, the trouble is in the heart.

See also: *Jiso nk'ilanga.* (1634)

*Jiso nkó nkele.* (1636)

*Jiso nk'ònkíta.* (1637)

*Liso wáe bononga, ònémeja w'ònt'elongi ná?* (1639)

*Litói nd'ileka.* (1794)

*Mbótswá ék'ilanga ô jiso.* (1963)

**398. Betómba bēfotákanyi ntáléké ndekó :**

a. Les rats de la forêt qui ne se rassemblent pas, ne mangent pas les fruits *ndekó*.

*Expl.* : Pour résoudre les problèmes, il faut se mettre ensemble. « L'union fait la force ».

b. The bush rats, which do not come together, do not eat the *ndekó* fruits.

*Expl.* : To solve certain problems people have to come together.

See also: *Belanga bétónga nkót'álakana*. (381)

*Ból'émóko ntáúndák'étáfe*. (593)

*Bonéngé w'ókai bosílaka wáe l'ant'oukě*. (717)

*Bont'émó ábika l'ont'émó*. (792)

*Bont'émóko nk'óló*. (793)

*Bosay'émóko ntásumóláká lonsiji nd'ítsá*. (849)

*Ej'émóko ntásekáká wananda*. (1006)

*Etúká ntémáláká nd'ónge la nk'ité*. (1244)

*Likata 'imóko ntákúndáká 'isáka*. (1724)

*Linkó 'il'á ngonji litákwéké*. (1768)

*Lonombo ntásambák'ésāsamb'áf'ílíkó*. (1903)

*Lóó júwéláká bongolaka 'ókófo*. (1906)

*Lóó lómóko ntáundák'ólangó*. (1910)

*Mpak'éfá l'inkún'ákol'isúngy'omóngó*. (2028)

*Mpamb'émóko ntásangólák'ókóka*. (2036)

*Nyama njoku ófáósesa bont'émóko*. (2462)

*Ótswák'ókóma ntáfanóláká*. (2734)

*Ótswá nd'ótónga ntáwáká*. (2743)

*Tótswake mbóka bant'áfé*. (2836)

*Wáto bótswá la njaki ntínáká*. (2898)

### 399. Betómmba béký'á nkole béóyala yóóyoo, nk'áf'íy'óleké:

a. Les rats de la forêt qui furent aux terriers, sont devenus remuants et passent partout.

*Expl.* : Les jeunes sont devenus orgueilleux et se permettent n'importe quoi.

b. The bush rats used to be in their holes. Now, they have become restless and roam everywhere.

*Expl.* : Youngsters have become upstarts. They behave the way they like.

See also: *Bekengé békí nd'éta béliela ntando, bétónga nsíng'ákwála*. (375)

*Ikóké, bolanga w'óm'áfókwa jiko; ófótsikel'elolé mpifo*. (1349)

*Nkákaa 'ololé mpifo*. (2178)

*Nsósó báólóta basángola bá nkéma*. (2372)

### 400. Betómb'ouké, l'otómmba 'ókolí konga:

a. Il y a beaucoup de rats, mais il n'y a qu'un qui a pris l'anneau de cuivre.

*Expl.* : Parmi beaucoup de gens, il n'y a qu'un instigateur de troubles.

b. Among so many bush rats, there is only one, which has taken the copper ring.



*Expl.* : Among a whole group, there is only one troublemaker.

See also: *Áolutumol'etóko*. (57)

*Efanj'obila, iyénga y'óbé*. (987)

*Ekákola lionga éyâsél'âiso mpumbú*. (1016)

*Esinganya nkói*. (1178)

*Esómanya nkókó*. (1179)

*Esul'engende*. (1192)

*Esúm'elíkó áyâsél'âiso mpóná*. (1195)

*Esínúán'átaka ngóla nd'ókóso*. (1196)

*Isómányá (ale wáe isómányá)*. (1547)

*Likalé la nkó móngó 'nk'óme la nk'isómányá*. (1707)

*Lokolé ntátswák'étumba, bosálá ô yôsómányáká*. (1852)

*Mbw'éa yíya lotángo ô nkóló*. (1986)

*Ókaa botéma nkele wáe litói*. (2524)

*Ótsímél'óníngá 'ifoku ntsín'éy'iwá, lífolek'omóngó*. (2727)

#### 401. Betsá by'áléngé mpambo isísí, ófāoma nkámbá 'inono :

a. En attachant peu de vers de terre aux hameçons, on n'attrape pas beaucoup de poissons *nkámbá*.

*Expl.* : Si on veut réussir, il faut multiplier ses efforts.

b. By using only a few worms on your fishhooks, you will not catch many (*nkámbá*) fish.

*Expl.* : If you want to succeed in life, increase your efforts.

See also: *Baléngé bókéké, mpambo bókéké*. (174)

*Óyín'ô baléngé nkó mpambo*. (2761)

#### 402. Betúmb'éfé 'imeso 'imókó? :

a. Y a-t-il deux maisons avec la même conversation ?

*Expl.* : Il ne faut pas s'ingérer dans les affaires d'autrui.

b. Two homes with one single conversation?

*Expl.* : Mind your own business!

See also: *Ámbólá 'nk'akángá, tasák'óté*. (24)

*Batákóláká nd'âts'á jólo l'omwa*. (272)

*Báyóun'étumba la litóo, k'em'óyósúk'otaká*. (363)

*Bolandako ndá jongé j'óníngá*. (551)

*Bonjemb'áowá nd'étumb'éy'ikeji, nkó wáj'ótswákí nsé*. (734)

*Byesé byā mbwá, liwéji jā ntaa, nsósó áwéla ná?* (973)

*Éfí w'šses'ófaólangola lokulá*. (991)

*Elongama*. (1091)

*Ifomí lokolé ntát'elókó, ósótá'elókó ísangy'ésakó*. (1305)

*Iláká yā webí l'ontéke, íkávě móngó l'aís'iló*. (1378)

*Ílongí l'étálo, óyale nd'étálo*. (1423)

*Iloola, ima lím'óléka*. (1430)

*Likambo límókɔ, banto nkóto. (1712)*  
*Límá loóla ko yókwéla 'nk'eoka. (1760)*  
*Mbéélé wǐj'ânjá, likambo wǐj'Ílínjá. (1939)*  
*Nd'áts'á jólo l'omwa ntáɔngáká loswa. (2115)*  
*Nkól'ék'óna ntényáká. (2266)*  
*Ǫfel'ís 'nk'inina, báǪfelé 'isenga. (2500)*  
*Ókatsa liwa ntántengwela, óntengwela ô wě ǫndóla nkásá. (2534)*  
*Óókafa yándá, wút'ólángoj'onkómá. (2648)*  
*Yámbólámbola ntááták'élókɔ; óát'elókɔ 'nk'isang'esakó. (2955)*

**403. Betúmo byěyá, yókó mponga, bonsámbá ng'émí 'mpaólúkola, ǫnko wáe nkás'ile nd'ókonda:**

a. La nourriture se compose de légumes *byěyá* et de manioc doux comme nourriture de base ; moi, la concubine, je ne paie pas pour ces feuilles qui poussent toutes seules dans la forêt.

*Expl.* : Ce proverbe dit que personne ne travaille pour rien. Nos services doivent être rémunérés.

b. The staple food consists of *byěyá* vegetables and sweet cassava; being the concubine I do not pay for leaves which just grow in the bush.

*Expl.* : The proverb says that nobody should work for nothing. One's services should be remunerated.

See also: *Bolinga, íla 'ikútsu mpímbo. (572)*

*Bosálá bókí mpúnda. (839)*

*Botúté l'aúta, eoka l'omenge, ifak'onúmbáky'áúta lakó l'ilóndé. (951)*

**404. Beyaka ntáfula, linkómá lífaófula :**

a. Lorsque les chenilles *beyaka* n'apparaissent pas en abondance, les chenilles *linkómá* ne seront pas en grande quantité.

*Expl.* : 1. On ne récolte que ce qu'on a semé.

2. Une personne est forte grâce à l'apport de ses amis et de sa famille.

b. When there are few *beyaka* caterpillars, the *linkómá* caterpillars will be scarce.

*Expl.*: 1. One harvests what one has sown.

2. A person is strong thanks to the help of friends and family.

See also the references under **Betómbe bǫfotákanyi ntáléké ndékó. (398)**

**405. Běy'elongy'ô la jólo :**

a. On connaît la figure par le nez.

*Expl.* : On apprécie quelqu'un pour ses activités.

b. One knows the face by the nose.

*Expl.* : We appreciate someone for what he does.

See also: *Ekém'éy'elongi ô jólo.* (1027)

*Jébi j'áoi ô botúnjú.* (1610)

*Lokol'áfókúme l'ɔkɔka.* (1849)

*Mbwé yóómela nd'ɔkɔka.* (1991)

*Mpak'ékí lisángú.* (2029)

#### **406. Bífokokela ô lá wě:**

a. On fera la même chose avec toi.

*Expl.* : Il ne faut pas rire de la misère d'autrui ; un jour on fait la même chose avec nous.

b. They will do to you likewise.

*Expl.* : Do not laugh about somebody's misery. One day, people may inflict the same suffering on you.

See also: *Íkí nd'ôfunjo yutaka ô nd'ôfunjo.* (1337)

*Is'áumá 'nk'elang'ě'iy'ósengé; ɔseka báyókokelé ô lá wě.* (1523)

*Lilénga lím'ôndóléngaka ô límɔ.* (1756)

*Tóma tsá ñya ntáfuláká.* (2820)

*Wě l'emí, banto la wě.* (2920)

#### **407. Bilaká bíky'ótúji :**

a. Les (fausses) promesses d'un forgeron.

*Expl.* : Le forgeron traditionnel apparemment promet souvent de terminer un outil à temps, mais hélas ! Le proverbe fustige la personne qui ne tient pas sa promesse.

b. The false promises of a smith.

*Expl.* : The traditional smith has the reputation for not sticking to his promised schedule. This saying reproaches people who make false promises.

See also: *Bokulak'ôw'ont'ěnya límá bilaká.* (530)

*Bosí likunjú batôfwéyáká; ng'óolofweya wá'áolíl'otéma.* (879)

*Ėkafaka l'omwa ěsíkaka loléu ntúká.* (1011)

*Ītsík'ilaká tawôfélé.* (1564)

*Lilaká líky'ótúli.* (1751)

*Mbá la wũnju ntálenáká.* (1934)

*'Nkoomela lóbí nsíngá ô ng'ěfelo; 'néna 'nk'efelo, 'mpéne nsíngá.* (2277)

*Ósangyá, óóliyéjá.* (2668)

#### **408. Bílákí lotúl'ă mbóka ô l'alaki: (H. 243)**

a. On a construit la forge près de la route publique pour avoir les conseils de ceux qui passent.

*Expl.* : Aucun travail n'est bien exécuté que par le concours des autres. Il faut écouter les avis des autres.

b. They put the smithy near the public road to receive the advice of passers-by.

*Expl.* : No work will be done well if one has not received and applied the advice from others. Be always open to advice.

See also the references under **Betóm̃ba b̃efotákanyi ntáléké ndékó**. (398)

#### **409. B̃imák'èk'onto ndé la njala, m̃imbí alekí lokaí: (H. 2425)**

a. Il vaut mieux sortir de chez quelqu'un affamé, car un repas copieux donne trop de soucis.

*Expl.* : Lorsqu'on a été bien accueilli, on a bien des soucis, car on se demande comment, un jour, on peut recevoir celui qui a été un hôte si excellent.

b. It is better to leave a home hungry, because an excellent meal gives many worries.

*Expl.* : When people have received you well, you start worrying how you can ever receive the host in a similar way.

#### **410. Binaka òkòm̃sá:**

a. On doit haïr celui qui vient te jaser.

*Expl.* : Méfies-toi même de tes amis. Ils peuvent t'ensorceler.

b. One should hate the one who comes to chat.

*Expl.* : Be on your guard even for your friends, because they may bewitch you.

See also: *Átéfé!él̃mbó* , *lionj'òka*; *el̃mbó ntátawá lionje ònóoma*. (80)

*Batátungák'óseka l'òlòki*. (318)

*Eót'òkotswél'inenge, nkanga likambo ntákikwa*. (1139)

*Iót' òyókásé l'etumba, nguwa ò nd'ans'èkolo*. (1504)

*Iwá ò nd'òtúmbá*. (1587)

*Likul'á nkó mbótswá líók'otúji*. (1746)

*Liomí nd'òtúmbá likímaka nkanga*. (1776)

*'Mpets'emí l'es'ékáú. W̃èak'es'éké*. (2059)

*Nsóng'éá jís'oalak'ont'ònko*. (2347)

*Oalak'ont'ònk'òyókendé la w̃é*. (2486)

*Ókí'm'ótángáká ùlu, sekí ndé liáté, aõnkundamela ndá njelá, ãnko't'ã lokolo*. (2540)

*Ókoléngela, òkounya*. (2548)

*Ókoomá 'nk'òlá la w̃é bosáká*. (2551)

*Ókoomá 'nk'òsingí la w̃é*. (2552)

*Ól'á w'òsáká, òkosesenganya 'ikila 'nk'ònko*. (2579)

*Ónk'ótángá w̃é bókójí w̃é njwá*. (2635)

*Ótángá w̃é bókójí w̃é njwá*. (2713)

**411. Bobé l'ōangola:**

a. Le mal a toujours été commencé par quelqu'un.

*Expl.* : Lorsque dans la jurisprudence toutes les deux parties sont coupables, on punit souvent la partie qui a commencé le trouble; celle-ci est jugée plus coupable que l'autre partie.

b. There is always someone that starts the evil.

*Expl.* : When judging a case and finding both parties guilty, the judge will find out which side started it all and will condemn that side more severely than the other side.

See also: *Ōndūsa mōngó l'ōnâmba, ōlóngaka wáe ōnâmba.* (2628)

**412. Bobé l'obé ntātswáká mbóka:**

a. Deux maux ne font pas route ensemble.

*Expl.* : Ne te venge pas.

b. Two evils do not take the same road together.

*Expl.* : Do not repay evil with evil.

See also: *Batūmányák'ōbé l'obé.* (342)

*Ntābitányák'ēbé l'ebé.* (2404)

**413. Bobé l'ɔl'āyókendé :**

a. Le mal et le bien marchent ensemble.

*Expl.* : Dans la vie, on connaît les deux : le bonheur et le malheur.

b. Evil and good go together.

*Expl.* : In life, we have both: Happiness and sorrow. One cannot have one thing only.

See also: *Bekɔɔ bēfosangi.* (378)

*Besakó 'nk'ēfē.* (388)

*Bɔkɔl'oum'áf'eyenga.* (514)

*Esúlú nd'āliko ko bási nd'ānsé.* (1193)

*Jéfa j'ōbé 'il' ekó.* (1614)

*Likunjú l'ɔkɔngɔ.* (1747)

*Nsak'ólótsi la nsak'ōbé.* (2295)

**414. Bobé w'ólá la w'ōnang'ōfosóngi :**

a. Le mal de son village est moins que le mal d'un autre village.

*Expl.* : On est toujours plus heureux chez soi.

b. The bad things at home are not as bad as they are elsewhere.

*Expl.* : Everybody is happier at home. East west, home is best.

See also: *Batákináká nyangó l'osaji.* (270)

*Batátónáká nyangó l'ókókóji.* (308a)  
*Bofay'áfólel'ólá 'nk'ën'ólótsi.* (429)  
*Bolanga, utélá litsína.* (552)  
*Bónǝju áím'olá ntéák'élo.* (762)  
*L'ákolámbela ndá lifaya, botém'óyólelé 'nk'olá.* (1677)  
*Lióól'áotswá ngelé 'nk'osimbo, bol'ókándé 'nk'inkókó y'ǝkeji.* (1781)  
*Mpâmp'éá nyongǝ ótángá ô bofambe.* (2040)  
*Ngá lisíle áoóta njǝku, njǝk'ǎf'ǝn'ókáé?* (2128)  
*Ngǝl'ék'ónanga, ófaósámb'otákómbol'olá.* (2145)  
*Nkǝngǝl'áfóloté júmbu já nyang' á jei.* (2269)  
*Nsomb'utelaka liokó.* (2341)

#### 415. Bobé w'ǝmot'ǝfa ng'ól'ǝnjemba:

a. Vivre avec une épouse n'est pas si mauvais que de vivre comme célibataire.

*Expl.* : Il vaut mieux avoir une épouse malgré ses mauvaises habitudes. Un célibataire n'est pas estimé dans la société traditionnelle. Celui qui supporte mal les caprices de son épouse, il vaut mieux qu'il ajoute d'autres femmes.

b. Having a wife is not as bad as remaining a bachelor.

*Expl.* : Traditional society looks down upon bachelors. If the habits of your wife are difficult to put up with, instead of sending her away and yourself becoming again a bachelor, you had better add other wives.

See also the references under **Besíf'á byólól'omeka ná? Omek'é besífó.** (392)

#### 416. Bobé w'ǝnt'osóngí la wǎ mbwá:

a. La méchanceté d'un homme doit être comme celle d'un chien.

*Expl.* : L'homme doit être le gardien féroce de sa famille. Il est comparé au chien qui monte la garde.

b. The meanness of a man should be like that of a watchdog.

*Expl.* : People compare a man with a watchdog. A man too should guard his family ferociously.

See also: *Batátékyáká likǝngá límǝkǝ.* (302)

*Wǎle, ǎl'ilǝngǝ wǎl.* (2883)

#### 417. Bobé w'ǝnto ǝ wǝwǎnáké:

a. Le mal d'une personne est que tu le vois (chaque jour).

*Expl.* : 1. On regrette de vivre avec une certaine personne.

2. On rencontre un mal nécessaire.

b. The evil of a person is that you see it every day.

*Expl.* : 1. One regrets to live with a certain person.

2. We speak of unavoidable evil.

**418. Bobín'ă mpak'ol'ái ngámó? Bol'elia 'onkende:**

a. La danse d'un vieux, comment est-elle ? Elle ressemble à une promenade dans un étang vaseux.

*Expl.* : Une personne âgée danse lentement.

b. How is the dance of an old person? It is like a walk in a salty pond.

*Expl.* : An elderly person dances slowly.

**419. Bob'óyûmb'ôl:**

a. Le malheur remporte sur le bonheur.

*Expl.* : Dans la vie, nous avons plus de malheur que de bonheur.

b. Evil is more prevalent than good.

*Expl.* : In life, we have more bad days than good days.

**420. Boél'ófólang' itsw'áfete:**

a. Le copal de l'arbre *boélé* n'aime pas que le copal de l'arbre *waka* s'allume.

*Expl.* : La flamme de *boélé* est plus grande et plus claire que celle d'*itswá*. Le proverbe parle de celui qui est envieux des autres. Il ne veut pas que les autres aient autant de bonheur que lui.

b. The gum copal of the *boélé* tree does not like the gum copal of the *waka* tree to light up.

*Expl.* : The flame of the *boélé* tree is bigger and clearer than that of the *waka* tree. This proverb talks of someone who is jealous and does not like other people to be as happy as he is.

See also: *Bómot'ôa júwa mpísaji nd'átáma.* (661)

*Bómoto wáe itswá, áfólang'ôél'áfete.* (677)

*Etékɔ tonkómá tófé.* (1207)

*Totéfela tófé tókí nkanga júwa.* (2832)

**421. Bofalá nd'ókonda, w'óyókíme mbwá:**

a. L'antilope *bofalá* est vue dans la forêt et tu poursuis les chiens au village.

*Expl.* : Il faut prévoir et planifier ses activités.

b. You spot the *bofalá* antelope in the forest and you run after the dogs in the village.

*Expl.* : One has to look ahead and plan one's activities.

See also: *Bábun'etumba, 'mpóáte likɔngá.* (100)

*Bákána mbúla ô áy'ék'ókungólá.* (139)

*Batáléfáká ntäkembola ngonda.* (275)

*Batásiyák'áswá nd'âns'á nkéma.* (296)

*Batûrélák'ôsuki nd'îyaka.* (350)

*Bofalá nd'ôkonjî, ósing'otái.* (422)

*Bofalá wěmí, ósing'otái.* (425)  
*Boína wá lóbí, ngomɔ nángólá.* (457)  
*Los'ók'óténo ntáɔngáká njémbá.* (1919)  
*Mpao ndúkólá, ófaólemb'óile.* (2050)  
*Ntábámbóláká 'ifambú nk'ôje.* (2403)

**422. Bofalá nd'òkonjí, ósing'otái : (H. 270)**

- a. L'antilope se trouve sur la termitière et tu tresses ton rets.  
*Expl.* : Il faut prévoir les choses et être prêt à toute éventualité.  
 b. The antelope is on the anthill and you are still weaving your hunting net.  
*Expl.* : One has to foresee things and be ready for action.  
 See also the references under **Bofalá nd'òkonda, w'òyókíme mbwá.** (421)

**423. Bofalá ntálotáká ntásísímya:**

- a. L'antilope ne prend pas fuite sans qu'elle examine la situation.  
*Expl.* : Avant de fuir, il faut savoir d'où vient le danger ; sinon, on ne risque de faire face au même danger (ou de ne pas reconnaître le même danger).  
 b. The antelope does not flee without having paid attention to where the danger comes from.  
*Expl.* : One should know what the danger is; otherwise, one does not recognise it next time.  
 See also: *Ntálotáká njwá ntábéna wǎj'ól'òtsá.* (2416)  
*Jende ntálotáká ntásísímya.* (1623)  
*Ntééj'áfek'áf'ɔfɔju, al'é jofwá.* (2431)  
*Wêne l'aíso felé, mpáng'ólote.* (2926)

**423a. Bofal'áokíma mbwá:**

- a. L'antilope a poursuivi le chien.  
*Expl.* : C'est le monde à l'envers. L'inférieur accuse le supérieur.  
 b. The antelope has gone after the dog.  
*Expl.* : It is the whole world upside down. The worker has accused his boss.  
 See also: *Báfukýá bǎokúla néma.* (122)  
*Befalá bǎokíma mbwá.* (370)  
*Bofay'áoésekej'omóngó lisála mbálá.* (450)  
*Bolaki áokanda múmpe.* (548)  
*Bɔsɔfí áomela nsósó.* (881)  
*Ibat'áomela ngúma.* (1277)  
*Nsósó áokand'ikété.* (2358)  
*Nsós'áolín'iloko nd'ási.* (2359)  
*Nsósó áotsínda njɔku.* (2362)



**424. Bofal'átángákí nkɔi eóto : (H.635)**

a. L'antilope prenait le léopard pour un parent.

*Expl.* : Nos amis nous trahissent parfois.

b. The antelope took the leopard for a relative.

*Expl.* : Sometimes, our friends betray us.

See also: *Baíso fólee, botéma mindo.* (132)

*Baíso l'oseka, botéma l'ilanga.* (133)

*Bokal'ákolet'inséséng'á lofiko, áowá l'eseng'ěki w'òtsikél'óme.* (460)

*Bosambelo átsika nkele nd'òtéma.* (844)

*Botém'ákotónák'ómw'ákɔsekéláké tɔla.* (897)

*Íkosása 'nk'ínk'íkokambáky'òlemo.* (1366)

*Imemyá y'ámpulu.* (1437)

*Isei l'omwa, botém'isisójá.* (1530)

*Iyaayaa 'á lotefya.* (1589)

*Iyaayaa 'á nsiliká.* (1590)

*Jongé mpaté, botéma nkɔi.* (1646)

*Tol'oseka, tol'osulu.* (2816)

**425. Bofalá wěmí, ósing'otái:**

a. L'antilope est debout et tu tresses ton rets.

*Expl.* : Il faut prévoir les choses et être prêt à toute éventualité.

b. The antelope is standing over there and you are still weaving your net.

*Expl.* : One should foresee things and be ready for action.

See also the references under **Bofalá nd'òkonda, w'òyókíme mbwá.** (421)

**426. Bofamb'asílaka, boóto ntáwáká:**

a. La nourriture finira mais la parenté ne meurt jamais.

*Expl.* : Il ne faut pas négliger la parenté à cause du manque de nourriture.

b. Food will finish but family relationships never die.

*Expl.* : Do not spoil family relations because of (lack of) food.

See also: *Ákw'ády'ò nd'òseka.* (15)

*Ákwěke líkɔ́ ò nd'òseka.* (16)

*Áofénja lɔnsé'okwá.* (34)

*Báséke ò básangí.* (240)

*Basék'òtsá báfɔt'ilanga.* (241)

*Batásingóláká 'iǝngó.* (295)

*Běfɔfaka wáe běká lokolo, běká lɔ́ betáfɔfáká.* (373)

*Bolelá wǎ likata ntáfɔfáká.* (560)

*Bonto ntáwá k'elɔkɔ́ ngámó?* (797)

*Ekénjé ntáluwáká l'ompompo.* (1031)

*Litsín'á ngɔjí ntáluwáká l'ompompo.* (1797)

*Lɔfɔɔ ò nd'òseka.* (1822)

*Mpok'á likútsu nd'òlík'á yólángáná.* (2061)

*Mpoké la likútsu bǎengáná (nd'ólíko). (2068)*  
*Óala nd'áliko ô mbúl'al'esómélá. (2487)*  
*Ówáka nd'ôseka, boóto ntáwáká. (2753)*  
*Yál'íj' éngemb' itúndáká. (2954)*

#### **427. Bofambe 'nk'ófóáte, wémej'ont'elongi laé?:**

a. Tu n'as pas de nourriture, pourquoi montrer un front d'airain ?

*Expl.* : Il faut recevoir les gens à bras ouverts.

b. You do not have food; why do you have a stony face?

*Expl.* : One should receive visitors with open arms.

See also: *Áotómbe nkélé l'ool'á jiko. (71)*

*Bǎátá lokafánáká. (96)*  
*Bǎky'ân' átokaáky'éfambe; 'néna tǔut' ótsíkala la*  
*tolókólok' átakáák'ónǝ' ekás'ómbǝle. (169)*  
*Bamóngó boóto báówá. (182)*  
*Bǎonímola lím'étsíma l'ool'á njéélá. (222)*  
*Bokil'ów'ómot'áfée te bokil'óá jend'óka mpós'éa mbá. (494)*  
*Botéma nkómbé, likata ingulu; óóléká y'ónto, ikáwě ntókafáká. (900)*  
*Botéma w'inenge. (908)*  
*Botém' elómá, ikata imete, wǔmbela mbélá ik'ókolo, ókafa nkó? (910)*  
*Ekáá émǝ ntákáóják'émǝ lofambo. (1008)*  
*Eláj'éa yǎsáká tǝké. (1068)*  
*Injwǎnjwa imǝ ntáséláká im'éméjǝ. (1451)*  
*Mbwá ntákafáká lokangu. (1976)*  
*Ndá njéélá pǝlepǝle, ndá 'ikaf'áiso ngasóla, áokol'ifoma, áolíl'ésulú, áokola*  
*mpǝny'éký'éle nyangó. (2114)*  
*Nkanga mpǝnye, kǝma nkǝngǝtǝ. (2186)*  
*Nkos'áǝfǝnǝl'esukúl'okonji. (2279)*  
*Nsombo ntátsímélák'óníng'ónkúfo. (2337)*  
*Ófókaá bofaya 'isíngo wáe ófósúke. (2510)*  
*Ókitélákǝ nd'étsíma jos'áolut'afeka l'osámǝ'á njéélá. (2546)*  
*Wě likat'imete, óténgya nkíngó, la w'ókafaka é? (2921)*

#### **428. Bofambe ntáǝngák'ísangá:**

a. La nourriture n'est pas une propriété commune.

*Expl.* : Bien qu'on ait fait la chasse ensemble, après la chasse on partage la viande et chacun part chez lui avec la viande lui attribuée.

b. Food is not a common commodity.

*Expl.* : Though people hunt together, after the hunt the meat is divided and every hunter goes back home with his share.

See also: *Áfǝngé ô baáj'áktsó bǎotswá nsé. (7)*

*Bakulá bǎ mǎlé, walanganyak'esǝngǝ. (165)*  
*Bekol'áfa nsako. (376)*

*Bokún'átswáká nkélé, okembaka 'otoko, mbá y'ókúné ile y'ánsámhá. (534)*  
*Bomóng'élájí batóswéjáká nkélé. (622)*  
*Eembe ntásámhá'ésík'éky'end'ósijwáká. (983)*  
*Elongá nsako, nyam'onto l'onto. (1092)*  
*Ibóngó nsako, wéngy'ónt'ókáé wáto. (1281)*  
*Jámú líká bolíko wáé l'ósomyákí. (1607)*  
*Lília lífósámbe bamóngó líkó. (1758)*  
*Lióta ntáwngáká l'ókún'áotake. (1782)*  
*Lonkãas'ále wáé tolelo tolelo. (1897)*  
*Loulú isangá, liómbo bont'onto. (1924)*  
*Mâlé áóóta, walanganyak'ileka. (1925)*  
*Mbw'étáomé liokó ntááté nkóló. (1990)*  
*Mpól'éy'ikeji ô wáj'ók'áébí. (2074)*  
*Nsomb'ík'ótsó la nkómb'á nkómbó. (2334)*  
*Ntaa ikáú l'Is'ék'ásála iká ngóyá. (2393)*  
*Ntákwéké la nkó yumbi. (2412)*  
*Ô báotswá, ô nk'ókáw'ól'ékó! (2489)*  
*Tosangí nyangó l'omóngó nyangó. (2827)*

#### 429. Bofay'áfólel'ólá 'nk'én'ólótsi: (H.273)

- a. L'étranger (le visiteur) ne ressent pas la nostalgie lorsqu'il est à l'aise.  
*Expl.* : L'attitude d'attente et de soumission qu'on exige d'un visiteur est parfois dure à supporter si l'accueil n'est pas comme il faut.
- b. The visitor does not feel homesick, when he feels at home.  
*Expl.* : It is not easy to adopt an attitude of submission, which people expect from a visitor, when the reception is mediocre.

See also: *Batákináká nyangó l'osaji. (270)*  
*Batátónáká nyangó l'okókóji. (308a)*  
*Bobé w'ólá la w'ónang'ófósóngi. (414)*  
*Bofaya l'ololé ô fio. (433)*  
*Bolanga, utélá litsína. (552)*  
*Bónšju áím'ólá ntéák'élo. (762)*  
*L'ákolámbela ndá lifaya, botém'óyóléle 'nk'ólá. (1677)*  
*Líwngí áfótswé ndá lókendó. (1778)*  
*Lióól'áotswá ngelé 'nk'osimbo, bol'ókándé 'nk'inkókó y'ókéji. (1781)*  
*Mpámp'éá nyóngó ótángá ô bofambe. (2040)*  
*Ngá lisíle áóóta njóku, njók'áf'ón'ókáé? (2128)*  
*Ngól'ék'ónanga, ófaósámbo'otákómbol'ólá. (2145)*  
*Nkóngól'áfóloté jumbu já nyang' á jei. (2269)*  
*Nsomb'utelaka liokó. (2341)*

#### 430. Bofay'akitaka wá' ánény'átsín'á njenjé: (H. 274)

- a. Le visiteur arrive quand on peut me montrer les racines des légumes njenjé.

*Expl.* : Si on se rend en visite, il faut arriver avant la tombée de la nuit; ainsi on peut cueillir encore des légumes et préparer un repas.

b. The visitor should arrive when he can still show me the roots of the *njenjé* vegetables.

*Expl.* : The visitor should not embarrass his host by dropping in after dark. In that way, he does not give his host a chance to look for vegetables and prepare a decent meal.

See also: *Ótokaá móinda tén'ofaya.* (2718)

#### **431. Bofaya likɔji 'nk'äokit'ëk'eóto:**

a. Le visiteur n'est roi que lorsqu'il arrive chez son parent.

*Expl.* : Le visiteur se sent chez lui, lorsqu'il est reçu par un parent.

b. The visitor is king when received by a relative.

*Expl.*: A visitor feels at home when staying with a relative.

See also: *Baán'ätók'ótómba lisímaka mpw'áméji.* (91)

*Bäték'ótómba básíma mpwó lilángwá.* (320)

*Bonseng'äokit'ëka jängansenge.* (779)

*Boselênkéta átúla lotúlo, ikók'íká lómbe ifaélengana l'oonda.* (876)

*Lisabu äotsw'ék'äsi.* (1787)

*Mpwó ale ndá lotúlo, ekemb'áfaélengana l'oonda.* (2096)

*Ntíléké liyóóló 'nk'óát'onkánja, bofaya likutsu 'nk'äoliyel'ëk'eóto.* (2451)

*Ótómbe 'isab'ëk'äsi.* (2721)

*Tútámá la mpóngó kel'ólek'akat'áká nkéma.* (2851)

#### **432. Bofay'a lókendɔ, bomóng'ólá l'osísé:**

See: *Bofaya l'osambelo, bomóng'ólá l'osísé.* (434)

#### **433. Bofaya l'ololé ô fiɔ : (H. 275)**

a. Le visiteur et l'imbécile sont pareils.

*Expl.* : Tous deux ignorent les mauvais éléments dans la communauté.

b. The visitor and the fool are alike.

*Expl.* : Neither of them knows the bad elements in the community.

See also: *Bofaya nk'élo, áféy'étsím'énímol'ís towawa.* (438)

*Bofaya ntéáká litsíma línímol'ís towawa.* (447)

*Bofaya ntéáká tɔnkókɔ ts'ëkeji.* (448)

*Bofaya ntsúláká mpao, áféy'ókonda.* (449)

*Mbólók'éy'ofay'áféy'élek'òlélá.* (1952)

*Ól'ä mɔngi, änen'ewélo.* (2572)

#### **434. Bofaya l'osambelo, bomóng'ólá l'osísé :**

a. L'hôte reçoit le visiteur et dit au revoir avec un cadeau.

*Expl.* : L'hôte a le devoir de bien recevoir le visiteur et de lui remettre un cadeau pour qu'il continue son voyage dans la joie.

b. The host receives the visitor and sends him off with a gift.

*Expl.* : The host has the duty to receive his visitor well and to send him off with a gift so that he can joyfully continue his journey.

Variation: *Bofay'a lɔkɛndɔ, bomóng'ólá l'osísé.* (432)

#### **435. Bofaya nd'âns'á nkóló:**

a. Le visiteur est au-dessous de son hôte.

*Expl.* : Le visiteur ne se sert pas lui-même. Lorsqu'on n'est pas chez soi, il faut être modeste et ne pas prendre des initiatives.

b. A visitor is less than his host.

*Expl.* : A visitor does not serve himself. When you are not at home, be humble and do not take the lead.

See also: *Ásǽjǽ w'ékók'énéy'ǎ'ifaya, nd'ól'ósǽja wá'okonǽ.* (77)

*Baís'ilɔ ntólóngánáká nkang'otúmbá.* (131)

*Bákǽtááká "jubólá", ɔkɔkɔlaka, w'ǒndólekí jibókɔ botálé* (Baénga). (143)

*Baóy'úké afitaka lolango.* (228)

*Bofaya ntángéláká nkóló.* (444)

*Bofaya ntsúláká mpao, áféy'ókonda.* (449)

*Mbólók'éy'ofay'áféy'élek'òlélá.* (1952)

#### **436. Bofaya nd'òtókó, áfa jála: (H. 276)**

a. Le visiteur est comme la cendre; il n'est pas comme le charbon.

*Expl.* : On doit bien soigner le visiteur; ne vous en faites pas, car il ne reste pas longtemps (il est léger comme la cendre qui s'envole avec le vent).

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

*Expl.* : 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 is light like the ashes, which disappear with the wind).

See also: *Batúólák'ésakó bomwa jei.* (346)

*Bofaya nd'òtúmbá, báyókíme nsósó.* (437)

*Bofaya ntákendák'á lisála nd'ókongɔ.* (442)

*Bofaya ntáomák'ítɔkɔ.* (445)

*Bǒmyaka wáe bofaya, batómyák'ésakó.* (693)

*Lolango j'òfaya, júmbu j'émengá.* (1867)

*Ófókaá bofaya 'isíngo wáe ófòsúke.* (2510)

*Ósúk'ofaya, ósúk'otéma.* (2702)

#### **437. Bofaya nd'òtúmbá, báyókíme nsósó:**

a. Lorsque que le visiteur est arrivé chez son hôte, on poursuit une poule.

*Expl.* : D'habitude on reçoit un visiteur en lui donnant une poule et des bananes. C'est un signe de bienvenue.

b. When a visitor has arrived, people chase a chicken.

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

See also the references under **Bofaya nd'ótókó, áfa jála.** (436)

**438. Bofaya nk'élo, áféy'etsím'énímol'íś towawa:**

a. Le visiteur n'a pas de problèmes, car il ne connaît pas l'étang où on enlève des insectes maléfiques (les mauvais esprits)

*Expl.* : Le visiteur vit sans souci, car il ne connaît même pas les endroits redoutables.

b. The visitor has no problems, because he does not know the pond, where people catch bad insects (bad spirits)

*Expl.* : The visitor lives without worries; he does not know the places, which are awe-inspiring.

Variante: *Bofaya ntéáká litsíma línímol'íś towawa.* (447)

*Mbólók'éy'ofay'áféy'élek'òlélá.* (1952)

**439. Bofay'ă nkoi äokand'omóng'ótúbá :**

a. Le léopard en visite a capturé le maître de maison.

*Expl.* : Évite d'héberger des voleurs ou des éléments criminels; sinon, tu seras la première victime.

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

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

See also: *Bofaya ntátemáká lioma bomóng'òlá.* (446)

*Bokwála ntáíkyák'òmóng'òlá.* (543)

*Ótokáá móinda tén'ofaya.* (2718)

*Toonják'élúké.* (2825)

*Wěkɔl'ékɔla wă nkói, wífěkɔl'ofale.* (2917)

**440. Bofaya ntáátaka, bomóng'ésé ntalá:**

a. Si le visiteur avait eu quelque chose, le villageois aurait pu manger à sa faim.

*Expl.* : Le visiteur vient parfois au secours de son hôte avec la nourriture.

b. If the visitor had something, his host would have eaten well.

*Expl.* : Sometimes, the visitor assists his host with food.

See also: *Bofaya ntáléké, bomóng'ésé ntááta.* (443)

*Bomóng'ésé aikaka l'ofaya. (623)*

**441. Bofaya ntáikák'â nkétsí: (H. 272)**

a. Le visiteur n'échappe pas à la mort.

*Expl.* : 1. Dans le passé, on immolait des gens pendant les célébrations funéraires ; il s'agissait surtout des étrangers, qui ne savaient pas comment ils pourraient s'échapper.

2. Un étranger ne doit pas se mêler des rixes locales ; sinon, il tombe victime.

b. The visitor does not escape death.

*Expl.* : 1. During the funeral rites, people used to sacrifice human beings, especially strangers, who did not know how to escape.

2. A stranger should not become involved in local fights; otherwise, he may be the first victim.

See also: *Ánk'ětswá wě, olendaka ófókondela wáto likondélákondela. (32)*

*Bafeta bá 'ɔfetséla, bomóngó lifeta ifokolénga. (110)*

*Bofaya ntáikák'â nkétsí. (441)*

*Lifeta já ɔfetséla, bomóngó lifeta ifokoóka. (1694)*

*'Nki nd'ólá ntáátáká bonto likambo. (2238)*

*Wótswák'ótúmbá, olongojak' ilongi. (2946)*

**442. Bofaya ntákendák'â lisála nd'òkongo:**

a. Le visiteur ne se promène pas avec son jardin sur le dos.

*Expl.* : On doit bien recevoir et nourrir un visiteur; un jour tu seras un visiteur aussi.

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

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

See also the references under **Bofaya nd'òtókó, áfa jála. (436)**

**443. Bofaya ntáléké, bomóng'ésé ntááta:**

a. Si le visiteur n'a rien à manger, cela signifie que le villageois n'a rien à offrir.

*Expl.* : Le visiteur a droit d'être bien reçu.

b. If the visitor has nothing to eat, that means that his host has nothing to offer.

*Expl.* : People have the obligation to receive the visitor well.

See also: *Baán'ále wáe wúnjú, nyam'ěy'aende. (89)*

*Baán'áosíl'atákwéká likambo. (90)*

*Bofaya ntáátaka, bomóng'ésé ntálá. (440)*

*Bomóng'ésé aikaka l'ofaya. (623)*

**444. Bofaya ntángéláká nkóló :**

a. Le visiteur ne prend pas de décisions pour son hôte.

*Expl.* : Le visiteur ne prend pas la place de son hôte.

b. A visitor does not decide for his host.

*Expl.* : The visitor does not take the place of his host.

See also the references under **Bofaya nd'âns'á nkóló.** (435)

**445. Bofaya ntáomák'ítókó:**

a. Le visiteur n'utilise pas la natte.

*Expl.* : Après un bref séjour, le visiteur s'en va et laisse la natte qu'on lui avait offerte pour dormir. Pour cela il faut recevoir le visiteur à bras ouverts.

b. The visitor does not wear out the mat.

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

See also the references under **Bofaya nd'ótókó, áfa jála.** (436)

**446. Bofaya ntátémáká lioma bomóng'ólá:**

a. L'étranger (le visiteur) ne tarde pas à tuer le maître de maison.

*Expl.* : Comme parmi tous les gens, il y en a des bons et des mauvais parmi les visiteurs. Et parce que ce sont des étrangers, on ne sait pas qui sont bons et qui sont mauvais. Fais attention!

b. The stranger (the visitor) does not take long to kill the owner of the home.

*Expl.* : As the visitor or stranger is unknown to people, he may be a saint or a villain. Nobody knows. Therefore one needs to pay careful attention.

See also the references under **Bofay'á nkoi ãokand'omóng'ótumbá.** (439)

**447. Bofaya ntéáká litsíma linímol'ís towawa:**

a. Le visiteur n'est pas au courant de l'étang où on enlève des insectes (esprits).

*Expl.* : Le visiteur ou l'étranger ne connaît pas les secrets de la tradition locale.

b. A visitor does not know the ponds where they do away with the insects (spirits)

*Expl.* : A visitor does not know the secrets of the local tradition.

See also: *Bofaya l'ololé ô fiɔ.* (433)

*Bofaya nk'élo, áféy'etsím'énímol'ís towawa.* (438)

*Bofaya ntéáká tɔnkókɔ ts'ékeji.* (448)



*Bofaya ntsúláká mpao, áféy'ókonda.* (449)  
*Bomóng'ókonda ntáúngáká ṭṣẹ́ḷo ts'êkeji.* (633)  
*Bomóng'ólá ntáṭmbák'òleka.* (634)  
*Bongunj'ákosangela mpela, balá iwánga té.* (727)  
*Mbólók'éy'ofay'áféy'élek'òlelá.* (1952)  
*Ól'ǎ ṃɔ̄ngi, ǎn̄n'ewélo.* (2572)

**448. Bofaya ntéáká ṭɔ̄nḳó̄ḳo ts'êkeji:**

a. L'étranger ne connaît pas les sources des ruisseaux.

*Expl.* : Le visiteur doit respecter la coutume et les traditions du village de son hôte.

b. A stranger does not know the sources of the streams.

*Expl.* : A stranger should respect the customs and the traditions of the village of his host.

See also the references under **Bofaya ntéáká litsíma línimol'ís towawa.** (447)

**449. Bofaya ntsúláká mpao, áféy'ókonda: (H. 280)**

a. Le visiteur ne convoque guère la chasse, car il ne connaît pas la forêt.

*Expl.* : Le visiteur ne doit pas prendre des initiatives, parce qu'il ignore le terrain.

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

*Expl.* : A visitor should not take initiatives, because he is ignorant of the local customs.

Variante: *Bofaya ntsúláká njémhá.*

See also the references under **Bofaya nd'áns'á nkóló.** (435)

**450. Bofay'áósekej'omóngó lisála mbálá:**

a. Le visiteur a mis une amulette dans le champ de quelqu'un.

*Expl.* : Quelqu'un tâche de prendre par ruse quelque chose qui ne lui appartient pas.

b. The visitor has put an amulet in someone else's field.

*Expl.* : Someone tries to use a trick in order to obtain what does not belong to him.

See also: *Áofím'omóngó lisál'ekokó.* (36)

*Áosekej'omóngó lisála mbálá.* (64)

*Nḳọi ẽutak'omóngó lokombo.* (2256)

**451. Bofay'ók'úl'alêkê ô tobwobwo :**

a. Le visiteur de la tortue ne mange que des champignons.

*Expl.* : 1. Un visiteur ne peut être exigeant. Il doit s'adapter et manger ce qu'il y a.

2. Il faut être Africain chez les Africains et Blanc chez les Blancs.

b. The visitor of the tortoise has to eat mushrooms.

*Expl.* : 1. A visitor cannot be demanding. He has to adapt himself and take pot luck.

2. One has to be Roman with the Romans.

**452. Bofefa w'inel'öfá la nyangó ntáléké :**

a. L'orphelin ne mange pas le poisson mort qu'on trouve dans l'étang où on rouit du manioc.

*Expl.* : Le sort d'un orphelin est triste.

b. The one without a mother will not eat the dead fish found in the pond, where people soak cassava roots.

*Expl.* : The fate of an orphan is sad.

See also: *Etsík'éá nsósó abíkaka ô la liósó.* (1222)

*Etsík'éá wéng'ële nkó lilengwá nd'ôkeji.* (1223)

*Etsík'éf'â nyangó, lobíko nd'ékolo.* (1224)

*Etsiké ntátekáká, elaká ô Njakomba.* (1228)

*Ilalinga wüj'ôkonjí, bán'â 'itsík'átumba mpaláka.* (1382)

*Mbúsa nkó loélá, bafeka nk'ôlingó.* (1968)

**453. Bofejá w'ôséla ô ntăkotáola: (H.282)**

a. Tu as droit de refuser la lutte aussi longtemps que tu n'es pas attaqué.

*Expl.* : Normalement, il faut se défendre.

b. You are right to refuse to wrestle unless attacked.

*Expl.* : Normally, one should defend oneself.

See also: *Bofengé nkó 'óló ô botsátsilo.* (454)

*Nsósó ntáwáká nd'ékúkwá ntáéka.* (2381)

**454. Bofengé nkó 'óló ô botsátsilo:**

a. Le poisson *bofengé* n'est pas fort mais lorsque attrapé il sait se débattre.

*Expl.* : 1. Les apparences sont trompeuses.

2. Une personne riche pense qu'il est libre de mettre un pauvre en toute sorte de difficultés, mais la résistance de ce pauvre peut lui coûter cher.

3. Quand on est accusé, il faut se défendre.

b. The *bofengé* fish is not strong; however, it resists when caught.

*Expl.* : 1. Appearances are deceptive.

2. A rich person may think that he can do anything to a poor man, who, however, may resist in such a way that the rich man comes to regret his action.

3. When accused, one needs to defend oneself.

See also: *Bákolela ô l'âlôki*. (156)

*Bofejá w'ôséla ô ntákotáola*. (453)

*Etsím'éf'ónéne, loló ele limeló*. (1235)

*Its'ékúts'eú 'mp'okún'ów'onto*. (1563)

*Lɔfɔsɔ j'ʒnɔju, belemo byá mpaka*. (1821)

*Nsembe ntálék'á lɔfélé*. (2309)

*Ókí nkéma nd'engende*. (2544)

*Óyólek'á mbóka, ósím'oyalo, em'ókisânsé 'nsia nkóó l'akata*. (2764)

*Toínélák'ónéng'ófóy'óínel'ekakai*. (2792)

**455. Boílela wă likila, nk'ófólembé; likambo ndé njala, nk'ófólembé mórdó:**

a. Chacun fait la clôture du cimetière; une affaire est comme la faim; chacun a son tour de se serrer la ceinture.

*Expl.* : 1. Chacun est mortel.

2. Chacun connaît des problèmes.

b. Everybody will fence the cemetery; a case is like hunger. Everybody will some time tighten his belt.

*Expl.* : 1. Everybody is mortal.

2. Everybody has problems.

See also: *Ifíkola yă mbúla nk'ófi'nd'ójwélá*. (1291)

*Isenjó yă mbúla nk'ójfójwélá*. (1537)

*Likambo wáe lokio nk'ónt'ófi'nd'ókukámá*. (1719)

*Likambo wáe mbúla nk'ójfójwélá*. (1720)

*Likambo wáe njala nk'ófóóle mórdó*. (1721)

**456. Boína böófénda nkolé: (H.263)**

a. La danse dépasse les tam-tams.

*Expl.* : 1. Il faut savoir se retenir.

2. Tout excès nuit.

b. The dance went faster than the wooden drums.

*Expl.* : 1. One should restrain oneself.

2. Do not exaggerate.

See also: *Ileka ntéák'isan'ítongwa*. (2391)

*Ónémb'áfée bóséka*. (2629)

*Ósínng'áfée bóséka*. (2684)

*W'óá nganji, kafá felé wájí*. (2935)

*Wókák'ókwá, wǝsɔlaka tokangu.* (2939)

**457. Boína wǎ lóbí, ngǝmɔ nángólá:**

a. Pour la danse de demain, il faut réchauffer les tambours.

*Expl.* : 1. Il faut prévoir ses activités et être prêt à toute éventualité.

2. Chaque chose en son temps.

b. For tomorrow's dance, one has to warm up the drums.

*Expl.* : 1. One has to be ready for what will happen; one needs to be proactive.

2. Everything has its own time.

See also: *Batáléfáká ntǎkembola ngonda.* (275)

*Batásiyák'áswá nd'áns'á nkéma.* (296)

*Batútélák'ósuki nd'iyaka.* (350)

*Bofalá nd'ókonda, w'ǝyókíme mbwá.* (421)

*Bofalá nd'ókonjí, ósing'otái.* (422)

*Bofalá wěmí, ósing'otái.* (425)

*Ekeké ǝsǝleka batsútsáká.* (1022)

*Los'ók'óténo ntáǝngáká njémbá.* (1919)

*Mpao ndúkólá, ófaólemb'óle.* (2050)

*Ntábámbóláká 'ifambú nk'ǝje.* (2403)

**458. Boingó álela mpísaj' ifényá l'ási, bási bǎolekola njindo:**

a. Le petit poisson (*boingó*) pleure mais ses larmes ne se voient pas, parce que l'eau est trop profonde.

*Expl.* : Quelqu'un a un problème qui le dépasse. Il est incapable d'en parler, il en souffre tellement.

b. The small fish *boingó* weeps but his tears are invisible, because the water is too deep.

*Expl.* : Someone has big problems. He is not able to talk about them; the pain is too sharp.

See also: *Mbw'álela ko mpísaj' ifényá.* (1973)

**459. Bokafi ntáaláká betóndo: (H. 295)**

a. Le partageur ne regarde pas les poutres du toit.

*Expl.* : Le partageur doit regarder les assiettes pour n'oublier personne.

Regarder au toit prouverait qu'on partage à contre-cœur.

b. The one who shares out food should not look at the rafters of the roof.

*Expl.* : Sharing out food is a big job; one should be careful not to forget anybody. To look at the roof would mean that you do not wish the guests to eat.

**460. Bokal'ákolet'inséséng'á lofiko, äowá l'éséng'èki w'òtsíkél'óme:**

a. Ta coépouse te pleure avec la ceinture serrée; mais dans son cœur elle se réjouit que tu lui as laissé ton mari.

*Expl.* : Il y a des gens qui sont de vrais hypocrites; ils cachent leurs vrais sentiments.

b. Your fellow wife weeps over you with a tightened belt; but in her heart, she rejoices that you have left her your husband.

*Expl.* : Some people are hypocrites. They hide their real feelings.

See also: *Báiso fólee, botéma mindo.* (132)

*Báiso l'oseka, botéma l'ilanga.* (133)

*Bofal'átángákí nkoi eóto.* (424)

*Bóm'äokotóne, ósút'ä nkele wäe ël'em'òkalé.* (608)

*Bosambelo átsíka nkele nd'ótéma.* (844)

*Botém'äkotónák'ömw'äkösekéláké tóla.* (897)

*Íkosása 'nk'ink'íkokambáky'òlemo.* (1366)

*Imemyá y'ämpulu.* (1437)

*Isei l'omwa, botém'isisójá.* (1530)

*Iyaayaa 'ä lotefya.* (1589)

*Iyaayaa 'ä nsíliká.* (1590)

*Jongé mpaté, botéma nkoi.* (1646)

*Tol'oseka, tol'osulu.* (2816)

**461. Bokal'ákoótela nsóm'éá jende wât'ákasa la 'ikambo:**

a. Si ta coépouse donne naissance à un garçon, c'est qu'elle te met en difficulté.

*Expl.* : L'aîné te convoitera à la mort de son père, parce que tu feras partie de l'héritage.

b. If your fellow wife has a baby boy, she gives you a problem.

*Expl.* : The eldest boy will take you at the death of his father, because you will be part of the inheritance.

See also: *Ekil'ëy'okwá ô bón'öw'okalé.* (1036)

*Ikākalé la nk'òkúné.* (1324)

**462. Bokal'ákosóngé, lófoso lófaósíla:**

a. Si ta rivale paie ta dot, les disputes ne finissent pas.

*Expl.* : Ta rivale ayant payé la dot, se sentit supérieure. Ces sentiments seront à l'origine des disputes. Des coépouses sont et resteront toujours des rivales.

b. If your rival paid your bride price, the fights will never end.

*Expl.* : If your rival pays your dowry, she will always feel herself superior to you, and that will be the origin of a bad relationship. Fellow wives are and will always be rivals of one another.

See also: *Bemboj'éfé, bokalé l'onkanga.* (383)

*Bokal'ákolet'inséséng'á lofiko, áowá l'eseng'ěki w'otsikél'óme.* (460)

*Bokal'ákoótela nsóm'éa jende wát'ákasa la 'ikambo.* (461)

*Bóm'áokotóne, ósút'á nkéle wáe ɛl'em'ókalé.* (608)

*Bómot'óda lofɔso ntáséká l'óme ntáand'okalé.* (663)

*Ekil'ěy'okwá ô bón'ów'okalé.* (1036)

*Ikákalé la nk'ókúné.* (1324)

*Nkanga lofɔso ntáséká l'óme ntáand'okalé.* (2183)

*Ólang'on'y'óle ngá nyangó, ów'esemb'á nkɔfo ngá y'áfolé ô ntsín'ě'ákosíja njala.* (2577)

#### 463. Bokál'etumba ntákandáká lomángá :

a. Celui dans l'avant-garde n'arrête pas ceux qui souffrent du pian.

*Expl.* : Celui qui est le premier à saisir l'occasion, prend sa chance. « Qui va à la chasse, perd sa place ».

b. The ones in the forefront do not capture those suffering from yaws.

*Expl.* : If you get your chance, do not miss it. "First come, first served".

See also: *Álé wě l'aíno béla njiká.* (23)

*Baembí báyók'ékai ko w'óyóké tómbélé mpaka.* (102)

*Bolóngy'atángaka mbúla ô nyama.* (595)

*Botómbe wá ngonda, tándéjá lílá belekó; ámaká ngond'ětwa'óbí wě la nk'ólekó.* (924)

*Bowá lokúto atánaka mpela.* (958)

*Bowá 'óki w'én'ófong'ókumba nkaka.* (959)

*Jífé, jífé, wímela mpóló, basakaka mpóndé, 'nk'ásak'ázébi.* (1629)

*Jílá, jílá, bokómbósó áosenga bokóndó.* (1630)

*Lílámbo lokúto áí w'ónangányá.* (1754)

*Nsombo áofímana baséké ô la lokúto.* (2330)

*Óyótswé nkóni ntólóngánák'ékɔka.* (2766)

#### 464. Bokán'eléngé, etumb'eléngé: (H. 300)

a. Le plan se fait d'une façon, la guerre se fait d'une autre façon.

*Expl.* : Il y a une grande différence entre ce que nous voulons faire et ce que nous réalisons.

b. What one plans is one thing, how one makes war is another thing.

*Expl.* : There is a great difference between what we intend to do and what we eventually realize.

See also: *Bákěták'élombé, oambak'a nguwa.* (144)

*Bángela nkɔi elénde wéaka wányá.* (193)

*Batákímánáká l'ókósola mbáká ófóy'óamana.* (269)

*Bekolo béfiki, totúmóláké 'ifoka. (377)*  
*Besuí la byéngé toféndáké lokolo. (395)*  
*Botóá ntáunáká la nsambo. (914)*  
*Eliy'ofúky'ofúki, wífóétola nsé la ntsína. (1088)*  
*Etúmbe ntáléngélák'etumba. (1257)*  
*Etúmbe ntásúmáká linɔnɔ. (1258)*  
*Nkɔ́j'ǎ mbéngá k'isan'a mpóndé. (2262)*  
*Óbuna la nkɔ́i, wófwa nkɔ́la. (2491)*  
*Ókán'okán'okánolaka, ófóy'ókán'ólekí l'etumba. (2532)*  
*Óyóundé okítaka. (2767)*  
*Tokolo tsǎ 'onzele: tokolo tófiki totúmóláké 'onzele. (2800)*  
*Wakɔ́ngaka, boseka 'okáú la w'ǒf'ɔ́lɔ́tsi. (2882)*

**465. Bokangy'áfa nyongo, wě mǒng'ófiki jongé:**

a. Une félicitation n'est pas une dette; c'est toi-même qui dois te respecter.

*Expl.* : Le proverbe fustige celui qui ne tient pas ses promesses.

b. Congratulations are not a debt; you have to respect yourself.

*Expl.* : We speak of someone who is not true to his promises.

See also: *Boóla wǎ nyongo wětsi nkalémá. (809)*

*Ióndókó yǎtswa yóla, yóka lokole ntsisi. (1501)*

*Liok' ǎkɔ́ɔ́ju wǎe litóí líkwá. (1774)*

*Ómw'ɔ́lɔ́tsi ǎ yǒmb'íké mǒngó. (2614)*

*Óndéts'ǎ nyongo, botéma nk'ílǎ. (2621)*

**466. Bokangy'álik'ǒndílak'isók'ényété:**

a. On donne des félicitations pour la grimpeuse qui rend les fesses plissées.

*Expl.* : Il y a des gens qui se sacrifient pour être appréciés.

b. One gives congratulations for the climbing, which causes folds in your buttocks.

*Expl.* : Some people are ready to suffer in order to be appreciated.

See also: *ǎwéla lokúmo. (75)*

*Bánsím'áóyakana. (197)*

*Nsǎsang'ékáé ? Ónéna wát'ǎleká. (2302)*

**467. Bokátambíl'ǎolina nkélé:**

a. Le coupeur des noix hait la palmeraie.

*Expl.* : Quelqu'un dans sa stupidité hait la personne qui l'entretient.

b. The cutter of the palm nuts hates the palm plantation.

*Expl.* : In his stupidity, someone hates the person who takes care of him. "Do not bite the hand that feeds you".

See also: *Bakélé báolina jala. (142)*

*Báolina nkélé. (212)*

*Bompénd'áfáángél'éfelo.* (680)  
*Bón'okal'áokolanga, wôwila 'nk'eóto.* (764)  
*Bótónd'áfókélá likonji nkele.* (930)  
*Ekénéng'áolina jala.* (1030)  
*Jémi áolin'ási.* (1618)  
*Jémi áolina ntangé.* (1619)  
*Lokol'em'á w'áýókend'óit'ónkúla nkatá?* (1851)  
*Nkel'ěa ntand'ěfá w'ósofé l'akák'á nkolo.* (2208)  
*Nyam'áolin'okonda.* (2467)  
*Nyang'ékoóngola tóséké l'endé.* (2477)

**468. Bókɛj'áleka, botéma ntálekáká l'osó:**

a. Le ruisseau coule, mais le coeur ne peut y passer.

*Expl.* : Il faut donner à celui qui te menace du temps pour s'exprimer. Soyez patient.

b. The brook streams, but the heart cannot cross it.

*Expl.* : Give the one who threatens you time to express himself. Be patient!

See also: *Bonkútsu w'ilóna ntákilámáká.* (752)

*Efomy'amela ntóngi, botém'amél'atándá.* (996)

*Inkúné ntúmbáká kóng'á lókendó.* (1480)

*Óolá mbéo k'óotsíka 'ikáká.* (2650)

**469. Bókɛji jino, bási mpósá:**

a. Tu méprises le ruisseau, mais quand même tu as soif.

*Expl.* : Ton épouse dit : tu ne m'aimes pas; cependant, tu désires mes plats et mon lit.

b. You detest the stream, but still you are thirsty.

*Expl.* : Your wife tells you: You do not love me; you only desire my food and my bed.

See also: *Bongil'etóko, ónkilé l'owa la mpela wífontókola 'nk'emí.* (721)

*Bontóné lintónak'á lofoso, ko bélémb'ontóné liléke nkó lifejá.* (795)

*Ikej'a lonyoto, tómel'ási.* (1330)

*Impos'á lilong'óyóndekáná, ekek'éy'oje w'óyóndutéla.* (1441)

*Litswá'ónko, jutak'al'ekó.* (1798)

*Ófénol'elia, ósukol'ekolo.* (2503)

*Ótónáké k'ólek'efamb'ékáú; kil'éfambe ng'ókí w'ókilé jongé.* (2641)

**470. Bokelé wă nkókú áóta nsósó:**

a. L'oeuf d'une pintade a produit un poussin (d'une poule).

*Expl.* : L'enfant n'a pas toujours les qualités de ses parents.

b. The egg of a guinea fowl has produced a chicken.

*Expl.* : A child does not always have the characteristics of his parents.



See also: *Bolanga w'öm'ǝfǝkwá jiko; ǝfǝtskel'elolé mpifo.* (553)  
*Nkɔi áóta jɔɔ.* (2254)  
*Nsóm'ǝféy'áóí, baisé báyǝmeng'á likila.* (2345)  
*Nsós'ésámǝ'ekúkwá bokotamelo wá'ot'ǝká'itsw'á nyama.* (2367)  
*Tǝlǝngé tǝlǝngé wáe toleka báfǝtsa.* (2809)

#### **471. Bokelé wǎ nsósó bólaka nyangó: (H. 303)**

a. L'oeuf de la poule enseigne sa mère.

*Expl.* : Même un enfant ou une inférieur peut avoir de bonnes idées. Ce dicton est le résumé d'une fable : « Un jour, les fourmis rouges attaquent la poule qui couve ses œufs. De l'intérieur de l'œuf le poussin dit à sa mère : fuis, fuis, fuis alors. Mais la mère ne l'écoute pas ; elle reste plantée sur ses œufs et perd la vie ». Elle a fallu écouter le poussin !

Une deuxième explication de ce proverbe est que le poussin frappe la coque de l'œuf et avertit sa mère que l'éclosion est proche.

Le proverbe dit qu'il est bon d'écouter les avis des enfants ou des gens simples.

b. The egg of the hen teaches its mother.

*Expl.* : Even a child or inferior can have good ideas. The story has it that one day the red ants attacked the mother hen, which was hatching her eggs. The chick inside the egg called out to its mother: "Flee, flee, I'll manage", but the chicken did not listen to its child and perished at the hands of the safari ants. She should have listened to its chick!

A second explanation of the proverb is that the chick inside the egg knocks on the shell and tells its mother that it will hatch soon.

This proverb says that it is a good thing to listen even to children and simple people.

See also: *Ikís'ale nd'ǝtǝngá; ng'ásek'ǝfǝté 'iát'otǝngá 'ǝká nkéma.* (1338)  
*Intanga yǝotúngol'eséndé.* (1488)  
*Is'ǝlǝngá welojaka.* (1542)  
*Lǝfǝsɔ j'ǝnǝju, belemo byǎ mpaka.* (1821)  
*Lokol'áfǝtǝféla l'ǝnéne.* (1850)  
*Nkém'éy'isísí ǝnak'onto.* (2229)

#### **472. Bokel'ǝmǝko ntányólák' ǝfǝle:**

a. Un seul oeuf ne remplit pas le panier.

*Expl.* : On ne réussit dans un travail important qu'avec l'aide de plusieurs personnes. « L'union fait la force ».

b. A single egg will not fill up the basket.

*Expl.* : One will not succeed in an important undertaking unless assisted by others.

See also: *Belanga bětónga nkót'álakana.* (381)  
*Betómba bēfotákanyi ntáléké ndekó.* (398)  
*Ból'ómókó ntáúnák'étáfe.* (593)  
*Bonéngé w'ókai bosílaka wáe l'ant'oũkě.* (717)  
*Bont'ómó ábika l'ont'ómó.* (792)  
*Bont'ómókó nk'óló.* (793)  
*Bosay'ómókó ntásumóláká lonsiji nd'ótsá.* (849)  
*Bosay'ómókó ntójáká lófós'á ntóká.* (850)  
*Ej'émókó ntásekáká wananda.* (1006)  
*Etúká ntémáláká nd'ónge la nk'íté.* (1244)  
*Likata 'imókó ntákúndáká 'isáka.* (1724)  
*Linkó 'il'á ngonji litákwéké.* (1768)  
*Lonombo ntásambák'ésásamb'áf' ilíkó.* (1903)  
*Lóó júwéláká bongolaka 'ókófó.* (1906)  
*Lóó lómókó ntáundák'ólangó.* (1910)  
*Mpak'éfá l'ínkún'ákol'isúngy'omóngó.* (2028)  
*Mpamb'émókó ntásangólák'ókóka.* (2036)  
*Nsós'áolóng' ékt'm'ófanéj'ésaka.* (2360)  
*Nyama njóku ófaósésá bont'ómókó.* (2462)  
*Ótswák'ókóma ntáfanóláká.* (2734)  
*Ótswá nd'ótónge ntáwáká.* (2743)  
*Tótswake mbóka bant'áfé.* (2836)  
*Wányá bómókó ntángák'ílómbe.* (2893)  
*Wáto bótswá la njaki ntúnáká.* (2898)

#### 473. Bokel'ónúmbí nyangó likambo :

a. L'œuf qui fait perdre le procès à sa mère n'éclot pas.

*Expl.* : Il faut toujours respecter ses parents.

b. The egg, which makes its mother lose a case, does not hatch.

*Expl.* : One always owes respect to one's parents.

See also: *Batói ntáféndák'ótsá.* (328)  
*Běsangá lingambí nkó likóji, ilóng'áyóun'á mbejí.* (390)  
*Bómóm'aswí la wángo wá likambo (mpak'aswí l'aóy'ále nd'ótéma).* (619)  
*Bongunj'ákosangela mpela, balá iwánga té.* (727)  
*Botálé wá loléu ntómbóláká jólo.* (890)  
*Botálé wá yanga bófólekáná ntsé mbóka.* (891)  
*Ekóta nd'ótúmbá ntaa ntótswáká.* (1054)  
*Engambí nd'ótúmbá, ntaa ntótswáká.* (1124)  
*Likamb'én'engambí ntásekwáká.* (1709)  
*Lilóka j'óna lífaókita ngá j'isé.* (1759)  
*Lingólóngól'ákolaké mbóka.* (1766)  
*Liwa líumá falá 'nk'isó.* (1801)  
*Nkíngó ntálekánáká bótswá.* (2241)

*Nsúk'ěa lilak'ô tsíka.* (2389)  
*Nyam'ěki jis'ěnáká.* (2472)  
*Nyangó l'žna batáandáká nkengɔ.* (2483)  
*Ōfósúke wáe ósómanyá.* (2519)  
*Osing'žžng'óndeky'ěú bokálá; eú óa mpak'ōndéy'ebún'ěki fafá.* (2687)  
*Ōtungy'ōsóléngɔla.* (2746)  
*Ōtútsy'â mpoké ô mpaka.* (2750)

**474. Bokét'ákanda; nkóló ô losánja:**

a. Il est vrai que l'épervier attrape des proies ; mais l'aigle en est le spécialiste.

*Expl.* : Dans chaque métier il y a des experts.

b. The buzzard catches preys; however, the real master is the eagle.

*Expl.* : In every trade, we have to acknowledge the experts.

See also: *Básɔngɔl'əsɔngɔ, nkóló 'nk'íkó.* (251)

*Bomposo wáe la bōtswéké.* (683)  
*Bonjémb'āfaólekan'ilok'a njémbá.* (732)  
*Iakú y'āliko nkól'ô nkéma.* (1275)  
*Isano y'āliko lotsikélá ô nkéma.* (1518)  
*Isúngi l'ikus'ōtsó.* (1550)  
*Linyenga l'ètoko la wél'ōndíkí mbá.* (1772)  
*Mbólókó, sangél'ōngunjú mpel'ēofénd'ikeji.* (1960)  
*Yándá l'íkoky'â ngonda.* (2956)

**475. Bokét'āoya, nsósó wísama:**

a. L'épervier arrive; poule, cache-toi !

*Expl.* : C'est un avertissement à celui qui est recherché à cause d'une dette ou une affaire au tribunal.

b. The buzzard has come; chicken, hide yourself!

*Expl.* : This is a warning for the one who is sought on account of a debt or a court case.

See also: *Álé mpo(l)oja w'āl'ésóngó.* (21)

*Bawâka 'nko ntākosangela.* (359)  
*Efekel'ēk'ōtsó 'nk'onto.* (989)

**476. Bokiji bóókalimwa:**

a. Le monde a changé.

*Expl.* : Ce proverbe parle d'une évolution dans la mentalité des gens. Les gens changent.

b. The world has changed.

*Expl.* : This proverb refers to an evolution in the mentality of people. People do change.

**477. Bokiji bótofofomba:**

a. Le monde nous trompe.

*Expl.* : Il ne faut pas s'attacher aux délices de ce monde. La vie, n'offre-t-elle pas d'autres choses ?

b. The world deceives us.

*Expl.* : Do not attach too much importance to the pleasures of this world. Is there not more to life than that?

See also: *Bosalangano bótofofomba.* (841)

*Bosalangano w'áiso bótofofomba.* (843)

*Éálála éťángak'inkúné mbilé.* (979)

*Iyán'á liok'donéngola wělo.* (1593)

**478. Bokiji wáe botálé (bəkəl'əm̩ bəl'ek̩):**

a. La vie est longue (on aura un autre jour)

*Expl.* : 1. N'essaye pas de terminer tout aujourd'hui.

2. Si tu souffres aujourd'hui, souviens-toi que demain ce sera différent.

3. Je t'aurai un jour.

b. Life is long (there will be another day)

*Expl.* : 1. Do not try to finish everything today.

2. Your bad fortunes may change into better ones.

3. Never mind, I shall get you one day.

See also: *Bəkəl'əm̩ bəl'ek̩.* (508)

*Bəkəl'əm̩kə ntáfəndáká nyama.* (509)

*Etúl'aéfa áfólembwá.* (1248)

*Itúl'aéf' áfólembwá.* (1573)

*Jéf'áfókýá 'ikíndá.* (1611)

*Jéfa ntáótswáká 'ikíndá.* (1615)

*Lím̩ líyóyá.* (1763)

*Njala ntáwák'ənt'á jéfa lím̩kə.* (2161)

*Nsomb'éa jéfa ô lím̩ jéfa.* (2332)

*Tokelák'əfəfé, ófóy'ətsw'isóng'á jiso.* (2795)

**479. Bokiji wáe limuká:**

a. Le monde est rond comme un fruit.

*Expl.* : Ce qui t'arrive aujourd'hui, arrivera à ton voisin demain.

b. The world is round like a fruit.

*Expl.* : What happens to me today will happen to you tomorrow.

See also: *Ekel'anto batákelák'ənt'əm̩kə.* (1023)

*Ěl'āfa l'žnéna.* (1067)  
*Esúlú sambélá mpela, ifokolinja lá wě.* (1194)  
*Ifikola yā mbúla nk'ǒfī'nd'ǒjwélá.* (1291)  
*Isenjó yā mbúla nk'ǒfǒjwélá.* (1537)  
*Likambo wáe lokio nk'ǒnt'ǒfī'nd'ókukámá.* (1719)  
*Likambo wáe mbúla nk'ǒfǒjwélá.* (1720)  
*Likambo wáe njala nk'ǒfóóle mǒndó.* (1721)

#### 480. Bokiji wáe lǒmbəsi:

a. La vie est comme un jeu de cartes.

*Expl.* : On a parfois sa chance, parfois sa malchance. Aujourd'hui, je suis chanceux, demain tu le seras.

b. Life is like a game of cards.

*Expl.* : In life, you have your lucky and unlucky days. Today, I am lucky, but tomorrow, it will be your turn to be happy.

See also: *Bǒmēj'ǒw'āsi ntásǒjǎk'étóko.* (612)

*Inkún'áowá la mpós'ěy'āsi, wǒtsútsá l'ikeji.* (1460)

*Iyóla ntátáká, ǒkǎé 'nk'ekúmányá.* (1602)

*Nǒjǒfóata 'ǒkáú bǒkǒlǒ.* (2166)

*Tǒkǒl'ǒnǐngá, benin'ǒfosangi.* (2799)

#### 481. Bokiji wáte íma kitá:

a. La vie, c'est quitter et remplacer.

*Expl.* : La vie est telle qu'une génération est remplacée par la suivante. C'est la tâche de la présente génération de transmettre les traditions à la nouvelle génération.

b. Life is quit and replace.

*Expl.* : Life is such that one generation replaces the next. It is the task of the present generation to hand down its traditions to the next one.

See also: *Běky'éle 'isíl'etsík'él'imete.* (380)

*Botámǎ séé, lisuki tela.* (893)

*Íma kitáná.* (1431)

*Iyól'áowé, básulunganya ǒ bentǒle.* (1603)

*ǒtsíky'ǎfeka, ákúnda lóbí efǒngé.* (2726)

*ǒwǎka nd'āsaki, mbǒngo ntáwáká.* (2752)

*Tsǒǒndó bawǎka, betoko batsíkalaka.* (2845)

#### 482. Bokil'áfa l'osaji:

a. Le gendre n'est pas petit.

*Expl.* : La personne peut être encore jeune, mais en tant que gendre il est une personne importante.

b. A son in-law is never a small fellow.

*Expl.* : He may still be young but as son-in-law, he carries a lot of weight in the eyes of his in-laws.

See also *Lifikí j'ísékota ô ndá likiló.* (1699)

**483. Bokil'áfaówá ndá ngond'ě'onkanga:**

a. Le gendre ne mourra point dans la forêt de son beau parent.

*Expl.* : Ce qui appartient au beau-père appartient aussi au beau-fils. En cas de perte, il n'y a pas de question de restitution.

b. The son-in-law will not die in the forest of his father-in-law.

*Expl.* : What belongs to the father-in-law belongs to the son-in-law. In case one loses a thing belonging to one's in-laws, there is no question of compensation.

See also: *Mbw'ǎɔl'énkɔnɔ byǎ nkóló.* (1980)

**484. Bokil'áf'eóto:**

a. Le beau-père n'est pas un parent.

*Expl.* : Ne faites pas confiance aux beaux-parents, car un jour ils te trahiront.

b. The in-law is not a blood-relative.

*Expl.* : Do not trust your in-laws, because, one day, they will betray you.

See also: *Bokil'ákísáká, wěngojak'esasa.* (485)

*Bokiló l'onkanga tótswe nkélé; bafumb'ǎleke mbá k'eú 'nkóléléké wě.* (490)

*Bokiló ntáikák'á likundá j'ókil'ómɔ̃.* (491)

*Nkém'ǎyíyélá ô lóngɔ j'été.* (2227)

**485. Bokil'ákísáká, wěngojak'esasa: (H. 313)**

a. Si ton beau-père te cache, songe à changer de campement.

*Expl.* : 1. Quand, à la guerre, tu fuis vers les parents de ta femme, ne reste pas au même endroit, car ils peuvent te trahir ou te tuer !

2. Il ne faut pas raconter tes secrets à ta belle-famille; lorsqu'elle aura des difficultés à cause de toi, elle te trahira.

b. If your father-in-law hides you, change your hiding-place.

*Expl.* : 1. When, during a war, you seek refuge at your in-laws', do not stay in the same place, because they can betray you or even kill you.

2. Do not tell your in-laws your secrets, because, if shove comes to push, they will betray you.

See also the references under **Bokil'áf'eóto.** (484)

**486. Bokil'ále ng'ókúné sik'ǎonongol'oyalo, kel'énak'ǎóy'ǎkamb'ón'ǎ liála: (H.316)**

a. Si le beau-père était comme un frère cadet, il construirait sa maison à côté de moi pour regarder ce que fait sa fille.

*Expl.* : La belle-famille doit garder une certaine distance du nouveau foyer de leur fille ; en même temps, il serait bon qu'ils voient de leurs propres yeux les méfaits de leur fille.

b. If my father-in-law would be my younger brother, he would construct his house next to mine in order to see the things his daughter is doing.

*Expl.* : The in-laws have to keep a certain distance from their daughter's new home. However, it would be good if they could see with their own eyes the bad things their daughter is doing.

See also: *Ambóla* 'nk'akángá, tasák'óté. (24)

*Batákóláká nd'áts'á jólo l'omwa.* (272)

*Betúmb'éfé* 'imeso 'imóko? (402)

*Bokil'áyale ng'ókún'ákongól'òlongo.* (487)

*Óókafa yándá, wút'ólángo'ónkómá.* (2648)

#### **487. Bokil'áyale ng'ókún'ákongól'òlongo: (H. 316)**

a. Si ton beau-frère était comme un frère puîné, il étendrait pour toi la rangée de maisons.

*Expl.* : Cette expression est avant tout un souhait inspiré par l'amabilité du beau-frère qu'on désirait voir habiter à côté.

b. If the in-law would be like a younger brother, he would extend for you the row of houses.

*Expl.* : This saying is an expression inspired by the good character of the in-law whom one would like to stay near oneself.

See also: *Bokil'ále ng'ókúné sik'áonongol'oyalo, kel'énak'áoy'ákamb'ón'á liála.* (486)

#### **488. Bokiló lokókó, bonjemb'áisaka ngóla nd'éfekele:**

a. Si le gendre a la peau grise, le célibataire s'enduit de fard rouge qu'il trouve sur une souche.

*Expl.* : Si quelqu'un visite son pauvre beau-fils, il n'a qu'à manger à l'insu de l'autre ce qu'il a amené. Le peu qu'il a ne suffit pas pour tout le monde.

b. If the son-in-law has a grey skin, the bachelor puts on the camwood powder, which he finds on a tree stump.

*Expl.* : If a man visits his poor son-in-law, he has to eat secretly what he brought along. If one has very little, it will not be sufficient for everybody.

See also: *Bokil'óól'onkang'oóla, nk'ònt'óiky'óníng'á likambo.* (493)

*Botéma nganji, liátsí yúwé!* (899)

*Ekako nd'ótéma, liátsí bóló.* (1017)

*Júlu lífé nk'ófénja weby'ókoka.* (1651)

*Nkel'ëndók'óól'ă mpambá. (2210)*

*Toleka tófě bāosambol'esanga; ősöbikyá wēbí ná? (2806)*

**489. Bokiló l'onkanga batóláká mbók'əmōkō :**

a. La belle-mère et son gendre ne peuvent pas quitter la maison par la même voie.

*Expl.* : La belle-mère et son beau-fils doivent, par respect, éviter de se trouver ensemble.

b. The mother-in-law and her son-in-law should not leave the house by the same door.

*Expl.* : The mother-in-law and her son-in-law need to respect each other and avoid being together.

See also: *Bokiló wāniny'áúta, áfōng'ōnyaanyōto. (495)*

*Ōkómbol'okiló, nsī ēosila. (2649a)*

**490. Bokiló l'onkanga tótswe nkélé; bafumb'ālēkē mbá k'eú 'nkólēkē wě: (H. 321)**

a. Beau-fils et beau-père, allons à la palmeraie, les fourmis mangent les fruits de palme et moi, je te mangerai.

*Expl.* : On n'est jamais en parfaite sécurité auprès de ses beaux-parents.

b. Son-in-law and father-in-law, let us go to the palm plantation; the ants eat the palm nuts and I shall eat you.

*Expl.* : One never feels perfectly safe when staying with the in-laws.

See also the references under **Bokil'áf'eóto. (484)**

**491. Bokiló ntáíkák'ă likundá j'ōkil'ómō:**

a. Un beau-frère n'est jamais sauvé (aidé) par le gris-gris de son beau-frère.

*Expl.* : Il faut essayer de se sauver soi-même et ne pas dépendre de quelqu'un d'autre.

b. A brother-in-law will not be out of trouble by the magic charms of his brother-in-law.

*Expl.*: When in difficulty, try to save your own skin and do not rely on uncertainties.

See also the references under **Bokil'áf'eóto. (484)**

**492. Bokiló ntáwák'ă ngond'ěy'onkanga: (H. 319)**

a. Le beau-père ne meurt jamais dans la forêt de son gendre.

*Expl.* : Quand un beau-frère est en difficulté, il faut l'aider.

b. The father-in-law will never die in the forest of his son-in-law.



*Expl.* : When the in-laws are in difficulties, one should assist them.

See also: *Óngolak'inkelé; inkel'áongolak'itena kel'ikunj'ík'iten'ifaswake.* (2667)

The contrary of: *Bokil'ákisáká, wěngojak'esasa.* (485)

**493. Bokil'óól'onkang'oóla, nk'ônt'óiky'óníng'á likambo:**

a. Si le beau-père est pauvre et le gendre est pauvre, aucun d'eux ne peut venir en aide de l'autre.

*Expl.* : Ce proverbe parle de l'amitié entre des pauvres; on veut s'entraider, mais on n'a pas de possibilité.

b. The father-in-law is poor; his son-in-law is poor; neither can assist the other, when difficulties arise.

*Expl.* : This proverb talks of friendship between poor people. They would like to assist one another, but they do not have the means to do so.

See also the references under **Bokiló lokókó, bonjemb'aisaka ngóla nd'éfekele.** (488)

**494. Bokil'ów'ōmot'áfée te bokil'óa jend'ōka mpós'ea mbá: (H. 320)**

a. La belle-mère ne se rend pas compte que son gendre désire des noix de palme.

*Expl.* : 1. Une personne égoïste ne pense qu'à elle-même et à sa propre famille.

2. Il faut recevoir des visiteurs à bras ouverts.

b. A mother-in-law does not realize that her son-in-law likes palm nuts.

*Expl.* : 1. An egotist only thinks of himself and his own family.

2. One should have an eye for the needs of a visitor.

See also: *Áotómba nkélé l'oól'ā jiko.* (71)

*Bāátá lokafánáká.* (96)

*Bāky'ān'ātokaáky'ēfambe; 'néna tōut'ōtsíkala la*

*tolókólok'ātákāák'ōnōj'ekās'ōmbōle.* (169)

*Bāonímola lím'ētsíma l'oól'ā njéélá.* (222)

*Bofambe 'nk'ófóáte, wémej'ont'elongi laé?* (427)

*Botéma nkómbé, likata ingulu; óóléká y'ōnto, ikáwě ntókafáká.* (900)

*Botéma w'inenge.* (908)

*Botém' elómá, ikata imete, wūmbela mbélá ik'ókolo, ókafa nkó?* (910)

*Ekáá émō ntákáóják'émō lofambo.* (1008)

*Eláj'ea yāsáká tóké.* (1068)

*Injwānjwa imō ntāséláká im'ēmejí.* (1451)

*Inkúné ntéák'ēngamby'óka njala.* (1478)

*Mbwá ntákafáká lokangu.* (1976)

*Ndá njéélá pōlepōle, ndá 'ikaf'aiso ngasólá, āokol'ifoma, āolil'ēsúlú, āokola mpōny'ēky'ele nyangó.* (2114)

*Nkanga mpōnye, kima nkóngótó.* (2186)

*Nkos'āɔɔnɔl'esukúl'okonji. (2279)*  
*Nsombo ntátsimélák'óníng'ónkúfo. (2337)*  
*Ókitélákí nd'étsíma jos'áolut'afeka l'osámá'ā njéélá. (2546)*  
*Wé likat'imete, áténgya nkíngó, la w'ókafaka é? (2921)*  
*Yók'ólolo, ko wé l'óna lólá. (2968)*

**495. Bokiló wāníný'áúta, áfóong'ónyaanyoto:**

a. Le beau parent est comme l'endroit où on garde l'huile. Il ne faut pas y flâner.

*Expl.* : Il faut montrer du respect envers ton beau-père, car le moindre mécontentement risque de te priver de ton épouse.

b. The in-law is like the place where you keep the oil; do not stroll over there.

*Expl.* : One needs to respect one's in-laws. If they are not happy with you, they may take your spouse away.

See also: *Bokiló l'onkanga batóláká mbók'emókó. (489)*

**496. Bokínja wā nkanga bōólélengana la likótó:**

a. Le pet du guérisseur est empêché par les peaux de bêtes.

*Expl.* : Le guérisseur est habillé de peaux d'animaux. Le proverbe veut dire :

1. L'autorité est respectée par son habillement.

2. Devant une grande autorité on n'ose pas poser des questions.

b. The fart of a healer is stopped in its track by the animal skins.

*Expl.* : A traditional healer is clad in animal skins. The saying wants to tell:

1. An authority is respected because of its uniform.

2. Before a great authority, one does not dare to ask too many questions.

**497. Bokisânsé l'otálé, límés'ā lokói: (H. 323)**

a. La demeure d'une longue durée et la causerie sur une bûche !

*Expl.* : Si le visiteur a l'intention de rester longtemps, il faut le recevoir convenablement, i.e. équiper et nettoyer sa chambre pour qu'il se sente à l'aise.

b. He stays long and chats whilst sitting on a log.

*Expl.* : When a visitor intends to stay longer than normal, give him a chair and install him properly with some furniture in his room.

**498. Bókaj'ále l'aíso: (H. 644)**

a. La liane a des yeux.

*Expl.* : « Ne pense pas que j'ignore la question, parce que je ne dis rien. J'ai des yeux et des oreilles ». Ceci pour informer son interlocuteur qu'on a vu qu'il a mal agi.

b. The vine has eyes.

*Expl.* : “Do not think that I do not know by the fact that I do not react. I have eyes and ears.” This is to tell someone off that he has been observed when he acted badly.

See also: *Áránga wáe 'mpéne.* (78)

*Batsína b'ánkɔ bǎɔɔtsw'aémi.* (334)

*Lɔmbe ntákínd'átói, áyólot'ásá.* (1886)

*Ónsangela nsangélá la 'mpéne é?* (2640)

#### 499. Bɔkɔj'ásamb'áfósámbe litsína:

a. La liane ne pousse point sans racine.

*Expl.* : Tout être a ses origines. Nous devons la vie à nos parents.

b. The vine creeps thanks to its root.

*Expl.* : Everything has its origin. We owe our life to our parents.

See also: *Áfɔɔngé ô baáj'ákísó bǎotswá nsé.* (7)

*Bakulá bǎ mǎlé, walanganyak'esongɔ.* (165)

*Bekol'áfa nsako.* (376)

*Bofambe ntáɔngák'ísangá.* (428)

*Bokún'átswáká nkélé, okembaka 'otoko, mbá y'ókúné ile y'ánsámhá.* (534)

*Bomóng'élájí batôswéjáká nkélé.* (622)

*Eembe ntásámhá'ésík'éky'end'ósijwáká.* (983)

*Elongá nsako, nyam'onto l'onto.* (1092)

*Ibóngo nsako, wêngy'ont'ókáé wáto.* (1281)

*Jámú líká bolíko wáe l'ɔsɔmyákí.* (1607)

*Lilia lífósámbe bamóngó líkɔ.* (1758)

*Linkɔ lífɔɔmwa ô bomóng'al'ekɔ.* (1769)

*Lióta ntáɔngáká l'ókún'áotake.* (1782)

*Lonkáas'ále wáe tolelo tolelo.* (1897)

*Loulú isangá, líombo bont'onto.* (1924)

*Mǎlé áóóta, walanganyak'ileka.* (1925)

*Mbá ntákwéké nkó yumbi.* (1935)

*Mbw'étáomé liokó ntááté nkóló.* (1990)

*Mpɔl'éy'ikeji ô wáj'ók'áebí.* (2074)

*Nsomb'ík'otsó la nkómb'á nkómbó.* (2334)

*Ntaa íkáú l'Is'ék'ásála íká ngóyá.* (2393)

*Ntákwéké la nkó yumbi.* (2412)

*Ô bǎotswá, ô nk'ókáw'ɔl'ékɔ!* (2489)

*Tosangí nyangó l'omóngó nyangó.* (2827)

#### 500. Bɔkɔjí bofofe, wútaka bontsingá ?:

a. Est-ce tu lies un paquet de nourriture avec une corde en toile d'araignée ?

*Expl.* : Le proverbe indique qu'on a un problème sans solution adéquate.

b. Do you tie a packet of food with a cobweb?

*Expl.* : This saying indicates that one has a problem without solution.

See also: *Baúta bāotúbya nd'ésang'ěfá la nongóté.* (356)

*Bəkəj'ósóowá, batáundáká bant'ǎfé.* (501)

*Engond'aéké, bolang'aéké, osi'm'óbunda jína ná?* (1131)

### 501. Bəkəj'ósóowá, batáundáká bant'ǎfé:

a. Deux personnes ne peuvent monter ensemble sur une liane morte.

*Expl.* : Un pauvre ne peut prendre en charge plusieurs personnes.

b. Two people should not climb together on a dead vine.

*Expl.* : A poor man cannot support several persons.

See also: *Bəkəjí bofofe, wútaka bontsingá.* (500)

### 502. Bəkəka wǎ linsángé nk'éféndelo, bole l'aék'â litáf'atálé; tâs'eféndelo kelá tíyele mbóka:

a. Nous sommes en face d'un arbre tombé que nous ne pouvons enjambrer à cause de ses épines et longues branches; cherchons comment l'enjambrer, afin que nous retrouvions la route.

*Expl.* : Il faut se débrouiller pour sortir d'un embarras.

b. We are facing a big tree trunk lying on the ground, which we cannot pass because of its thorns and big branches; let us look how we can pass and find the track again.

*Expl.* : One must look for ways and means to overcome a difficulty.

See also: *Bonjánga ndá wáto ntáomáká nsé.* (731)

*Botáy'ǎ lisóko ntáomáká nyama.* (894)

*Etsík'éá nsósó abíkaka ô la liósɔ.* (1222)

*Etsík'éá wéng'ěle nkó lilengwá nd'ókɛji.* (1223)

*Etsík'ěf'â nyangó, lobíko nd'ékolo.* (1224)

*Etsíké ntátekáká, elaká ô Njakomba.* (1228)

*Lífumb'ǎfófénd'ókɛji la nk'íkɔjí.* (1700)

*Líkɔngá lífúté nd'áfeka ntáókáká nyama.* (1739)

*Mbúsa nkó loélé, báfeka nk'ólingó.* (1968)

*Ntáátáká mpáko la ntsisi.* (2401)

### 503. Bokokó bōotswá jɛt'á nsóngé:

a. Une canne à sucre est très sucrée dans sa grosse extrémité.

*Expl.* : Notre première attention doit se diriger vers le bien-être de nos propres parents et pas vers les visiteurs.

b. Sugarcane is sweetest at the bottom.

*Expl.*: One's parents should have one's greatest attention and not the occasional visitor.

See also: *Bôókákí nd'Ísólómwá, báfaǝsɛsɛ ndá Soolo, wóutsá ô nd'Ísólómw'ék'ty'óókáká.* (804)

*Boót'esángé, bōsek'etuka.* (818)

*Boseka wunyu, bǝn'ǝa nyang'ǝ wesé.* (870)

*Elel'anto ntálelǝ nyang'ey'omóngó.* (1079)

*Em'ǝ wǝ bǝsangí, nganji l'ant'ǝnkínǝ.* (1119)

*Eót'esángé bōsek'etuka.* (1140)

*Litóf'ǝ mpao, us'ǝné.* (1792)

*Lolango j'ǝfaya, júmbu j'ǝmengǝ.* (1867)

*Okaak'ǝndíta ntsingó wunyu.* (2528)

*Ǟlék'ǝ nkéma, wofwak'ombolo 'ǝkúlélákǝ nkím'ǝ lilǝjǝ.* (2582)

*Ǟle nd'ǝns'ǝntsing'ǝsǝto, ǝle nd'ǝlik'ǝntsing'ǝmǝkǝ.* (2594)

*Ǟndétsí yǝle tǝma, ǝkoalǝ jǝso mpǝlǝ.* (2622)

*Tǝmba likamb' ǝnámbyaka w'ǝngende.* (2821)

*Wǝkaǝ l'ǝndé.* (2937)

*Yǝma batǝfǝmákǝ lolango.* (2961)

#### **504. Bokókóji bǝky'ǝkálǝ bǝsǝngana l'ǝleǝ :**

a. La peau grise se ressemble à celle de celui qui est en deuil.

*Expl.* : Le proverbe parle d'un paresseux qui est malade. Il a une bonne excuse pour rien faire.

b. One has a greyish skin, which looks like the skin of one who is in mourning.

*Expl.* : This proverb talks of a lazy person who is sick. The sickness is another good excuse for him to do nothing.

See also: *Ǟtǝmǝba nkéle l'ǝól'ǝ jǝko.* (71)

*Bǝonúmola lím'ǝtsíma l'ǝól'ǝ njéélǝ.* (222)

*Nkos'ǝǝfǝnǝl'ǝsukúl'ǝkonji.* (2279)

*Ǟkitélákǝ nd'ǝtsíma jǝs'ǝolut'ǝfeka l'ǝsǝmb'ǝ njéélǝ.* (2546)

#### **505. Bokokó wǝ ntoélǝ ale jói jǝ nsangélǝ:**

a. La canne à sucre qu'on a écorcée ressemble à une nouvelle qu'on répand.

*Expl.* : 1. Il vaut mieux écouter l'intéressé au lieu de croire des rumeurs.

2. Il faut assister aux événements au lieu de croire des rapports tendancieux.

b. The sugarcane, which one has stripped of its skin, looks like the news, which one spreads.

*Expl.* : 1. It is better to listen to the person in question than to believe rumours.

2. It is better to participate in an event rather than believe the rumours.

See also: *Āotānga bonkándá nd'ētei ēy'envelópi.* (68)

*Batákandáká wibi la jina.* (265)

*Batátémbóláká wájí l'entélé.* (304)

**506. Bəkwano ntáonda, botúli ntáondáká:**

a. Si l'assistant n'a pas ébauché, le forgeron n'ébauche pas.

*Expl.* : Le propriétaire de l'étoffe par exemple doit instruire le tailleur ce qu'il désire.

b. If the assistant has not given any clue, the smith cannot start his job.

*Expl.* : If e.g. the owner of a cloth has not given any instructions, the tailor does not know what kind of dress to make.

**507. Bokóló bōky' éjá la Lombóto:**

a. Le fable du chimpanzé et de *Lombóto*.

*Expl.* : Un jour, Mr. *Lombóto* grimpe, à l'aide d'un grand bambou, un palmier pour y couper des noix. Mais quand *Lombóto* coupe les noix, le bambou tombe par terre. *Lombóto* est perché sur ce palmier ne sachant pas comment descendre. Cependant, à ce temps-là, un chimpanzé commence à grimper dans le palmier voisin et plie une branche de son palmier vers le palmier où *Lombóto* se trouve. *Lombóto* saisit la branche de ce palmier et ainsi il peut descendre. Quelques jours plus tard, le village entier est en train de faire la chasse. Lorsqu'à un certain moment, *Lombóto* voit que le chimpanzé est encerclé, il lève le filet de chasse pour que le chimpanzé puisse échapper. Le chimpanzé avait sauvé la vie de *Lombóto*; il fallait que *Lombóto* à son tour sauve la vie du chimpanzé. Dans la vie, on doit s'entraider.

b. The fable of the chimpanzee and *Lombóto*.

*Expl.* : One day, a certain Mr. *Lombóto* is cutting palm nuts in the top of a very high palm tree. Then the bamboo, which he had used to climb the tree, falls down. *Lombóto* is stuck in the top of the tree. By chance, a chimpanzee is moving around in the palm tree next to his. He bends one of the branches in such a way that *Lombóto* can grab it and come down again. The chimpanzee had saved his life. A few days later, the whole village goes hunting. They encircled a number of animals. *Lombóto* is behind one of the hunting nets waiting for the animals in order to trap and kill them. However, when he sees that his friend, the chimpanzee, is inside the net, he decides not to kill the animal but raises the net in such a way that the chimpanzee can escape. The

chimpanzee had saved the *Lombóto*'s life and he, in his turn, saved the life of the chimpanzee. In life, we should help one another.

See also: *Belanga bétóngá nkót'áalakana*. (381)  
*Betómbe bēfotákanyi ntáléké ndekó*. (398)  
*Ból'ómókó ntáúnák'étáfe*. (593)  
*Bonéngé w'ókai bosílaka wáe l'ant'oũkě*. (717)  
*Bont'ómó ábika l'ont'ómó*. (792)  
*Bont'ómókó nk'óló*. (793)  
*Bosay'ómókó ntásumóláká lonsiji nd'ótsá*. (849)  
*Ej'émókó ntásekáká wananda*. (1006)  
*Etúká ntémáláká nd'óngá la nk'ité*. (1244)  
*Likata 'imókó ntákúndáká 'isáka*. (1724)  
*Linkó 'il'á ngonji litákwéké*. (1768)  
*Lonombo ntásambák'ésásamb'áf' ilikó*. (1903)  
*Lóó júwéláká bongolaka 'ókófó*. (1906)  
*Lóó lómókó ntáundák'ólangó*. (1910)  
*Mpak'éfá l'inkún'ákol'isúngy'omóngó*. (2028)  
*Mpamb'émókó ntásangólák'ókóka*. (2036)  
*Nyama njoku ófaósesa bont'ómókó*. (2462)  
*Ótswák'ókóma ntáfanóláká*. (2734)  
*Ótswá nd'ótóngá ntáwáká*. (2743)  
*Tótswake mbóka bant'áfé*. (2836)  
*Wáto bótswá la njaki ntínáká*. (2898)

#### 508. Bókól'ómó ból'ekó :

a. Il y a encore un autre jour.

*Expl.* : On peut continuer le travail demain. N'essaye pas de finir tout en un seul jour.

b. There will be another day.

*Expl.* : Do not try to do everything today. You can continue the job tomorrow.

See also: *Átswá wě l'íangu, esang' éa ntálé*. (83)  
*Bokiji wáe botálé (bókól'ómó ból'ekó)*. (478)  
*Bókól'ómó ból'ekó*. (508)  
*Bókól'ómókó ntáfóndáká nyama*. (509)  
*Bolemo wá lokámano ntáóngáká*. (564)  
*Bonyaké ngá böolekola, wífofénd'itúfá*. (803)  
*Etúl'aéfa áfólembwá*. (1248)  
*Iángu itástják'ésanga*. (1276)  
*Ikók'ále ndé nyang'éa lókendó*. (1344)  
*Ikóké*. (1347)  
*Ikóké ale ó lókendó*. (1348)  
*Ikóké, bolanga w'óm'ófókwá jiko; ófótsíkel'elolé mpifo*. (1349)  
*Ikóké ntáfíták'ólemo*. (1350)  
*Itúl'aéf' áfólembwá*. (1573)

*Jéf'áfókyá 'ikíndá. (1611)*  
*Jéfa ntáótswáká 'ikíndá. (1615)*  
*Límō líyōyá. (1763)*  
*Mbil'émōkō ntáfōndáká nyama. (1945)*  
*Njala ntáwák'ōnt'ā jéfa límōkō. (2161)*  
*Nsomb'éa jéfa ô límō jéfa. (2332)*  
*Ōkendaka 'nk'ikōké. (2535)*  
*Otááta mbil'éné, lóbí ale 'nk'ōmō bōkōlō. (2705)*  
*Tokelák'ōfēfē, ōfōy'ōtsw'isóng'á jíso. (2795)*

**509. Bōkōl'ōmōkō ntáfōndáká nyama:**

a. Une seule journée ne fait pas pourrir la viande.

*Expl.* : Ce proverbe est une admonition à la patience.

b. One day does not make the meat rot.

*Expl.* : This proverb is a piece of advice to be patient.

See also the references under **Bōkōl'ōmō bōl'ēkō. (508)**

**510. Bōkōl'ōmōkō ntáwák'ōnto:**

a. Aucune personne ne meurt de faim en un seul jour.

*Expl.* : On doit savoir supporter de petites peines et ne pas exagérer l'ampleur d'un problème.

b. Nobody dies of hunger in one day.

*Expl.* : We need to be able to endure suffering and not to exaggerate our problems.

See also: *Āofénja lōnsé'okwá. (34)*

*Bonto ntáwá k'elōkō ngámó? (797)*

*Lōfōsō ô nd'ōseka. (1822)*

*Njala ntáwák'ōnt'ā jéfa límōkō. (2161)*

*Nkōngōlō nk'íāngu k'ōyókím'a nganja. (2273)*

**511. Bokolonga, nsómy'éky'Ōwái, nsómy'éy' ilek'āomatela ntete:**

a. *Bokolonga*, le premier-né de *Lowái*, l'aîné imbécile, a piétiné la fiente.

*Expl.* : 1. Certaines gens quittent leurs propres places pour aller loger chez des amis.

2. Quoique le père ne fût pas sage, son enfant ne doit pas nécessairement être pareil.

b. *Bokolonga*, the first born of *Lowái*, a fool, has stepped into the chicken's droppings.

*Expl.* : 1. Some people leave their own house and move into their friends' homes.

2. Even if the father was a fool, the son will not necessarily be the same.



See also: *Bɔnsɔnsɔmb'â lûtsú, lítetele byanga.* (782)

*Bont'ont'eléngé.* (798)

*Lilako wáe bɔtéɔji, boté nd'ínkɔé.* (1752)

*Ōnúnola botúna ná?* (2644)

### 512. Bokólongo bóká jéfa ntáyáká ntíla:

a. Quelle que soit la beauté de la journée, la nuit finira par tomber.

*Expl.* : Chaque chose a son temps et prend fin.

b. However beautiful the day, it will end.

*Expl.* : Everything has its time; everything comes to an end.

See also: *Bɔnkɔ́nɔ w'ókómbé ntátémák'óluwa nkunja.* (747)

*Engamby'éy'ifól'áwá ô nd'ókɔngɔ wă nkóló.* (1129)

*Lokal'awâka ô ndá 'iéké.* (1825)

*Mpok'étsw'ésúkó, ámbemaka nd'ókéélé.* (2070)

### 513. Bokólongo w'ôsongo ntásámbáká jókó: (H. 330)

a. Aucune canne à sucre parfaite ne manque un endroit piqué par des insectes.

*Expl.* : Tout le monde a ses défauts. Personne n'est parfait.

b. Even perfect sugarcane has a spot spoilt by insects.

*Expl.* : Everybody has some faults. Nobody is perfect.

See also: *Báátá nyama báfóáte bokwá.* (97)

*Bont'áfaókita mpaka la nkó mpótá.* (785)

*Bont'óumá 'nk'obé.* (799)

*Ntando ntákásáká la nkái.* (2421)

*Nyama ntásámbáká wesé.* (2463)

### 514. Bɔkɔl'oum'áf'eyenga:

a. Il n'est pas dimanche tous les jours.

*Expl.* : Lorsqu'on a beaucoup à manger, il faut savoir qu'un jour on aura faim.  
Il faut mettre quelque chose de côté.

b. Not everyday is a Sunday.

*Expl.* : When you have plenty of food, know also that one day you will be hungry. Put something aside for a rainy day.

See also: *Bekɔlɔ bɛfosangi.* (378)

*Besakó 'nk'ěfě.* (388)

*Bobé l'ɔlɔ báyókendé.* (413)

*Bɔnɔ́ju áíme bola ntéák'élo.* (762)

*Esúlú nd'álíko ko bási nd'ánsé.* (1193)

*Jéfa j'óbé 'il'ekó.* (1614)

*Likunjú l'ɔkɔngɔ.* (1747)

*Nsak'ólótsi la nsak'óbé.* (2295)

**515. Bokómbé w'òmoto ô ngá ntáfōóta:**

a. La femme est bienséante lorsqu'elle n'a pas encore enfanté.

*Expl.* : Les jeunes filles sont plus propres que les filles mères, car ces dernières s'occupent de l'allaitement et des soins de leurs bébés et elles s'oublient parfois en faveur de leurs enfants.

Voire le proverbe : *Waékélé likata lií nd'ôsáká, lií ndá nkwá* : L'accouchée a une main dans la nourriture, l'autre dans les excréments du bébé.

b. A woman is comely when she has not given birth yet.

*Expl.* : Girls are more aware of cleanliness than when they have given birth. Once they are mothers, they are more occupied with their childrens' welfare than with their own appearance, as shows the saying: *Waékélé likata lií nd'ôsáká, lií ndá nkwá*, which means: The new mother has one hand in the food and the other in the baby's excrements.

**516. Bókɔmbɛ bóów'á jínó j'òkalé:**

a. La liane *bókɔmbɛ* a séché suite à une dent de sa rivale.

*Expl.* : La médisance peut conduire jusqu'à la mort.

b. The vine *bókɔmbɛ* has dried up by the tooth of its rival.

*Expl.* : Slander can lead to someone's death.

See also: *Emí wáe nyam'èkíṣ, báfuja ô nkásá.* (1112)

*Lokás'áfóom'ònto, òom'ònto wáe njélá.* (1829)

*Mpótá ɛá jói ntéyáká.* (2084)

*Ōfɔndá nd'òkɔka, jói ntáfɔndáká.* (2516)

**517. Bokonda bóndûlí jɔ́mb'a tonkosé,  
ng'òlinol'òfaóyal'otákwât'òkɔngɔ :**

a. Si tu passes sous un bois où sont nichés les insectes *jɔ́mbɔ* et *tonkosé*, tu ne manques pas de gratter le dos.

*Expl.* : Si tu habites avec un querelleur, bien que tu sois une personne douce, tu finiras par avoir des bagarres.

b. If you go through a forest where there are *jɔ́mbɔ* and *tonkosé* insects, you will always come out scratching your back.

*Expl.* : If you live with a quarrelsome person, even if you have a gentle character, you will always end up having a fight.

See also: *Áofit'ekómb'á lɔ́fɔsɔ.* (37)

*Bafeka bā lisá nk'òseka.* (106)

*Bamóngó boóto báówá.* (182)

*Bátswákí nkéma nk'étongó, wénake bāotongola wāt'onkéma bɔ́kw'élɔkɔ.* (337)

*Bokonda nk'òbé, òndòfítsí nd'ánto.* (519)

**518. Bokonda la nkó nkaká ngá loánjá:**

a. La forêt ne connaît pas tant de difficultés comme la cour.

*Expl.* : Dans la forêt, où on est seul, on n'a affaire à personne: on n'y est sans discussions, sans tensions et sans embarras. Malgré la présence des serpents, des éléphants et des léopards dans la forêt, on y est plus à l'aise qu'au village.

b. The forest has no difficulties like the courtyard.

*Expl.* : In the forest, where one is on one's own, one has nobody to trouble you; there are no discussions, no tensions, and no problems. Notwithstanding the presence of snakes, elephants and leopards in the forest, one feels there more at ease than at home.

See also: *Étswāka nsósó liśśo, éúnyaka nsósó lókóla.* (1241)

*Etumba ntákwélák'éláji.* (1252)

*Nkak'éy'isíká l'éy'okond'éfosóngi, élekí wáe éy'isíká.* (2179)

**519. Bokonda nk'ôbé, òndôfítí nd'ânto :**

a. La forêt ne nuit pas; ce sont les gens qui l'ont rendue mauvaise.

*Expl.* : Ce proverbe parle d'une personne bien intentionnée mais qui est provoquée par son entourage.

b. The forest has no guilt; people have spoiled it.

*Expl.* : People sometimes spoil the character of an otherwise well-meaning person.

See also the references under **Bokonda bôndûlí jômb'a tonkosé, ng'ôlinola ófáóyala otákwât'ókongo.** (517)

**520. Bokonda òmba liléi:**

a. C'est la forêt qui garde les esprits.

*Expl.* : 1. La forêt contient beaucoup d'esprits, beaucoup de fantômes et autres dangers inconnus.

2. L'homme est comme la forêt: il garde les malversations de sa femme cachées au fond de son cœur. Il n'en parle pas (et l'épouse fait pareil).

b. The forest contains spirits.

*Expl.* : 1. The forest is the abode of spirits, ghosts and other unknown dangers.

2. A man is like the forest: He keeps the evil practices of his wife hidden at the bottom of his heart. He does not even talk about them (and a woman acts in the same way).

See also: *Bakomolaka ntombi, batákomólák'ótéma.* (158)

*Bélé nd'ótéma betényáká.* (382)

*Bonjemb'ók'ífulú òndéa ô Njakomba.* (737)

*Botéma ndé lokúka.* (898)

*Botéma ntálambóláká ndambo.* (902)  
*Botéma sandúku.* (905)  
*Lokúk'ók'ótém'óndéa ô nkóló.* (1858)  
*Nkwá nd'ótéma ntókánáká jei.* (2289)  
*Nsé ãyómb'átsífo, nyama ãyómb'ókonda, baóy'ãyómb'ótéma.* (2308)  
*Wén'elongi, ãfén'ótéma.* (2927)

**521. Bokongo w'ílombe 'ñén'aóí bǎleká l'otsó: (H. 649)**

- a. C'est le faite de la maison qui voit ce qui se passe pendant la nuit.  
*Expl.* : 1. Le vieillard n'est pas dupe des paroles et gestes des jeunes; il connaît beaucoup de choses.  
 2. Les esprits qui rôdent dans le village pendant la nuit, savent ce qui se passe.  
 b. The top of the house sees what happens at night.  
*Expl.* : 1. An elderly person is not impressed by the words and acts of young people. He has seen a lot.  
 2. The spirits that roam in the village at night see everything and know it all.  
 See also: *Ilomb' ile nd'ánsé b'ási ilek'ána bǎ ngub'élóngó.* (1408)

**522. Bokonji ô makúta:**

- a. L'argent, c'est le seul maître.  
*Expl.* : C'est l'argent qui décide. Sans argent tu ne peux acheter ni obtenir des choses.  
 b. Money is the big boss.  
*Expl.* : It is money, which influences or even makes the decisions. Without money, one cannot buy or obtain anything.  
 See also: *Ánangákí wáe áky'énd'éléngánáká.* (27)  
*Boóla nkó ndeko.* (807)  
*Boóto ô falánga.* (825)  
*Ífá la mpako nombá yóoyá: 'mbáta nkó?* (1288)  
*Ilóngó bákolanga 'nk'óngá.* (1425)  
*Likonja nkoi.* (1741)  
*Liníng'áf'á falánga.* (1767)  
*Lolango l'ómposo wá'et'ékukí.* (1869)  
*Mpót'ézyá ko belánja bé'ekend'ék'ís.* (2087)  
*Nganj'á likonja ntáénáká 'iát'onsámhá l'etéko.* (2129)  
*'Nsósil'óbók'osawá, mpót'éky'él'em'ézyá (belánja betát'ókotama).* (2353)  
*Ōfít'okiji wáe falánga.* (2505)  
*Ōlofwa bomposo nd'ékeké éy'etó.* (2656)  
*Weby' ááta, wé óáta, boseka bófwé.* (2901)

**523. Bokonj'óm'áfaótsínj'ómó:**

- a. Une termitière ne poussera pas une autre.



*Expl.* : Une personne puissante ne déloge pas quelqu'une d'autre aussi puissante qu'elle.

b. One anthill will not push over another anthill.

*Expl.* : A powerful person will not chase away another powerful fellow.

See also: *Nambá 'ilénga, nkoy'ilénga, lilénga líká nkoi ntálútáká 'íká nambá.* (2106)

*Wán'à mbúl'áfóyafónsíl'òkofo.* (2890)

#### **524. Bókós'ǎ lisókó:**

a. Le tibia de l'antilope *lisókó*.

*Expl.* : Cette antilope court très vite. La personne qui prend fuite devant un problème est comme cette antilope. Nous devons savoir qu'une affaire ne se termine pas lorsqu'on prend fuite.

b. The shinbone of an antelope *lisókó*.

*Expl.* : This animal runs very quickly. One compares a person who flees when faced with a problem with this animal. We should know that fleeing does not solve anything.

#### **525. Bokót'ǎoóka 'isókó; 'nkanel'ěk'okóta 'nsólá nkó?**

a. *Bokóta* a tué la bête *lisókó*. Pourquoi mettre mon espoir auprès de *Bokóta* ? Est-ce que je mangerai ?

*Expl.* : Si l'égoïste attrape un animal dans la forêt, on n'a aucune raison d'espérer d'obtenir un peu de viande.

b. *Bokóta* has killed a *lisókó*. Why should I put my hopes in *Bokóta*? Shall I eat something?

*Expl.* : If a stingy person has caught an animal in the forest, one cannot hope to eat some of that meat.

#### **526. Bokúkúlú w'ǒmwa, bokil'áoya :**

a. L'épargne pour la bouche et voilà le beau-père arrive.

*Expl.* : Quelqu'un n'a de l'argent que pour la nourriture et ne sait même pas épargner pour faire face aux difficultés éventuelles. Une de ces difficultés est la visite du beau-père, qu'on doit bien recevoir.

b. The savings are for the mouth and lo and behold, the in-law arrives.

*Expl.* : Someone is very poor and spends all his money on food. That person has no reserves for eventualities. One of these is the arrival of in-laws whom one has to receive well.

See also: *Bólótsi bótána bólótsi bǒmǎ.* (596)

*Íkí w'ókafáká yókólómbela, tótómb'ekímá.* (1339)

*Lífík'áf'okala.* (1698)

434

DE ROP A., Gesproken woordkunst in Spreekwoorden en Nsako, dans : *De gesproken woordkunst van de Nkundo*. Tervuren, 1956, p. 168-176 (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Série in 81 Sciences de l'Homme Linguistique, vol. 13). [39 items + 13 nsako].

DE ROP A., Proverbes Bantous, *Ngonge* (Léopoldville), 1962 n. 11, p. 25-27

DE ROP A., Proverbes et Salutations solennelles, dans: *La littérature orale mongo. Synthèse et Bibliographie* (Cahiers du Cedaf, 1974, 2), p. 20-25.

ENGELS A., Losako et Proverbes chez les Nkundo, Bulletin des Séances, Institut Royale Colonial Belge, 14(1943)556-570. [Textes recueillis dans les régions de Coquilhatville, Ingende, Ikenge, Bokatola entre 1908 et 1910. 35 items.]

ESSER J., Proverbes Ntomba, *Aequatoria* 5(1942)101-105; 6(1943)20-22.

FARRIS E.E. & DYE P., *Bakolo bi'ampaka ba Nkundo. Bikolongo la nsako, beki bakolo otakanyaka*. (Bolenge ) 1904, 23 p.

HULSTAERT G., *Losako, la salutation solennelle des Nkundo*, Bruxelles 1969 (Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer (ARSOM), Sciences morales et politiques, Tome 20,1).

HULSTAERT G., Proverbes juridiques des Mongo, ARSOM, *Bulletin des Séances*, 1971, p. 525-544. [57 items extraits des Proverbes Mongo].

HULSTAERT G., Encore des formules de salutation solennelle mongo (nsako), *Annales Aequatoria* 15(1994)383-397.

HULSTAERT G., *Proverbes Mongo*. Tervuren 1958 (Annales du Musée Royal du Congo Belge. Série in 8°, Sciences de l'Homme. Linguistique, vol.15).

HULSTAERT G., Sagesse populaire mongo, *Bulletin des Séances*, ARSOM, Bruxelles 1972, p. 506-525 [Etude Thématique des proverbes antérieurement publiés].

HULSTAERT G., *Traditions orales mongo*. Ceeba II, 50, Bandundu 1979, [207 items]. p.63-73. Additions et corrections concernant les Proverbes mongo édités à Tervuren en 1958.

JACOBS J., La vannerie et la poterie, le tissage dans les proverbes tetela, *Kongo-Overzee* 21(1955)273-278.

JAGGARD, W.S., *Nsako la Mbongo ya ba Nkundo-Mongo*, Bolenge 1960, 106 p. [573 items. Traductions en lingala et série de proverbes analogues en français et extraits de la Bible. Sélection de Farris et de Ruskin avec contribution propre].

JAGGARD, W.S., *Proverbs of the Nkundo-Mongo Tribes in Belgian Congo compiled in the Province of Coquilhatville and translated for the project of a comparative study on other languages areas*, 1949, ronéo, 40 p. [313 items. Une série de proverbes analogues-en français et en anglais y fait suite (p. 37-40) Reprise de plusieurs items de Ruskin et de Farris].

KORSE P., 1983, Mongo Proverbs of Basankusu, *Annales Aequatoria* 4, 77-91.

KORSE P., 1984, Mongo Proverbs of Basankusu, *Annales Aequatoria* 5, 139-150.

KORSE P., 1987, Proverbs of Basankusu, *Annales Aequatoria* 8, 365-372.

KORSE P., 1988, La forge chez les Mongo de Basankusu, *Annales Aequatoria* 9, 23- 35.

KORSE P., 1989, Le fard rouge et le kaolin blanc chez les Mongo de Basankusu et de Befale (Zaïre), *Annales Aequatoria* 10, 9-39.

KORSE P., 1999-2000, *Ensambo edh' Abasoga dhakolebwa aba* [Proverbes des Basoga fait par le] Cultural Research Centre, Diocese of Jinja, Volume 1, April 1999; Volume 2, September 2000.

NJULAMA Nkofowanga, Enoncés sentencieux répondant au losako des Nkundo, *Annales Aequatoria* 13(1992)153-158.

RUSKIN A.E., *Nsau y'amongo. Bonkanda wa besako ba lokai* (Proverbes des mongo), sans date, sans lieu.

RUSKIN A.E., *Proverbs, Fables, Smiles and Sayings of the Bamongo. Translated and explained, giving the nearest equivalent in English*, Bongandanga, 1897, 35 p.

RUSKIN A.E., *Mongo Proverbs and Fables*, Bongandanga 1921 100 p. [405 items].

SHALA L., La notion d'autorité chez les Tetela à travers quelques proverbes, *Annales Æquatoria* 6(1985) 147-163.

STARR Fr., Proverbs of upper Tribes, dans: *Proceedings of the Davenport Academy of Science* 12(1909)96-222 [Mongo: pages 177-200].

VAN GOETHEM E., Proverbes judiciaires des Mongo, (*quatoria* 5(1942)1-8 [96 items].

VERTENTEN P., Enkele lonkundo spreuken, *Hooger Leven*, 7(1933)846 [et *Annalen van Onze Lieve Vrouw van het H. Hart* 1933, p.117 et traduction française dans *Annales de Notre Dame du S. Coeur* 44(1933)270; 10 items].

VERTENTEN P., Lonkundo Spreekwoorden, *Congo* 11(1930)II, 507-514; Proverbes en lonkundo, *Annales de Notre Dame du S. Coeur* 41(1930), P. 176-180.

VERTENTEN P., Quelques proverbes des Nkundo, *Annales de Notre Dame du S. Coeur* 50(1939)246-248. [25 items].

## ESCLAVAGE ET LIBERATION CHEZ GOYEMIDE<sup>1</sup> L'ARME DE LA PAROLE

### Résumé

Cet article considère le roman d'Etienne Goyemide, *Le Dernier survivant de la caravane*, récit de fondation mythique qui remonte aux dernières années du dix-neuvième siècle pour faire revivre un épisode de la traite négrière nord-africaine qui affecta le pays banda, en éclairant les racines africaines du trafic esclavagiste. Cette étude du récit évalue son rapport à l'histoire de l'Afrique de l'Est et révèle l'impact des migrations forcées sur l'identité individuelle et collective des villageois. Elle met en lumière la violence des conflits culturels tels qu'ils s'expriment dans le style et la structure du roman, et démontre la puissance libératrice de la parole proférée dans un texte écrit comme une épopée orale et présentant un mélange inhabituel de narration, de discours, de chants et de psalmodies, de contes et de légendes. L'épisode final, qui décrit la fuite des esclaves et la fondation d'un nouveau village, est présenté comme l'accomplissement de la vision patriarcale proclamée et soutenue tout au long du roman. Goyemide (1942 – 1997), écrivain éclectique, dont les nouvelles ont plusieurs fois été primées dans l'espace francophone, est peu connu hors de la République centrafricaine. Cette étude a pour ambition de montrer l'intérêt de son œuvre.

**Mots clés:** Afrique, République centrafricaine, esclavage, Goyemide, roman.

### Abstract: Goyemide on slavery: the liberating power of the word

This article looks at Etienne Goyemide's novel, *Le Dernier survivant de la caravane*, a mythical foundation story set in the last years of the 19th century, which records an episode of the northern slave trade in Bandaland, RCA, and throws some light on the African roots of the northern slave trade. It considers the narrative to evaluate its relation to East African history and show the impact of displacement on the villagers' individual and collective identity. It highlights the violence of the cultural clash as expressed in the style and structure of the novel, and reveal the liberating power of the spoken word in a novel written like an oral epic, which presents an unusual mix of narration, speeches, songs, chants, folktales and legends. The concluding episode – the slaves' escape and foundation of a new village – is shown as the accomplishment of the patriarchal vision proclaimed and nurtured on the way. Goyemide (1942 – 1997), an all-rounded writer, who won the Competition for the best francophone short story on several occasions, is rather unknown outside the Central African Republic. This study hopes to show the relevance of his work.

**Key words:** Africa, Central African Republic, slave trade, Goyemide, Novel.

---

<sup>1</sup> Une première mouture de cette étude a été présentée sous forme de communication au colloque sur « Identités et déplacements de population: une réévaluation des histoires de l'esclavage sous l'Empire » organisé par l'Institut des Arts, Lettres et Sciences sociales de Newcastle (GB) le 3 mars 2004. Une autre version a été publiée en anglais in *Nordic Journal of African Studies* 15(1): 27–41 (2006).

## Introduction

La République centrafricaine (RCA), ancien Oubangui-Chari, en Afrique équatoriale française, qui obtint son indépendance en 1960, compte plusieurs écrivains, souvent peu connus hors de chez eux. Etienne Goyemide (1942 – 1997), le plus célèbre d’entre eux, et qui a mené de front une carrière d’enseignement et l’action politique, a publié des romans, plusieurs fois primés, ainsi que des pièces de théâtre et des recueils de poèmes. *Le Dernier survivant de la caravane*<sup>2</sup>, second de ses deux romans publiés en France, évoque un épisode de la traite nord-africaine en pays banda, révélant la double violence de l’esclavage et de la colonisation, implicitement liés dès les premières pages du récit. L’auteur a choisi de traiter le sujet à travers un récit mythique de fondation, raconté par le patriarche du village, depuis ses débuts heureux jusqu’à la colonisation, l’essentiel du récit rapportant le raid des esclavagistes, les souffrances et la libération des villageois. La conclusion, telle qu’elle s’exprime à travers les dernières paroles du griot aux enfants du nouveau village, révèle le public visé par l’auteur – une nouvelle génération avide de retrouver son histoire, allusion à la vaste diaspora africaine à la recherche de ses racines et de son identité perdues.

## Un témoignage sur l’esclavage

*Le Dernier survivant*, dont le premier chapitre se situe juste avant l’indépendance du pays, se présente comme la transcription du récit d’un patriarche villageois, dernier témoin d’événements remontant au dix-neuvième siècle et résumés par Decraene (p.60) comme une histoire de violence et de « tribus refoulées de l’Est par la traite arabe qui drainait des esclaves vers les ports de l’Océan indien et (...) d’autres tribus refoulées de l’Ouest fuyant la traite européenne. » Les archives – récits de voyageurs, rapports coloniaux français de Bangui et N’djamena, entretiens notés par Cordell dans les années 1970 dans les dialectes de Dar-Kouti, et les recherches publiées, confirment toutes la longue pratique de l’esclavage dans le monde arabe. L’impact de cette traite nord-africaine, qui a laissé relativement peu de traces écrites et n’a jamais atteint les proportions de la traite transatlantique, a été plus culturel et social qu’économique, mais a

---

<sup>2</sup> Etienne Goyemide, *Le dernier survivant de la caravane*, Paris, Hatier 1985; Le Serpent à plumes 1998, 169 p.

cependant provoqué un déplacement important de populations depuis les forêts d'Afrique centrale et orientale vers l'Egypte, le Maghreb et la péninsule arabique.<sup>3</sup> Partout où ils se trouvaient, les esclaves servaient de porteurs, de portiers et de gardes, de cuisiniers, de soldats, d'eunuques, de concubines et d'ouvriers agricoles. Le Coran interdisant de réduire d'autres musulmans en esclavage, les marchands poussèrent leurs raids vers le sud, pénétrant de plus en plus avant en territoire « païen », d'abord au sud du Tchad puis en RCA. Les chefs de guerre musulmans du Soudan occidental attaquaient traditionnellement les forêts du sud et la savane en saison sèche, à l'époque de l'année où les déplacements étaient plus faciles, et à partir de 1830, les archives révèlent une intensification des raids sub-sahariens. Selon Cameron,<sup>4</sup> en 1874, le trafic des esclaves était devenu courant dans la région du lac Tanganyika et se propageait de plus en plus profondément dans le continent, vidant des régions entières de leurs populations. A l'Est du Congo, les marchands d'esclaves se servirent d'intermédiaires, de grands commerçants comme Tippu Tipp, de son vrai nom Muhammad Ibn Hamid, et dont l'empire commercial dura de 1880 jusque dans les années 1890. Dans l'Oubangui-Chari, un de ces potentats était Rabih bin Fadl-Allah, qui s'était établi vers 1876 dans l'Est de la RCA actuelle. Son successeur, Muhammad al-Sanusi, géra ses affaires depuis Ndele, dans le Dar-Kouti, de 1896 jusqu'à sa mort en 1911<sup>5</sup>. Fuyant le nord du pays pour échapper aux razzias des esclavagistes, les Banda, l'une des principales ethnies de la RCA et l'une des plus affectées par la traite, ont rencontré ces deux personnages.

Les administrateurs coloniaux français calculèrent que plus de six mille personnes par an avaient été réduites en esclavage et emmenées hors de la région pendant les dix dernières années du dix-neuvième siècle. Murray, considérant les années 1770 - 1900, avança un chiffre supérieur à

---

<sup>3</sup> Le plus connu de ces marchés, pour avoir fait l'objet de nombreuses études, est le marché aux esclaves de Zanzibar, dont la main-d'oeuvre provenait en grande partie de l'intérieur des terres; mais de nombreuses caravanes d'esclaves remontaient directement vers le nord.

<sup>4</sup> V-L.Cameron, "Slavery in Africa: the disease and the remedy", *National Review* 10, 1888 p.265

<sup>5</sup> Cf. D.Cordell, "Warlords and enslavement: a sample of slave traders from Eastern Ubangui-Shari, 1870-1920", in P. E. Lovejoy (ed.), *Africans in Bondage: Studies in Slavery and the Slave Trade*, Madison, African Studies Program / The University of Wisconsin Press, 1986, pp. 335-369 et D. Cordell, "The delicate balance of force and flight: the end of slavery in Eastern Ubangi-Shari", in S. Miers et R. Roberts (eds), *The End of Slavery in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1988, pp. 150-171.

1,250.000.<sup>6</sup> Quant à Raymond Mauvy, autorité française sur l'Afrique, il considère qu'entre le septième et le vingtième siècles, quelques quatorze millions d'Africains, dont deux tiers de femmes, furent emmenés au nord du continent, avec un taux de mortalité de 3 pour deux, ce qui permet d'estimer le nombre de décès aux environs de 19 millions<sup>7</sup>.

Dans son article "*Une tournée en pays Fertyt*", publié en 1912, le Capitaine Modat rapporte que l'un de ces raids sur Bria, l'une des villes mentionnées dans le roman de Goyemide, en 1909, vit la saisie de six cents hommes, dont seuls deux cents étaient encore en vie lors de leur arrivée à Ndele<sup>8</sup>. Il raconte ensuite les souffrances des cohortes d'esclaves affamés et déshydratés, leur marche sur des chemins déserts, les malades et les rebelles achevés et les corps abandonnés en chemin. Cherchant à échapper aux raids, les Banda se virent forcés à des déplacements successifs vers le sud-ouest et finirent par se diviser en petites communautés qui se fixèrent dans la vallée de l'Oubangui et de l'un de ses affluents.<sup>9</sup>

Le roman de Goyemide, bien que fictionnel, corrobore les dires de ces historiens<sup>10</sup> et les pratiques qu'ils décrivent : des villageois tirés hors de chez eux, regroupés, enchaînés et emmenés, leurs huttes et leur village incendiés et rasés. Tisserant<sup>11</sup> rapporte ainsi un entretien avec un vieux Banda, rencontré à Bambari et qui lui révéla qu'il avait été emmené en

---

<sup>6</sup> Cf. Murray Gordon p.10; E. Julien, "La situation économique du Dar-el-Kouti", *Afrique française: renseignements coloniaux*, 14 (1), janvier 1904, p. 38 ; E.Julien, " Mohamed-es-Senoussi et ses États ", *Bulletin de la société des recherches congolaises*, n° 10, 1929, pp. 69-70; Modat, "Une tournée en pays Fertyt", *Afrique française: renseignements coloniaux*, 6 juin 1912, p. 232.

<sup>7</sup> Cf. R.Segal, *Islam's black slaves, The Other Black Diaspora* New York, Farrar, Straus et Giroux 2001.

<sup>8</sup> Voir la carte en annexe.

<sup>9</sup> Cf. P. Kalck, "*Histoire de la République centrafricaine, des origines à nos jours*.", thèse de doctorat, Université Paris I-Sorbonne, vol. 1, 1970, pp. 171-172, 212-213 et 244. Ces mouvements de populations, à leur tour, modifièrent durablement l'architecture, les habitudes alimentaires et les pratiques agricoles des populations affectées.

<sup>10</sup> Les historiens rapportent ainsi les raids des Touaregs, qui contribuèrent à leur réputation de fiers esclavagistes, et leur pillage des anciennes populations sédentaires. De nombreux détails tels que leurs vêtements, leur turban noir « ne laissant à découvert que les yeux » (p.100), leur armement et leurs coutumes permettent d'identifier ceux-ci comme étant le groupe décrit par Goyemide. Les références suivantes au roman de Goyemide seront désormais incluses dans le texte.

<sup>11</sup> Ch. Tisserant, *Ce que j'ai connu de l'esclavage en Oubangui-Chari*, Paris, Société antiesclavagiste/Plon 1955 pp.19-20.



esclavage en direction du Nil avec d'autres captifs avant de rencontrer un groupe de soldats européens et de prendre la fuite au cours de la rixe qui s'ensuivit. *Le dernier survivant* peut donc être considéré comme un apport de valeur au nombre important de comptes-rendus sur cette traite aussi longue que dévastatrice.

### **Les mots du viol**

Au contraire des esclaves victimes du commerce transatlantique, ceux emmenés vers le nord et vers l'est n'ont généralement laissé aucune trace, aucun témoignage personnel de leur épreuve. C'est là que le roman de Goyemide est révélateur, et permet au lecteur de se faire une idée de ce qui s'est réellement passé à cette époque.<sup>12</sup> L'essentiel du récit décrit en termes crus les souffrances et les mauvais traitements endurés par les esclaves aux mains de leurs oppresseurs.

Le roman se contente d'une allusion à la vie quotidienne paisible des villageois avant le raid, le gros du récit évoquant ensuite l'émoi de la communauté violée. La violence du choc initial causé par l'irruption des esclavagistes dans le village à l'aube s'exprime comme le reste à la fois dans le style et la structure du roman, qui se lit comme une suite de témoignages récupérés et soigneusement mis bout à bout par le patriarche, qui les raconte comme il se les rappelle, un seul mot jouant d'habitude le rôle de nœud permettant de joindre les deux pièces et facilitant la lecture. Cette construction inhabituelle rend bien la déroute et le démembrement de la communauté villageoise; elle aura par la suite un effet puissant sur eux, agissant comme un fil d'Ariane offrant au groupe la solidité d'une cordée.

Le style et le vocabulaire de Goyemide traduisent la violence du choc de la rencontre en bruits, ou plutôt en une cacophonie faite de cris, de hurlements et de sanglots mêlés au cliquetis des armes et au sifflement des fouets. Ce fracas contraste avec la musique de la nature traversée – le chant des oiseaux, le murmure des cours d'eau abreuvant le village et les bruits familiers de la vie quotidienne; il révèle en même temps le caractère

---

<sup>12</sup> En 1928, la Conférence islamique réunie à la Mecque adopta une résolution condamnant le trafic des esclaves. Bien que progressivement aboli par la France et le Royaume-Uni entre 1794 et 1848, l'esclavage a continué à hanter la mémoire, les cultures et les littératures africaines, provoquant une recherche individuelle et collective des racines et des identités perdues. Le roman de Goyemide est pour l'instant l'un des rares romans francophones à traiter le sujet de la traite nord-africaine.

transitoire et incertain de l'existence du groupe, opposé à la stabilité et à la permanence du paysage. La violence est aussi rendue dans la description détaillée de l'armement des esclavagistes: cimenterres, sabres, sagaies, fouets, mentionnés de façon répétée et opposés aux mains nues des esclaves. Elle est également inscrite dans l'espace et rendue par des oppositions comme celle des Touaregs montés sur leurs chevaux et dominant le paysage si puissamment que mettre pied à terre est pour eux se rendre vulnérable, voire s'exposer à la mort. Leur code vestimentaire lui-même tranche sur celui des villageois: l'auteur rappelle constamment leurs robes noires et la façon dont ils se couvrent, particularités vestimentaires perçues comme marquant leur identité<sup>13</sup> tout en l'occultant. Leur turban est présenté comme une protection supplémentaire, cachant leur visage alors qu'il augmente le sentiment de vulnérabilité des villageois nu-tête.

La violence est ensuite rendue par le mouvement, traduit par une multiplicité de verbes d'action. D'un bout à l'autre du roman, les deux groupes, incapables de communiquer verbalement du fait de leur différence de langue, ont recours à l'action violente comme moyen d'expression alternatif – ils malmènent, crachent, frappent et tuent. Tout ceci est mis en lumière par le rôle central et le statut du discours dans la culture villageoise et dans la survie du groupe. Réduire l'autre au silence, ici, c'est l'éliminer : on comprend donc que le narrateur détaille les châtements variés endurés par les esclaves et destinés à accélérer leur marche tout en les empêchant de parler ou de chanter. La castration du chef de village, destinée à venger l'insulte faite au chef des esclavagistes, illustre cette parole alternative<sup>14</sup> en

<sup>13</sup> Selon l'ouvrage de Ch.Loyer, *Les Touaregs*, Paris, BNF (1863) 1995 p.23, ces hommes, recouverts de « noir » de la tête aux pieds, et considérés par les Fulanis comme les anciens maîtres esclavagistes, portaient en réalité de longues robes flottantes teintées dans l'indigo, la tête enveloppée dans un turban de la même couleur fait d'une seule pièce de tissu de cinq à six mètres de long qu'ils ne retiraient jamais en public. Le même auteur rapporte que les africains noirs s'enfuirent à la vue des premiers touareg rencontrés, effrayés par ceux qu'ils appelaient « les voilés ».

<sup>14</sup> Voir les détails donnés au cours d'un programme radiophonique d' Anfani Radio, radio privée émettant de Niamey, Niger, et qui reconnaissait en 2003 la continuité de la pratique de la castration par les Touaregs sur leurs esclaves et châtiât les fautes graves. Ce programme particulier, intitulé « Les pratiques esclavagistes et la démocratie: le paradoxe nigérien », produit par Mahamadou Assoumane Toudou, journaliste de Radio Anfani, prouva la persistance de l'esclavage au Niger tout en promouvant le travail d'une association nationale pour les droits de l'homme, DIMITRIA, fondée douze ans auparavant par les Touaregs et visant à l'abolition de l'esclavage. Selon un recensement effectué par cette association en 2003, il y avait encore à l'époque 870.633 esclaves au Niger. Le programme de Toudou, qui

même temps qu'elle crie le désir de couper la parole et d'empêcher sa reproduction. Les mots du narrateur comme les actes évoqués disent la montée de la haine qui envahit l'espace pour enfin jeter les deux groupes l'un contre l'autre dans le dernier chapitre au titre bien choisi : « la lutte finale ». La libération des esclaves, due à l'arrivée inattendue du seul villageois à avoir échappé au raid, un jeune parti à la chasse, se fait l'écho d'une libération semblable mais réelle, celle d'un groupe Banda Linda qui, en 1901, réussit à repousser ses adversaires vers la rivière Ouaka et à les noyer.<sup>15</sup>

La violence se manifeste également en creux, dans l'absence quasi-totale d'interaction normale entre les deux groupes, qui se déplacent côte à côte tout en s'ignorant mutuellement et en menant des existences complètement différentes. L'auteur met l'accent sur tout ce qui peut contribuer à peindre les marchands comme différents, étrangers, étranges : leur langage, la couleur de leur peau, leurs vêtements, leurs montures, leurs rites religieux et leurs ablutions, leur nourriture et leur boisson. Il rend aussi l'extrême violence des sentiments des esclaves à travers leur description péjorative de la routine des Touaregs. La haine, exprimée de manière explicite à plusieurs reprises, était déjà là au premier chapitre pour décrire les instituteurs et leur habitude de rouer les écoliers de coups de férule pour les punir (p.12). C'est là un texte difficile à lire, avec ses Touaregs décrits comme « hommes en noir » (4 fois), « guerriers des ténèbres », « cavaliers de la mort », « hommes cuivrés » (6), mais aussi « tortionnaires » (14), « diables » (3), « bêtes », « hyènes », « « criquets » (4), « sauterelles » et « hiboux ». Cependant, les deux mots de loin les plus fréquemment utilisés pour décrire les Touaregs, mis à part le terme générique d' « esclavagistes » (27), sont : « nos maîtres » (20) et « fantômes » (22). Le premier de ces termes décrit bien la scène, en nous rappelant l'énorme inégalité entre les deux groupes ; le second, à rapprocher des noms d'animaux qui leur sont attribués, et suggéré par leur apparence, dit le refus de reconnaître la réalité de leur existence et leur statut humain, et justifie et soutient l'antagonisme, excusant les ressentiments, la haine et les pensées meurtrières tout en évoquant des souvenirs de chasse faisant appel à l'instinct de survie.

---

comportait un entretien avec un esclave marron ayant échappé de peu à la castration pour s'être rebellé contre son maître, reçut le prix Suisse pour les radios du Sud à Genève le 26 septembre 2003 et amena à la promulgation d'une loi antiesclavagiste par le parlement nigérien.

<sup>15</sup> D'autres luttes libératrices avaient déjà été couronnées de succès en 1892, 1893 et 1896.

### Espace, temps et identité collective

La nouvelle position d'infériorité des villageois est constamment rappelée dans le roman, avec le mot d'« esclaves » mentionné trente fois.<sup>16</sup> Goyemide présente l'impact majeur du déplacement sur l'identité individuelle et collective des villageois, confirmant là encore les recherches historiques sur le sujet.<sup>17</sup> Cette situation collective est décrite en termes précis : dépouillés de tout ce qu'ils chérissaient, et leurs familles déchirées, décimées, en dépit de leurs efforts pour les protéger, ils meurent les uns après les autres sur la route. Leurs droits, même les plus banals, leur ont été ôtés : leur liberté de mouvement et d'expression est réduite au minimum, et ils ne peuvent surtout pas chanter. Les mauvais traitements, les coups, la marche forcée de la caravane sur des terrains accidentés les laissent blessés, affamés, épuisés.

La situation des esclaves est rendue plus difficile encore par leur ignorance totale de l'endroit où ils se trouvent. Loin des paysages familiers, arrachés à la forêt et conduits au travers d'une savane déserte et inconnue, ils n'ont plus ni repères ni indices leur permettant de connaître la direction dans laquelle on les emmène. Si Khartoum, fondée par les égyptiens en 1824, était devenue le carrefour esclavagiste de la région, le roman garde le silence sur le but de la caravane. Les seuls repères sont les marqueurs du temps : le retour monotone du jour et de la nuit, crucial pour les esclaves en ce qu'il signale le repos et offre l'occasion de conversations. L'importance donnée aux descriptions de paysages rend bien l'ampleur du traumatisme causé par le déplacement, et suggère l'effort désespéré pour lire le sable et les rochers et interpréter les changements du paysage.

Au fil des pages, on découvre que les villageois avaient d'abord eu un avantage sur leurs poursuivants : quelques jours avant le raid, l'oncle du narrateur, devin de son métier, avait appris de la bouche des ancêtres qu'une catastrophe menaçait la communauté (p.78). Bien que les anciens aient été incapables d'exploiter cette révélation, et malgré leur évidente vulnérabilité, ils possèdent des trésors que ni les esclavagistes ni la captivité ne pourront leur dérober : la solidarité villageoise et l'importance vitale des liens

---

<sup>16</sup> Le dernier d'entre eux proclamant leur libération.

<sup>17</sup> Cf. Dennis Cordell, "Des réfugiés dans l'Afrique précoloniale? L'exemple de la Centrafrique, 1850-1910", in *Politique africaine* 85, mars 2002.

ancestraux, soulignés dès le début du récit. Au moment même où ils les enchaînaient par groupes de trois, les esclavagistes, croyant les réduire en esclavage, ne réalisaient pas qu'ils ne faisaient que renforcer les liens de sang qui les liaient déjà et fortifiaient leur résolution et leur endurance. Bien que prisonniers, les villageois restent unis et capables de s'encourager mutuellement, ce dont ils ne se privent pas. Du fait qu'ils doivent leur allégeance au groupe plus qu'aux individus, ils vont survivre et triompher en tant que communauté, quel que soit le sort réservé à chacun des membres.

Enfin, même séparés du village, les villageois restent en communion avec la nature, ses arbres, ses cours d'eau et ses animaux, renouvelant chaque jour leurs forces à la source, et les mots disent le bonheur qu'ils trouvent au contact des éléments. Le fait que le dernier et titanique combat entre les deux chefs – le commerçant et le villageois – ait lieu dans le lit de la rivière n'est pas un hasard. Les arbres et les eaux courantes ne sont pas seulement essentiels à l'implantation du village et à la vie quotidienne en forêt ; ils apparaissent aussi dans les moments stratégiques du récit comme des symboles de vie renouvelant les forces de ceux qui s'en approchent.

### **Une oralité salvatrice**

Déplacés, décimés, les villageois ont cependant conservé leurs valeurs traditionnelles et leur folklore, qui favorisent les relations interpersonnelles plus que les liens avec la terre ancestrale – ils feront appel à eux et au cours de la marche et les transmettront à leurs enfants. *Le dernier survivant* est divisé en quatre chapitres dont chacun offre un mélange inhabituel de genres littéraires – narration, discours, chants, psalmodies, contes et légendes, contribuant chacun au progrès du récit, depuis le raid initial et la prise des villageois jusqu'à leur fuite au bout de plusieurs jours d'une marche épuisante au travers de la savane. Ecrit comme une épopée orale, le roman est dominé par le mythe de fondation transmis aux enfants du village par le patriarche conteur et dernier survivant de la caravane d'esclaves comme de l'armée levée autrefois par les chefs locaux pour faire opposition à l'invasion française. Ce vieillard avait déjà relaté les batailles de l'ère coloniale, mais n'avait jamais raconté l'histoire de la caravane auparavant. Son récit commence un soir, déclenché par le hurlement du hibou : l'auteur se servira souvent de cette technique, l'apparition des oiseaux ou des animaux l'amenant chaque fois à dire un autre conte. Plusieurs fois de suite, le conteur/narrateur échappe ainsi à l'horreur de la violence en se réfugiant

dans le monde imaginaire des contes et des souvenirs d'enfance. Cette apparente évasion est en fait vitale, du fait qu'elle renouvelle continuellement l'esprit du groupe. Loin de les confiner dans le passé et le loisir, elle les garde en vie et les encourage à la lutte, soutenus par les précieuses leçons de sagesse apprises de leur histoire collective.

L'oralité joue un rôle central dans le récit : contes, légendes, chants et épopées sont utilisés tour à tour et collectivement pour éloigner l'angoisse, diluer la douleur, maintenir le moral du groupe, soutenir leur espoir d'un avenir meilleur et préparer les hommes à l'attaque libératrice de la fin. Le premier chant donne le ton : c'est un chant de guerre qui donne son sens moral au combat (pp.36-37). Il est aussi prémonitoire, évoquant l'avenir, et va guider le comportement du groupe jusqu'à la fin. Ce premier chant est suivi d'un second, que le patriarche entonne avant de mourir (pp.43-44). La seconde personne à chanter est le chef de village, incarnation de la voix des ancêtres (p.53) ; au moment où l'avenir lui est révélé, il proclame qu'il restera un survivant pour raconter leur histoire. Son chant a un effet puissant : non seulement personne n'est capable de le faire taire, mais ce chant donne le signal d'un chant d'espoir collectif célébrant de loin la liberté à venir. Les esclaves épuisés y puisent une joie et une vigueur renouvelée. La femme du patriarche prend la parole à son tour avant de mourir, reprenant les paroles prophétiques du dernier chant : la vie continuera et l'histoire sera transmise (p.57). A la suite d'un violent incident, le chef de village prononce encore une autre parole prophétique, pour lutter contre le désespoir et assurer les victimes de l'imminence du châtement. (p.63). Les trois contes dont le roitelet, le crapaud et le lézard sont les héros inattendus (pp.69-76, 88-95 & 150-155) s'inspirent des traditions transmises de génération en génération, connaissances ancestrales et paroles de sagesse, éducation précieuse dont la puissance est enchâssée dans les mots. Le conte captive son audience en disant la victoire des faibles sur les forts et les mauvais, mais il se lit surtout comme une transposition de la réalité vécue par les esclaves, assortie là encore d'une leçon prophétique : la promesse de leur libération, du fait que le roitelet est un oiseau sacré dont l'apparence signale la fin de l'orage. Ces récits tirés de la mémoire du conteur lui offrent un répit salutaire tout en assurant sa survie, mais c'est lui qui choisit de conter le dernier des trois à tout le groupe rassemblé avant le dernier combat.

Le roman révèle le rôle crucial du langage, verbal et non verbal, dans la communication. On le voit tout d'abord avec les écoliers d'Ippy qui expriment leur bonheur de pouvoir lire le français et se diriger d'après les

panneaux indicateurs (p.11). Le récit insiste par contre sur la frustration des esclaves incapables de comprendre la langue de leurs nouveaux maîtres, « une langue totalement inconnue de nous » (p.45), « un jargon guttural et incompréhensible » (p.133).<sup>18</sup> Qu'il soit prononcé, proclamé, psalmodié ou chanté par les chefs tribaux, le mot, scellé par leur mort sacrificielle, se métamorphose en outil créé par leur imagination. C'est une arme de guerre qui détruit les mots contraires exprimés à l'encontre des villageois, un talisman qui protège, couvre et précède l'orateur, et s'avance pour lutter à sa place. Comme un baume, il guérit, rafraîchit et fortifie celui qui est épuisé. C'est aussi un outil créatif qui fait sa place à l'avenir, le façonne et s'assure de son accomplissement en son temps. D'un bout à l'autre du roman, la parole dite proclame la victoire du faible sur le puissant, le caractère inéluctable de la rétribution et l'imminence de la délivrance. L'épisode final – la fuite des esclaves et la fondation du nouveau village – est l'accomplissement de la vision patriarcale proclamée et nourrie tout au long de la route.

#### **Asservissement, mort et libération**

Le fait que l'auteur, après avoir donné une abondance de précisions géographiques sur Ippy, ait choisi de l'appeler « une minuscule localité perdue au cœur de l'immense Afrique » (p.10) « au plus profond de (la) forêt » (p.32), encourage une lecture du récit qui le replace dans le contexte global de la colonisation. Avant de progresser vers un second chapitre qui rappelle les souvenirs de l'esclavage, Goyemide avait déjà brièvement évoqué la colonisation et son apport – l'éducation et l'Eglise. Ces deux institutions, dont il rapporte qu'elles ont eu bien du mal à s'implanter à Ippy, sont ici qualifiées d'« inhumaines » (p.12), puisque leur but, selon l'auteur, est de préparer les gens à des « lendemains fleuris » au travers de « mille et une privations » et de conduire à « la rencontre de deux mondes et de deux

---

<sup>18</sup> Le seul mot qu'ils réussissent à saisir est "kirdi" (p.99). Ce mot d'origine Kanuri a été traduit par Cyffer (1994, 130) comme « païen » (kerdi/krdi=païen) avec une connotation péjorative. La première mention de Kirdi est le fait de D. Denham, *Voyages et découvertes dans le nord et dans les parties centrales de l'Afrique: au travers du grand désert, jusqu'au 10e degré de latitude nord: et depuis Kouka, dans le Bornou, jusqu'à Sakatou, capitale de l'empire des Felatah* (1826) 2001 p.145 qui traduit le mot 'Kerdies' par « nègres qui n'ont jamais embrassé la foi musulmane ».

civilisations somme toute diamétralement opposés », ce qui amène à des « heurts, des incompréhensions, voire des rejets assez prononcés. » (p.10).

Le sommeil et la mort, marqueurs du temps, en même temps qu'ils en délivrent l'individu pour le transférer dans l'éternité, sont assimilés dans le roman, comme tous deux libérateurs. La mort en particulier est décrite comme « un sommeil qui soustrait l'esclave à sa condition, et le réhabilite dans son rang et ses prérogatives d'homme, en le mettant sur un pied d'égalité avec ses maîtres. » (p.64). Il est cependant crucial que l'un d'entre eux survive pour dire leur histoire, transmettre la connaissance acquise en même temps que la puissance de vie contenue dans la parole. Au début du roman, la civilisation européenne, représentée par son cimetière, est présentée comme mortifère, ayant ensuite entraîné les africains dans des guerres qui n'étaient pas les leurs. C'est là plus qu'une introduction sarcastique au conte du patriarcat: c'est l'indice qui permet au lecteur de replacer le récit des esclaves marrons dans son contexte et d'en saisir le sens. C'est au moment où le conteur, son récit fini, quitte la scène, que nous nous rappelons ses paroles prophétiques du début : les africains se libéreront un jour du joug colonial, tout comme les esclaves se sont libérés des Touaregs – « tôt ou tard, disait-il, la guerre reprendra, et cette fois nous en sortirons vainqueurs. (p.28) » Aujourd'hui, la lutte de pays comme le Niger et le Soudan pour mettre fin à l'esclavage éclairent d'un nouveau jour le roman de Goyemide.

## BIBLIOGRAPHIE

- Baker, S.W., (1880/2001) *L'Afrique équatoriale: récit d'une expédition armée ayant pour but la suppression de la traite des esclaves*, Hachette/ Bibliothèque nationale de France, Paris. (Traduit et abrégé par H. Vattemare).
- Cameron, V.L., (1877/2002) *Across Africa Vol.I*, Bibliothèque nationale de France, Paris, reproduit de Daldy, Isbister & Co, London.
- Cameron, V.L., (1877/1971), *A travers l'Afrique, de Zanzibar à Benguela, 1872-1876*, Lettres modernes/Hachette, Paris. (Traduction: Henriette Loreau).
- Cameron, V.L., (1888) "Slavery in Africa : the disease and the remedy", *National Review* 10.
- Cordell, D. D., (2002) "Des "réfugiés" dans l'Afrique précoloniale? L'exemple de la Centrafrique, 1850-1910 ", *Politique Africaine* 85.
- Decraene, Ph., (1989) *L'Afrique centrale*, CHEAM, Paris.
- Denham, D., (1826/2001) *Voyages et découvertes dans le nord et dans les parties centrales de l'Afrique : au travers du grand désert, jusqu'au 10e degré de latitude nord : et depuis Kouka, dans le Bornou, jusqu'à Sakatou, capitale de l'empire des Felatah*. Arthus Bertrand, Mongie aîné, BNF/INLCO/AUPELF, Paris. (Traduit de l'anglais par MM. Eyriès et de Larenaudière).



- Gordon, M., (1987) *L'esclavage dans le monde arabe VIIe-XXe siècles*, Robert Laffont, Paris.  
(traduit de l'anglais par C.Vlerick de Murray Gordon, *Slavery in the Arab World*, réimpression d'une ancienne édition anglaise par New York, New Amsterdam Books, 1989).
- Goyemide, E., (1984) *Le silence de la forêt*, Hatier, Paris.
- Goyemide, E., (1985/1998) *Le dernier survivant de la caravane*, Hatier/Le Serpent à plumes, Paris.
- Hunwick John O., (1992) "Black Slaves in the Mediterranean World: Introduction to a Neglected Aspect of the African Diaspora", *Slavery and Abolition* 13, 1, pp. 5-38. Publié ensuite in: Elizabeth Savage (ed.), *Human Commodity: Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*, London, Frank Cass 1992.
- Lavigerie, Ch., (1888/2001) *L'esclavage africain : conférence sur l'esclavage dans le Haut-Congo*, Société anti-esclavagiste, Bruxelles; Procure des missions d'Afrique, Paris/Bibliothèque nationale de France, Paris ; Sainte-Gudule de Bruxelles.
- Loyer, Ch., (1863/1995) *Les Touaregs*, B. Duprat/BNF, Paris.
- Modat, (1912), "Une tournée en pays Fertyt", in: *Afrique française: renseignements coloniaux* 22 (5) p. 185.
- Renault, F., (1987) *Tippo-tip, un potentat arabe en Afrique centrale au XIXe siècle*, Société française d'histoire d'outremer, Paris.
- Santandrea, S., (1964) *A Tribal Histoire of the Western Bahr el-Ghazal*, Centro Librario dei Missionaria Comboniani, Bologna.
- Schweinfurth, G., (1875) *Au cœur de l'Afrique : 1868-1871, voyages et découvertes dans les régions inexplorées de l'Afrique centrale*. (Traduit de *Herzen von Afrika* by M. H. Loreau), Hachette, Paris; Hachette / Bibliothèque nationale (1975) 1995, 2 volumes.
- Segal, R., (2001) *Islam's Black Slaves: The Other Black Diaspora*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- Tisserant, Ch., (1955) *Ce que j'ai connu de l'esclavage en Oubangui-Chari*, Société antiesclavagiste/Plon, Paris.
- Willis, J. R., (ed.) (1985) *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Cass, London, 2 volumes.

#### **Notice biobibliographique**

Le Professeur Françoise Ugochukwu, collaboratrice au LLACAN-CNRS de Paris et habilitée à diriger des recherches, est actuellement maître de conférences à l'Open University en Angleterre après de nombreuses années à l'Université de Nsukka au Nigeria. Africaniste, spécialiste d'ethnolinguistique et de littérature comparée, son domaine de recherches couvre le Nigeria, plus particulièrement les études igbo, et l'Afrique francophone. Elle est l'auteur d'un dictionnaire igbo-français avec lexique inverse, de deux volumes de contes recueillis et traduits, de plusieurs romans pour la jeunesse, de nombreux chapitres d'ouvrages et d'une quarantaine d'articles

BEYOND THE BORDERS OF THE LOCALITY:  
Postcolonial and Universal Dimensions to  
Ferdinand Oyono's *Houseboy*

*...no border and boundary is ever complete or  
rigidly determining (Chandra Mohanty).  
It is the trope of our times to locate the  
question of culture in the realm of the beyond  
(Homi Bhabha).*

**Résumé**

L'auteur camerounais Ferdinand Oyono s'est fait un grand nom en 1956 avec la publication d'*Une vie de boy*, un roman qui de façon mordante fait la satire à la fois du patriarcat traditionnel et de l'injustice coloniale. Cet article essaie de montrer que l'inscription subtile du global dans le style, la caractérisation, les thèmes, le cadre et les mythes du récit, n'assure pas seulement l'appel universel du roman mais reflète aussi son sens multiculturel postcolonial.

**Mots-clés:** Oyono, théorie postcoloniale, hybridité, localité, universalité, appel

**Abstract**

The Cameroonian author Ferdinand Oyono made a big name for himself in 1956 with the publication of *Une vie de boy* (Houseboy), a novel that mordantly satirizes traditional patriarchy and colonial injustice. This article attempts to show that the subtle inscription of the global into the style, characterization, themes, setting and myths of the narrative not only ensures the universal appeal of the novel but also reflects its postcolonial multicultural tenor.

**Key Words:** Oyono, postcolonial theory, hybridity, locality, borders, worldliness, appeal

Ever since its publication some fifty years ago, Oyono's *Une vie de boy* (1956) /*Houseboy* (1966/1990)<sup>1</sup> has been one of the favourite books of literary critics. The work has also consistently featured in academic programs, especially in Francophone and Anglophone institutions. A satirical novel, it was conceived by its Cameroonian author, as critics have generally agreed, to re-energize the anti-colonial intellectual effort, give French colonialists a bad conscience, sensitize liberal Europeans about colonial injustice and re-awaken the consciousness of Africans to the horrors of colonialism. While Anozie (1967:204), for instance, regards Oyono's novel as a 'masterpiece of anti-colonialist satire', Irele (1981:157) asserts that few African novels contain a more bitter denunciation of colonial rule than *Houseboy*. It comes as little surprise also hearing Eve Burgess of *Punch*, the influential satirical English newspaper, describe Oyono's art in *Houseboy* in glowing terms: 'Mr Oyono's sophisticated wit stings like a mosquito and he underwrites his story with real craftsmanship' (Blurb). In a similar vein, Mauro (2004:328) acknowledges the novel's contribution to the exposure of 'the pathology of French colonialism in the 1950's.'

*Houseboy* recounts the tribulations of Joseph Ondoua Toundi, the main narrator, first, in his father's house and, later at the hands of colonialists in the imaginary Cameroonian town of Dangan. While foregrounding the tragic trajectory of the protagonist, the novel exposes, in a realistic vein, to ridicule the violence of African fathers and, especially the sheer brutality of French colonialists in Cameroon. A picaresque and problematic protagonist, Toundi is prone to rootlessness, 'ambiguous adventure' and dispossession as he shuttles on a daily basis between the colonial Centre, which he can not appropriate, and the colonial ghetto, where he spends precarious nights, well after midnight, as a squatter in his brother-in-law's hovel, which Toundi can also not call his own. Populated by subjects torn between a mythical traditional Africa and an illusory Western glamour, the colonial slums are themselves susceptible to night raids (organized by colonial police officers), to dispossession and exclusion. Characters desperately hold on to whatever remains of their indigenous values while they work to sustain the colonial order. In Toundi's case, innocence soon gives way to shock, shock to disenchantment, and disenchantment to departure and death, beyond the precincts of the locality.

Perhaps, more than any other Francophone African novel published before 1960, *Une vie de boy* has elicited the greatest amount of critical analysis.<sup>2</sup> Scholars such as Boafo (1976), Britwum (1977), Chevrier (1977),

Bourgeacq (1993), Corti (2000), Harrison (2001) and Mauro (2004) have all subjected the novel to probing criticism. However, an aspect of *Houseboy* that has thus far not been sufficiently investigated is the deliberate and unconscious textualization of the international in the novel. On the occasion of the fiftieth anniversary of the publication of the world acclaimed novel, such an enterprise becomes all the more relevant.

As remote as the colonial experiences depicted in the novel might appear to readers of the twenty-first century, it is my submission that the novel can profitably be placed within the current universal debate on globalization, the Centre-Periphery divide, migration and the construction of identities in an increasingly borderless but precarious world. In addition, *Houseboy* represents a reservoir of information, of alternative information (other than the official imperial versions) on colonialism, one of the most traumatizing yet formative experiences of humanity. Further, in much the same way as the 'classic' tragedies of Oedipus, Cleopatra, Phaedra and Okonkwo continue to offer a certain topicality and a timeless quality with which readers identify, so does Toundi's crucible in colonial times elicit involvement and emotional investment from contemporary readers. It is appropriate in this respect to bear in mind Eliacheff and Heinich's affirmation that a fictional work is a collective resource that facilitates distant sharing by transforming credible individual experiences into a universal communal experience (Eliacheff and Heinich 2002:12).

I believe that, to a large extent, Oyono's skill in giving a convincing universal character to a local malaise accounts for the novel's evergreen appeal. I will therefore attempt to investigate in this article the inscription of the international into the language, characterization, setting, audience awareness, 'discourse of mimicry', myths and themes of the narrative. It is hoped that this approach will contribute to the deepening of intellectual debate on this masterpiece of postcolonial satire.

The study is, in the main, underpinned by postcolonial theory with its emphasis on the interconnectedness of resistance discourse to, and complicity with, the bigger encroaching global discursive and institutional representations that necessarily frame the text. For Ashcroft (2000:14), one of the proponents of the concept, postcolonialism as a critical tool—akin to Roland Barthes' configuration of a text as a network—engages with the notion of textuality as 'a semiotic field, a tissue field, of quotations.' Contributing to the debate, Said (1983:31) instructively refers to this complexity, this interrelatedness of the text to global discourse as the

‘worldliness of the text.’ No matter how oppositional and unique a work of art might be, it necessarily builds a relationship not only with the hegemonic power it has set out to contest but also with the world, with universal discourse.

Bakhtin’s thesis on dialogism also makes it possible to configure the interconnectedness of discourse as a living reality (Bakhtin 1981). At once autonomous, parasitical and generative, discourse, of necessity, operates in the fluid dynamic space of constant interaction. The inevitability of discursive continuum notwithstanding, the manner a given text dialogues with existing and future forms of discourse is critical to its credibility, relevance and survival. Put another way, the creative strategies a form of discourse adopts to tap into familiar discursive formations and to engender new modes of discourse enable the text so crafted to lay claims to pertinence, originality and timelessness. A text, as it were, ‘universalizes’ itself because it is perceived and experienced as a convincing intersection between the particular and the general. Seen in this light, the success of a work becomes a function of how credibly it ‘internationalizes’ itself.

A postcolonial text in the sense that it is a product of the incidence of colonialism, of the colonial contact between Africa and Europe, *Houseboy* offers readers a protagonist who acknowledges his indebtedness to his Western mentors (especially Father Gilbert) in respect of his acquisition of literacy and his appropriation of the practice of keeping a diary. The opening sentences of his diary highlight this indebtedness:

Father Gilbert says I can read and write fluently. Now I can keep a diary like he does. Keeping a diary is a white man’s custom and what pleasure there is in it I do not know. I shall try it out. While my master and benefactor was hearing confessions, I had a look into his diary. Ah, it is a grain-store for memories. These white men can preserve everything (Oyono 1990:9).

This brings us to the issue of language and discursive formations, the primacy of which in postcolonial theory makes it appropriate to start a discussion of the worldliness of the text first of all in terms of the delicate and ambivalent power relations that the author establishes between local and imperial languages.

Even though it can safely be interpreted as a ploy to justify the novel’s pretension to realism, historicity and testimonial literature, Oyono’s

insistence on the fact that the novel was first written by Toundi in Ewondo—a local Cameroonian language—and later translated into French by an anonymous narrator signposts the author's project of making readers conscious of the work's endogenous linguistic substrate, and therefore cultural base. Rooted in Cameroonian mores, *Houseboy*, as a work supposedly derived from an indigenous language, offers discursive and ideological resistance to colonial hegemony. Germane to the subversion at work in the novel is Toundi's design of secretly capturing his observations and experiences in Ewondo with the implied objective of avoiding detection by his colonial employers and tormentors. The subtext is that the recourse to local discourse offers a subtle means of combatting colonialism and reducing the rigors of domination.

Still at the linguistic level, one cannot help but observe that the aim of the anonymous narrator, enunciated in the prologue, to translate the two parchments of Toundi's diary from Ewondo, an indigenous language, into French, an international language, is to ensure a wider readership, not restricted to the locality, all this in a calculated move to undermine French colonial order. A hitherto secret document is brought into the public domain and to the international platform as a contestation of Eurocentric chronicling of the colonial experience. In effect, the French language is used overtly and covertly by the narrator and author to sabotage French colonial power. Narrator and author, as it were, turn the French language against French imperial presence, that is French ideology.

The issue does not end there. For, the option of broadening the audience of the novel to better realize the subversive agenda of the author *qua* anonymous narrator coincides with a credible attempt at discursive heterogeneity. This explains why in spite of the dominant French, there are many words and expressions from diverse linguistic sources. Spanish terms such as 'Madre de Dios' ('Mother of God'), 'uno alumno' ('an educated person'), 'Buenas tardes' ('Good evening') are noticeably visible in the novel. So also are hispanized Pahouin words such as 'frances' (French/Francophone person) used in the then Spanish Guinea (now Equatorial Guinea). The Latin expression 'Ite mista est' ('The mass is over') is also used as part of Roman Catholic liturgy.

In addition to these foreign terms, there are authentic Ewondo words such as 'bilaba' (dance) and 'Bekon' ('prison') as well as a Pahouin word 'aba' ('a hut used for discussions'). The Commandant whose wife leads a scandalously licentious life is described in Ewondo as 'ngovina ya ngal a ves

zut bisalak a be metua,' that is 'the Commandant whose wife opens her legs in ditches and in cars' (Oyono 1990:98, 99, 101). To these more direct manifestations of local idiom should be added the many expressions, maxims and proverbs derived from indigenous wisdom and discursive practices. A case in point is Kalisia's recourse to a local proverb in her attempt to make Toundi flee impending disaster emanating from colonial injustice: 'Our ancestors used to say you must escape when the water is still only up to the knees' (Oyono 1990:100). In his interesting but short survey on the place of tradition in African literature, Chevrier (1982: 3) reveals that certain statements made by Toundi's father are, in fact, literal transpositions of Ewondo, statements which by the very fact of their transposition into other languages (French included), appear decontextualized and brutally vulgar. Instructive in this respect are these two apparently bawdy declarations made by Toundi's father: 'If you dodge again it means you are capable of taking my mother, your grandmother, to bed' (Oyono 1990:11) and 'Your way back into the house will pass through my anus' (Oyono 1990:11).

Moreover, in *Houseboy* as elsewhere, the inscription of discursive heterogeneity and local idiom into the text has the effect of breaking linguistic homogeneity (in this case, that of French), of contesting monolithic ideologies and of decentering discourse. According to Delrez (1990:291), 'homogeneity...generally typifies imperialistic attitudes, whereas fragmentation signifies more of a departure from imperial homogenization, an outright affirmation of difference.' In consonance with this view, Bhabha (1990:306) argues that the discourse from the margins is a 'supplement [to] the dominant discourse...and antagonizes the implicit power to generalize, to produce the sociological solidarity.' Apart from breaking linguistic frontiers, discursive hybridity equally serves to give *Houseboy* the mark of the diverse, thus facilitating its appeal to a much bigger audience.

However, it is worth noting, as postcolonial theory rightly stresses, that even as anti-Establishment texts written in imperial languages inevitably contest hegemonic ideologies through an array of discursive strategies, they also paradoxically legitimize these same ideologies. In other words, by its very utilization of French to reach an international audience to ostensibly better champion the cause of the local community, *Houseboy* challenges but also inescapably strengthens the power behind the colonial language. It is precisely for this reason that Bolland (1996:19) asserts that the postcolonial

writer is in a 'complex relation of opposition to and formation by colonial and neo-colonial cultural forms.' In the light of this complex interconnectedness between indigenous and metropolitan orders, such creative works find themselves torn between, and sustained by, endogenous and exogenous cultures, for which reason Koné (2002: 87) conceives of the postcolonial work as falling within the scope of unavoidable intercultural tension.

The use of French by indigenes, even when it is given as translation from Ewondo, projects natives to the international stage. Conversely, the localization of foreign subjects is achieved through African nicknames—the Commandant, for example, is referred to as Panther-Eye' while Moreau is called 'The White Elephant'—and the use of indigenous idiom by exogenous agents such as Vanderlayer, the Commandant and the Police Chief Gosier d'Oiseau. By the same token, world events are given a local quality while local issues take on a global coloration.

Closely linked to the intercultural tension is the enmeshment of the postcolonial work in the intricate web of the global market, enmeshment that translates into ceaseless responses to the exigencies of the global colonial/neo-colonial economy. For while securing an international audience for *Houseboy*, Oyono's decision to write his subversive novel in French opens it up to a wider market and to global capital represented by metropolitan or multinational publishing houses, institutional ideological formations, audience expectations and imperial distribution chains. It is on the basis of this complex relationship of ideological resistance and involvement that Ashcroft (2001:17) makes the following postulation:

No writer picking up a pen to write in a colonial language can avoid at some stage coming to terms with the irony of this practice. No post-colonial intellectual, no artist, no critic can avoid the fact that this production is occurring on some already determined discursive space. The terrain is not just contained by the nation state but by the continuing imperial reality of global capital.

The theorist elaborates:

The post-colonial intellectual simply cannot avoid the fact that this work is 'occurring at some place at some time in a mapped-out and permissible terrain' because the reality of place and the reality of publishing requirements, markets, form some of the defining conditions of its production and the ideological containment produces the tension against which it must constantly test itself (Ashcroft 2001:17).



Ashcroft's view parallels Eliacheff and Heinich's argument that the very fact of its publication connects a work of fiction to collective experience and the global economy (Eliacheff and Heinich 2002:12). *Une vie de boy* was issued by Julliard, a Paris-based publishing house with international distribution channels while *Houseboy* was published in the African Writers Series by Heinemann, a well-known transnational corporate body with its headquarters in Great Britain. In America, Oyono's classic was translated and published in 1970 as *Boy* by Macmillan, another international publishing company.

Beyond the dictates of global capital and the imperial language, the inscription of the international is also detectable in the use of anthroponyms and in the diversity of characters. In addition to local names and players such as Toundi, Zama, Baklu and Kalisia, there are many representatives of various countries. Janopoulos, the merchant acknowledged as the richest member of the European community and also well-known for his cruelty towards indigenes is a Greek national. His favorite sport is to set his wild dogs upon hapless natives.

Janopoulos is in the same cruelty league as the French prison-director Moreau, whose services the wealthy merchant uses when he wants to deal with suspected thieves without the least regard for the due process of law. Moreau, the Frenchman, and Janopoulos, the Greek, have a lot in common with Father Vandermayer, the self-righteous sadistic Roman Catholic priest of Flemish extraction. Not only does the man of God perversely undress so-called women sinners but he also brutalizes Christian converts at the least provocation, all in the name of evangelization. His swearing and admonitions in 'atrocious' Ndjem, a local language, are programmed by the author to give him a negative image.

Mention is also made in the novel of anonymous American ladies at the Protestant Mission. The various international players and the diversity of characters coupled with the near commonality of their pursuits demonstrate that imperialism is a transnational project involving more or less like-minded rivals and actors from diverse countries. Given this motley assembly of international agents, united in their unbending resolve to place Africa under imperial tutelage, Dangan, the locale of most of the events in the narrative, becomes a credible microcosm of the colonized world. This fact gives a universal touch to the novel and enhances its worldwide appeal. Beyond the inscription of worldliness into the local landscape of Dangan by means of the intrusion of imperialists, the strategic extension of the setting of the

story from Cameroon to Spanish Guinea, in the very first part of the novel, equally reflects Oyono's desire to internationalize and fragment the scope of the novel. Toundi's death at M'foula, a cross-border village in Spanish Guinea, extends colonial violence, with its concomitant stench of death, in the French colonies to the Spanish zone.

Equally critical to the 'worldliness of the text' is the fact that the narrator makes ceaseless references to global events and places such as the upsurge of Far Eastern nationalism labeled The Yellow Peril, the Second World War, Mekongo's military and romantic adventures in North Africa, the case of fatal jealousy between two Caucasians in Spanish Guinea, the Japanese Ballet, the Théâtre Marigny, New York, Paris and Gabon.

*Houseboy's* close links with the global market are equally facilitated through its ceaseless dialogues with universal myths, exogenous belief systems, eternal themes and perceived reader expectations. Such an interface ensures greater legibility since it provides the multiple audiences of the novel a feel of the known, an anchor upon which to base their reading and appropriate the text, the satirical value of some references notwithstanding.

The name of St. Christopher, the Christian patron saint of sojourners and globetrotters, is, for example, strategically evoked to confer a global aura on *Houseboy* and to build bridges of understanding. Furthermore, Suzy Decazy, the Commandant's beautiful but unfaithful wife who incarnates the transcultural myth of the nymphomaniac *femme fatale* serves to buttress not only the novel's satirical depth but also its universal quality. Although Robert Decazy, the Commandant, knows only too well that his spouse does not love him and will, as a result, go in for other men, thereby reducing his moral and political stature, he nonetheless hangs on to the delusion of being a dignified husband. After all the storm he raises upon discovering that one of Suzy's many lovers (who happens to be Moreau, the prison-director and therefore, a subordinate to the Commandant) has once again made him a cuckold, he plays at being a husband beloved of Suzy. Toundi notices that his boss, the political head of Dangan and therefore the direct representative of the French president, has become her plaything: 'I walked in on the Commandant and Madame kissing. I thought he would have held off longer. He was like a little boy caught stealing something he had pretended he did not want. Now I realize Madame can do whatever she likes' (Oyono 1990:102). Similarly, there are veiled allusions and ironic dialogic references to the myth of the White Man's Grave through the description of the Black Man's Grave.

Quite apart from the myths of St. Christopher, the *femme fatale* and the White man's Grave, there are also references to The Bible that give a transtextual and transcultural dimension to the events in the book. When Toundi notices for the first time that Suzy Decazy has just slept with Moreau, he observes with an ironic reference to the Passion of Christ: 'It is all over' (Oyono 1990:64). Similarly, when the Commandant washes his hands off Toundi's frame-up and hands over the guiltless servant to vengeful torturers, he evokes memories of Pontius Pilate, the Roman governor, sending the innocent Jesus Christ to be sentenced to death by an intransigent sacerdotal class. Indeed, Toundi's later tribulations at the hands of Moreau and overzealous colonial guards mirror the trials and ordeals of the Crucifixion. In his study of Oyono's masterpiece, Miyono-Nkondo (2001: 612) rightly submits that the work is an exemplification of *De Suppliciis*, a story of tribulations and martyrdom. Furthermore, Joseph Ondoua Toundi's problems with Suzy Decazy, wife of his powerful master, constitute a counterpoint to the crisis of temptation and vengeance that arises in the Bible between Joseph and Potiphar, the spouse of his employer who is no less a dignitary than the Pharaoh himself.

In addition, part of the novel's evergreen appeal can be traced to its engagement with two subjects of universal interest: first, the discrepancy between appearance and reality, and second, the archetypal father-child conflict. The unparalleled physical beauty of Suzy Decazy that is at variance with her moral decay is certainly a satirical subject of universal interest.

The chasm between the colonial discourse of 'civilizing mission' and the reality of colonial violence was equally a source of worry to Oyono and other objective observers of the colonial landscape. Even when the so-called civilizing mission appears to bear fruits, it is the colonialists themselves who devalue the results. Father Gilbert regards Toundi, his convert and educated ward, as an animal. The Commandant ridicules Toundi's faith in the Christian after-life. Equally emblematic of the lack of faith on the part of the colonialists in their own 'civilizing mission' is their non-preparedness to accept the fact that educated African children are as good as educated French children. The whole rhetoric of 'civilizing mission' and of the White Man's burden crumbles when the colonialists lash at Salvain, the French schoolmaster, for training Africans who can intellectually match their Western counterparts. The poor educator is also rabidly stigmatized for daring to reveal to any one who cares to listen to him that all races have their qualities and defects. For, Salvain's opponents are

convinced that colonized Africans, educated or uneducated, are never the match of Western colonialists. The polarity between the enlightened educator and his compatriots comes out strongly in the narrator's observation: 'The schoolmaster spoke with authority. He tried to explain African behavior. Everybody told his own little African story to refute him...They were sorry Father Vandermayer was not present, a saintly man, devoting his life to ungrateful savages' (Oyono 1999:52).

On the basis of this perceived disparity between natives and colonialists, the latter arrogate to themselves the right to set different moral standards for the two groups. What is considered immoral for African savages by the criteria of Father Vandermayer, paragon and champion of imperial moral order, is not so for Caucasians, since the latter are already civilized and are, in fact, agents of civilization. Thus, if the sanctimonious priest is only too eager to flog supposedly unfaithful African wives, his sanctions do not extend to the Commandant's wife. Ultimately, the different moral standards translate into an apartheid-like segregation. Toundi may be referred to as a Frenchman by the villagers of M'foula, but he certainly is one of the 'ungrateful savages' in the eyes of colonialists. To the protagonist's eternal grief, he learns only too late that appearances are often deceptive.

There is still more to the other-same antinomy and the appearance-reality tension. Toundi's strategic naivety in narrating his acculturation by Father Gilbert, his description of the same missionary as a benefactor who nevertheless treats him as a pet, the use of the diary as 'grain-sore of memories' in the manner of missionaries and other colonialists, his agreement to M. Moreau's declaration that Africans have hard heads which enable them to bear cranial lesion coupled with the fact that the anonymous narrator(who ends up translating Toundi's dairy from Ewondo into French) gets himself called a Frenchman in Spanish Guinea and refers to French colonialists as his compatriots, all exemplify what Bhabha calls 'the discourse of mimicry.' Grounding mimicry in ambivalence (appropriation and rejection), the author of *The Location of Culture* posits: 'this area between mimicry and mockery, where the reforming, civilizing mission is threatened by the displacing gaze of its disciplinary doubles...so that mimicry is at once resemblance and menace' (Bhabha 1994:86).

The complexity of the contradiction between appearance and reality in *Houseboy* apart, the other subject of global interest is the father-child conflict. Problematised at the beginning of the novel, the intergenerational

conflict between Toundi and his father mirrors the racial antinomy between natives and colonial masters. For most of the colonialists, Africans are unworthy of being the equal of Caucasians, precisely because natives have patronizingly been pigeonholed as children by colonialists who hold themselves up as father figures, or better still, parent figures. During the reception held to formally welcome Suzy Decazy, most of the white people present narrate stories to demonstrate that the African is indeed 'a child or a fool' (Oyono 1990:52).

As the conflict between Toundi and his father clearly shows, the archetypal child-father tension can sometimes result in high-handedness, encumbrance and violence. So it is in a much worse form in the conflict between natives (belittled humans) and overbearing colonialists (self-appointed fathers).

For Echenim, a literary work gives a writer the chance to transpose human relations into an imaginary universe. Whether in a written or oral mode, all the major genres depict human beings in their relationship with the environment, their fight against the forces of evil incarnated as much by humans as by supernatural or malevolent forces in stories driven inevitably by the eternal human desire for a better life (Echenim 1984:13). Readers of Oyono's novel who cannot help but appreciate this universal literary trait, consciously or unconsciously, appreciate Toundi's struggle with his immediate environment (traditional patriarchy, inhibiting colonial order and his own shortcomings) as well as his desire for a better life in this light, all the more so as the author skillfully presents the human condition with convincing evidence and in a realistic manner.

The strategy of pitting locals against foreigners, of opposing underdogs to the powerful—a subject of timeless universal interest—as well as the project of highlighting the internal contradictions of African traditional society (ill treatment of wives, patriarchal high-handedness, father-son conflicts, petty squabbles between neighbours, cannibalism?) and the fundamental viciousness of colonialism ensures that the novel is at once a local and a global story. The success of the book owes much then to its ability of striking a chord in the heart of diverse groups of readers, of capturing the universal through the local and of depicting the timeless through the particular, which is the very hallmark of classics. The anti-colonial tenor of the novel is unmistakable. That the writer is also able to rise above ethnocentric interests to evoke the harsh realities of traditional African

life is a pointer to his objective of being as realistic as possible and of transcending the borders of the locality.

Perhaps even more fundamental to the interpretation of the text, Oyono's indictment of both traditional African society and the colonial order suggests that the author is desirous of a middle ground, a third way, a 'third space', beyond the frontiers of both the locality and imperial order. Indeed, it could be argued that by its very hybridity, *Houseboy* transcends Manichaeism and at the same time implicitly makes a case for a new order that would combine the best in traditional endogenous values (fellow feeling, humanism, native wisdom) with positive exogenous elements (formal education, record keeping, respect of woman rights). As a corollary, the novel seems to draw attention to the fluidity of identity for as Kaya (2004:16) pertinently argues, since identity is never fixed, it becomes 'an open-ended departure and not necessarily an arrival at a predetermined end-state.'

Inherent indeed in postcolonial discourse is dynamism. Conscious of this vitality and worldliness, Kazi-Tani (2002:63) states that it is impossible to conceive of progress without an opening up to the outside world, without the integration of all knowledge, without an effort to create some unity out of the multiplicity of discourse and differences. Racial, sexual, political, cultural and socio-economic differences will always be features of life. Yet, in the face of this inescapable reality, Mohanty (2002:505) argues convincingly for the need to build bridges among various competing groups in an effort to achieve a new non-imperial universalism:

In knowing differences and particularities, we can better see the connections and commonalities, because no border and boundary is ever complete or rigidly determining. The challenge is to see how differences allow us to explain the connections and border-crossings better and more accurately, how specifying differences allow us to theorize universal concerns fully.

In conclusion, it can be said that not only does Oyono's subtle and direct textualisation of the universal in *Houseboy* enhance the satirical value of this postcolonial novel as he writes back to the empire; it also ensures that the narrative builds vital bridges with different cultures and societies. By ensuring the novel's readability, intelligibility and transparency, the various discursive strategies deployed by the author to inscribe the global into the text facilitate its acceptance on the world stage. The empathy and sympathy that local malaise elicits from readers link fictional representations to real

life experiences. Not surprisingly, Oladitan (2004: 121) contends that one of the defining features of *Houseboy* is discursive limpidity. A multicultural text, Oyono's work, while remaining a Cameroonian novel sustained by the values, traditions and contradictions of indigenous culture, also acquires a universal dimension by reason of its international and timeless appeal. Implicit in this dialogic text is the principle of hybridity as the way forward to transcend both unipolarity and bipolarity.

#### References

- Anozie, Sunday. 1967. 'The Novel and Autobiography.' *Présence africaine* (Paris), 62 (2): 200-204.
- Ashcroft, Bill. 2001. 'Post-coloniality and the Future of English.' 1-22 in Dele Layiwola (ed.), *Understanding Post-colonial Identities: Ireland, Africa and the Pacific*. Ibadan: Sefer.
- Bakhtin, Mikhail M. 1981. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Bhabha, Homi K. 1990. 'DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation.' 291-332 in Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narrative*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London : Routledge
- Boafo, Kantanka Y.S. 1976. 'Une vie de boy: analyse thématique et stylistique.' *Asemka* (University of Cape Coast, Ghana), 4 (September): 41-59.
- Bolland, John. 1996. *Language and the Quest for Political and Social Identity in the African Novel*. Accra: Woeli.
- Bourgeacq, Jacques .1993. 'The Eye Motif and Narrative Strategy in Ferdinand Oyono's *Une vie de boy*: an Ethno-cultural Perspective.' *The French Review* 66 (Carbondale, Illinois), (5):788-99.
- Britwum, Kwabena. 1977. 'Regard, mémoire, témoignage ou l'oeil du sorcier dans *Une vie de boy* de Ferdinand Oyono.' *Présence Francophone* (Sherbrooke), 14:37-42.
- Chevrier, Jacques. 1977. *Une vie de boy: profil d'une œuvre*. Paris: Hatier.
- Chevrier, Jacques. 1982. 'L'écrivain africain et la tradition.' *Le français dans le monde : Réponses : Supplément Afrique/Océan Indien* (Paris), 6 (octobre) :1-5.
- Corti, Lillian. 2000. 'The Psychology of Abuse in Ferdinand Oyono's *Une vie de boy*.' 137-144 in Hal Wylie and Bernth Lindfors (eds.), *Multiculturalism and Hybridity in African Literatures*. Trenton, NJ/Asmara, Eritrea : Africa World Press
- Delrez, Marc. 1990. 'Antipodean Dialogue: R. Stow and D. Malouf..' 291-307 in Geoffrey Davis & Hena Maes-Jelinek (eds.), *Crisis and Creativity in the New Literatures in English*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Echenim, K. 1984. 'Liberté créatrice et option collective: la problématique de la création romanesque en Afrique.' *Afrique littéraire* (Paris), 71/72:13-18.
- Eliacheff Caroline & Nathalie Heinich. 2002. *Mères-filles: Une relation à trois*. Paris: Albin Michel.
- Harrison, Helen L. 2001. 'Myths and Metaphors of Food in Oyono's *Une vie de boy*.' *The French Review* (Carbondale, Illinois), 74 (5):924-933.

- Irele, Abiola .1981. *The African Experience in Literature and Ideology*. London/Ibadan/Nairobi: Heinemann.
- Kaya, H.O. 2004. 'Globalization and Community Identity in Africa' *Journal of Cultural Studies* (Lagos), 6 (1):15-35.
- Kazi-Tani, Nora-Alexandra .2002. 'Pour un nouveau discours africain.' 33-66 in Samba Diop (ed.), *Fictions africaines et postcolonialisme* Paris: L'Harmattan.
- Koné, Amadou. 2002. 'Le roman historique africain et l'expression du multiculturalisme.' 83-105 in Samba Diop (ed.), *Fictions africaines et postcolonialisme*. Paris: L'Harmattan.
- Mauro, Damon Di. 2004. 'Blowing Smoke and Shining Light in Oyono's *Une vie de boy*.' *The French Review* (Carbondale, Illinois), 78 (2):328-38.
- Minyono-Nkondo, Mathieu-François. 2001. '*Une vie de boy*', 612-13 in Ambroise. Kom (ed.), *Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française en Afrique au sud du Sahara* 1. Paris: L'Harmattan.
- Mohanty, Chandra. 2002. 'Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles.' *Signs* (New Brunswick, New Jersey), 28 (2): 499-535.
- Oladitan, Oladere .2004. 'Prof. Abiola Irele: The Critic in an Age of Nobility.' 108-128 in Tunde Ajiboye (ed.). *Fore-runners of French in Nigeria: Focus on University Teachers*. Ilorin: Info-Links Publishers.
- Oyono, Ferdinand. 1956. *Une vie de boy*. Paris: Julliard.
- Oyono, Ferdinand. 1956. *Le vieux nègre et la médaille*. Paris: Julliard.
- Oyono, Ferdinand. (John Reed, trans.). 1966. *The Old Man and the Medal*. London: Heinemann. African Writers Series.
- Oyono, Ferdinand.1990. [1966]. (John Reed, trans.), *Houseboy*. Oxford/Johannesburg: Heinemann. African Writers Series.
- Oyono, Ferdinand. 1970. (John Reed, trans.). *Boy*. New York: Macmillan.
- Said, Edward. 1983. *The World, the Text and the Critic*. New York: Vintage.

#### **L'auteur**

Augustine H. ASAAH is a Senior Lecturer in French in the Department of Modern Languages of the University of Ghana, Legon, where he teaches Francophone African Literature. His recent articles have appeared in journals such as *Présence africaine*, *Francophone Postcolonial Studies*, *Journal of Black Studies*, *Research in African Literatures*, *Présence francophone* and *Cahiers d'études africaines*.

---

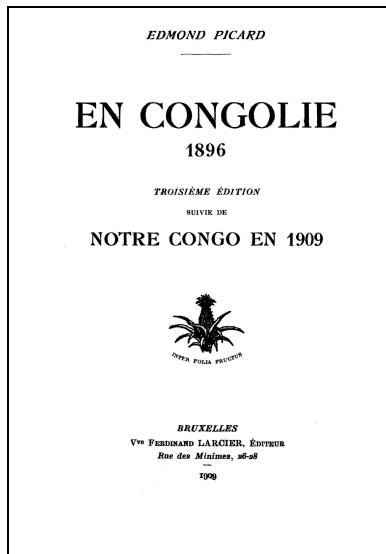
<sup>1</sup> Page references in this article will be to the 1990 Edition of John Reed's translation, *Houseboy*.

<sup>2</sup> Other novels that have received critical attention include Oyono's own *Le vieux nègre et la médaille* / *The Old Man and the Medal* and Mongo Beti's pre-1960 works.



*Annales Aequatoria* 26(2005)467-483  
**Alex Demeulenaere**

LES FACES MULTIPLES DE L'ALTÉRITÉ.  
*En Congolie* de Edmond Picard



### Résumé

*En Congolie*, récit de voyage de l'auteur belge Edmond Picard, constitue un document intéressant dans l'optique du récit de voyage colonial. Le message n'est pas nouveau, mais l'interaction des stratégies de représentation l'est. Le présent article a pour but d'analyser la façon dont les mécanismes de représentation (politique – esthétique – scientifique) se renforcent ou se contredisent.

**Mots-clés:** Afrique centrale; Congo; histoire des représentations; *new historicism*; Picard, récit de voyage.

### Abstract

*En Congolie*, travel narrative by the Belgian author Edmond Picard, is an interesting example of the colonial travel narrative. The message is not new, but the interaction of the representation strategies is. The goal of this article is to analyze the way in which the representation mechanisms (politics-aesthetics-science) contradict or confirm each other.

**Keywords:** Central Africa; Congo; history of representations; *new historicism*; Picard; travel narrative.

### Un départ



" Je suis le premier Belge qui alla au Congo en touriste. Ce fut en 1896 " (Picard 1909:1). Le pionnier autoproclamé qui prend la parole dans l'introduction de *En Congolie*<sup>1</sup> est le mécène bruxellois Edmond Picard, qui a joué un rôle prépondérant dans la diffusion de la littérature belge au passage du dix-neuvième au vingtième siècle. Sa biographie témoigne toutefois d'une activité proliférante et dans

l'anthologie consacrée à son œuvre, il est présenté de la façon suivante :

D'abord marin, puis avocat, juris-consulte, homme politique, critique d'art, chroniqueur, orateur, écrivain, Edmond Picard a rempli les divers domaines de l'intelligence d'une activité prodigieuse. (Picard 1909:1)

Picard était en effet très actif sur plusieurs domaines et souvent avec succès. En tant qu'écrivain il n'a pas acquis la notoriété d'un Maeterlinck ou d'un Verhaeren, mais il a néanmoins été un passant anonyme. En plus, son engagement politique, de nature socialiste, l'a mené jusqu'à la Chambre des

---

<sup>1</sup> La première et la seconde édition paraissent en 1896 chez Larcier à Bruxelles. La troisième édition contient les impressions d'un second voyage et paraît chez Larcier en 1909. C'est de celle-là que nous citons.

Représentants. Il peut donc être considéré comme un représentant par excellence de l'identité culturelle et politique de la Belgique *fin de siècle*<sup>2</sup>.

Cette représentativité, combinée avec la pluralité de rôles, rend le récit de voyage au Congo d'Edmond Picard d'autant plus intéressant. Comme nous l'avons démontré dans un article antérieur<sup>3</sup>, les récits de voyage en Afrique gagnent à être analysés d'après leur scénographie<sup>4</sup> de plusieurs stratégies de légitimation. Or, une question qui découle quasi automatiquement de la biographie de Picard est de savoir comment les discours inhérents aux différentes positions sociales qu'il occupe marquent le récit. Un premier but de notre analyse consistera donc à déceler les isotopies discursives qui sont à l'œuvre dans *En Congolie*. En même temps, nous allons tenter de répondre à la question de savoir comment ces codes se rapportent entre eux et dans quelle mesure ils établissent la frontière entre l'identité et l'altérité. Finalement, nous allons positionner notre lecture face au *new historicism*, développé par le critique américain Stephen Greenblatt<sup>5</sup>. Les thèses de Greenblatt sont souvent prises comme point de départ pour des analyses de documents viatiques, parce qu'elles permettent d'introduire de nouvelles perspectives. Si les œuvres du critique américain portent surtout sur les récits de l'ère shakespearienne et traitent du continent américain, on y décerne néanmoins des pistes pour lire des récits de voyage à d'autres époques, vers d'autres continents et au sujet d'autres cultures. Ainsi l'extrait suivant démontre-t-il la transférabilité d'une stratégie de lecture greenblattienne :

At this time and place it is particularly tempting to take the most admiring European descriptions of the 'Indians' as if they were transparent truths and to reserve epistemological suspicion for the most hostile accounts, but this strategy produces altogether predictable, if sentimentally appealing, results. We can be certain only that European representations of the New World tell us something about the European practice of representation: this seems like a modest enough claim, but I hope this book will show that it rewards exploration. (Greenblatt 2005:7)

---

<sup>2</sup> Pour un bref aperçu de la vie de Picard, voir:  
<http://www.francophonie.philo.ulg.ac.be/CWB.Picard>.

<sup>3</sup> Voir Demeulenaere 2005,  
[http://www.arts.kuleuven.be/literary\\_studies/documents/doctorandidag2005/Alex\\_Demeulenaere\\_tekst.pdf](http://www.arts.kuleuven.be/literary_studies/documents/doctorandidag2005/Alex_Demeulenaere_tekst.pdf).

<sup>4</sup> Pour la notion de scénographie, voir Maingueneau 2000.

<sup>5</sup> Pour une présentation originale du *new historicism*, voir Gallagher and Greenblatt 2000.

Un tel point de départ a en effet le mérite de ne pas se laisser aller à une lecture explicitement éthique, voire moralisante, des textes. Lire le récit de voyage colonial dans une optique inquisitoire entrave une contextualisation adéquate du discours et masque l'interaction des différents codes intertextuels qui permettent d'aboutir à une vue d'ensemble.

### Qui parle ?

Dès les premières pages de *En Congolie*, le lecteur est frappé par le fait que le narrateur, qui prend les apparences d'un *Je* uniforme, se décompose en différentes instances narratives. Le récit se caractérise par une grande instabilité et incertitude. Un tel affaiblissement du narrateur découle en partie de raisons existentielles : au moment où il voyage au Congo, Picard est un homme vieillissant de soixante ans qui sent que sa vie se trouve en grande partie derrière lui. D'où aussi une dimension autobiographique indéniable lorsque le narrateur se laisse aller à des descriptions mélancoliques de la jeunesse<sup>6</sup>. Le narrateur n'est en d'autres mots plus un individu optimiste et aventureux comme tant de ses prédécesseurs<sup>7</sup>, mais un *Je* dédoublé. A travers une description du Congo, Picard s'analyse aussi lui-même et l'écriture du monde doit parfois laisser la place à une écriture du *moi*<sup>8</sup> dans laquelle la mélancolie joue un rôle prépondérant. Il s'ensuit des passages où le sens même du voyage et du récit est remis en question. A la fin du récit, la description disparaît intégralement pour laisser la place à des lamentations larmoyantes.

Que ces journées pérégrinantes qui vont finir furent courtes et que le total me semble long. La Vie! O prodigieux gaspillage de temps, fait d'attentes et de lents intervalles durant lesquelles on poursuit et on espère la lueur et la chaleur des buts

---

<sup>6</sup> Une telle ouverture générique caractérise le récit de voyage, qui devient souvent un mélange de passages descriptifs, d'idées, d'analyses, de rêves, de sentiments, etc. Le genre du récit de voyage appelle donc aussi une analyse des différentes logiques génériques et des contradictions potentielles qui en résultent.

<sup>7</sup> Pour une analyse du succès de la notion d'aventure au dix-neuvième siècle, voir (Venayre 2002).

<sup>8</sup> A ce sujet, voir aussi (Blanchard 2005, 23) au sujet de Michel Leiris quand il affirme que "the similarity between autobiography and ethnography is evident in some major Western autobiographies, where the autobiographer derives the reconstruction of his or her life from an ongoing reference to the surrounding world and contemporary history." Voir aussi Geldof 1999, 23 et Quaghebeur 1993 pour une élaboration similaire de cette complémentarité.

trompeurs promptement éteints! Que me restera-t-il de cette dépense des activités fléchissantes et des forces diminuantes de ma maturité? Les belles impressions que suscite la Nature sont comme les belles idées, les belles actions, les belles phrases, les belles femmes: on les regarde, on les contemple, on en ressent l'émotion; puis elles se perdent dans le souvenir, on les oublie! Mais à jamais elles ont ennobli et fortifié l'âme. (Picard 1909:235)

A ce dédoublement *diachronique* du *Je*, qui découle d'une prise de conscience de la marche inflexible du temps, correspond un fractionnement *synchrone* d'autant plus intéressante pour notre propos. L'étiquette *Edmond Picard* se divise en effet en plusieurs instances narratives différentes. Le narrateur est très conscient de ce fractionnement narratif, puisqu'il avertit souvent lui-même les lecteurs des changements d'optique successifs. Ainsi le critique d'art devient-il homme politique, ou le scientifique artiste. Si une expérience unifiée est possible, ce ne sera certainement plus à l'aide d'un sujet uniforme, au contraire.

Mais pour l'instant je ne veux fixer que mes impressions d'artiste, ce qui fut la fleur et l'ornement de cette aventure où, pourtant, l'homme d'étude ne fut jamais absent sous les sensations pittoresques. (Picard 1909:61)

J'ai épuisé dans les pages qui précèdent mes impressions d'artiste. Au penseur, à l'économiste, au politique que je puis être, à parler maintenant. (Picard 1909:124)

Assez de discours politico-économico-ennuyeux. (Picard 1909:218)

Le fractionnement du *Je* est renforcé par un sentiment de faillite épistémologique du voyage. L'idéal du voyage comme outil de connaissance essentiel élaboré du temps des Lumières n'est plus qu'une chimère. Il est remplacé par un récit où le jugement personnel a des difficultés à s'affirmer face à la polyphonie de discours contradictoires sur le Congo. Au *je vous raconte* s'oppose une multitude de *on dit* qui renforcent l'image spectrale de l'Afrique qui a longtemps fasciné mais en même temps effrayé l'imaginaire européen<sup>9</sup>. Il s'ensuit des descriptions contradictoires, qui frôlent parfois le contresens :

---

<sup>9</sup> Pour une élaboration de cet africanisme, voir (Miller 1985).

Le pont du navire fourmille! car c'est pour le Congo, pour ce lointain Congo, séducteur et dévorateur, pays de rêves et pays de larmes, pays d'espérances et pays de désillusions, d'enthousiasmes et d'anathèmes, comme tout Inconnu tenté par l'audace et la fragilité humaines. (Picard 1909:2)

Que le voyageur éprouve une incertitude initiale ne doit pas étonner puisqu'il ne sait pas encore ce qui l'attendra dans le pays à visiter. Mais il se rendra aussi vite compte que les contradictions continuent à exister une fois sur place. La réalité n'offre en d'autres termes aucune solution, au contraire. Les impressions antinomiques s'amoncellent<sup>10</sup>, les signes de l'altérité deviennent de plus en plus indéchiffrables :

Des brûleries de grandes herbes mettent en dix endroits de l'horizon bas qui nous encercle des lueurs d'incendie. Pourquoi ces dévastations? Pour fertiliser la terre par des cendrées? Pour détruire les moustiques? Pour chasser les serpents? Pour traquer les antilopes? Pour faire la plaine libre aux voyageurs? Pour honorer Zambi le Grand Esprit? Pour imiter les ancêtres? Pour produire des nuages de pluies? Pour découvrir l'approche de l'ennemi? Pour empêcher la putréfaction végétale à la saison humide? Choisissez, devinez, démêlez: comme pour tout ici, des explications multiples, contradictoires, baroques, raisonnables, ridicules, admissibles, inadmissibles. On ne sait pas! On ne sait jamais ! (Picard 1909:55)

Face à une telle prolifération d'information, Picard ne peut placer que ce qu'il ressent et voit lui-même, conscient du fait que ces impressions primaires et fragmentaires ne mèneront jamais à une épiphanie. *Le je l'ai vu moi-même* du voyageur, argument d'autorité qui doit assurer la valeur référentielle du récit, se heurte à l'étrangeté<sup>11</sup>. L'illusion d'une connaissance immédiate et spontanée est rompue par une résistance dont Picard devient

---

<sup>10</sup> Le désespoir de Picard devant une cacophonie d'informations contradictoires se répétera dans d'autres récits de voyage au Congo. Voir par exemple Joris 1990 et Joris 2001. Montalbetti 1997 considère une telle polyphonie comme une caractéristique du récit de voyage moderne.

<sup>11</sup> Le philosophe Jacques Derrida décrit les difficultés inhérentes de la façon suivante à l'occasion d'un voyage en URSS en 1990 : "Le postulat, c'est que le fonctionnement d'un dispositif politique et social

1) se phénoménalise pour l'essentiel (cela ne va pas de soi, loin de là)

2) que sa phénoménalité supposée est accessible au voyageur (ce qui va encore moins de soi)

3) même quand il ne parle pas la langue, les langues et les sous-dialectes du pays de l'Etat visité (ce qui me paraît tout à fait exclu; or c'est le cas de la plupart des voyageurs, en particulier de Gide et de Benjamin)

Comme ce postulat n'est ni totalement et toujours fondé, ni totalement et toujours faux, il faut re-élaborer toute la problématique." (Derrida 1995:54)

conscient au moment de vouloir décrire ses impressions dans le récit. L'écriture est le moment de résistance ultime, puisque les impressions ne se laissent pas décrire par le langage.

Je refais l'inventaire de mes souvenirs avec le sentiment que tout cela peut se réduire à n'avoir été pour moi qu'une simple distraction : qu'on me demandera compte de plus près de cette équipée et qu'il me faudra formuler un jugement. Pourrai-je faire plus, pourtant, que d'apporter des impressions personnelles et sincères en contribution à l'amas montant des impressions de tant d'autres qui en sont revenus ? Chacun fait-il plus que de jeter un petit lot sur le tas ? (Picard 1909:201)

Les quelques extraits repris montrent à quel point le narrateur se trouve dans une position difficile : il est confronté à lui-même et à une réalité d'une résistance inattendue. Ni le sujet, ni l'objet n'offrent les garanties pour la description limpide parfois présente dans les récits de voyage. Il s'ensuit que l'attribution de sens à la réalité dépend en grande partie des constructions idéologiques issues des différents rôles incarnés par Picard au cours de son voyage.

### Positions de sujet

Comme l'instance narrative du récit n'est ni unifiée, ni univoque, le lecteur ne doit pas se fier à une intentionnalité auctoriale illusoire pour en déchiffrer les pratiques signifiantes. C'est pourquoi nous adopterons une approche moins individualisée de l'agence discursive. Le *Edmond Picard* qui prend la parole dans *En Congolie* est d'abord et avant tout un carrefour dans un réseau d'isotopies discursives<sup>12</sup>. Celles-ci encadrent le récit et permettent au narrateur d'adopter un certain nombre de positions subjectives. *En Congolie* témoigne à cet égard de la scénographie complexe et souvent paradoxale du

---

<sup>12</sup> Un tel effacement relatif de l'auteur face au discours remonte à Michel Foucault, pour qui "dans l'écriture, il n'y va pas de la manifestation ou de l'exaltation du geste d'écrire ; il ne s'agit pas de l'épinglage d'un sujet dans le langage ; il est question de l'ouverture d'un espace où le sujet écrivant ne cesse de disparaître" (Foucault 2001:821).

voyage colonial<sup>13</sup> qui détermine aussi la narration contradictoire que fera un Michel Leiris de son voyage en Afrique<sup>14</sup>.

A un certain moment, Picard témoigne de façon mi-ironique de la prolifération de discours scientifiques caractéristique du colonialisme :

Le Congo belge est actuellement connu géographiquement, orographiquement, hydrographiquement, ethnographiquement, botaniquement, zoologiquement, climatologiquement (je m'excuse de tant de pesants adverbes) dans toute son étendue. (Picard 1909:267)

Le passage témoigne de deux faits importants. En premier lieu, il traduit une croyance quasi-absolue dans les discours positivistes issus du dix-neuvième siècle comme outils de connaissance. A un second niveau, il exprime un lien à peine voilé entre discours, connaissance et pouvoir dans le mesure où le colonialisme se veut surtout une connaissance de l'Autre par le biais de l'écriture. Depuis les études de (Said 1979) et (Todorov 1982), une telle thèse relève presque du lieu commun, mais il est toujours intéressant d'analyser comment les différentes prises de positions d'agencent et se légitiment dans *En Congolie*. Elles se concentrent en grande partie autour de deux discours scientifiques dominants à la fin du dix-neuvième siècle : le darwinisme et la géographie. Celui-ci permet de décrire le pays autre alors que celui-là sert de base pour peindre l'Autre.

### **Racisme**

Le texte de Picard possède une dimension raciste indéniable, puisque l'Africain est inférieur à tous les niveaux et plus près des animaux que des humains. La comparaison, qui a souvent été démontrée dans des récits coloniaux, se manifeste dans un emploi métaphorique poussé qui traverse comme un fil rouge l'ensemble du récit. Un groupe d'esclaves sénégalais est ainsi qualifié de " troupeau " et comparé à des " singes " et des " escargots " :

[...] car vraiment où est la place pour ce troupeau qui est là s'agitant en gesticulations et en rumeurs, étendant ses nattes, cherchant gîte, épais et entassé [...]. Dans cet entassement, le caractère barbare de la cohue de ces sauvages

---

<sup>13</sup> Pour une élaboration de ce thème, voir Demeulenaere 2005, [http://www.arts.kuleuven.be/literary\\_studies/documents/doctorandidag2005/Alex\\_Demeulenaere\\_tekst.pdf](http://www.arts.kuleuven.be/literary_studies/documents/doctorandidag2005/Alex_Demeulenaere_tekst.pdf).

<sup>14</sup> Voir Leiris 1935.



accentue la parenté simiesque de chacun de ces êtres, les fronts fuyants, les yeux à sclérotique injectée de bitume, les dents carnassières, incessamment visibles et menaçantes, les lèvres surtout, les lèvres charnues, proéminentes en groin, pareilles aux organes gastéropodes des escargots et des grosses limaces qui vermillonnent, après les orages, sur les sentiers de nos bois en laissant derrière elles la trace visqueuse et argentée de leur passage. (Picard 1909:26)

Pour Picard, la métaphore filée qui rapproche les Africains des animaux n'est pas seulement un effet stylistique. Elle cadre dans une idéologie de la classification qui range le genre humain dans plusieurs catégories. La légitimation scientifique d'une telle classification découle des théories évolutionnaires qui basent les différences entre races sur un modèle temporel. L'intertextualité ne ment pas à cet égard, puisque Picard réfère à *La psychologie de l'évolution des peuples* de Lebon, livre qui est à ses dires parvenu " par hasard " entre ses mains et " confirme " ce qu'il a vu. Dans la perspective darwinienne, l'Autre est d'abord et avant tout un Autre temporel. Les différences ne découlent pas de certaines différences géographiques ou culturelles mais sont les symptômes du Temps, qui établit une frontière absolue entre *sauvages*, *primitifs* et *civilisés*. Quand Picard conclut que l'Africain est damné à rester primitif éternellement, il s'appuie sur une vision temporelle hiérarchisée de l'homme et de la société. Les citations qui suivent en constituent des exemples éloquentes :

L'on peut étudier [...] ces paysans rappelant nos plus sauvages ancêtres, destitués à jamais de la force progressive qui permet à ceux-ci, à travers les temps, de devenir ce que maintenant nous, les civilisés, sommes. (Picard 1909:101)

Leur civilisation [...] n'avait pas encore atteint la période de " la barbarie ", mais était au degré inférieur de la " sauvagerie ". Dans tous les domaines ils représentaient, semble-t-il, l'homme primitif, l'homme préhistorique, demeuré tel jusqu'à nous à travers le temps. (Picard 1909:250)

La différence entre l'Européen et l'Africain est définitive aux yeux de Picard : l'émancipation est qualifiée d'illusoire et l'infériorité devient un principe structurel. La hiérarchie stable exclut aussi toute interaction et dialogue authentique entre colonisé et colonisateur. L'aplomb avec lequel est présenté un tel modèle indique par ailleurs que Picard se croit ici sur le domaine de la vérité établie et ne cherche pas de légitimation scientifique ultérieure de ses affirmations. Toute trace de modalisation est absente, ce qui

indique une scénographie de l'ordre du savoir partagé bien plus que de l'ordre des hypothèses.

Pour compléter l'hierarchie raciale ainsi établie, un troisième acteur est introduit : l'Arabe. Les différences raciales restent absolues mais jouent à un autre niveau puisque l'Arabe a atteint un niveau cognitif proche de l'Européen mais reste largement inférieur au niveau moral. Il s'ensuit un modèle de différence triangulaire considéré comme scientifiquement légitimé : face à l'Européen bon et intelligent sont placés l'Arabe rusé et malhonnête et l'Africain ingénu et docile. Les passages repris ci-dessus illustrent suffisamment la dernière partie de cette classification, alors que la première est démontrée à l'aide de la citation suivante. On y remarquera une fois de plus l'aplomb épistémologique du narrateur qui se positionne sur le domaine de la vérité établie, comme en témoigne l'article " définitivement ".

Car, avant la récente invasion des peuples aryens sur tout le pourtour de la massive Afrique, demeurée si longtemps intacte et inconnue, l'Arabe, le sémite, définitivement repoussé d'Europe, tournant le dos à l'ancien champ de ses pillardes conquêtes, envahissait lentement ces contrées mystérieuses, massacrant le nègre ou le convertissant au Mahométisme. (Picard 1909:38)

## Géographie

Le modèle temporel qu'emploie Picard implique des différences absolues entre races inférieures et supérieures. Mais la caractérisation de l'espace se base elle aussi sur une légitimation scientifique forte à la fin du dix-neuvième siècle, à savoir la géographie<sup>15</sup>. Il va de soi que le politicien/littéraire/esthète Picard n'envisage pas de se présenter comme un géographe professionnel, mais la *mappa mundi* constitue un principe imaginaire important pour la mise en discours de l'espace. Au début, l'épistémologie certaine de la géographie permet d'établir des différences spatiales absolues. Le voyage de l'Europe vers l'Afrique est ainsi ponctué par une succession de lieux qui structurent un éloignement spatial. Il est d'ailleurs accompagné par un passage du connu vers l'inconnu, de la lumière vers les ténèbres.

---

<sup>15</sup> Brugaillère 1993 a étudié les relations qu'ont eu le développement de la géographie et le colonialisme.

Les eaux, entre les falaises crayeuses et proches, d'Albion et les falaises, grises et lointaines, de France sont florissantes de voiles. Voici les repères classiques: Le château de Douvres et le mont de Shakespeare [...] Durant trente-six heures nous couperons en diagonale, d'Ouessant au cap Finistère, le golfe de Gascogne, fameux par son indocilité cruelle [...] La côte d'Espagne, la côte de Portugal, le détroit de Gibraltar, bouche étroite de la Méditerranée énorme; la côte du Maroc barbare. [...] Nous passons la ligne idéale du tropique du Cancer le samedi de l'Assomption, par une mer à laquelle la couleur terne de l'air a, par reflet, donné le ton olivâtre et sale des lavasses ménagères. (Picard 1909:7-22)

Mais assez abruptement, l'identification spatiale absolue de la géographie doit laisser la place à une description métaphorique. Les différences toponymiques disparaissent dans ce qui devient un labyrinthe d'effets de miroir. Le narrateur éprouve ainsi des difficultés à concilier l'Afrique mystérieuse et effrayante de son imaginaire avec des paysages semblables à ce qu'il connaît déjà en Europe. Il s'ensuit un certain scepticisme par rapport à la "rhétorique de la nouveauté"<sup>16</sup>, base de l'exotisme africain tellement fort au moment de son voyage.

Déjà cette impression m'était venue quand, ce matin au petit jour, nous longions la côte et que les cocotiers et les palmiers, caractéristiques des sites équatoriaux, pouvaient sembler des bouleaux s'espaçant au-dessus des taillis d'une colline ardennaise. C'est curieux ce rappel, en ces lointains, des paysages d'Europe et cette conscience que la différence ne tient qu'à des détails grossis démesurément et mis en vedette par des voyageurs qui veulent absolument avoir vu des choses extraordinaires afin d'apparaître eux-mêmes en bêtes curieuses et sensationnelles. (Picard 1909)

L'étonnement initial devant le manque de différences entre les paysages métropolitains et coloniaux se transforme vite en thème structurel. La comparaison des deux mène à un discours métaphorisant où la néologie occupe une place importante. Elle se manifeste par exemple lorsque Picard cherche de nouveaux noms pour les cités congolaises. L'Afrique devient ainsi de plus en plus un reflet de l'Europe et l'Europe une miniature de l'Afrique :

Soit ! embarquons et filons. Filons, filons, filons! Vers la coloniale capitale, vers Boma, vers Bruxelles-en-Congolie ! [...] Je retrouve ma cabine [...] et nous

---

<sup>16</sup> C'est le terme qu'emploie le critique suisse Sarga Moussa pour décrire la recherche des détails inconnus et pittoresques, un des principes de base de la poétique du récit de voyage moderne. Voir aussi Halen 1995, 12.

prenons route pour gagner, à l'amont, Matadi, Anvers-en-Congolie, qui, certes, eût mérité, mieux que Bangala sur le haut Congo, ce rappel de la géographie patriale. (Picard 1909:123)

Ah ! Combien vraiment la surface terrestre se répète, et combien les mêmes éléments se retrouvent, concentrés chez nous en espaces restreints, ici délayé en espaces énormes. (Picard 1909:53)

En ce qui concerne les stratégies de légitimation épistémologiques, disons scientifiques, *En Congolie* est donc marqué par deux dynamiques contradictoires. Le darwinisme puissant qui sous-tend les descriptions de l'Autre permet la mise en scène d'une différence absolue. Mais la géographie ne s'avère pas assez forte pour établir une même classification puissante au niveau de la représentation spatiale. Au contraire, l'absence de différences absolues permet à une perspective relativisante d'apparaître là où elle fait totalement défaut pour ce qui est de la mise en scène de l'Autre.

### **Esthétique**

Picard ne se manifeste cependant pas seulement sur un domaine (pseudo)scientifique. Littéraire, l'auteur se rend aussi sur le domaine de l'esthétique. Comme il a été démontré plus haut, Picard n'hésite pas à avertir le lecteur d'un changement de perspective. Il en est ainsi lorsque le récit se veut plus esthétique que scientifique. Contrairement au mouvement de relativisation qui se fait de plus en plus fort au cours des chapitres, l'esthétisme picardien est explicitement exotique. Il est marqué par une recherche continue de couleurs fortes et de paysages pittoresques. L'exotisme devient ainsi une échappatoire imaginaire, une couche de peinture sur une réalité souvent trop complexe et mal interprétable. L'apparition du mot " compensation " dans l'extrait suivant est éloquent à cet égard: la recherche du Beau est un mécanisme de sublimation qui permet à l'auteur de peindre une autre réalité que celle qu'il voit.

Ah! le singulier voyage d'agrément pour les " gens de cabine " que nous sommes ! Qu'importe, le pittoresque abonde et surabonde ! La compensation est princière. (Picard 1909:36)

D'où aussi de nombreuses descriptions larges et pittoresques de la faune opulente du continent africain régies par un regard esthétisant et un vocabulaire sensitif. Il est toutefois remarquable de voir comment le

narrateur se rend assez rapidement compte du fait que ces petits îlots pittoresques entrent en conflit avec le reste du récit de voyage. L'exotisme devient un exotisme malgré soi, une formation discursive qui entre en conflit avec les autres positions développées. Le narrateur évolue dès lors vers une description de ce que l'Afrique devrait être, bien conscient du fait qu'elle ne l'est pas. Là où Picard projette au début sans problèmes un imaginaire exotique sur l'Afrique, il découvre rapidement des éléments qui détruisent le rêve esthétique d'harmonie et de beauté. Les paysages sont souvent peu pittoresques et l'Europe offre parfois un éventail de couleurs beaucoup plus riche. La beauté du paysage est en outre diminuée par les habitants qui incarnent pour Picard l'absence d'harmonie. Le passage suivant est éloquent à cet égard. Le narrateur s'y croit d'abord dans un nouvel Eden où l'harmonie du paysage est inégalée. Mais le "c'est l'Eden" qui caractérise cette première impression se transforme en un "ce serait l'Eden", un fantasme hors d'atteinte. Le discours esthétisant implose, l'exotisme laisse la place au naturalisme.

Les habitations, arcadiennes, dorment paisibles au hasard des fantaisies, harmonisant leur simplicité avec les grâces de la Nature. C'est l'Eden ! C'est l'Eden et ses maternelles bienveillances, et ses douceurs bénignes et caressantes. Des papillons, orchidées volantes, des papillons dont les ailes sont des palettes de peintres-joyailliers, palpitant nonchalamment leur floraison mouvante parmi la floraison végétale. Ce serait l'Eden ! oui [...] si de ces cases qui semblent faites pour les Adams et les Eves paradisiaques, ne sortaient pas, affreux et sordides, en leur nudité sauvage, avec leur odeur de fauves, des nègres aux traits camards, aux lèvres vulgaires [...], aux regards furtifs et farouches. (Picard 1909:100)

Le passage en question montre comment le discours esthétique renforce le discours scientifique en ce qui concerne la caractérisation de l'Autre. L'Africain n'est pas seulement un être inférieur du point de vue darwinien, il ne peut pas non plus aspirer à la beauté. Le vocabulaire de l'infériorité est ainsi renforcé par des adjectifs qui mettent l'accent sur une dépréciation esthétique: " affreux ", " sordide ", " camard ", " vulgaire ". Bref, la description reprend les tropes d'un africanisme séculaire, où la noirceur est associée à une infériorité morale et esthétique.

Et de là sortent les têtes, les têtes noires brunissant au soleil, donnant à nos yeux accoutumés aux nuances claires de ce miracle de frêles nuances " la couleur de chair ", une répulsion causée par l'inharmonie, la tristesse de cette fuliginosité, le

mécontentement de cette nuit matérialisée où le rythme des coloris raffinés est éteint. (Picard 1909:34)

La position d'esthète implique d'ailleurs aussi d'autres régimes d'altérité. Non seulement l'Africain, mais aussi le Businessman, souvent d'origine anglaise, tombe en dehors des catégories du Beau. Ce qui est opposé dans ce cas-ci ne sont pas deux races mais deux notions: le Beau et l'Utile. Aux yeux de Picard, le développement brutal du commerce détruit toute possibilité de beauté exotique. Une telle critique implique une auto-critique d'une partie importante de l'identité européenne. La façon de décrire les agents commerciaux ne diffère même pas de la façon de mettre en scène les Africains, comme en témoignent les passages suivants:

Toutes ces forces humaines et matérielles, fonctionnant dans l'auréole des météores et dans la beauté pathétique du voyage, pour cette seule fin égoïste : le *Business*! les affaires, la stupide poursuite, par quelques fauves, quelques bêtes de proie de la richesse hideuse et des jouissances avilissantes. (Picard 1909:32)

Business ! business ! business ! Ce mot d'ordre égoïste qui a dénaturé et avili la grande âme saxonne [...] Comment ne pas espérer qu'un jour la Beauté sera inévitablement d'accord avec ce cruel Utile obstinément préféré ? (Picard 1909:69)

En conclusion, il apparaît que le régime d'altérité qui découle du discours esthétique ne coïncide pas complètement avec celui du discours scientifique. L'Africain reste un Autre absolu, mais la supériorité raciale absolue de l'Européen est scindée avec d'une part les esthètes, qui voyagent en Afrique à la recherche du Beau, et de l'autre les agents commerciaux, qui voyagent pour faire de l'argent. La question est de savoir où le discours politique mettra la frontière entre identité et altérité.

## **Politique**

Picard était un homme politique de signature socialiste. Il n'est dès lors pas étonnant que le récit de voyage reprenne les grandes questions sociales de la fin du dix-neuvième siècle. Sur ce point, l'Africain occupe une position beaucoup plus positive. En tant que victime d'exploitation sociale, il est autant réprimé que le travailleur européen. Le spectre des luttes sociales belges réapparaît par exemple au moment où le voyageur dépeint les ouvriers sénégalais qui montent à bord pour travailler au chantier du chemin de fer:

Du haut de la dunette, où les vagues déferlant en éventail nous atteignent de leurs embruns, nous regardons cet aquarium, et, de nouveau, en l'âme maternelle et songeuse, reparaissent les fantômes des iniquités sociales et l'émoi de l'incompréhensible énigme qu'est le contraste entre ce navire, miracle de progrès et d'ingéniosité, et l'horrible condition de ce millier d'esclaves qu'il charrie en vue d'un profit dont ils ne seront vraisemblablement que les victimes, véritable chair à industrie, analogue au charbon qu'on enfourne dans les foyers de la machine au piston infatigable battant, à coups sourds, le tambour dans les flancs du vapeur. (Picard 1909:31)

L'Autre absolu est à nouveau l'Utile, la recherche aveugle de profit qui découle d'une machine industrielle en pleine expansion. Mais l'énorme effort de colonisation du Congo exerce aussi bien une grande fascination sur Picard, qui se laisse aller à des passages d'admiration béate. Il ne rejette donc certainement pas l'industrialisation en tant que telle, il essaie d'en adoucir les angles trop aigus par quelques principes marxistes généraux. Mais un discours d'émancipation sociale complète se heurterait aux fondements darwiniens décrits plus hauts. Une prise de conscience réelle, qui semble s'accomplir à ce moment-là en métropole, semble illusoire pour l'Africain. Il se dessine un système où l'Africain doit être traité avec respect, mais reste intrinsèquement inférieur au colonisateur. Les questions suivantes ne peuvent donc être que rhétoriques.

Sentira-t-il [L'Africain, AD] jamais remuer en lui ce besoin de s'affranchir des servitudes sociales qui procède d'une âme consciente de sa nature " indéfiniment éduicable, essentiellement progressive " ? Apercevra-t-il jamais l'invisible des choses, les liens impalpables des organismes sociaux, des ensembles qui sont le besoin et l'honneur de notre race ? (Picard 1909:167)

## Conclusions

En guise de conclusion, nous allons brièvement placer notre lecture par rapport aux principes du *new historicism* que Stephen Greenblatt a développés dans *Marvelous Possessions* et d'autres études.

En premier lieu, le principe de métaphorisation spatiale détecté par Greenblatt dans les voyages de John Mandeville peut aussi être appliqué au récit de voyage de Picard. *En Congolie* commence presque comme un manuel de géographie mais évolue rapidement vers un grand palais de miroirs où les lieux congolais ressemblent aux européens. Mais à la

différence de ce que décrit Greenblatt dans le récit de voyage de Mandeville, une telle démarche ne mène pas à une ouverture dialogique sur l'Autre. Chez Picard, les principes de relativisation se limitent à l'espace. Les différences raciales sont au contraire renforcées par le voyage.

*En Congolie* est donc surtout le lieu où quelques grands mécanismes de représentation occidentaux entrent en contact. Sauf la relativisation d'une géographie différentielle, Picard ne renouvelle pas ces discours de l'intérieur. Son récit de voyage est marqué par des interprétations traditionnelles, quasi-sclérosées du darwinisme, de l'exotisme et du socialisme. Greenblatt parlerait à cet égard d'un blocage de la représentation, qui ne laisse que peu d'espace à une communication interculturelle authentique. La hiérarchie stricte entre les représentations – le darwinisme prime sur le socialisme – rend le système d'autant plus fermé.

Néanmoins, certaines tensions apparaissent du fait que chaque discours développe un régime d'altérité propre. Elles mettent sous pression un sujet européen unifié. Si Greenblatt pouvait s'appuyer sur une telle vision homogène pour le voyageur de la Renaissance, le voyageur de la fin du dix-neuvième siècle n'arrive pas à échapper aux luttes idéologiques que connaît une Europe en pleine industrialisation. Picard est loin d'incarner le voyageur post-moderne conscient des limites de ses propres représentations, c'est clair et même normal, mais son récit de voyage montre presque inconsciemment comment la concurrence entre plusieurs isotopies discursives affaiblit un régime d'altérité stable. Les représentations se heurtent, le sujet doute. "Si l'artiste éprouve une jubilation intense, l'homme de Droit surtout, ratiocine", écrit Picard.

Ces discours modernes concurrents ne laissent-ils alors plus aucune place à l'émerveillement (le *wonder*) que Greenblatt considère comme la base d'une ouverture réelle sur l'Autre? De façon assez ironique, de tels passages apparaissent lorsque le voyageur décrit ... le chemin de fer en pleine construction. Il s'étonne par ailleurs que les Africains n'éprouvent pas le même sentiment que lui. L'émerveillement n'est apparemment plus expérimenté mais exporté par le voyageur moderne...

Tantôt, quand est arrivé le vapeur à la coque gigantesque, soufflant la stridence de ses signaux et les appuyant d'un coup de canon évaporant le son en fumée, c'est à peine si quelques nonchalantes créatures ont tourné vers la rade leurs placides et indifférents visages. L'étonnement pour les merveilles de la civilisation des blancs semble un sentiment presque inaccessible à ces cervelles dures. (Picard 1909:49)



## Bibliographie

- Blanchard, Marc. 2005. Between Autobiography and Ethnography: The Journalist as Anthropologist. *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism* 23, no. 4:72-81.
- Brugaillère, Marie-Christine. 1993. Un journal au service d'une conquête: Le Mouvement Géographique (1884-1908). In *Images de l'Afrique et du Congo/Zaïre*, 23-38. (Bruxelles: Textyles éditions).
- Demeulenaere, Alex. 2005. "Aspects du récit de voyage colonial en Afrique."
- Derrida, Jacques. 1995. *Moscou aller-retour*. La Tour d'Aigues: Editions de l'aube.
- Foucault, Michel. 2001. *Dits et écrits 1954-1988*. Paris: Gallimard.
- Gallagher, Catherine and Stephen Greenblatt. 2000. *Practicing new historicism*. Chicago: UCP.
- Geldof, Koenraad. 1999. Entre exorcisme et possession : littérature, ethnologie et autobiographie dans l'Afrique fantôme de Leiris. *Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes / Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 23, no. 1-2:145-169.
- Greenblatt, Stephen J. 2005. *Marvelous possessions: the wonder of the new world*. Chicago: UCP.
- Halen, Pierre. 1995. Ces lettres d'un pays qui voyage. *Textyles* 12:7-19.
- Joris, Lieve. 2001. *Danse du léopard*. Arles: Actes Sud.
- Joris, Lieve. 1990. *Mon oncle du Congo*. Arles: Actes Sud.
- Leiris, Michel. 1935. *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard.
- Maingueneau, Dominique. 2004. *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*. Paris: Armand Colin.
- Miller, Christophe. 1985. *Blank darkness: africanist discourse in French*. Chicago: University of Chicago Press.
- Montalbetti, Christine. 1997. *Le voyage, le monde et la bibliothèque*. Paris: PUF.
- Picard, Edmond. 1909. *En Congolie, 1896; suivie de Notre Congo en 1909*. Bruxelles: Larcier.
- Quaghebeur, Marc. 1993. Zwanze et Science à la conquête de l'Empire: Nirep et Les mystères du Congo. In *Images de l'Afrique et du Congo/Zaïre*, 205-234.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Random House.
- Todorov, Tzvetan. 1982. *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. Paris: Seuil.
- Venayre, Sylvain. 2002. *La gloire de l'aventure. Genèse d'une mystique moderne*. Paris: Aubier.

## Chronique 2005

### 1. Le Centre Aequatoria à Bamanya

*Annales Aequatoria* 26(2005)485-486

#### *Visiteurs*

Hormis les étudiants et enseignants des instituts supérieurs et du centre universitaires de Mbandaka (Extension de l'Université de Kinshasa), plusieurs autres catégories des chercheurs se sont ajoutés dans notre registre. Nous citerons par exemple :

1. Les anthropologues et les ingénieurs forestiers. Certains d'entre eux n'ont pas caché leur satisfaction en couchant quelques lignes dans notre cahier «*À nos visiteurs*». Tous rendent hommage au fondateur et encouragent l'équipe actuelle de bien gérer ce patrimoine devenu rare.
2. Steel Lisa, d'origine américaine travaillant pour le compte du Fonds Mondial pour la Conservation de la Nature, et ses collègues congolais ont passé une demie journée dans la bibliothèque Aequatoria.
3. Mrs Ndoye Ouesseyron et Abdon Awoma tous de nationalité camerounaise et attachés au Centre de recherche forestière, bureau régional de l'Afrique Centrale et de l'ouest à Yaoundé ont mis à profit leur séjour à Mbandaka en visitant le centre Aequatoria de Bamanya. Leur discipline de recherche est «L'économie, produits forestiers autres que le bois, organisation sociale des pygmées ».
4. M. Francisco Sincich, italien d'origine travaillant pour le compte de l'ONG MSF, Belgique a visité aussi à deux reprises le centre Aequatoria. Il s'est intéressé à la documentation relative à la médecine traditionnelle.
5. Colon Alejandra, de Guatemala en Amérique, est anthropologue. Elle a travaillé pendant deux jours dans la bibliothèque Aequatoria. Cette jeune fille travaille au Congo pour le compte de WWF.

#### *Statistiques*

Du 1er janvier au 30 décembre 2005: 395 chercheurs dont 219 nouveaux inscrits ont visités notre bibliothèque avec 957 demandes d'ouvrages. Nous signalons ici que les statistiques de fréquentations des étudiants sont relatives aux effectifs de leurs instituts supérieurs qui connaissent aujourd'hui une déperdition remarquable. La bibliothèque Elikya de la congrégation des Filles de la Charité rivalise avec la bibliothèque Aequatoria. Surtout que ce centre a ajouté à son service de documentation un service bureautique. Les étudiants y vont travailler et laissent saisir leurs travaux de fin d'étude.

L'acquisition des nouveaux ouvrages reste un problème épineux en ce moment. De l'étranger, nous ne recevons presque plus rien. De Kinshasa, nous réceptionnons encore quelques revues auxquelles nous sommes abonnés. Telles que : *Renaitre*, *Congo-Afrique*, *Afrique Espoir*, *Afrique de l'Espérance*, *L'Avenir* .. La poste vient d'être réorganisée. Nous espérons que cette fois-ci les choses vont bien marcher et le courrier de l'extérieur du pays nous arrivera régulièrement.

Le quinze septembre, via la Bralima Mbandaka, Monsieur Johanna Verhaegen (ami du bibliothécaire et ancien coordonnateur du Projet *Education Development Center* à Mbandaka a envoyé un don au centre Aequatoria. Ce don est constitué de quelques livres de grande valeur et de deux collections importantes de plus de cents numéros des revues : *Times et The Economis*. Le Bureau d'Etudes et de Recherches pour la Promotion de la Santé (BRPS) basé à Kangu dans la Province du Bas-Congo nous a transmis ses dix dernières publications parmi lesquelles six sont des pièces de théâtre pour le développement et la promotion de la santé.

*Archives.* Il est nécessaire de rappeler que les archives Aequatoria augmentent chaque année. Pour les sauvegarder et même pour les diffuser, nous continuerons à les microfilmer. Cette année le Bibliothécaire microfilmé les dossiers qui n'ont pas réussi lors du dernier micro filmage et d'autres dossiers acquis après rédaction du catalogue des archives Aequatoria.

Guillaume ESSALO Lofele  
Bamanya, 6 janvier 2006

## 2. Mbandaka aujourd'hui

*Annales Aequatoria* 26(2005)486-497

**Bolanga Ngila; Wolombi Monga-Mpange; Maliba Nyalolo; Lowenga Oscar; Lowenga Oscar**

### Présentation

En 1990 le Centre Aequatoria publiait un livre composé de contributions de divers auteurs, esquissant l'ancienne et la récente histoire de Coquilhatville-Mbandaka: *Mbandaka hier et aujourd'hui. Eléments d'historiographie locale*, Etudes Aequatoria 10, Bamanya. Après 15 ans, le temps est venu pour une première mise à jour. Aux six contributions reproduites ci-dessous, il faut ajouter celle de Michel Mokala Lembi, *Les autorités municipales de Mbandaka (R.D. C) 1958-2004*, publiée dans *Annales Aequatoria* 25(2004)505-509.

1. *Michel Bolanga Ngila*, L'université Protestante de l'Equateur
2. *Wolombi Monga-Mpange Dominique*, Radio Okapi à Mbandaka
3. *Maliba Nyalolo*, Le Kimbanguisme à Mbandaka
4. *Lowenga Oscar*, Institut Supérieur Pédagogique (ISP) de Mbandaka
5. *Lowenga Oscar*, L'Islam à Mbandaka

---

### **Bolanga Ngila Michel**

*Annales Aequatoria* 26(2005)486-488

#### L'UNIVERSITE PROTESTANTE DE L'EQUATEUR

L'Université Protestante de l'Equateur, en sigle UPE, est implantée à Bolenge, localité située à 5 Km de la ville de Mbandaka. Elle a vu le jour en 1995. Elle est l'émanation de l'ex-Institut Supérieur de Théologie (IST) de Bolenge sur décision conjointe de la Communauté

des Disciples du Christ au Congo (CDCC) et de la Communauté Association des Eglises Evangéliques de la Lulonga (CADELU). Toutes deux sont membres de l'Eglise du Christ au Congo (ECC). Cette Université est soutenue par la CDCC, la CADELU et la MEU (un organisme international dénommé Mission Evangélique Unie).

#### **Fonctionnement**

L'UPE projette de faire fonctionner quatre facultés : la Théologie, la Médecine, l'Agronomie et le Droit. La faculté de Théologie est déjà opérationnelle. Elle organise en son sein 6 départements avec les domaines de recherches ci-après :

|                       |                           |
|-----------------------|---------------------------|
| L'Ancien Testament    | La Théologie Systématique |
| Le Nouveau Testament  | L'Histoire de l'Eglise    |
| La Théologie Pratique | La Missiologie.           |

Le cycle de graduat fonctionne normalement. Il a jusqu'à ce jour formé 47 gradués en théologie. Ces derniers sont engagés dans nos différentes communautés protestantes pour l'évangélisation et l'administration de l'Eglise.

Le cycle de licence a été opérationnel, mais suite à certaines difficultés telles que le manque de professeurs et la disponibilité financière, il est aujourd'hui suspendu momentanément, en attendant le retour de 4 doctorants en formation qui sont tous sur le point d'achever leur 3<sup>e</sup> cycle.

#### **Personnels administratif et académico-scientifique**

La faculté de théologie fonctionne avec un corps scientifique composé d'un professeur associé (local), de deux professeurs ordinaires (visiteurs de Mbandaka), de quatre chefs de travaux, de huit assistants et d'un bibliothécaire. A cet effectif, nous ajoutons un personnel administratif et académique composé de treize personnes, y compris sept travailleurs.

#### **Autorités académiques**

L'Institut Supérieur de Théologie et l'Université Protestante de l'Equateur ont été dirigés tour à tour par les révérends pasteurs dont les noms suivent :

| Institut Supérieur de Théologie de 1979 à 1994 |                        |                        |
|------------------------------------------------|------------------------|------------------------|
| 1979-1980                                      | Directeur Général      | Rév. Ngili Bofeko(1)   |
|                                                | Secrétaire Académique  | Rév. Okito Ben Ben     |
| 1980-1981                                      | Directeur Général      | Rév. Ngili Bofeki      |
|                                                | Secrétaire Académique  | Rév. Bolemba Yoka      |
| 1981-1986                                      | Directeur Général      | Rév. Basele Bang'Osema |
|                                                | Secrétaire Académique  | Rév. Bolemba Yoka      |
| 1986-1987                                      | Directeur Général a.i. | Rév. Bolemba Yoka      |
|                                                | Secrétaire Académique  | Rév. Bolemba Yoka      |
| 1988-1992                                      | Directeur Général      | Rév. Mpombo Lokofe     |
|                                                | Secrétaire Académique  | Rév. Bolemba Yoka      |
| 1992-1994                                      | Directeur Général      | Rév. Ngili Bofeko      |
|                                                | Secrétaire Académique  | Rév. Bolemba Yoka      |
| 1994-                                          | Recteur a.i            | Rév. Bolemba Yoka      |
|                                                | Secrétaire académique  | Rév. Bolemba           |

| Université Protestante |                                  |                       |
|------------------------|----------------------------------|-----------------------|
| 1994-1995              | Recteur                          | Rév. Dr Ngili Bofeko  |
|                        | Secrétaire Général Académique    | Rév. Bambuli          |
|                        | Secrétaire Général Administratif | Rév. Ngoy Bondjokote  |
| 1995-1997              | Recteur                          | Rév. Dr Ngili Bofeko  |
|                        | Secrétaire Général Académique    | Rév. Bolanga Ngila    |
|                        | Secrétaire Général Administratif | Rév. Bambuli          |
| 1997-2004              | Recteur                          | Rév. Dr Mpombo Lokofe |
|                        | Secrétaire Général Académique    | Rév. Bolanga Ngila    |
|                        | Secrétaire Général Administratif | Rév. Ekey'Enjali      |

### ***Infrastructure***

L'UPE possède un bâtiment nouvellement construit qui abrite la faculté de théologie.

Ce bâtiment constitue la première phase d'un projet de trois constructions.

Chaque construction comprendra trois salles de cours, avec une capacité d'accueil de 40 places.

La bibliothèque compte 2.261 ouvrages avec une salle de lecture d'une capacité d'accueil de 32 places.

### ***Les perspectives***

L'UPE est une jeune institution universitaire d'avenir. Elle est, aujourd'hui, à l'état de projet viable. Ainsi il y a effectivement quelques perspectives à signaler :

\* Infrastructure immobilière: La MEU a déjà financé la construction de deux salles de cours pour la licence. Le fonds est maintenant à la disposition de la société de construction « BATIR ». L'UPE attend la concrétisation. Elle a aussi approuvé le financement de la construction des deux phases restantes de l'UPE. La deuxième phase comprendra un bloc administratif tandis que la troisième phase abritera l'Ecole de Femmes (ECOFÉ).

\* Coopération Inter-Universitaire

L'UPE est membre de l'association des Institutions théologiques de l'Afrique Centrale (ASTHEOL). Elle est également membre de la conférence sur l'Enseignement Supérieur et Universitaire Protestant au Congo.

Il y a plus de deux décennies que l'UPE (Ex-IST) entretient un échange d'expériences avec le Grand Séminaire de Bamanya dans divers domaines. Elle coopère avec l'Université Protestante du Congo (UPC), avec la Faculté de Théologie de Yaoundé, avec la Faculté Universitaire de Théologie Protestante de Bruxelles (FUTP).

L'UPE a un avenir propice, viable et prometteur. Aujourd'hui, elle ne fonctionne qu'avec "un tiers" du financement de son budget, un miracle. Si les communautés cofondatrices de l'UPE (CDCC et CADELU) ainsi que son unique partenaire, la MEU, mettent leurs moyens à sa disposition, l'UPE pourra rendre concret et effectif le fonctionnement des autres facultés en projection.

### ***Note:***

(1) Révérend Docteur Ngili Bofeko est décédé pendant qu'il exerçait les fonctions de Secrétaire Général des Disciples du Christ (DCC).

*Rd Michel Bolanga Ngila, Secrétaire Général Académique de l'UPE*

**Dominique Wolombi Monga-Mpange**  
*Annales Æquatoria* 26(2005)489-490

**RADIO OKAPI A MBANDAKA**  
**<http://www.radiookapi.net/>**

Radio Okapi est née dans un pays en conflit où la liberté d'expression et de presse avait du mal à se faire respecter. Initiée par la Fondation Hironnelle, elle remédie aux carences, voire à l'absence de radio gouvernementale dans certaines villes de la RDC. Grâce à la protection de leurs statuts UN<sup>1</sup>, les journalistes recrutés récoltent, rédigent et diffusent quotidiennement des nouvelles, apportant une version assez neutre de la réalité politique et sociale<sup>2</sup>.

***Pourquoi « Okapi » comme nom de cette radio ?***

Okapi est le nom d'un animal pacifique et protégé, un mammifère quadrupède que l'on ne trouve nulle part ailleurs qu'en RDC. Cet herbivore paisible vit dans le réserve d'Epulu dans le Territoire de Mambasa, District d'Ituri. De par ses habitudes non belliqueuses, le nom de cet animal convient bien à cette radio qui se doit d'accompagner le processus de paix et de réconciliation dans ce pays déchiré par la guerre.

***Mission***

A Mbandaka comme partout ailleurs en RDC, la mission de cette radio se confond avec la mission des Nations Unies au Congo. Radio Okapi accomplit un travail d'explication et de popularisation du fonctionnement de la MONUC. Elle couvre l'actualité du processus politique de la manière la plus complète et la plus rigoureuse possible, de façon à obtenir un fort crédit auprès de la population pour ce type de couverture. Par ses programmes, Radio Okapi respecte le pluralisme régional au sein d'une identité nationale. Elle établit un rapport entre l'actualité politique et la vie quotidienne réelle des auditeurs. Elle couvre, le cas échéant, l'actualité militaire, explique le travail de la MONUC, des agences spécialisées onusiennes (FAO, OCHA, PAM, UNICEF, FNUAP, PUND, HCR, HCDH, UNESCO).

***Emissions***

La station de la Radio Okapi émet en FM sur la fréquence de 103 mégahertz. Elle a lancé son premier journal le 23 juillet 2002 à 17h30'. Ce journal était présenté par Dominique Wolombi

---

<sup>1</sup> C'est la radio de la MONUC comme énoncé dans le, "*Status of Forces Agreement*" (SOFA) conclu entre l'ONU et DRC; par conséquent elle est considérée comme un média officiel de la Mission. Créé en partenariat avec l'ONG suisse la Fondation Hironnelle, elle a commencé à émettre le 25 février 2002 en Modulation de fréquence et compte à ce jour 10 stations, 11 relais et 3 émetteurs mobiles à travers tout le pays à savoir Beni, Bukavu, Bunia, Butembo, Gbadolite, Goma, Isiro, Kalemie, Kanaga, Kanya Bayonga, Kindu, Kinshsa, Kisangani, Lubumbashi, Mahagi, Matadi, Mbandaka, Mbuji-Mayi, Tshomo Ini et Uvira. (Du website de Radio Okapi).

<sup>2</sup> Les statuts UN reconnaissent l'immunité au personnel de la MONUC, y compris aux journalistes de Radio Okapi qui sont avant tout fonctionnaires des Nations Unies et sont couverts par cette immunité dans l'exercice de leurs fonctions.

Monga-Mpange. A l'époque, l'équipe de Radio Okapi-Mbandaka comptait 8 journalistes (Paul-Richard Malengela, Henri Lobondo, Régie Boku, Béatrice Nabindi, Lucie Amba, Gislaine Nentobo, Jean-Michel Lybhula et Dominique Wolombi) et un technicien (André Mongu). Elle est renforcée maintenant avec l'arrivée d'Ascaïn Zigbia affecté à Mbandaka après la fermeture de la station de Gbadolite.

Jusque-là, cette équipe est dirigée par Alex Esome, fonctionnaire des Nations Unies, assisté de Malick Faye, lui aussi fonctionnaire onusien, qui est le chef d'antenne. Ces dernières fonctions étaient exercées au départ par Eva Gilian, permutée de Mbandaka à Kalemie.

Okapi Mbandaka couvre toutes les activités du Secteur de la MONUC. Ses reporters sillonnent les différents postes où la mission onusienne est présente, notamment Boende, Bolomba et Befale. Régulièrement, les journalistes en déplacement ramènent de ces localités des portraits et des reportages sur la situation humanitaire, sur l'évolution du processus de paix et de réconciliation dans la Province de l'Equateur et sur les problèmes des droits de l'homme, sans oublier les doléances des populations en ce qui concerne leurs conditions de vie.

#### ***Programme***

La station régionale de Mbandaka joue à la fois le rôle d'une radio internationale, nationale et de proximité. Internationale, elle l'est de par sa dimension de radio des Nations Unies; nationale, par les informations de la province qu'elle relaye au réseau national ; de proximité, par la façon dont elle exploite les sujets locaux. Des sujets qui touchent la vie quotidienne vécue à Mbandaka par les Mbandakais. Dans ce contexte, plusieurs dossiers ont été composés par les enquêteurs de Radio Okapi-Mbandaka. On peut citer notamment: les médias à Mbandaka hier, aujourd'hui, l'étudiant mbandakais et la langue française, la navigation sur le fleuve à Mbandaka, le passage de la ligne de l'Equateur à Mbandaka, le fonctionnement de l'appareil judiciaire à l'Equateur, le divagation des bêtes à Mbandaka, la circulation routière à Mbandaka, la pratique de la prostitution à Mbandaka, le sida et les stratégies de lutte contre cette maladie, la consommation de l'alcool indigène à Mbandaka, le tabagisme et ses conséquences, pénombre et électricité à Mbandaka, l'enregistrement de la population à l'Etat-Civil, le contrôle vétérinaire à Mbandaka ; le 20<sup>e</sup> anniversaire de Mbandaka, les enfants sorciers, les campements sur pilotis, le Chantier Naval de Mbandaka, paix et réunification à Bolomba, les convois de pirogues moyen de transport par excellence dans l'Equateur Sud, l'économie de l'Equateur hier et aujourd'hui.

#### ***Magazine: " Entre Nous Mbandakais"***

La Radio Okapi Mbandaka a aussi créé un magazine, *Entre Nous Mbandakais*. Comme le souligne sa dénomination, *Entre Nous Mbandakais*, ce magazine aborde toutes sortes questions (santé, politique, sports, économie, problèmes humanitaires,...).

Cette radio suscite l'enthousiasme de plus d'un Congolais. Mais sur son avenir planent quelques nuages. Il ne fait pas l'ombre d'un doute que Radio Okapi va rester après la fin du mandat de la MONUC. Cependant, que seront son statut et sa future orientation? Le moment venu, la Fondation Hirondelle qui pourrait en hériter, nous fixera.

**Maliba Nyalolo**

*Annales Æquatoria* 26(2005)491-492

#### LE KIMBANGUISME A MBANDAKA

L'Eglise de Simon Kimbangu, le Kimbanguisme, est comptée parmi les grandes Eglises dans notre pays. Née à l'époque coloniale, elle est parmi les premières Eglises fondées par les Congolais. Le mouvement a commencé en 1921 dans la province du Bas-Congo et s'est répandu à travers tout le pays. Pour ses disciples, Simon Kimbangu était presque une réincarnation du Messie, un Messie noir... Son message s'inspirait directement de la Bible, notamment de l'Ancien Testament dont il existait plusieurs traductions en Kikongo, certaines fort anciennes. Son mouvement prit rapidement l'aspect d'une revendication politique et fut l'objet d'une répression générale à partir de 1924.<sup>1</sup>

A l'Equateur, son introduction est l'œuvre des relégués envoyés à Budjala, Gemena et Ekafela. En dehors de l'action des relégués, le mouvement atteindra Bolomba grâce à un retraité des Forces publiques, Iomi Paul en 1949. Dans cet élan, sous l'action de Monsieur Ndamboli, le Kimbanguisme atteignit l'actuelle ville de Mbandaka en 1953, plus précisément à Bantoy. Et c'est de ce point que partiront les actions vers toute la ville.<sup>2</sup>

#### **Kimbanguisme à Mbandaka**

##### *Historique*

C'est en 1953 que Ndamboli introduira le mouvement dans l'actuelle ville de Mbandaka. Il fut accueilli par Antoine Eleke, sa femme Thérèse Iyombe et Bongese à Bantoy, localité située à dix kilomètres de Mbandaka.<sup>3</sup>

Ce petit groupe se mit à prier clandestinement avec une bonne partie de la population locale. Cependant Liévin Ilonga les accusa auprès du Révérend Père Gustave Hulstaert, Supérieur de la Mission de Bamanya à l'époque. Ce dernier les signalera aux autorités coloniales et quelques-uns furent arrêtés, tels: Thérèse Iyombe, Antoine Eleke et Bongese.<sup>4</sup> Après trois mois de détention, ils seront acquittés. Malgré cet emprisonnement, ils ne cessèrent de prier.

En effet, pour échapper à l'autorité coloniale, ils priaient au cimetière, dans la forêt, dans le campement où régulièrement ils se retrouvaient derrière la maison de maman Thérèse

---

<sup>1</sup> Elikia Mbokolo, *Afrique noire : Histoire et civilisations*, tome II (19e-20e siècle), Hatier AUPELF, Paris 1992, p.419.

<sup>2</sup> Information reçue de M. Mowaka Sese, Secrétaire Provincial de l'Eglise Kimbanguiste, Mbandaka, le 30/12/2003; Voir aussi:

<http://www.aequatoria.be/French/coqkimbanguisme.html> "Les premières manifestations du kimbanguisme aux environs de Mbandaka en 1954 et 1959" par Honoré Vinck. Texte publié dans: *Revue Africaine de Théologie* (Kinshasa) 20(1996)95-105.

<sup>3</sup> Information reçue de Madame la Diaconesse Iyombe, Mbandaka, le 25/11/2003.

<sup>4</sup> Information reçue du Pasteur Baka Ndongonda, Mbandaka, le 15/1/2003.



Iyombe. Les fidèles prétendent que, pendant les cultes, une chèvre sortait de la forêt et entrait partout où résidaient les kimbanguistes, pour disparaître ensuite. La présence de cette chèvre était un élément de prestige pour les kimbanguistes de Bantoy, car ils prétendaient que c'était le prophète qui les visitait.

Parmi les pionniers du Kimbanguisme à Mbandaka, nous avons retenu les noms des personnes ci-après : Thomas Itoko, Nicolas Bokako, Louis Ekombo, Nsimba, François Nyabakala, Davis Baka, Louis Bolongo, André Lokoto, Albert Ngwesi, Pierre Lokuli, Médard Likonia, Joseph Nsala, David Efoni, Jacob Lomboto, Elias Basosabi, Honoré Lifela et Jean Mbenga.<sup>5</sup>

Bantoy fut le premier lieu d'escale de l'Eglise Kimbanguiste à Mbandaka. Le second lieu fut Basoko avec Monsieur Langa Langa qui habitait l'avenue Libinza-Pêcheur. Il rencontra Monsieur Bokako Nicolas au campement Ebanda lors d'une sécheresse et l'intéressa au mouvement. Ce dernier résidait à Mbandaka I sur Bakutu. Son habitation devint le troisième escale de l'Eglise. L'extension se poursuivra avec Messieurs Nsala Bofona et Baka Ndongonda qui résidaient à Mbandaka II sur Bomboma n°54.

#### ***Paroisses***

L'Eglise Kimbanguiste compte douze paroisses dans la ville de Mbandaka :

-La commune de Mbandaka en compte cinq: Basoko, Boyeka, Djombo, Mbandaka I et Air-Congo ;

-La commune de Wangata compte sept paroisses.

La *paroisse Mère* sur l'avenue Itela, fut construite en 1964. Le premier Pasteur Communal fut le Rév. Basosabi Lokita; Rév. Baka David en 1967, Rév. Lokwa Ekonda Christin, Rév. Ebengo Nkoy, Rév. Bongelema Ikombi et le Rév. Botuko wa Lokwa, Ntendele, Rév. Bontamba Isungi et Rév. Ntendele.

Aux alentours de Mbandaka, on trouve aujourd'hui des communautés Kimbanguistes à Bongondjo, Wendji Secli, Koli Koli, Ikengo, Bongonde et Bonsole.

#### ***Ecoles***

L'Eglise Kimbanguiste compte trois écoles primaires dans la ville de Mbandaka : l'école Diagenda, l'école Koli Koli et l'école Lofosola. Et une école secondaire, option Math-Physique.

A Mbandaka, le premier dispensaire sera ouvert le 6/4/1974 avec Laurent Nkoy comme premier infirmier. Ce dispensaire porte actuellement le nom de Centre de Santé Kisolokele.

Dans le domaine de développement, l'Eglise Kimbanguiste a quatre secteurs d'activités : l'agriculture, la pisciculture, l'élevage et le centre de formation professionnelle.

---

<sup>5</sup> De notre informateur Mowaha Sese, cité en note 2.

**Lowenga Oscar**

*Annales Æquatoria* 26(2005)493

INSTITUT SUPERIEUR PEDAGOGIQUE (ISP)  
DE MBANDAKA EN 2004

***Organisation des enseignements***

Sections : Lettres et Sciences humaines et Sciences exactes

Départements :

1. Agrovétérinaire
2. Anglais Culture africaine
3. Commercial et Administratif
4. Biologie-Chimie
5. Mathématique-Physique
6. Physique-Technologie
7. Français-Linguistique Africaine
8. Français-Latin

***Statistiques***

| Années<br>académiques | Nombre<br>inscrits |
|-----------------------|--------------------|
| 1988-1989             | 1514               |
| 1989-1990             | 1622               |
| 1990-1991             | 1251               |
| 1991-1992             | ----               |
| 1992-1993             | 1482               |
| 1993-1994             | 1199               |
| 1994-1995             | 921                |
| 1995-1996             | 766                |
| 1996-1997             | 609                |
| 1997-1998             | 556                |
| 1998-1999             | 562                |
| 1999-2000             | 520                |
| 2000-2001             | 365                |
| 2001-2002             | 363                |
| 2002-2003             | 342                |
| 2003-2004             | 345                |

**Folo C.T.**

*Annales Æquatoria* 26(2005)494-496

#### L'ISLAM A MBANDAKA

L'Islam a ses origines en Arabie. Dès le VIII<sup>e</sup> siècle, après la mort de Mahomet, son prophète, cette nouvelle religion a atteint les régions côtières d'Afrique Orientale. C'est à partir du XIX<sup>e</sup> siècle que l'Est de la République Démocratique du Congo a été islamisé., comme d'autres agglomérations du pays a, elle aussi, été atteinte par l'Islam, quoique tardivement.

L'Islam s'est introduit dans la ville de Mbandaka depuis 1934 par l'intermédiaire des commerçants Asiatiques et Ouest africains<sup>6</sup>. Mais la pratique est restée longtemps clandestine. Les pionniers de l'Islam s'étaient masqués derrière le commerce sans le propager officiellement, craignant des ennuis que pouvait leur causer l'administration coloniale. Bien plus, son évolution à Mbandaka fut lente et le droit de culte ne fut pas accordé aux musulmans dans une ville coloniale belge sous l'administration d'un pays chrétien occidental. Il a fallu attendre l'année 1966 pour avoir des fidèles<sup>7</sup>.

Parmi les pionniers de l'Islam à Mbandaka nous citons : M. Patel Ismail Youssuf<sup>8</sup>, suivi plus tard, en 1950, de M. Al Hadj Ibrahim Hira (Indien lui aussi), beaucoup plus connu sous le nom de UMICO<sup>9</sup> et en 1953, de M. Norman Bin Hassan, un commerçant arabe Yéménite. A ces Asiatiques musulmans s'ajoutèrent des Ouest-africains dont les plus connus étaient : Al Hadj, Aboubakar, Aba-Tshou, Al Hadj Kole, Mala Hanza, Baba (tous Sénégalais), Tidjana Ali (Nigérien), Salaiso et Al Hadj Kete (Centrafricains)<sup>10</sup>. Le marchand musulman, appelé *Bokanda w'akunda* (marabout en lomongo) était craint des gens, qui le considéraient comme détenteur d'un pouvoir magique, capable de tuer et d'envoûter. Jusque vers les années 1963, aucune organisation structurelle de l'Islam n'était encore établie malgré la présence des Asiatiques et des Ouest-africains

Après sa conversion à l'Islam en 1958, sous l'influence du sénégalais Baba, M. Botuli, qui reçut le nom de Moussa, céda à ses amis musulmans une partie de sa parcelle située sur l'avenue Ndoko N° 53 à Mbandaka I, où ils construisirent une petite maison, pour servir de mosquée *Masjid*<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> Propos recueillis auprès de M. Hemedi Mapopo, représentant provincial de la COMICO/Equateur, Mbandaka, décembre.2003.

<sup>7</sup> Enyuka ea Nkokunzi, la prolifération des Eglises indépendantes et ses implications à Mbandaka, de 1960 à 1998, Mémoire, ISP/Mbandaka, HSS, Mai 2001, p.63. Et information reçue de M. Hemedi Mapopo, déjà cité.

<sup>8</sup> Lire Lufungula L. dans *Annales Æquatoria* 23(2002)217-244.

<sup>9</sup> UMICO, c'est une abréviation qui signifie Umari-Mahomed-Ibrahim, le nom de la compagnie. Les trois noms sont ceux de trois frères.

<sup>10</sup> M. Al Haadj Kete a été tué en 1969 par la population d'Ikongowasa pour avoir écrasé un enfant du quartier avec son véhicule.

<sup>11</sup> Mot arabe qui veut dire mini mosquée. Propos recueillis de M. Hemedi Mapopo, déjà cité et de M. Nasibu, prédicateur provincial de la COMICO/Equateur, Mbandaka, déc. 2003.

Le nombre d'adeptes augmenta sensiblement et nécessita par conséquent un local adéquat et spacieux. Ce qui poussa M. Patel à mettre à la disposition des musulmans pour la prière de vendredi, un immeuble situé sur l'avenue Mundji (ex. avenue de la Mission), précisément, l'ancien bâtiment du Ciné Eros<sup>12</sup>. Aujourd'hui cet endroit ne sert plus de lieu de prière.

En 1966, les musulmans de Mbandaka ont adhéré à la MISCO « Mission islamique au Congo ». Ceci les poussa à s'organiser. Cette organisation comprenait : un représentant provincial : Al Hadj Ibrahim Hira, secondé de Hemedi Mapopo, secrétaire Moresho Falay; Imams : Al Hadj Aboubakar et M. Mala Hanza. En 1972, M. Hemedi Maopo devint représentant régional de la COMIZA<sup>13</sup> M. Goba Alekwa secrétaire et M. Ali Otsha Imam (premier Imam congolais).

La structure actuelle de la communauté se présente comme suit :

- Représentant Provincial : M. Hemedi Mapopo

- Secrétaire : M. Hassan Mopembe

- Imams : M. Nasibu (Prédicateur Provincial), secondé par M. Saïdi Bikoko.

Au début, les pionniers n'avaient qu'une dizaine d'adeptes autochtones. Des dix congolais convertis en 1966, le nombre est passé à huit cents en 1990<sup>14</sup> et atteint 1500 en 1999. Actuellement, la communauté islamique à Mbandaka compte 1640 fidèles<sup>15</sup>.

### **Mosquées**

Les musulmans ont construit trois mosquées :

- la Mosquée centrale de Mbandaka III sur l'avenue Ipeko, construite en 1980;

- la Mosquée d'Air-Congo sur l'avenue Lumumba;

- la Mosquée d'Ikongowasa construites en 1988

Trois musulmans autochtones ont représenté la ville de Mbandaka à La Mecque:

- Al Hadj Mabelu Ekofo en 1986

- Al Hadj Goba Alekwa en 1988

- Al Hadj Hassan Nassibu en 1997

Tous ceux qui ont voyagé à La Mecque porte le titre de *Al Hadj*.

### **Ecoles et associations**

La coordination islamique compte six écoles agréées par la ville de Mbandaka dont 4 primaires et 2 secondaires, comptant au total 1993 élèves :

- Primaires : E.P. Boyeka, EP Lisanga, EP Mopepe I et Mopepe II

- Secondaires : Institut de la Paix et Institut Wendji<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Des mêmes informateurs.

<sup>13</sup> La Communauté Islamique Zaïroise COMIZA-Asbl fut créée à Kisangani le 28 mars 1972. Elle est dotée de la personnalité juridique, lui confiée par l'ordonnance N° 722/194 du Chef de l'Etat.

<sup>14</sup> Rapport annuel du Président du Conseil régional de la COMIZA/Equateur, exercice 1990.

<sup>15</sup> Information reçue de M. Saïdi Bikoko, Imam de la mosquée centrale de Mbandaka III, décembre 2003.

<sup>16</sup> Rapport de la rentrée scolaire 2003-2004.

Outre les écoles, la communauté islamique entretient à la mosquée centrale de Mbandaka III, un centre islamique de formation de prédicateurs et d'Imams. La responsabilité de ce centre est confiée à l'Imam Saidi Bikoko<sup>17</sup>.

En 1992 (?), il a été créée une association des femmes dénommée « Union des mamans musulmanes », qui s'occupe de l'encadrement des femmes et des filles. Les mamans avaient autrefois un foyer social. Malheureusement, depuis le pillage, ce foyer n'est plus opérationnel<sup>18</sup>. En dehors des mamans, la Jeunesse Islamique s'occupe des jeunes, filles et garçons. Le président provincial est M. Lolu Bin Ramazani. Pour la santé, la COMICO avait ouvert deux centres, l'un à Indjolo et l'autre à Bongonde.

### *Culture islamique*

La culture islamique se transmet effectivement à la population autochtone de Mbandaka. Ceci se voit dans le mode d'habillement, la position ou la façon de prier, les noms propres à la culture musulmane, un peu d'apprentissage du parler arabe et encore le swahili, etc..

La communauté islamique est une association sans but lucratif. Elle n'exerce aucune activité commerciale. Les diverses activités commerciales exercées dans la ville par les Indiens ou les autochtones de Mbandaka se font dans le cadre privé de chaque fidèle. Mais la communauté dispose de quelques moyens ou unités de production dans les domaines diversifiés. Elle encadre les paysans en leur distribuant des outils tels que machettes, houes, haches, ainsi que des semences. Au quartier Ikongowasa, par exemple, les jeunes musulmans se livrent aux travaux des champs (cultures maraîchères) et à la fabrication des marmites traditionnelles<sup>19</sup>.

Cependant, hormis l'islamisation et l'enseignement, la communauté islamique de Mbandaka ne contribue pas encore d'une façon efficace au développement de cette ville. Elle doit aider la population de Mbandaka à s'épanouir et cela par des actions concrètes visant au développement communautaire. La communauté doit multiplier les efforts surtout dans le domaine socio-culturel, en vue d'apporter une contribution plus significative, si minime soit-elle, au développement de Mbandaka.

---

<sup>17</sup> De notre informateur Saïdi Bikoko déjà cité.

<sup>18</sup> Propos recueillis auprès de Maman Aminata Goba, Présidente de cette association, Mbandaka, décembre 2003.

<sup>19</sup> Information reçue de l'Imam Moussa Ekofo, responsable du Centre de santé communautaire islamique, Mbandaka, janvier 2004.

### **3. Joseph Tanghe et le lingala: Addendum**

Au moment de la finalisation de notre article 'Joseph Tanghe et le lingala', nos recherches biographiques n'avaient pas encore mené à une réponse définitive quant à la date précise du décès de J. Tanghe, comme nous l'indiquions d'ailleurs à la page 400 des *Annales Aequatoria* 25(2004). Peu après la parution, nous avons cependant pu établir que J. Tanghe est mort à Waarschoot le 19 février 1965 et que son corps fut immédiatement transféré à sa ville natale Ostende, où il fut enterré le 24 du même mois.

*M. Meeuwis*

In memoriam Frans Bontinck  
16 août 1920 - 20 avril 2005



**Frans Bontinck et Alexis Kagame**

Le Père Frans Bontinck a pu goûter encore de la manifestation d'estime de ses paires et collègues, exprimée dans le Festschrift "*La Nouvelle Histoire du Congo. Mélanges eurafricains offerts à Frans Bontinck*" (Cahiers Africains 65-67, 2004; P. Mabiala éditeur). On y trouve une note biographique et bibliographique complète. Le deuxième livre d'hommage offert par ses meilleurs amis et familiers est paru deux mois après sa mort sous le titre '*De langzame haast van Pater Bontinck*'<sup>1</sup>, et est devenu ainsi un livre de souvenirs et de pieuse mémoire.

---

<sup>1</sup> W. Van Doorselaer en A. Looman (Uitgevers), '*De langzame haast van Pater Bontinck*', Arte Livros, Wetteren, 2005. La photo avec Kagame à la page 193.

### Bontinck et Aequatoria

Bontinck a encouragé Aequatoria dès le début. Il a présenté le Centre Aequatoria au public congolais dans *Zaire-Afrique* n. 175 (1983). En 1987 il a participé à notre premier Colloque à Bamanya. Nous comptons onze textes<sup>2</sup> de sa main parus dans les *Annales Aequatoria*. Sa correspondance avec Gustaaf Hulstaert est conservée dans nos archives (CH. 21, MF 183-184). Elle est limitée aux problèmes de l'édition de la correspondance entre Tempels et Hulstaert.<sup>3</sup>

Bontinck, soucieux d'éclaircir un problème intellectuel par l'étymologie des mots clés de la discussion, publiait une petite note sur le nom "Aequatoria" à un moment où les 'acquéreurs' ecclésiastiques zaïrois se présentaient devant la porte pour s'accaparer du Centre Aequatoria. Je retiens quelques extraits de ce texte:

"Les fondateurs d'Aequatoria ne semblent avoir nulle part expliqué le sens du nom latin qu'ils ont donné, d'abord à la collection de brochures à parution irrégulière (1937—38), ensuite au périodique proprement dit, issu en janvier 1939, de leur première et plus modeste initiative. Le choix d'un nom latin se comprend facilement tant la collection que la revue étant connue comme bilingues, on évite ainsi un double titre, français et néerlandais. (...) un pluriel neutre, à traduire par: études équatoriales (*studia aequatoria*). (...) C'est dans ce sens que le terme fut compris par Mgr Dellepiane. En effet, dans une lettre du 11 décembre 1941, le Délégué Apostolique écrivait à Mgr Van Goethem, Vicaire Apostolique de Coquilhatville: "Le mot Aequatoria, si je comprends bien, veut dire 'choses de l'Equateur'. (...) L'interprétation de Mgr Dellepiane ne me semble pas correcte malgré les apparences. Aequatoria n'est pas un adjectif pluriel neutre, mais un substantif féminin. (...) Ce n'est qu'à la fin du XIVe siècle que ce terme fut utilisé par les cartographes dans le sens actuel d'Equateur (...). Tout naturellement, les contrées traversées par l'Equateur reçurent le nom d'Equateur. (...) Ainsi enfin le

---

<sup>2</sup> Les 'Pamzelunguos', ancêtres des Solongo, AA 1980, I, 59-86; -L'étymologie du terme bosenji, AA 6(1985)210-213; -Notes marginales à "Du Sang sur les lianes" de D. Vangroenweghe, AA 8(1987) 449-462; -L'étymologie des ethnonymes Yombe et Ndombe, AA 13(1992)455-471; -'Aequatoria', le sens d'un nom, AA(1987)440-441; -Le toponyme Ngiri-Ngiri réexaminé (avec réponse de Motengea), AA 14(1993)517-528; -Marginalia "Kuba", AA 15(1994)439-460; -Les Mindele, hommes d'étoffes, AA 16(1995)135-152; -Le véritable sens des surnoms africains de Tippe Tip, AA 20(1999) 379-385; -Toponymie kongo, Collectif, *Africanistique au Zaïre*. Actes du premier colloque d'Aequatoria (10-13 octobre 1987), Bamanya 1989, 275 pages [Etudes Aequatoria 7], p. 173-187.

<sup>3</sup> Voir H. Vinck, De publicatie van de briefwisseling Tempels-Hulstaert door F. Bontinck, W. in Van Doorselaer en A. Looman (Uitgevers), *'De langzame haast van Pater Bontinck'*, Arte Libro, Wetteren, 2005, p. 247-252.



district de l'Equateur, dans l'Etat Indépendant du Congo; créé en 1888, ce district devint la province de l'Equateur en 1917. Le poste nommé Equateurville lors de sa fondation en 1883, appelé par après Coquilhatville (l'actuelle Mbandaka). Comme les fondateurs de la revue, Missionnaires du Sacré Coeur, appartenaient au Vicariat Apostolique de Coquilhatville, il était normal qu'ils entendaient étudier avant tout la langue, la culture, l'histoire, etc. de la province de l'Equateur. Celle-ci constituerait spécialement le domaine de leurs recherches linguistiques et anthropologiques. Ajoutons que la rédaction et l'administration de la revue se trouvaient à Coquilhatville, de même que l'imprimerie. Ainsi, les fondateurs ont intitulé la revue du nom *Aequatoria*, désignant une aire géographique: leur Vicariat et leur circonscription administrative, la province de l'Equateur."<sup>4</sup>

### Un vaste cercle d'amis

Le Père Bontinck savait nouer des relations durables avec une pléiade de chercheurs et d'auteurs, curieux de découvrir les dessous historiques de leurs produits littéraires. Ainsi, témoignait John Thornton (Boston University), le 21 avril 2005, dans un message sur H-Africa (Discussion logs):

"Bontinck was one of the last of a group of missionary historians who dealt with the history of the Kingdom of Kongo, a group that included Jean Cuvelier, Louis Jadin, Olivier de Bouveignes, and Joseph de Munck in Belgium and Teobaldi Fiesi in Italy. (...) He was one of a relatively small number of historians of Kongo who also had great fluency in Kikongo, and much of his work towards the end of his life was in Kongo onomastics."

Lieve Joris, auteur bien connu de récits de voyages, à la recherche des traces de son "*Oncle [missionnaire] du Congo*"<sup>5</sup> en a trouvé un deuxième en la personne du Père Bontinck, à l'époque encore bien vivant:

"Voor vragen over de geschiedenis van Congo moest ik in de heuvels van Kinshasa zijn, vertelde iemand me, daar woonde een pater die alles wist en die over een unieke bibliotheek beschikte. Telefoon had hij niet en vaak kwam hij niet de heuvel af, het beste was gewoon maar langs te gaan."<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> *Annales Aequatoria* 8(1987)440-441.

<sup>5</sup> *Mon oncle du Congo (Terug naar Kongo, 1987)*, récit traduit du néerlandais par Marie Hooghe. [Québec], Leméac / [Arles], Éditions Actes Sud, "Terres d'aventure", 1990.

<sup>6</sup> Lieve Joris, 'Het koninkrijk van pater Bontinck', in W. Van Doorselaer en A. Looman (Uitgevers), *'De langzame haast van pater Bontinck'*, Arte Livros, Wetteren, 2005, p. 260. Traduction: "Pour des questions concernant l'histoire du Congo, je devrais aller aux collines de Kinshasa, me disait-on. Là habitait un Père qui savait tout et qui avait une bibliothèque unique. Il n'avait pas de téléphone, et il ne descendait pas souvent de sa colline, le mieux serait d'y aller."

Les héritiers de ses 'papiers' découvriront encore bien d'autres noms parmi les correspondants et auteurs qui, en complément de ses publications, mettront en relief l' 'univers en expansion' de Bontinck et dont l'épicentre était situé à Kimwenza.

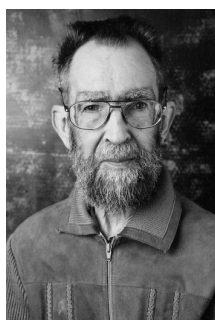
### **Etymologie et onomastique**

La remarque de John Thornton "*much of his work towards the end of his life was in Kongo onomastics*", nous amène à quelques considérations sur l'onomastique en langues bantoues, comme Bontinck la pratiquait la dernière décennie de sa vie.

Son esprit curieux l'y a certainement guidé, plus que sa connaissance des problèmes grammaticaux des langues bantoues. Devant l'incrédulité de certains de ses interlocuteurs, il se défendait par l'argument qu'il faisait de l'onomastique en tant que historien. Et il est vrai, il est tout à fait dans la ligne de l'historien de dépister dans des anciennes publications les premiers témoignages écrits des mots en langue africaine. Ce qu'on ne peut pas oublier pourtant c'est qu'aucune règle d'orthographe (international ou phonétique) n'existait à ces époques et que cela peut souvent faire la différence. Ensuite, jusqu'à aujourd'hui, les "lois" de l'évolution des glissements historiques des sons (le "Lautlehre" de Meinhoff), clé de voûte de toute étymologie, ont été peu étudiés dans leur application aux langues bantoues. Le Père Bontinck n'était pas familier avec ces disciplines et les résultats auxquels il arrivait étonnaient plus qu'ils ne convainquaient. N'empêche que parfois ses explications fussent séduisantes.

*Honoré Vinck*

## In memoriam Frans Maes



Né le 13 février 1922 à Sint-Antonius Brecht (Belgique) et décédé le 9 septembre 2005 à Borgerhout (Anvers, Belgique). Prêtre chez les Missionnaires du S. Cœur (MSC) en 1946; au Congo du 5 novembre 1948 au 5 janvier 1993. Candidature en sciences pédagogiques à l'Université Catholique de Louvain en 1948.

Le Père Maes était flamingant. Il a voulu que le faire-part de son décès porte le AVV/VVK. Cette conviction s'est traduite au Congo par un engagement actif envers la promotion de la langue et de respect de la culture Mongo.

Au Congo, le Père Frans était en contact avec le groupe de missionnaires MSC, chercheurs en histoire et ethnologie (E. Boelaert et G. Hulstaert) et intéressés à l'adaptation de la musique locale à l'usage liturgique (J. De Knop et P. Jans). Il participait à l'enregistrement des danses et chants traditionnels. Son plus grand mérite est certes l'enregistrement de l'épopée Nsong'a Lianja raconté par Louis Bokungu (bolumbe) de Lingunda-Bolima en juin 1958 (2 h. 25') à Boteka (sur P.1-B et P2-A) et le 15-16 novembre 1958 à Boende chanté par Daniel Bondenge et sa femme originaire d'Ekota-Besulu (1h 32'; sur Bande P.1 et cassette 4).

### **Chronologie de son séjour au Congo**

- Flandria (Boteka) 7-11-1948 (départ Belgique) à décembre 1951, directeur de l'école des Huileries du Congo Belge (HCB).
- en 1952, il exerce la fonction de directeur de l'école pour les enfants des Blancs à Coquilhatville pendant 6 mois (jusqu'en décembre 1952).
- il rentre à Flandria comme directeur de l'école HCB jusqu' en août 1958.
- Il devient directeur de l'école normale primaire à Boende le 3-8-1958 jusqu'au 7-1960.
- Du 23-8-1960 jusqu'au 8-1961 il est capitaine du bateau de la Mission la Theresita;
- il retourne à Flandria comme recteur de la Mission en janvier 1962 jusqu'au 17 janvier 1965 (ou mai 1966 ?) quand il est nommé recteur à Iyonda (non vérifié).
- 1966 il est à Boende directeur de l'école normale jusqu'en juillet 1969.
- Après jusqu'en juillet 1970 curé et supervision école à Bolima (non vérifié).
- En août 1970 jusqu'en août 1971 il est capitaine de l'Eneyelo, le bateau du diocèse de Bokungu (trajet Ikela – Kinshasa).
- En novembre 1971 nous le trouvons à la paroisse St Augustin à Boende en tant qu'interim curé et professeur de religion à l'Athené.
- il fait un interim à Wafanya de juillet 1972 jusqu'au 9 septembre 1972.
- en novembre 1972, il devient recteur du poste de Bolima.
- 15-12-1985 il est à -Bokuma.
- En 1988 il est de retour à Boteka jusqu'en décembre 1992.

### **Notation de musique congolaise**

Ses recherches en pédagogie appliquée et la composition de livres scolaires s'arrêtent en 1958 quand il quitte Flandria-Boteka pour Boende. Il s'est repris en quelque sorte pendant les dernières années de sa vie en se mettant à un travail extrêmement ardu de la notation de la musique congolaise (Mongo) enregistrée sur disques et bandes magnétiques, et conservée dans les Archives Congo-MSc à Borgerhout. Une étude de ces documents nous en révélera un jour l'importance. Malheureusement il n'avait pas de formation musicologique et les transcriptions qu'il a faites ne notaient que la mélodie, sans indications du rythme (à quelques rares exceptions près). Il était en contact avec la section musicologique du Musée de l'Afrique Centrale à Tervuren où Jos Gansemans l'encourageait et le conseillait. Le travail n'était certes pas terminé et il fallait une étude sur la valeur et l'étendu de son entreprise. Nous devons nous limiter ici à l'énumération des titres des

catalogues, édités en forme de brochures in A4 en quelques exemplaires photocopiés.

**Notatie I:** Lieder van Alfons Walschap 1933-1938. Bantu-kerkmuziek. Fonoplaten/ enregistreerbanden/ cassettes. Notatie van de opgenomen kerkmuziek op de banden van MSC Archief Borgerhout, 1999. [Chants d'Alfons Walschap. Musique d'église bantoue. Disques, bandes d'enregistrement, cassettes. Notation de la musique d'église sur les bandes des Archives MSC Borgerhout, 1999.]

**Notatie II:** Bantu kerkmuziek: Paul Ngoi; Albert Ngerle; Antoine Boembi; Joseph Ifange. Fonoplaten/ enregistreerbanden/ cassettes. Notatie van de opgenomen kerkmuziek op de banden van het MSC Archief Borgerhout, 1999. [Musique d'église bantoue. Paul Ngoi; Albert Ngele; Antoine Boembi; Joseph Ifange. Disques, bandes d'enregistrement, cassettes. Notation de la musique d'église sur les bandes des Archives MSC Borgerhout, 1999.]

**Notatie III:** Bantu kerkmuziek: Bekende en onbekende componisten [Ifange; Boembi; Malula; Etsou; Matondo; Moke; Jans; Bile; Tokind'ino; Brusselaers] Notatie van de opgenomen banden van de kerkmuziek. MSC Archief Borgerhout, 2000. [Musique d'église bantoue. Compositeurs connus et inconnus [Ifange; Boembi; Malula; Etsou; Matondo; Moke; Jans; Bile; Tokind'ino; Brusselaers]. Notation de la musique d'église enregistrée sur les bandes des Archives MSC Borgerhout, 2000.]

**Notatie IV:** Bantu kerkmuziek. Nrs 80-134 opgenomen op magneetband K9A: 1-79 in 1971 te Bokuma onder leiding van Joseph Ifange. MSC Archief Borgerhout, kerstmis 2000. [Musique d'église bantoue. Nrs 80-134 enregistrée sur bande magnétique K9A:1-79 en 1971 à Bokuma sous la direction de Joseph Ifange. Archives MSC, Borgerhout, Noël 2000.]

**Notatie V:** Bantu – kerkmuziek: nrs 135-155, opgenomen op magneetband K9B door abbé Boembi te Bamanya 4-12-83; door E.P. De Rop te Bamanya (1970); door E.P. De Knop te Mbandaka (1951). MSC Archief Borgerhout, 2004. [Musique d'église bantoue nrs 135-155, enregistrée sur bande magnétique par l'Abbé Boembi à Bamanya le 4-12-83; par R.P. De Rop à Bamanya 1970; par le R.P. De Knop à Mbandaka (1951). Archives MSC Borgerhout, 2004.]

**Notatie VI, Notatie VII, Notatie VIII, Notatie IX:** n'existent pas.

**Notatie X:** Profane bantu muziek: Opnamen bij de Mongos van Flandria-Boteka op fonoplaten (1951)/ enregistreerbanden (1958). MSC Archief Borgerhout, 1999 [Musique profane bantoue. Enregistrée chez les Mongo de

Flandria-Boteka sur disques (1951) / bandes d'enregistrement (1958)  
Archives MSC Borgerhout, 1999.]

En outre, il a refait de manière fort détaillée le catalogue existant des Archives musicales [Bantoues] conservées à Borgerhout. Il présente ces archives en deux volumes:

- (1) Bantu-Muziek geregistreerd op [enregistrée sur]
  1. Was-rollen [Cylindres de cire]: 1930-1934 Bokuma-Flandria;
  2. Fono-Platen [Disques ](78 tr): 1950. Coq-Bokuma-Flandria;
  3. Enregistreerbanden [Bandes d'enregistrement]: 1958. Missiegebied MSC Kongo;
  4. Cassettes: 1970.
- (2) Muziek-Archief
  - I. Theoretisch gedeelte [Partie théorique]: kaft 1 à 8;
  - II. Verzamelingen [Collections]: Kaften II-XVI;
  - III. Alfabetrische lijst der liederen van A. Walschap; P. Jans; J. De Knop; P. Ngoi; A. Boembi; O.W. [Liste alphabétique des chants de A. Walschap; P. Jans; J. De Knop; P. Ngoi; A. Boembi; O.W.]

## **Publications**

### ***Recherches en pédagogie congolaise***

- (1). 1951. Testproef over de aandacht der inlandse leerlingen [Le test d'intelligence des élèves indigènes], *Aequatoria*, 14, 1, 13-17.
- (2) 1952. Biometrische studie over inlandse leerlingen [Etude biométrique des élèves indigènes]. *Aequatoria*, 15, 1, 13-16.
- (3) 1952. Het rekenen bij de inlandse leerlingen [Le calcul chez les élèves indigènes], *Aequatoria*, 15, 4, 141-145.
- (4) 1953. De lagere school bij de Nkundo [L'école primaire chez les Nkundo], *Aequatoria*, 16, 3, 108-111.
- (5) 1956. Het rekenprogramma in Kongo [Le programme de calcul au Congo], *Aequatoria*, 19, 2, 49-52.
- (6) 1957. Het "Kongolees" in het onderwijs [Le "congolais" dans l'enseignement], *Aequatoria*, 20, 3, 81-84.

### ***Manuels scolaires (école primaire)***

#### ***Géographie***

- (7) 1950. Etsifyokili I (Géographie), M.S.C. Flandria, 6 p., photocopié.
- (8) 1950. Etsifyokili II (Géographie), M.S.C. Flandria, 14 p., photocopié.
- (9) 1950. Etsifyokili III. (Géographie), M.S.C. Flandria, 14 p., photocopié.
- (10) 1954. Etsifyokili (Géographie), M.S.C. Flandria, 26 p., photocopié.
- (11) 1955. Etsifyokili (Géographie), M.S.C. Flandria, 56 p., photocopié.
- (12) 1957. Etsifyokili IV (Géographie), M.S.C. Flandria, 26 p., photocopié.

#### ***Histoire***

- (13) s.d. Bosako wa Mongo. (Version brève de l'Histoire des Mongo), M.S.C. Flandria 16 p., photocopié, iii.
- (14) 1957. Bosako wa Mongo (mbula ey'atano l'ey'otoa) - (Histoire des Mongo pour la 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> année primaire), M.S.C. Flandria, 65 p., photocopié.

#### ***Sciences naturelles***

- (15) Etsifya'afunja l'ea nyama (Botanique et zoologie), M.S.C. Mbandaka, 1956, 92 p., photocopié.

#### ***Autres***

- (16) 1954. Bolikako (Politesse), M.S.C. Flandria, 6 p. photocopié.
- (17) 1955. Basolo I (Causeries pour la 1<sup>e</sup> année primaire), M.S.C. Flandria, 76 p., photocopié.
- (18) Etsifyeeko ea njekola nda bikalasi by'atano la by'otoa. (Législation pour 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> année primaire), photocopié.

Selon le périodique des Mongo, *Lokolé Lokiso*, du 1 décembre 1958, il faut y ajouter trois autres titres dont jamais le texte même n'a été retrouvé:

- (19) *Etsifyasala* [Agriculture].
- (20) *Liongo ja nyama* [Elevage].
- (21) *Etsifyongenya* [Hygiène].

### ***Historiettes***

- (22) 1951. Triptique de Flandria, Annales de N. Dame du S. Coeur, Borgerhout, 62, 28-29.

**“IMAGINATION WILL NOT BREED IN CAPTIVITY”  
THE NETWORK OF CONCERNED HISTORIANS AFTER TEN  
YEARS**

On 13 October 1995, the *Network of Concerned Historians* (NCH) was established at the History Department of the University of Groningen, the Netherlands. Its purpose was and still is to provide a bridge between international human-rights organizations campaigning for censored or persecuted historians and others concerned with the past on the one hand and the global community of historians on the other. During the last decade, NCH participated in 31 such campaigns for cases in 20 countries on all continents. NCH also produced 11 *Annual Reports* about the domain where history and human rights intersect. The 2005 *Annual Report* contained entries on 61 countries. NCH will continue its efforts during the next decade. It eagerly hopes that many colleagues from all over the world (600 are currently on the NCH list) will join it. For solidarity with our persecuted colleagues is needed as urgently as ever.

**Origins**

The NCH project resulted from three factors. The earliest was my research in the 1980s and 1990s on the postwar censorship of history. Some of the cases I studied were still ongoing and clearly called for more than research: they called for action also. The second cause was the escalating use of electronic mail in academic milieus since the mid-1990s which facilitated communication with colleagues enormously. The final factor was the fact that for the first time the International Congress of Historical Sciences organized a roundtable in 1995 on the crucial subject of “Power, Liberty, and the Work of the Historian.” Immediately after that congress in Montreal, I drafted a short mandate for a *Network of Concerned Historians* and encouraged colleagues to join the initiative. On Friday 13 October 1995, historian George Welling, a colleague at Groningen, created a website: <http://www.let.rug.nl/nch> (and later a mirror: <http://www.dit.is/nch>). He has continually updated and adapted it since. Historian Ingrid Sennema volunteered to revise the language of the



longer *Annual Reports*, a task she has performed unfailingly. NCH sprang from this informal cooperation with no central office, no personnel, no budget, no board, and virtually no meetings. Its only assets were and are a clear mandate, spare time, e-mail, the Internet, and daily perseverance. Early in 2000, NCH became involved in a UNESCO initiative to establish a network of networks for academic freedom. Consequently, in June 2001 it became one of the founding members of the *Network of Education and Academic Rights* (NEAR), a global watchdog for academic freedom based in London (<http://www.nearinternational.org>). In addition to NCH, historical associations in Belgium, Norway, Spain, and Switzerland are now affiliated with NEAR. Since 2003 NCH has also had fraternal ties with *Academia Solidaria*, the academic-freedom initiative of the Spanish network *Historia a Debate* (<http://www.h-debate.com>), established in 2000.

### **Operation**

Perhaps NCH's main characteristic is continuity. The mandate has remained basically the same since NCH's inception and the rhythm of activities has been relatively steady. The operation rests on four principles: universality, impartiality, independence, and distance. While the first three are rather obvious, the last one holds that NCH does not necessarily share the views of historians (and others) mentioned in its circulars. Three tasks are performed on a daily basis: reading and selecting history-related urgent appeals from international human-rights organizations; reading sources for the compilation of the *Annual Reports*; and, finally, the usual network logistics. When campaigns are launched (in all 61 original and follow-up campaign circulars were distributed for 31 cases), NCH members are always urged to write appeals in their professional capacity.

### **Persecution**

Is there any correspondence, one might ask, between the campaigns in which NCH participated and the *real* level of persecution of historians and others concerned with the past? NCH's information comes from two sources: human-rights organizations and historical associations. Until recently, NCH reported only from the former source but this was not unproblematic. At times, international human-rights organizations did not report about cases of censorship or persecution, either because those fell outside their mandate or because they were simply not noticed. Today, I still come across such cases. At other times, the information from these human-rights organizations was too

general to judge its importance for NCH in time for joining the campaign. Sometimes too, the information was clear enough, but I underestimated its importance. These shortcomings could be repaired partly by reporting about such overlooked cases in a next *Annual Report*. It is my hypothesis, then, that the *accumulated* campaigns and *Annual Reports* of NCH give a fair impression of the real situation of the persecution of the historical profession in the world *as far as the cruder and more visible forms are concerned*. As for the less visible types (from harassment to hidden forms of discrimination), NCH's ignorance is huge. Notably, it is underinformed about cases of dismissal—perhaps the most common sanction against historians around the globe.

### **Topics**

Topics regularly figuring in NCH *Annual Reports* and campaigns can be divided into five groups. The first is, of course, the group of topics directly related to history, i.e., to historians, historical research, archives, archeology, history teaching and textbooks, and to popular history channels such as films, television, theater, novels, the Internet.... The second group is memory-related, particularly the disturbance of commemorations. The third grasps freedom of information and expression issues: freedom of information and archive laws, archival access and secrecy, censorship, and defamation. The fourth group refers to questions of impunity: where impunity reigns, past crimes continue into the present and delicate questions of forensic anthropology, truth commissions, reparations for victims, and historical injustices arise. The final category contains cases of political and media activism of historians.

### **Victims**

Among the victims featuring in the campaigns, historians were obviously best represented. Related categories were (in order of importance) forensic anthropologists (who excavate mass graves with evidence of past atrocities), writers (including authors of historical novels), history students, archeologists, archeology students, history teachers, archivists, and truth-commission members. Four victims enjoyed a reputation beyond their country (Guatemalan bishop and truth-commission president Juan Gerardi; Chinese history student Wang Dan, the foremost student leader at Tiananmen Square in 1989; Iranian historian Hashem Aghajari, a close ally of President Khatami; and Turkish writer Orhan Pamuk), but the others were known locally only.

### Impact

NCH is light and flexible, but also small, vulnerable, and without power or authority. Only when members start writing appeals in their professional capacity, is some influence exerted. It is, however, impossible to determine the extent to which members participate in campaigns. Although there are encouraging signs of participation from historians worldwide and although some colleagues participate in every campaign, NCH's impact is difficult to measure. It is probably small and NCH is a long way from constituting an effective weapon. Naturally, NCH is not alone: it joins and intensifies existing initiatives. Perhaps its prime importance is that it spreads awareness among historians of the difficulties which those concerned with the past must confront. NCH's work amply demonstrates that the persecution of historians is no thing of the remote past or distant countries only.

### Solidarity

Why should we fight for historians' rights? For three good reasons. The first is solidarity: we should use our freedom on behalf of those to whom it is denied. Our professional rights are meant for *bona fide* historians everywhere, regardless of where they live, in democratic or non-democratic countries, and regardless of who they are, mainstream historians or their opponents. The second reason is self-interest. When our colleagues' right to free expression is in danger, then our own right to information is too, because we are deprived of the rich works which they could have produced. In the longer term, our own right to free expression will be damaged as well, for we become obliged to write history on the basis of an impoverished array of information sources. The final reason is that fighting for historians' rights supports the integrity of historiography and opposes organized forms of oblivion. What George Orwell said six decades ago, remains true: "At present we know only that...imagination...will not breed in captivity."

- |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ul style="list-style-type: none"><li>* <i>Network of Concerned Historians</i> (NCH): &lt;<a href="http://www.let.rug.nl/nch">http://www.let.rug.nl/nch</a>&gt; or &lt;<a href="http://dit.is/nch">http://dit.is/nch</a>&gt;</li><li>* More background in the essay: "Fighting Oblivion: The Activities of the Network of Concerned Historians" (2004), on the NCH websites (click on the left-hand margin button marked "Essay").</li><li>* Contact/subscription (free of charge): Antoon De Baets (<a href="mailto:a.h.m.de.baets@let.rug.nl">a.h.m.de.baets@let.rug.nl</a>)</li></ul> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

*Orwell citation:*

George Orwell, "The Prevention of Literature" [originally 1945], in John McCormick and Mairi MacInnes, eds., *Versions of Censorship* (Chicago: Aldine, 1962), 285–99, here 299.

## REVUE DES LIVRES

**1. Keyan G. Tomaselli, *Where Global Contradictions are Sharpest Research Stories from the Kalahari*, SAVUSA-series et Rozenberg Publishers, Amsterdam, 2005, 159 p.**

The Bushmen or 'San' of the Kalahari, could well be called an iconographic people. Partly as a result of this, over the years abundant social research has been carried out among the San. Keyan Tomnaselli and his research team from the University of KwaZulu-Natal in South Africa form part of that tradition; however in this book Tomaselli also able to reflect critically and not without a touch of irony on the way the San have been represented over the years. Hardly ever has there been a researcher who so uncompromisingly aptly illustrates the many ethical contradictions in doing fieldwork among the San, and at the same time manages to reconstruct and represent the actual fieldwork experience and the San people so vividly that you almost taste the dust of the Kalahari and smell the raucous world that is depicted.

*(Texte repris de la couverture)*

**2. Dominique Casajus (et alii), *L' excellence de la souffrance, Systèmes de pensée en Afrique noire*, 17.**

*Revue publiée par l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), Section des Sciences Religieuses. Avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) Paris, 2005, 227 p.*

ISSN 0294-7080 ISBN 2-909036-30-8

*Sommaire:*

Dominique Casajus: L'homme qui souffre et l'esprit qui crée.

Caterina Pasqualino: Ecorches vifs. Pour une anthropologie des affects.

Marianne Lemaire, Le travail de la souffrance. Parcours biographique du cultivateur senoufo (Cote d'Ivoire).

Regis Dericquebourg: Souffrance, compétence et résilience. Le cas des Témoins de Jéhovah.

Anne-Cecile Begot: Au coeur de la souffrance. Le projet de devenir psychothérapeute spirituel.

Gilles Tarabout: Sans douleur. Epreuves rituelles, absence de souffrance, et acquisition de pouvoirs en Inde.

Christine Henry: Les prophètes africains doivent-ils souffrir?

Corinne Fortier: Infléchir le destin car la vraie souffrance est de venir.

**3. Patrick Quantin (et alii), *Gouverner les sociétés africaines, acteurs et institutions*, Editions Karthala et Céan, Paris, 2005, 336 p.**

Cet ouvrage constitue le deuxième volet de la présentation des résultats de travaux mêmes, entre 2000 et 2003 dans le cadre du groupe de recherche «Gouvernement et institutions» du Centre d'étude d'Afrique noire de l'Institut d'études politiques de Bordeaux. (...) Aujourd'hui, l'un des principaux chantiers de la recherche sur les sociétés africaines consiste à s'interroger sur les capacités de modernisation et de mise à niveau des dispositifs de gouvernement, et plus spécifiquement sur les moyens localement disponibles pour concevoir des politiques publiques adaptées et mettre celles-ci en œuvre avec succès. Il est couramment admis que si une part au moins de ces politiques -la plus technique - peut comporter des éléments importés dont la conception, ici comme ailleurs, étant le plus souvent « extranationale », la légitimation, par contre, ne peut en aucun cas être produite hors de la scène locale et de sa culture. Cette opération nécessite l'existence d'un espace public, composé de forums et d'arènes dans lesquels les choix sont débattus et délibérés. Après un volume consacré à la question de la place des élections dans les systèmes politiques [P. Quantin (éd.), *Voter en Afrique: comparaisons et différenciations*, Paris, L'Harmattan, 2004], les textes présentes ici complètent les précédents en s'attachant au repérage et à la description des lieux d'institutionnalisation des dispositifs de gouvernement. Certains de ces lieux sont anciens, leurs fonctions ont dérivé dans le temps, ils sont souvent suspects d'inadaptation et ne bénéficient pas de l'engouement de la nouveauté. Ils se retrouvent sollicités néanmoins comme ancrages possibles de nouvelles dynamiques. C'est par exemple le cas des partis politiques ou des municipalités qui sont sollicités à travers les programmes de démocratisation et de décentralisation. D'autres lieux apparaissent auréolés des insignes de l'innovation, recommandés et encouragés par les instances internationales: les

ONG actives dans le domaine de la santé ou des droits de la personne, ou encore les commissions électorales nationales. Ces expériences ont été analysées pour ce qu'elles sont, sans les enjoliver pour en faire des exemples ; elles témoignent d'au moins autant d'échecs que de réussites. L'objectif n'était pas de dresser un bilan mais de concentrer des observations sur des mécanismes de construction institutionnelle en y incluant les difficultés et les blocages. De ce point de vue, les cas étudiés rendent compte des dynamiques en cours et invitent à poursuivre toujours plus activement le soutien à l'étude du développement des sociétés africaines. (...)

*(Texte repris de l'Avant-propos de Patrick Quantin)*

**4. Bogumil Jewsiewicki, *Mami Wata. La peinture urbaine au Congo*, (Collection *Le temps des images*), Gallimard, Paris 20, 237 p.**

Mami Wata, sirène ensorceleuse qui symbolise l'attrait et les pièges de la modernité, Bula Matari qui, sous diverses formes, incarne le pouvoir, Patrice Lumumba devenu héros christique... Ces figures hantent la peinture urbaine du Congo. où se mêlent le fracas de l'histoire et les rumeurs de la ville. De fait, à Kinshasa, Lubumbashi et Bunia s'est affirmée, à partir de 1950, une peinture de chevalet, qui a remplacé la peinture sur case et s'adresse autant à une clientèle étrangère que locale. Elle s'inscrit dans une culture qui ne rompt ni avec les traditions villageoises, quelles soient orales ou plastiques, ni avec l'ambiance moderne de la ville: l'usine, les bars, les nouvelles musiques et pratiques sociopolitiques.

Bogumil Jewsiewicki décrypte les codes de cette production artistique dont les images - les «icônes mémorielles» suivent le fil de l'histoire du Congo: la colonisation en 1885, l'indépendance de 1960, le règne de Mobutu, jusqu'à l'assassinat de Kabila en 2001.

En s'attachant au mode d'élaboration et de réception de la peinture urbaine, il analyse la genèse de cet art, à la fois retour sur sol, acte politique et vecteur des liens sociaux: le tableau accroché dans un salon, dans un bar ou dans la rue est commenté, discuté et parfois même détruit.

En postface, l'auteur nous livre de savoureux portraits des peintres, à la fois drôles et tragiques.

*(Texte repris de la couverture)*

**5. Pierre Kira Masandi, Marc Depaepe, La chanson scolaire au Congo belge, Anthologie (Préface de Filip De Boeck), L' Harmattan, Paris, 2004, 224 p.**

Longtemps, l'histoire de l'éducation coloniale au Congo belge n'a pas bénéficié de l'attention qu'elle méritait. Pourtant autant que pour les corps, la domestication des esprits s'est opérée travers des notions étrangères d'espace, de temps, de valeurs, de morale, inculquées par le nouveau maître. L'historiographie de l'enseignement expose les erreurs du système et les paradoxes du processus de modernisation occidentale et, partant, de formation pédagogique, écrit Marc Depaepe. Si l'administration belge a fortement exercé le contrôle et réalisé l'assujettissement des colonisés, l'école missionnaire a massivement entrepris leur endoctrinement moral, spirituel, politique. Et la chanson en était sûrement le vecteur le plus répandu et d'une redoutable efficacité. Ce livre est une anthologie de chansons scolaires utilisées en divers endroits du pays et en diverses langues régionales. Leur recueil s'est inscrit dans une recherche interdisciplinaire intégrant la pédagogie, l'histoire, la culture et l'anthropologie. Recueillant des données par enquêtes orales et puisant dans des livrets scolaires conservés au *Centre Aequatoria* à Bamanya et dans «autres dépôts d'archives en Belgique; P. Kita Masandi ouvre ainsi une documentation inédite ou très peu exploitée jusqu'ici et propose au milieu scientifique intéressé de nouvelles perspectives de recherche.

*(Texte repris de la couverture)*

**6. Michel Dumoulin, Léopold II, un roi génocidaire? Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Bruxelles 2005, 122 p.**

Un film documentaire intitulé «Le roi blanc, le caoutchouc rouge, la mort noire» a provoqué, au printemps 2004, une très vive polémique autour de l'expérience coloniale de la Belgique au Congo. Au cœur de ce qui a pris l'allure d'un différend: le système d'exploitation mis en place, en Afrique centrale, par Léopold II, roi des Belges et souverain de l'Etat indépendant du Congo. Mis en cause, en Angleterre et aux Etats-Unis d'abord, ce système et ses effets ont notamment fait l'objet d'un rapport d'une commission d'enquête internationale rendu public à l'automne de 1905. Il contribua à la décision de reprise du Congo

par la Belgique. Un siècle plus tard, la question congolaise occupe une nouvelle fois le devant de la scène. Enjeu de la mémoire, son interprétation varie selon les points de vue. Alors que les travaux des historiens passent difficilement la rampe qui les séparent de la société civile, celle-ci est alimentée par la production d'une impressionnante nébuleuse de représentations instrumentalisant le passé au bénéfice d'un discours contemporain visant la monarchie, la Belgique unitaire, d'autres choses encore. Ni plaidoyer ni réquisitoire, cette étude est une modeste contribution à la compréhension de la manipulation du passé, d'une part; de la primauté donnée à l'émotion et au sensationnel sur les résultats de la recherche d'autre part. Le présent ouvrage montre comment le travail de l'historien court le risque d'être sacrifié au credo d'un certain marketing idéologique et politique.  
*(Texte repris de la couverture)*