

ISSN 0254 - 4296

ANNALES

Æquatoria



CENTRE ÆQUATORIA

4 (1983)

MBANDAKA - ZAIRE

ANNALES ÆQUATORIA

ISSN 0254 - 4296

ANNALES

Aequatoria

CENTRE ÆQUATORIA

4 (1983)

MBANDAKA - ZAIRE

ANNALES ÉQUATORIA

1983

SOMMAIRE

ARTICLES

HULSTAERT G., Les Mongo et la sorcellerie	5- 31
KALOMBO Mbogho, The Process of Change in the Languages of the Great Lakes Area. The Case of Lubumbashi Kiswahili	33- 48
SHALA Lundula, Le phénomène de la dentition dans la Région de l'Equateur	49- 56
TSHONGA Onyumbe, Les noms des jumeaux dans la Région de l'Equateur	57- 62
BOKULA Moiso, Formes pronominales comparées en ndunga et mba	63- 75
KORSE P., Mongo Proverbs of Basankusu	77- 91
MOTINGEA Mangulu, Quelques procédés syntaxiques en lingombe	93- 104
MINGA Shanga et MAKUTU Nyim, Bushaang, mariage spécial dans le harem royal Kuba	105- 116
EKOMBE Ekofo, Quelques superstitions chez les Nto- mba-Bolenge de la Région de l'Equa- teur	117- 120
MAKUTU Nyim et IPANTHIAR dza Kisaba, Le rite du Buboci chez les Lele	121- 133

DOSSIER : LE CENTENAIRE DE MBANDAKA

Essai de bibliographie sur Mbandaka (H. Vinck)	137- 149
Cartographie historique (H. Vinck)	151- 156
La Presse à Mbandaka (H. Vinck)	157- 164
Traditions orales (G. Hulstaert)	165- 171

NOTES DE RECHERCHES

BOKULA Moiso, Thèses et travaux sur les langues de l'Equateur	173 - 175
VINCK H., Troisième campagne de recherches archéolo- giques dans la Région de l'Equateur	176 - 177
Das ZENTRUM "ÆQUATORIA" zu Mbandaka . . .	179 - 180
<i>NOTES BIBLIOGRAPHIQUES</i>	181 - 188

LES MONGO ET LA SORCELLERIE

Les pages qui suivent résument les fruits de ma longue expérience de la société ~~mong~~ dans le domaine spécial de la magie et de sa face offensive, la sorcellerie.

I. TERMINOLOGIE.

Pour clarifier les notions, essayons d'abord de définir les termes. Car j'ai l'impression que beaucoup de confusion vient de l'ambiguïté de la terminologie plus que du caractère imprécis voire abstrus de la matière.

A. Dans les langues européennes.

Le dictionnaire Larousse définit la sorcellerie comme: art, oeuvre, opération du sorcier. **Sorcier**: celui, celle qui...a fait un pacte avec le diable pour opérer des maléfices. **Sortilège**: maléfice de sorcier. Et il ajoute l'explication: "la sorcellerie vise particulièrement à amener l'intervention des

génies malfaisants...pour des sortilèges, destinés surtout à produire la mort ou l'amour." Et pour **ensorceler**:: "livrer aux effets des sortilèges, jeter un sort sur."

Tous ces mots dérivent du latin **sors** (tirage au sort, par extension: consultation des dieux). Mais le sens des mots français s'est passablement éloigné de l'original par péjoration: il s'agit en effet, non d'un destin quelconque, mais d'un **mauvais** sort jeté par quelqu'un, qu'on nomme donc sorcier.

Sur la base d'une abondante documentation bibliographique sur l'Antiquité, l'Europe et les autres continents, le P.P. CHARLES définit la sorcellerie comme suit: "Pratique réelle ou supposée, exercée par un être humain vivant, au détriment de la société de ses semblables, par le moyen d'agents ou d'influences incontrôlables, qu'aucune autorité ne garantit." Et l'auteur ajoute: "Dès qu'il y a sanction officielle, consentement de la communauté, procédure régulière, il n'y a pas de sorcellerie."(1)

Nous verrons plus loin en quoi tout cela correspond aux conceptions et pratiques mongo. Mais dès l'abord nous devons remarquer que le détriment causé à la société passe par le mal fait aux individus. Il suffit qu'une seule personne soit victime pour qu'il y ait sorcellerie.

R. BALLY, dans son dictionnaire des Synonymes 1947, p.356, distingue comme suit: "**Magicien** est le nom donné à celui que certains croient capable, par sa connaissance des sciences occultes, d'exercer sa puissance sur la nature elle-même ou sur les esprits en les rendant dociles à ses ordres...**Sorcier** est plus péjoratif; il s'applique bien à celui qui fait usage des secrets de la magie, c'est-à-dire de l'art prétendu de produire, au moyen de pratiques le plus souvent bizarres, des effets contraires aux lois naturelles, pour nuire à ses semblables et pour se rendre lui-même objet de terreur".

Sous le vocable **charme**, le même ouvrage (p.120) comprend **sort** comme un charme qui est toujours nuisible. "**Ensorcellement** se dit de l'action de jeter un sort ou d'en recevoir un. **Sortilège** comprend l'action et

Handwritten note:
Vocabulaire

ses suites; c'est une application particulière de l'art de la sorcellerie: le sortilège est l'artifice du sorcier. **Envoûtement** se dit de l'opération magique par laquelle on pratiquait jadis (2) sur l'image en cire d'une personne des blessures ou d'autres effets nuisibles dont elle devait ressentir le contrecoup."

Les mots néerlandais qui se rattachent au verbe **toveren** comportent le sens fort général de magie: ils sont donc polyvalents et par conséquent, il faut éviter de les employer pour la sorcellerie, au contraire de **heks** et ses dérivés, qui sont spécifiques.

La distinction nécessaire a été bien mise en évidence par le P. VAN BULCK (3). Tout comme son confrère CHARLES, il inclut dans la définition que la sorcellerie est toujours exercée au détriment de la société.

L'anglais connaît les mêmes distinctions pour **sorcery** et **sorcerer** en général et **wizzard**, **witch** et **witchcraft** pour la sorcellerie proprement dite.

Dans la pratique, cependant, il n'existe pas mal de confusion non seulement dans le grand public, mais même dans les écrits de personnes cultivées, voire d'ethnographes, sociologues et autres spécialistes. La similitude dans la terminologie anglaise et française, jointe à une opposition dans la signification, est certainement un facteur d'équivoque.

Ainsi le mot sorcier et ses synonymes ou parallèles sont souvent employés pour désigner le féticheur-magicien-guérisseur-devin, que les langues bantous connaissent sous le nom de **nkanga**, **nganga** et variantes diverses. Même R. ALLIER dans son célèbre ouvrage "Magie et Religion" (1935) ne fait pas de distinction. Comme beaucoup d'autres ethnographes, le P. B. ZUURE dit du sorcier qu'il est devin, il est médecin-pharmacien, donc **nkanga**. **Mulozi** (du verbe **kuloga**, jeter le mauvais sort) est traduit par maléficier (4). On pourrait dresser une longue liste d'auteurs usant des mêmes termes avec des significations opposées (5).

Toutefois des tentatives ont été faites par divers auteurs pour clarifier la terminologie et établir les distinctions nécessaires. Ils y ont été grandement aidés par la connaissance des sociétés négro-

africaines. Car, écrit E.E. EVANS-PRITCHARD: beaucoup de peuples africains distinguent clairement entre ce qu'ils appellent **bad magic** (sorcery) et **witchcraft** (6). Cependant lui aussi a des difficultés avec la terminologie. Pour lui un **sorcerer** peut faire de la magie dans l'intention de tuer quelqu'un. Par contre **witchcraft** est imaginaire, impossible; une **witch** ne peut faire ce qu'elle est supposée faire; en réalité elle n'existe pas. Cet auteur distingue donc deux sortes de sorcellerie chez les Azande - tout comme cela se trouve chez les Mongo et ailleurs: la sorcellerie volontaire qu'il appelle **sorcery** ou **bad magic** - la personne qui l'exerce étant donc le **sorcerer** - et la sorcellerie innée qu'il appelle **witchcraft**, exercée par le **witch**. Cependant la terminologie indigène divise un peu autrement: **mangu**: sorcellerie congénitale, organique et **ngua**: magie en général, dont une division **gbegbere ngua** correspond à la magie noire (**sorcery**), qui pour les Mongo est un des aspects de la sorcellerie ou **liloka**. La terminologie a donc un grand besoin de clarification. Les distinctions proposées par EVANS-PRITCHARD ont été acceptées par de nombreux auteurs britanniques (7).

On voit par ces exemples combien il faut être prudent en lisant les auteurs qui traitent de cette matière, a fortiori donc pour les écrits qui n'y touchent qu'incidentellement ou dans un cadre ethnographique général.

La 14e semaine de Missiologie de Louvain (1936) a été consacrée entièrement à la sorcellerie et certaines contributions ont beaucoup aidé à la clarification des termes, surtout grâce à l'exposé du P.V. BULCK (8). Il groupe sous le terme **magie**, aussi bien **toverij** que **hekserij**, ce dernier mot étant réservé à la **toverij** exercée au détriment de la communauté (9). Dans le rapport d'Introduction le P. CHARLES met au point la distinction à maintenir entre sorcier et féticheur, les deux étant antagonistes dans les sociétés africaines (et d'autres).

B. En Lomongo

Le radical **-lok-** se rattache manifestement au probantou **-dog-** (ensorceler) si l'on se base sur la similitude phonétique et sémantique. Ceci se retrouve dans beaucoup d'autres langues bantoues. Les dérivés mongo sont **liloka** (acte ou pouvoir), **bolokelo** (pouvoir, ou endroit, parfois: disposition à être ensorcelé), **boloki** (agent), **iloki** (manière d'ensorcellement), **iloki** (variante dialecticale pour **liloka**).

Ces mots sont communément employés en rapport avec une action ou une influence mystérieuse exercée par un être humain contre un autre.

D'où les sens dérivés de malfaisance, malfaiteur, criminel, etc. C'est pourquoi aussi les premiers missionnaires catholiques ont appliqué **boloki** au diable, être que les Mongo ne connaissent pas traditionnellement. On comprend ainsi qu'un "remède de cheval" se dit **bolokyoté**.

Voici quelques exemples de l'usage de ces termes: **Bont'ôa liloka** une personne qui ensorcelle, qui a le pouvoir d'ensorceler, sorcier spécifique ou être maléfique en général; **âyôkandé la liloka** c'est un sorcier; **ole la liloka** tu es un sorcier (ou malveillant en général, en causant un grave détriment à autrui); **ôja liloka** il manifeste sa sorcellerie, son pouvoir maléfique envers quelqu'un; **ôla liloka** la méchanceté foncière, congénitale se manifeste (10); **es'éné liloka môngô dans ce village il y a beaucoup de sorcellerie**. **Songolo ale boloki X** est un sorcier, au sens propre, ou personne malveillante ou maléfique; **ék'îs baloki büké** chez eux il y a beaucoup de sorciers ou de malfaiteurs; **boloki ntényáká, ñk'âtosílej'ilongo** le sorcier est invisible, cependant il extermine notre parenté (Prov. 659); **boloki ânjésanya** un malfaiteur est toujours auprès de moi (on est trahi par un intime: Prov. 658); **boloki âmbola lombindo** le sorcier ramasse des appartenances; **boloki âfaôfela ngélo** un sorcier n'oublie pas le cimetière (Prov. 657: il y conduit les autres par ses maléfices, mais il y finira aussi lui-même; Cfr. aussi Losako n°154 et 155).

Mpak'ëy'iloki un vieux sorcier (ou maléfique); cette variante est dialecticale ou employée dans l'art oral.

Ale la bolokelo il a le pouvoir ensorcelleur; **bolokelo wã njãamba** pouvoir envoûteur acquis d'autrui; **bõn'õnko ale la bolokelo** cet enfant est sujet à être ensorcelé; **bont'õa bolokelo afõngé õambela** une personne sujette à l'ensorcellement ne tarde pas à être ensorcelée.

Cette activité mystérieuse n'est jamais attribuée aux esprits. Si l'un ou l'autre parlait dans ce sens des mânes ce ne serait que très improprement. Ou bien pour le cas où un magicien **nkanga** qui a engagé un mâne à son service (11) emploie quelque sortilège qu'on suppose alors être dû à l'intervention de ce défunt.

Le sens de nocivité mystérieuse, donc non contrôlable par les moyens empiriques, est celui qui vient à l'esprit en tout premier lieu. C'est le concept que les locuteurs expriment normalement. Cependant il n'est pas seul. En effet, les mots **bolokelo** et **liloka** s'emploient encore dans des situations où il n'est question d'aucune nuisance, bien au contraire. En voici des exemples.

D'abord **bolokelo** désigne l'habitat d'un génie; dans ce sens il est plus ou moins synonyme de **efeno**.

Ensuite il exprime l'action de divination ou de bénédiction avant la guerre, la chasse, la lutte sportive. Dans ce sens il est synonyme de **lifoko**.

Un autre sens est le pouvoir parareligieux que possède le patriarche d'une communauté sur ses subordonnés. On le détermine habituellement par un groupe connectif et dit: **bolokelo w'ësé wâte mpifo ëy'okako nd'ësé**: cad. le pouvoir de bénédiction et de malédiction sur la communauté. Au lieu d'appartenir au patriarche, il peut être détenu par le **bolifo**, personnage qui a les pouvoirs magiques dans le groupement; c'est pourquoi on dit: **ale mpifo ëa bokako wã ndilifa la ndifólá esé**: c'est le pouvoir de fermer et d'ouvrir la communauté, entendez: d'empêcher le succès et de le permettre à nouveau (12).

Cette même signification bienveillante se retrouve dans le mot **liloka**. Ainsi on dit: **nganji ëy'otéma ale liloka ja Njakomba** un amour sincère est un don mystérieux de Dieu; **bön'önko ndé liloka likáé môngó** cela est son propre fils biologique (pas un fils de frère...), il est le fruit de son propre pouvoir créateur mystérieux; on dit que le propre fils hérite de la clôture de chasse du père ou de sa profession de magicien, parce qu'il est **liloka j'isé** (fruit du) pouvoir mystérieux de son père; **bön'öa ntefa wâte öa liloka loló lífa liloka j'ánto j'ôbé** un enfant doué de l'esprit de prophétie cad. d'ensorcellement, mais pas d'un ensorcellement malveillant pour les humains.

Ces substantifs sont donc ambivalents. A côté d'une signification négative de nocivité ils ont un sens positif de bienfaisance. Le sens fondamental n'est donc pas: sorcellerie, mais pouvoir magique en général agissant sur une autre personne.

Cette ambivalence ne s'étend pas au substantif d'agent **boloki** ni au verbe **-loka**, qui ont uniquement le sens négatif, néfaste.

L'ambivalence sémantique se retrouve dans d'autres cultures. Ainsi le P. VAN WING distingue divers actes auxquels les Bakongo appliquent le vocable **loka**, jusqu'à inclure la malédiction par les parents, qui pourtant ne sont pas mis dans la catégorie des **ndoki**. L'ambiguïté lexicale du vocable isolé est réduite - voire annihilée par le contexte, p.ex. le complément dans le groupe verbal (13).

Malgré une certaine ressemblance les faits cités pour les Bakongo ne se couvrent point avec le pouvoir **bolokelo** dans la parenté chez les Mongo. Toutefois il est clair que les vocables qui sont employés de part et d'autre et qui ont manifestement la même étymologie n'expriment pas seulement la notion de sorcellerie, mais ont un sens plus fondamental et plus général. Il faut espérer que des recherches soient entreprises dans ce sens dans d'autres populations.

Par tout cela on voit combien l'Européen qui doit se contenter de termes usités dans une langue étrangère, européenne ou intertribale, est exposé

aux méprises et aux interprétations erronées. Les termes européens ne se couvrent donc que partiellement avec les mots mongo et surtout avec les notions qu'ils expriment. Et c'est précisément cette similitude sémantique partielle qui est à l'origine de beaucoup d'erreurs dans les publications qui traitent de ce sujet. Il appert encore combien il est indispensable de maintenir à l'esprit les distinctions nécessaires de se tenir à des définitions rigoureuses, d'éviter toute confusion entre magie et sorcellerie (et superstition) et, pour les Mongos, entre les divers sens des termes *liloka* et apparentés.

Ici il ne me semble pas superflu d'attirer l'attention sur un phénomène bien connu de la sémantique générale: beaucoup de mots ont à côté du sens propre (fondamental ou plus usuel) des sens impropres, par extension ou par métaphore, spéciaux dans des expressions, etc. Ces sens sont déterminés dans la phrase, dans et par le contexte et par la situation dans laquelle la communication se déroule. Pas mal d'équivoques et d'erreurs ne seraient-elles pas à mettre sur le compte de l'oubli de ces données de la linguistique?

II. NATURE ET EXERCICE DE LA SORCELLERIE (14)

Dans l'ensorcellement on peut distinguer deux aspects: l'activité ensorcelante et son effet. On envisage donc tantôt la personne qui agit tantôt la personne qui subit. De même on peut considérer le mauvais sort jeté contre quelqu'un, soit de la part du jeteur de sort ou sorcier, soit de la part de la victime.

En quoi consiste l'activité ensorcelante? Quelle est sa source? Ou encore: comment agit le sorcier?

Dans l'idée des Mongos l'ensorcellement est soit volontaire soit involontaire. Mais ils n'emploient pas de termes spécifiques pour les deux sortes. Cependant on entend parler de *liloka j'ôôtswa* (sorcellerie congénitale) par opposition à *liloka jä njãamba* (sorcellerie acquise).

La sorcellerie involontaire est innée. Elle se trouve dans la constitution de l'individu, qui est donc sorcier sans le savoir, par naissance. C'est pourquoi cette forme inconsciente est conçue comme particulièrement dangereuse. On ne sait jamais d'avance qui en est l'auteur et qui peut en être la victime; donc tous se sentent visés; c'est donc une menace publique à extirper (15).

Sur la cause de cette forme on se déclare ignorant. C'est un fait qu'on accepte sans autre question, tout comme on accepte l'existence du monde et des astres. L'analyse n'est pas poussée plus avant. Toute l'attention est accaparée par la pratique: la protection contre la menace et sa disparition.

Comme le dit le mot, la sorcellerie volontaire se trouve dans la mauvaise volonté, la malveillance du coeur, qui s'extériorise par des paroles et/ou actes. Selon d'aucuns les paroles sont indispensables; selon d'autres un geste peut suffire, p.ex. diriger un doigt menaçant vers une personne.

Souvent le sorcier utilise un moyen matériel qui est l'instrument de son pouvoir maléfique. Cet objet, inoffensif en lui-même, reçoit sa propriété ensorcelante de la volonté du sorcier, communiquée par la parole ou le geste. Personnellement je crois que la parole est un facteur indispensable de l'efficacité (16)

Le nom de cet objet - que les Européens appellent usuellement fétiche - est **boté**. Ceci est encore un terme polyvalent. Non seulement il est employé pour tout objet à but magique (défensif ou offensif: amulette, charme, philtre, envoûtement, etc.) mais désigne également toute médecine. Personne ne confond les deux réalités. Le sens précis est donné dans le contexte et la situation.

(A noter que ce même mot **boté** signifie "arbre" dans plusieurs dialectes et dans l'art oral. Mais je n'ai jamais remarqué que cela donne lieu à quelque confusion, qui est facilement évitée par le contexte).

La nature de l'objet servant d'instrument d'ensorcellement est infiniment variée. Ce peut être une feuille sous la natte pour ensorceler le propriétaire

qui, en y couchant, attrapera telle maladie dont il mourra, un objet enterré sous le seuil de la porte à la même fin, etc. Ce peut être aussi un mélange de matières diverses enfermées dans un sachet et surtout dans une corne d'antilope qu'on garde dans sa maison. Pour ce dernier genre de truchement le sorcier emploie de préférence des appartenances (**lombindo**) de la victime: rognures d'ongles, morceaux de pièces d'habillement, sueur, excréments, cheveux, poils (surtout sexuels), terre ou poussière des traces sur lesquelles donc la personne a marché, etc. C'est pourquoi on entend l'expression **-ãmbola lombindo** (ramasser les appartenances) pour désigner l'exercice de la sorcellerie. Ces matériaux remplacent la personne visée, qui est ainsi enfermée dans la corne que le sorcier ferme solidement avec de la résine **bolakã** pour maintenir la victime en son pouvoir.

Tout cela se retrouve encore ailleurs, comme dans la pratique du **bokombc**, qui sert aussi à exercer son pouvoir sur une personne magiquement, au moyen d'appartenances, mais ce n'est pas pour nuire. Ce ne peut être dit ensorcellement que dans un sens élargi (17)

Généralement le sorcier invente ses propres moyens ensorcelants. Mais il peut aussi les acquérir d'un collègue ou d'un **nkanga**, moyennant paiement, évidemment. On parle aussi d'héritage de père en fils.

Il ne faut pas coller l'étiquette de sorcellerie sur les diverses pratiques magiques dont le but est protecteur ou défensif, mais qui peuvent causer maladie ou mort, comme sanction. Il n'y a donc là pas la volonté gratuitement malveillante, mais seulement un effet nuisible dû à la méchanceté préalable de la victime. Et cela est tout différent dans l'optique **mõngõ**. Il faut donc toujours bien distinguer pour éviter toute confusion (18).

Les réalités européennes et les définitions qui s'y appuient peuvent donner une explication du fait que l'existence d'une sorcellerie inconsciente, congénitale, a été souvent méconnue par les ethnologues. Cependant des études plus récentes et plus approfondies

dies l'ont fait connaître non seulement pour les Mongo mais aussi pour les Bakongo (19) et les Balubas (20). Pour les Azande cette forme a été signalée très tôt (21)

La sorcellerie s'attaque principalement aux personnes. Elle n'a aucune prise sur les mânes ou génies. Le contrat d'emploi et l'association entre un magicien et un mâne ou un animal n'ont avec la sorcellerie que des liens accidentels; cf. ci-devant.

Certains phénomènes biologiques exercent une influence funeste en stérilisant les entreprises. Ainsi en est-il de la grossesse (22), de l'**ingondo** (23) et d'autres situations causant l'infortune, **wěka** ou **bofínjĩ** (24). Il faut bien veiller à ne pas les confondre avec la sorcellerie. Ce ne serait que dans un cas où une personne atteinte de pareil défaut en profiterait pour causer le mal volontairement qu'on pourrait parler de **liloka**. P.ex. une personne frappée d'**ingondo**, cad. dont les dents supérieures ont poussé avant les inférieures, montant sur un palmier **jěi** (qui donne des fruits excellents aux noyaux petits) en connaissant d'avance la nature spéciale de cet arbre, son acte ne serait pas un simple **bofínjĩ**, mais **bonselengú** (perversité) et donc **liloka**.

D'autre part est qualifié de **liloka** l'acte d'empoisonner un humain ou un animal domestique. Mais les injures et les malédictions lancées contre les bêtes ne sont que des expressions de mauvaise humeur et de colère. Au sens propre on n'ensorcelle pas un animal.

Par contre on ensorcelle des champs, des pêcheries et des clôtures de chasse, afin de les rendre infructueux. P.ex. on enterre une pratique magique à la clôture de chasse, pour que le gibier s'en écarte ou la contourne et que donc le propriétaire demeure bredouille. Ainsi on raconte que la crique **Isoku**, en face de **Bokuma**, jadis très poissonneuse, s'est complètement ensablée par l'ensorcellement d'un étranger qui s'y est installé. Une pratique magique enterrée sur le bord de la crique a eu pour effet d'éloigner les troupeaux d'éléphants qui jusqu'alors passaient et repassaient dans la crique au début et à la fin de la

saison de eaux basses, broutant et piétinant les hautes herbes **bikokó**. Leur disparition a permis à ces herbes de croître librement causant l'ensablement et l'assèchement total. Partout on peut entendre raconter des exemples des suites de pareils agissements.

Je pense que ranger ces cas dans la catégorie **liloka** est impropre et que cela provient des moyens employés plutôt que du but poursuivi par malveillance. Si dans pareille situation on agit par de simples paroles on parle de **bokako wã tuu yóó**: malédiction (cf. Petit Lexique, Ceeba II 70 p.11). Ainsi l'histoire déjà vieille mais toujours rappelée, de ce qui est arrivé à la mission de Bamanya. (Je la raconte telle que je l'ai entendue de nombreuses fois. Evidemment je ne puis contrôler la vérité historique de l'événement). Dès le début les Pères Trappistes favorisant l'agriculture plantaient aussi des arbres fruitiers. Ils avaient établi une belle allée de manguiers, jusque là peu connus à l'Equateur. Malheureusement ils n'en ont pu jouir paisiblement. Très tôt les gamins se mettaient à dépouiller les arbres des fruits mûrissants et, pour comble de malheur, pendant les offices religieux! Les missionnaires ne l'entendaient pas ainsi et dans leur impuissance physique ils maudissaient les arbres: "Désormais ces manguiers ne porteront plus aucun fruit." Depuis lors tous les manguiers de Bamanya sont devenus stériles, même les jeunes arbres plantés plus tard e.a. par moi. Jusqu'à nos jours cette stérilité est attribuée à la malédiction des anciens missionnaires. Il n'est pas parlé de **liloka**. On serait curieux d'apprendre comment les gens interprètent la fructification abondante de cette saison-ci sur tous les manguiers restés stériles pendant tant d'années.

On entend parfois accuser les sorciers d'employer des poisons. On les traite alors d'empoisonneurs. Quoique empoisonner se traduise par un terme propre **-sela** ou **selenga** (selon les moyens employés, plus magiques ou plus naturels), auxquels verbes se rattachent les substantifs pour l'agent et l'action, on leur applique aussi les termes pour sorcier et ensorcel-

ler (25). Car les empoisonneurs sont aussi des personnes maléfiques. Toutefois, ils ne sont pas à proprement parler des sorciers ou des jeteurs de mauvais sort. N'empêche que ces derniers peuvent utiliser de vrais poisons, mais ce n'est pas pour cela qu'ils sont sorciers; en fait leur nocivité réside dans la malice de leur coeur, qui peut arriver à ses fins néfastes par l'influence mystérieuse ou l'activité magique.

III. CARACTERISTIQUES DU SORCIER

A quoi reconnaît-on que quelqu'un est sorcier? A cette question on répond généralement comme S. BONSANGE de Basankoso. De son témoignage (26) j'extrais le résumé suivant: "On reconnaît le sorcier à ses yeux perçants. Il vous regarde fixement. Il n'avoue pas sa faute même quand on l'a vu. Il est extrêmement insensible, même au décès de sa mère. Un sorcier peut se transformer en crocodile, en éléphant, en léopard." Tout le texte montre que l'informateur mélange les deux sortes de sorcellerie.

Les Nkundó ajoutent souvent que les sorciers se promènent la nuit tout nus; qu'on voit parfois du feu sortir de leur bouche.

Une autre raison pour soupçonner une personne de sorcellerie est son grand âge, expliqué comme une résistance mystérieuse à la sorcellerie. Car comment autrement expliquer que telle personne demeure en vie jusqu'à la décrépitude, alors que ses compagnons d'âge sont morts depuis longtemps?

Le caractère hargneux, misanthrope est aussi un signe de sorcellerie. Ce défaut est plus fréquent chez les tout vieux, affligés d'infirmités et victimes de divers malheurs, et surtout chez les vieilles. D'ailleurs les femmes sont plus facilement incriminées que les hommes, comme elles habitent avec la parenté de leur mari, elles sont étrangères, donc plus faibles socialement et juridiquement.

Les individus handicapés, défigurés, estropiés, etc. sont également sujets à suspicion. Car ce ne sont pas des personnes normales. Ici on pense au dicton français: Gardez-vous de ceux qui sont marqués au B.

Mais tout cela ne sont que des indices donnant lieu à des suspicions. Car, dit-on, le sorcier se cache et on ne peut le connaître avec certitude que par l'ordalie ou l'autopsie.

Les renseignements publiés montrent beaucoup de ressemblances dans d'autres ethnies, e.a. Bakongo, Baluba etc.

IV. PREUVES DE LA SORCELLERIE

L'ordalie est encore bien connue dans les traditions. Mais je n'ai connaissance d'aucun cas réellement arrivé depuis de nombreuses années. Ce qui suit n'est donc que le résumé des récits recueillis durant plus de cinquante ans. La forme grammaticale du présent ne doit donc pas être comprise comme indice de l'actualité de la pratique, mais comme une façon commode de s'exprimer.

L'ordalie habituelle consiste en l'épreuve du poison. L'administration se fait normalement sur demande de la personne accusée de sorcellerie. C'est donc un moyen de disculpation. Mais il peut jouer dans les deux sens: condamner ou disculper.

Cependant il peut arriver que l'épreuve soit imposée par la parenté pour s'assurer de la réalité et ainsi soit innocenter soit écarter le malfaiteur. Mais ce me semble être un développement ultérieur de la coutume primitive de la demande par l'accusé.

Celui-ci d'ailleurs commence toujours par nier, qu'il soit conscient de sa sorcellerie ou non. Dans ce dernier cas, évidemment, il ne peut faire autrement et il est d'autant plus disposé à se soumettre à l'épreuve que l'accusation rend la vie impossible dans le groupe restreint et clos de la société traditionnelle. Il faut donc tout risquer pour l'écarter. Le résultat de l'épreuve ne permet plus le doute et est admis par tous, l'accusé inclus. Cela fait partie de sa croyance inébranlable.

Le poison utilisé est la sève de l'arbuste *nsámhá* (Strychnos). Cette plante est rarissime dans la région de Mbandaka-Ingende-Boteka, etc. Je n'ai jamais réussi à me faire apporter qu'un rameau sans

sans fleurs ni fruits. Partout on m'affirme que cette plante ne se trouve qu'à certains points très reculés de la forêt, p.ex. entre Nkundó et Ntombá à l'ouest de la Beloko, entre les Bakáala et les Bombwanja, entre les Bonkoso et les Bongíli près de la Jwalé, etc. N'empêche que tous affirment que c'est cette plante qu'on utilisait pour l'épreuve (**mbondó**, nom générique).

La potion est préparée et administrée soit par le magicien **nkanga** soit par le **bolifo**, cad. le patriarche qui a le pouvoir magique dans le groupement. Assisté par le public, il excite l'action du poison par ses incantations en criant: "Si tu es sorcier, que le **nsámbá** te tue." Ou directement au poison: "**Nsámbá** abats-le." Des parents peuvent intervenir en criant: "S'il n'est pas sorcier, **nsámbá** épargne-le" ou "rate l'opération"; ou encore le magicien pose l'alternative. Mais toujours il y a des incantations pour que le procédé agisse.

Si l'accusé en courant très vite parvient à vomir il est sauvé et innocenté. L'accusateur doit payer une forte indemnité (**mbálaka**). S'il ne vomit pas et meurt, c'est le signe qu'il est vraiment sorcier. On voit par là ce que le magicien peut faire pour ou contre, non seulement en forçant ou en atténuant la dose, mais aussi en ajoutant un vomitif, si la surveillance n'est pas assez sévère.

Il arrivait aussi que l'accusé ne mourait pas, mais succombait cependant à l'épreuve en ne vomissant pas et en tombant en syncope. L'épreuve étant quand même positive il demeurait inculpé de sorcellerie. La famille pouvait le racheter en payant une forte rançon. Ensuite il était banni. S'il trouvait asile dans sa parenté maternelle, il était sauvé. Mais si celle-ci ne tenait pas d'avantage à la présence d'un membre maléfique, il ne restait au condamné que de vivre en forêt jusqu'au moment où il se faisait prendre par quelqu'un dont il devenait par le fait même esclave.

Une personne libre, surtout de haut rang, pouvait se faire remplacer dans l'ordalie par une poule, soit même, dit-on, par un colimaçon (27).

La sève de l'**efomí** (Erythrophloeum) dont l'emploi est rapporté pour d'autres peuples zaïrois n'est utilisé ici que localement, mélangée avec le **nsámhá**. L'instillation de la sève du **bokungú** (Piptadeniastrum) dans l'oeil est employée aussi, mais moins que pour la détection d'un mensonge, pour prouver une accusation niée, etc (28).

Si l'accusé succombait à l'épreuve, on procédait habituellement à l'autopsie. Celle-ci révélait l'existence d'un estomac **likundú** (et variantes dialectales: **likunjú**, **jikunjú**, **ikundí**, **likunú**, **'kunú**, etc.) C'était la preuve péremptoire. Car selon la croyance **móngó** un homme n'a pas un **likundú**; cet organe est propre aux bêtes et spécialement aux herbivores, qui forment la majorité de leurs butins de chasse. L'homme normal, sain, ne possède pas d'estomac, organe qui dans l'anatomie d'un homme sain à jeûn, se présente superficiellement comme un simple renflement des boyaux.

Dans l'estomac d'un sorcier on trouve des ongles, des poils et divers autres menus objets qui renforcent la preuve de sa malice. Ce sont les restes visibles de la consommation magique de ses semblables. La présence de ces matières peut avoir causé la déformation de l'estomac.

Celle-ci, cependant, peut être due aussi à l'action du poison; mais la preuve ne pourrait être fournie que par des examens de laboratoire.

Tout cela peut avoir renforcé les conceptions ancestrales sur la nature organique de la sorcellerie et sur la crédibilité de la preuve anatomique, qui est acceptée comme décisive (29).

A cause de tout cela, "avoir un estomac" veut dire: être sorcier. Dans l'ouvrage cité ci-dessus (p.22) EVANS-PRITCHARD expose clairement la relation entre l'estomac et la sorcellerie. Cela est bien conforme à ce qu'expliquent les **Móngó**. Qu'on se rapporte aussi aux explications de Mgr B.TANGHE (je traduis librement: Tout homme qui a un estomac (**kundú**) est ensorcelé, il a un **li** dans ses intestins. Ce **li** est un esprit malfaisant qui s'introduit dans le corps de certaines personnes. Celles-ci sont ainsi ensorce-

lées et sorcières. Selon les Ngbandi tous les animaux ont un **kundú**; par conséquent ils possèdent tous le **li** qu'ils peuvent communiquer aux humains.

Ceci se retrouve pour les Azande dans plusieurs auteurs: HUTEREAU, LAGAE, DE CALONNE-BEAUFAICT. Tous concordent avec les deux spécialistes cités (30). Ils essaient d'identifier l'un ou l'autre organe proche de l'estomac (p.ex. la vésicule biliaire). Mais il me semble préférable d'y voir tout simplement l'estomac, plus ou moins déformé, comme le pensent également TANGHE et HUTEREAU.

Intéressant à remarquer est l'existence du même thème **kundú** chez les Mongo bantous et les Ngbandi non-bantous. Ce fait attend encore une explication (31). Unir **li** et **kundú** pour en faire **likundú** me semble trop osé; mais serait-il impossible que **li** et **kundú** des Ngbandi proviennent d'une scission du **mõngo likundú**?

Un dernier moyen pour connaître le sorcier est le miroir magique: **ikengé** ou **ntombá**. Dans une bulle d'écume émergeant dans son pot bouillant le devin consulté fait apparaître la figure du sorcier-assassin. Cette pratique, décrite dans l'étude sur le **nkanga** (32) semble être d'introduction relativement récente chez les Mongo, qui, anciennement, ne connaissaient que l'ordalie et l'autopsie comme preuves du "crime" de sorcellerie.

V. CAUSES ET EFFETS DE LA SORCELLERIE

Comme cause de la sorcellerie volontaire les Mongo citent spontanément et universellement le sentiment qu'ils nomment **inkúnyá** et qui indique une malveillance haineuse, l'envie dans le sens primitif du latin **invidia**. Ainsi le P. BOËLAERT transcrit le témoignage d'un autochtone comme suit (je traduis): sont sorciers les personnes qui jalourent les autres - **bãndókélá baning'inkúnyá**. Ils n'admettent pas qu'ils possèdent nourriture ou richesse. Ils n'aspirent qu'à tuer ou détruire. Ils tuent une femme féconde, un homme plus intelligent... Quand ils ont tué quelqu'un par haine ils le dépècent et le mangent. Il y a aussi des sorciers par vengeance de l'ensorcellement d'un

parent (33).

De même Mgr. A. DE CLERCQ pour les Baluba: "Ce qui peut avoir déterminé le maléficier... il n'y a qu'un mobile, toujours et invariablement le même: le *lukinu* l'envie (*invidia*), la jalousie... Le motif pour lequel l'envieux porte envie... c'est uniquement la malice de son coeur, qui n'aime rien de ce que font les autres" (34). Malgré la différence de nom (notre *nkundô lokino* signifie simplement mécontentement) il s'agit manifestement de la même attitude foncièrement malveillante. Et de nombreux témoignages publiés pour d'autres peuples expriment les mêmes conceptions.

Si quelqu'un ensorcelle son semblable c'est poussé par ce sentiment maléfique incoercible. Cela est même appliqué à la sorcellerie involontaire.

Quant à la causalité de la déformation organique qui est à l'origine de la sorcellerie congénitale, les Mongo en sont complètement ignorants. Je pense qu'ils ne se sont jamais posé la question et qu'ils considèrent ce défaut à l'égal de n'importe quel autre défaut corporel (35).

Les effets de l'ensorcellement sont la maladie et la mort. Comment la volonté vicieuse exprimée et surtout inconsciente et automatique, agit pour atteindre son but est une question qui ne semble pas se poser. On accepte le fait, comme on accepte n'importe quel autre fait. Qu'il soit contrôlable par l'expérimentation ou mystérieux, ne fait pas de différence. Car on croit à la possibilité des actions occultes et contrôlables uniquement par des moyens tout aussi mystérieux, dépendant de la même sphère de réalité, à laquelle on croit fermement, qu'on ne songe donc pas à soumettre à un examen critique.

Quoiqu'il en soit, on peut rencontrer des personnes ensorcelées. Devenues malades elles mourront, si elles ne parviennent pas à neutraliser l'ensorcellement (voir ci-après).

J'ai personnellement connu plus d'un cas. Les victimes m'ont expliqué leur malheur et montré l'instrument. Un jour un homme de Bonjoku (Bonkoso), ancien travailleur de la mission, était devenu malade.

Je le visitai et il me montra la feuille qu'il avait découverte un jour sous sa natte. Impossible de le convaincre de la futilité de cet objet ou de lui communiquer une confiance plus grande dans la force de Dieu qu'on peut invoquer par la prière. Il se laissait aller, incapable de résister à l'obsession. Convaincu qu'il était condamné, il se laissait dépérir et finalement mourir. Ce cas parmi beaucoup d'autres me semble être un bon modèle d'explication de l'efficacité de l'ensorcellement. La victime en a connaissance et si elle ne parvient pas à trouver un antidote plus puissant, elle s'abandonne à l'autosuggestion, menant à la dépression nerveuse, au dépérissement, à la mort.

Certains individus sont particulièrement exposés au mauvais sort. Ils sont plus sensibles à la sorcellerie. Dans un envoûtement public, commun, c'est une personne pareille qui en est atteinte. On l'explique comme si elle prenait sur elle l'ensorcellement - inconsciemment, s'entend. Cette disposition s'appelle **nkéo**.

Par ailleurs, l'immunité est connue sous le nom de **boýéngwá**, employé surtout pour la personne qui jouit de cette qualité innée (36). Des idéophones sont employés plus habituellement: **fulúngũ** et **fúlúngũ-fulungu**. (Dict.p.747)

VI. LA PROTECTION CONTRE LA SORCELLERIE

On se protège contre l'ensorcellement au moyen de divers objets auxquels on attribue un pouvoir défensif et qu'on nomme habituellement **boté**, tout comme n'importe quel moyen thérapeutique ou magique (cf. ci-devant). Cependant il existe un terme spécifique, **likóko** (du verbe **-kóka** protéger ou subjuguier). Parfois on emploie aussi **nseká**, mot qui s'applique proprement aux amulettes pour protéger la propriété, spécialement les champs, mais qui est en rapport étymologique avec le verbe **-sekya** (protéger, prémunir, immuniser). Ainsi on dit: **sekya bokáli** placer une protection avec l'invocation d'un mâne; **sekya byongé** ou **yasekya** se munir d'une protection (surtout par amulette). (37)

Ces moyens magiques peuvent être d'invention

personnelle, avec ou sans intervention d'un mâne. Souvent ils sont fournis par un magicien: **nkanga** **âtosekya** le féticheur nous prémunit contre l'ensorcellement. Ou encore, ils sont remis aux adeptes de mouvements qui répandent de nouvelles pratiques magiques, dont diverses sortes ont été importées depuis la colonisation, se succédant les unes aux autres comme des modes (**bondo**, **malí**, **iketáki**, **itóko**, **efelama**, **bofomela**, **boyaóli**, etc) et qui sont venues s'ajouter au **yoli** ou **yoji** ancestral, pratique universelle employée individuellement sans intervention du magicien, pour se protéger contre la sorcellerie (38).

Ces pratiques magiques ne sont pas seulement protectrices. Généralement elles agissent contre le sorcier en lui infligeant le malheur - maladie, mort etc.- dont il menace son prochain.

Une pratique ancienne spéciale est le **boselo** (cf. le verbe **-sela** Ch.II fin), dialectalement aussi **boseko** (cf. le verbe **sekya** ci-devant). Elle est un exemple des moyens magiques défensifs avec une nette incidence offensive, dont un autre exemple est cité plus haut au Ch. II: **bokombe**. Selon les cas c'est tel ou tel des deux **côtés** qui prime (39).

Certaines pratiques se transmettent sans l'intervention d'un spécialiste.

Aucune matière n'est prescrite pour servir d'amulette. On trouve toutes sortes de plantes, de graines, d'osselets, d'objets fabriqués, etc. qu'on porte sur soi, attachés au corps ou dans une poche, exposés ou cachés. Pour d'aucuns on demande l'intervention d'un esprit, d'autres s'en dispensent. Mais pour les grandes pratiques modernes signalées ci-dessus il y a toujours une relation avec les esprits, directement ou par intermédiaire; souvent même il est question de sacrifices humains magiques **mbeka**.

Un moyen particulièrement puissant revient souvent dans les conversations où il est question de sorcellerie: **elókónyi** ou **elókóli**. C'est une eau qu'on trouve dans quelques étangs rarissimes et qui sert comme vengeance mortelle contre le sorcier meurtrier d'un parent. Elle agit avec incantation, magiquement et inéluctablement, de sorte qu'elle donne lieu à

l'expression: **boselo bǒfá la nsengó** poison sans antidote (40).

Cette protection contre la sorcellerie est une affaire individuelle, chacun agissant pour soi. Cependant la communauté peut se protéger contre une menace commune. Alors le personnage qui a le pouvoir magique sur le groupement, le **bolifo w'ěsé**, entre en action, surtout au moyen de prières aux ancêtres, de certains sacrifices, de paroles de désenvoûtement, dont lui seul est le dépositaire.

Il n'y a pas de lutte organisée contre la sorcellerie comme telle, mais seulement des actes de protection dans des cas déterminés. Toutefois, les mouvements modernes dont il est question ci-dessus, pourraient être considérés comme des campagnes contre la sorcellerie. Car chaque nouvelle pratique introduite exige l'anéantissement des pratiques précédentes. Ces divers fétiches doivent disparaître. On les assemble sur de grands tas et l'on y met le feu. Ou bien on les jette dans un **jémbó**, habitat (**efeno**) d'un génie (**elímá**). Car toutes ces nouveautés ont en commun de n'admettre aucune concurrence, aucun syncrétisme. La conservation de pratiques antérieures annule l'efficacité de la nouveauté, qui en outre s'attaque au coupable.

Pourtant on peut dire que "les mouvements en faveur de la suppression de la sorcellerie n'ont pas signifié l'avènement de l'utopie millénaire: un monde sans sorciers." (41) Aussi bien ces mouvements ne s'attaquent pas à la base: la croyance à la sorcellerie. Il me paraît même probable qu'ils la renforcent en attirant constamment l'attention du peuple sur cette malfaisance. Je pense aussi que toute pratique magique renforce automatiquement la croyance à la sorcellerie. Les deux me semblent être inséparables et s'influencer mutuellement, parce que basées sur le même système de concepts et d'axiomes universellement acceptés par la communauté culturelle. On peut donc supposer à bon droit que ces croyances ont augmenté avec la colonisation créant la possibilité de communication de nombreux peuples africains.

Le Code Pénal punit les auteurs de toute épreuve

superstitieuse et leurs complices (art. 57 à 60). Mais le législateur n'a pas voulu lutter directement contre les pratiques de la sorcellerie, malgré les forts arguments d'un des membres du Conseil Colonial (session du 30 janvier 1940).

Il est impossible de savoir quelle a été l'influence de la loi sur la pratique sanctionnée. De fait la coutume a entièrement disparu en pays m'ngó; du moins on n'en apprend plus d'applications.

Il ne me paraît pas que la loi seule est en cause; pendant la seconde guerre mondiale un cas était soumis au tribunal de 1^e instance de Coquilhatville. Les auteurs étaient trouvés coupables et condamnés. Mais peu de temps après, un deuxième cas fut déféré au tribunal par les autorités du même territoire chez les Ngombe de Lisala. Puis un troisième et un quatrième. Les autorités judiciaires étaient consternées. Elles ne se rendaient pas compte que chaque condamnation était inévitablement suivie d'une nouvelle accusation de sorcellerie, car quelqu'un avait malveillamment dénoncé les auteurs. De là, nouvelle inculpation et tentative de disculpation et donc épreuve du poison. La croyance à la sorcellerie demeurait intacte.

* * *

ABREVIATIONS

- **Prov.** : G. HULSTAERT, *Proverbes Mongo*, Tervuren 1958 (Annales du Musée Royal du Congo Belge, in 8°, Sciences de l'Homme, Linguistique, Volume 15)
- **Dict.** : G. HULSTAERT, *Dictionnaire Lomongo - Français*, Tervuren 1957 (Annales du Musée Royal du Congo Belge, in 8°, Sciences de l'Homme, Linguistique, Volume 16, Tome I et II).
- **Losako** : G. HULSTAERT, *Losako, la salutation solennelle des Nkundo*, Bruxelles 1959 (Mémoires de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Sciences Morales et Politiques, 20).

NOTES

- (1) P. CHARLES, "Rapport d'introduction", dans *La Sorcellerie dans les Pays de Mission*. Compte-rendu de la Semaine de Missiologie de Louvain, 1936 (Museum Lessianum. Section Missiologique n° 25) Desclée De Brouwer, Paris 1937, p. 25-27.
- (2) La pratique ne semble cependant pas éteinte en Europe. On parle même d'une recrudescence ces derniers temps. Cf e.a. R. ALLIER, *Magie et Religion*, Berger-Levrault, Paris, 1935, *passim*; P. DONCOEUR dans *Etudes*, Paris, du 20 septembre 1932; G. LONDON, *Les Grands Procès*, 1931, p. 117.
- (3) V. VAN BULCK, - "Magie, Toverij en Hekserij", dans *La Sorcellerie en Pays de Mission* (voir note 1), p. 329.
- (4) B. ZUJURE, - *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*, Bruxelles, 1929 (Bibliothèque Congo), p. 112 et 127.
- (5) Cf e.a. *Africa* (London) 8(1935) n° 4 entièrement consacré à la sorcellerie en Afrique.
- (6) *Ibi*, p. 417
- (7) Cf M. FORTES et G. DIETERLEN (éditeurs), - *African Systems of Thought*, International African Institute, London 1965, p. 22.
- (8) V. VAN BULCK, "Magie;.." (voir note 3) p. 324.
- (9) Ce volume donne une bibliographie fort abondante pour l'étude de la sorcellerie et de la magie (p. 233 à 282) après les nombreux ouvrages anciens et modernes cités dans le Rapport d'Introduction du Père CHARLES, p. 12 et ss (Voir note 1)
- (10) Dans ces deux phrases les mots *liloka* et *mpâte* se disent l'un pour l'autre; on entend ainsi *ója* et *óla liloka* ou *mpâte* (Dict. p. 1365).

- (11) G. HULSTAERT, - "Le Nkanga chez les Mongo", *Zaïre-Afrique* 20(1980)141, p. 49.
- (12) Cf G. HULSTAERT, - "La Société Politique Nkundo", *Etudes Zaïroises* 2(1974) p. 101.
- (13) Cf J. VAN WING, - *Etudes Bakongo II, Religion et Magie* Bruxelles, 1938 (Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences Morales et Politiques, Mémoires in 8°, Tome IX, fascicule 1), p. 92.
- (14) Beaucoup de ce qui est dit dans ces lignes se trouve déjà dans les articles de E. BOELAERT, - "Hekserij bij de Nkundo", *Kongo-Overzee* 2(1935-36) p. 139-155; S. BONSANGE, - "The African explains Witchcraft", *Africa* (London) 8(1935) p. 531-534.
- (15) On peut rappeler ici ce qu'écrit P. ERNY : "Personne n'a jamais raison de se croire en sécurité. Aucun événement n'est entièrement naturel. Tout peut être l'objet d'une intention calculée et perverse. Le moindre accident déclenche les pires soupçons, les accusations les plus violentes et des rancunes inexpiables...Rien ne prouve que demain on ne sera accusé à son tour, car l'activité sorcière peut être inconsciente chez celui-là même qui l'exerce". (dans : *L'enfant et son milieu en Afrique Noire*, p. 196).
- (16) G. HULSTAERT, - "Sur quelques croyances magiques des Mongo", *Cahiers des Religions Africaines* 5(1971)9, p. 157.
- (17) *Ibidem*, p. 160.
- (18) Pour l'application au *yoji* cf *art.cit.* p. 159; au *nseka*, *ibidem*, p. 156 et E. BOELAERT, - "Les épouvantails-amulettes", *Congo* 17(1936)1, p. 679; au *boselo*, voir chap. VI et note 25.
- (19) J. VAN WING, - *Etudes Bakongo II...*, p. 111 et V. VAN BULCK, - "Magie..." (voir note 3) p. 345.
- (20) R. VAN CAENEGHEM, - *Hekserij bij de Baluba van Kasai*. Bruxelles, 1955, (Académie Royale des Sciences Coloniales. Classe des Sciences Morales et Politiques. Mémoires en 8°. Nouvelle Série T. III, fasc. 1), p. 35

pt 63. Placide TEMPELS, - *La Philosophie Bantoue*. Lovania, Elisabethville, 1945, p. 107.

- (21) A. HUTEREAU, - *Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge*. 1909, p. 27.
E. EVANS-PRITCHARD, - *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Press, Oxford, 1937, p. 21-22. Selon ce dernier auteur, les Azande font une distinction très nette entre sorcellerie congénitale et sorcellerie volontaire; ils les spécifient par des termes propres. C'est pourquoi l'auteur réserve le mot **witchcraft** à la première sorte, appliquant à la seconde le nom de magie noire. Cf plus loin IV. Voir aussi ma contribution dans le Compte-rendu du 3e séminaire africain, 1960: "La sorcellerie chez les Mongo" dans : *African Systems of Thought*, Oxford University Press, London, 1965, p. 165.
- (22) Cf G. HULSTAERT, - *Le Mariage des Nkundo*. Bruxelles 1938 (Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge, in 8° Tome VIII) p. 472.
P. NGOI dans *Aequatoria* 7(1944) p. 22.
- (23) G. HULSTAERT, - *Le mariage...* p. 408; *Dict.* p. 836.
- (24) *Dict.* p. 314
- (25) *Dict.* p. 1613-1616. Pour le substantif voir p. 310.
- (26) *Publié et traduit par E. BOELAERT dans Africa* (London) 8(1935)4, p. 531-534. Voir aussi ci-après Ch. V à la fin.
- (27) On peut voir dans cette substitution une évolution spontanée de la coutume tendant à l'adoucissement des moeurs. D'autres exemples se trouvent dans le **wehrgeld** pour l'adultère, cf ma brochure: *Les sanctions coutumières contre l'adultère chez les Nkundo*. Bruxelles, 1938 (Mémoires de l'Institut Royal du Congo Belge) p. 32. Il est impossible d'entrer ici dans tous les détails sur l'épreuve du poison. On peut se référer à des études spéciales comme: P. DE RODE, - "Note sur l'épreuve superstitieuse du nsamba chez les Nkundo", *Aequatoria* 7(1944) p. 78-80; E. POSSOZ, - "Essai d'interprétation des épreuves superstitieuses dans l'Equateur", *Aequatoria* 1(1937-38)n° 5 ; E. BOELAERT, - "De rechtsproeven bij

- de Nkundo", *Congo* 19(1938)2, p. 526-546. IDEM, - "Hekserij bij de Nkundo", *Kongo Overzee* 2(1935-36) p. 139-155. Il est instructif de comparer les pratiques analogues dans d'autres ethnies, e.a.: J. LEYDER, - "L'épreuve du poison chez les Bwaka (Ubangi)", *Congo* (1931)2, p. 26-44. Il est curieux d'observer que la plante utilisée est un arbrisseau de la famille des Strychnos appelé *sambi*.
- (28) Cf BONSANGE, o.c. (note 26), p. 534; G. HULSTAERT, "Les cercueils anthropomorphes", *Aequatoria* 23(1960)p.126.
- (29) Pour l'application au décès d'une femme enceinte on peut consulter notre *Le Mariage des Nkundo* (voir note 23) p. 477.
- (30) Aux endroits suivants, respectivement : A. HUTEREAU, - *Notes sur la vie familiale...*, p. 27; C.R. LAGAE, - *Les Azande ou Niam-Niam*. Bruxelles, 1926, p. 107; A. DE CALONNE-BEAUFAICT, - *Azande*. Bruxelles, 1921, p. 187. EVANS-PRITCHARD, - *Witchcraft...*, mentionne encore: BROCK, dans *Sudan Notes and Records*, 1918, p. 260; LARKEN, *ibi*, 1926, p. 48. BAUMANN dans *Zeitschrift für Ethnologie* 1928 rapporte que cette croyance se trouve dans beaucoup de peuples de l'Afrique Centrale et Occidentale.
- (31) Voir G. HULSTAERT, - "Lomongo en Ngbandi", *Aequatoria* 8(1945) p. 153. Cf aussi B. THANGE, - *De Ngbandi naar het leven geschetst*. Brugge, 1928 (Congo Bibliotheek XXIX) p. 112.
- (32) *Zaire-Afrique* 20(1980) n° 141, p. 42-43.
- (33) E. BOELAERT, - "Hekserij...", *Kongo Overzee* 2(1935-36) p. 140-142.
- (34) A. DE CLERCQ, - "Mupongo, Buloji", *Congo* (1936)I p. 5 et 7. R. VAN CAENEGHEM, - *Hekserij bij de Baluba...* p. 93 ajoute la rancune et l'effronterie ou la brutalité. Mais il explique p. 91-92 que le sorcier est intrinsèquement mauvais; il agit uniquement par méchanceté, sans chercher un profit personnel ou une utilité quelconque. Comparez aussi J. VAN WING, - *Etudes Bakongo II*, p. 113-114.
- (35) En revanche, pour les défauts extraordinaires ils suppo-

sent une influence maléfique de la part d'un sorcier ou d'un mâne.

- (36) Dict. et G. HULSTAERT, - *Le Mariage des Nkundo* p. 504
- (37) Dict. et G. HULSTAERT, - *Petit lexique des croyances magiques Mongo*. Bandundu, 1981 (Ceeba II,70).
- (38) G. HULSTAERT, - *Petit lexique...*; IDEM, - "Sur quelques croyances...", Cahiers des Religions Africaines 5(1971)9, p. 158.
- (39) De plus amples détails de cette ambivalence se trouvent dans notre *Petit Lexique...* p. 19.
- (40) G. HULSTAERT, - "Sur quelques croyances..." p. 154; Dict. p. 548.
- (41) *La sorcellerie en Afrique* (Pro Mundi Vita dossiers, Afrique n° 12, février 1980) p. 24.

Gustaaf HULSTAERT, m.s.c.

B.P. 276

MBANDAKA (Zaïre)

**THE PROCESS OF CHANGE IN THE LANGUAGES
OF THE GREAT LAKES AREA:
The case of Lubumbashi Kiswahili**

This paper goes over the phonological, morphological and lexical features of Lubumbashi Kiswahili (L.K.) in order to prove that it is a dialectal variety of the original East Coast Kiswahili (E.C.K.). The latter has at least five different dialects, namely Ki-Ungudya (Zanzibar), Ki-Gunya (Rasini Inland), Ki-Mvita (Mombasa), Ki-Amu (Lamu) and Ki-Pemba. Of these dialects it is apparently the Ki-Ungudya dialect that extended inland all the way to Eastern Zaïre. Language interaction in the Shaba province had an effect on the original East Coast Kiswahili variety and has now given birth to the L.K. variety which is very widely spoken in its dialectal form by young people in the Shaba province. Thus the original ECK (D1) dialect has given birth to LK (D2) as the result of the mixture of people from different origins. Thus the development of an important urban concentration by rapid industrialization of the "Katangese" mining district has entailed remarkable linguistic consequences.

SYMBOLS : **cons** = consonantal; **strid** = strident; **voc** = vocalic;
cont = continuant; **nas** = nasal; **ant** = anterior; **cor** = coronal;
+ = plus; - = minus; **enr** = enrolled.

1. INTRODUCTION

A particularly important and complex case of language change is that of Kiswahili (1) as it is currently used in Shaba. The language originally developed from the East Coast part of the African continent due to the Arab invasion in the nineteenth century. That language is still widely spoken in the interlacustrine area and has now spread out through the neighbouring provinces as well (2). The actual form used in Shaba seems to have undergone through its evolution several processes of simplification and "reduction in function" as a result of multilingualism (3). However, native speakers of LK feel that, while their language may seem different from the ECK, it is definitely not a separate or distinct language with regard to the source language (4). The purpose of this paper is to examine the most salient features of LK in order to find out if there are enough linguistic grounds to treat LK as a creole or a pidgin form of the ECK. As will be shown in this paper, it appears that in fact LK and ECK are mere dialectical variations of the same language and the view according to which LK is a pidgin or a creole pertains to what should be called psychosocio-linguistic pidginization of creolization. There are no sufficient linguistic grounds for supporting the view according to which LK is a creole or a pidgin.

2. ON CONTROVERSIAL NOTIONS

One might attempt to compare LK with the pidgin languages such as the Cameroonian Pidgin English, the Hawaiian Pidgin English or, else, to well-established creole languages such as the Pitcairnese Creole English. Each of the possible judgments essentially depends on the method of analysis and the understanding of what a creole or a pidgin is. My assumption is that it would be inappropriate to stick to the single view according to which a grammar is a set of fixed rules that any speaker has to follow in order to be able to use a given language correctly following the normative principles (5). Of course this is true and valuable

in case an idealized speaker's language is under investigation. In "dialectology" the situation seems much more complex insofar the linguistic inquiry in relation to social classes is based upon a two-fold assumption, one dealing with cognitive functions (i.e language as a code), the communicative capacity of language as a system of symbols (language as a symbolic device), and the other with behavioral functions, i.e language as an aspect of culture through which societal roles are carried out. It appears to me that in this context the second aspect of linguistic inquiry is mainly dealt with in socio-linguistics. Furthermore the disagreement of scholars on the way linguistic terms such as "creole", "pidgin" and "dialect" should be interpreted has led to confusion and overterminology (6). My understanding of the word "pidgin" is that it is a contact vernacular which is not the native language of any of its speakers. It breaks out from the need for communication between people who do not have any common language (7). This is tantamount to saying that pidgin languages are mostly characterized by a reduced vocabulary, an elimination of many grammatical devices and a reduction in function that confines them to very specific situations such as trading or any other situation that requires the necessary contact between people from different origins (8). Creoles on their part are native languages for those who use them. The vocabulary and syntactic devices of creoles are large and developed in such a way that communication is easily established by its speakers. It is worth mentioning that a creole language is generally regarded as low in prestige with regard to the societal status of the source standard language(s). In the context of the present study, a creole is also looked upon as a step in the evolution of a pidgin, i.e a creole is the output of an original pidgin language that has become a native language for those who use it. A dialect is the variation of a source language. Such factors as the level of education, the social origin, the status of the speakers of the source language may have remarkable implications on language.

Once the above controversial notions of "creole", "pidgin" and "dialect" are made clear for the purpose of this paper, let us examine the question of whether LK is a creole or a pidgin language in the sense defined above. A look at the

historical conditions under which LK was introduced in Shaba is certainly relevant so as to throw light on the underlying social forces which contributed to the expansion of that speech variety in the Shaba Province.

3. HISTORICAL HYPOTHESIS

It is recorded in Edgar Polomé's reports (9) that multilingualism predates Westernization in Central Africa. In pre-colonial days relations had already led to the development of various vernaculars which merely spread farther into the country with the European penetration, as they were adopted by colonizers for economical and administrative purposes. It is likely that the way for Kiswahili was opened up by the Bayeke people who, under the leadership of their Chief M'siri, invaded the Katanga province with the help of some Kiswahili speakers. Further spread of Kiswahili in Katanga was favored by the Belgian occupation of this area by 1891, and the recruitment of most soldiers from Zanzibar. These soldiers had a good command of Kiswahili as they were in contact with Arabs by that time. Besides Kiswahili was currently used in the training of many soldiers until World War I. Most important perhaps is the creation of the Union Minière du Haut Katanga (now Gecamines) which attracted outside labour toward Lubumbashi (Elizabethville) and the mining centres. Hence the population became very concentrated in Katanga as a result of an extensive recruitment of workers from various regions, the most important being: Kasai, the Northern and Western part of Katanga and eventually Rwanda-Burundi. From the statistical point of view migrants from Luba-speaking areas outnumbered the recruited workers from other regions. This as a result had a very strong influence on Kiswahili, i.e. Kiluba and Tshiluba are the most important sources of interferences. Harries, Lecoste (10) accept the hypothesis according to which LK was brought in Shaba by the Arab people in the middle of the 19th century. Whether we accept E. Polomé's or Van Bulk's hypothesis which support that LK was brought in Shaba by missionaries, it remains true there

was certainly a need for communication between the East Coast part of Africa and the South-Eastern part. Most historians also admit that a typical example of a precolonial multilingual community was the capital of the Gareganze kingdom of M'siri in the last quarter of the 19th century and that its population consisted of several thousand people from all parts of Central Africa: baSanga, baLamba, baUshi, baLunda, baBemba, baLuba belonging to the areas the muYeke conqueror had cut out from the territory formerly governed by Kazembe (governor) of the Mwato Yamvo (Lunda emperor).

Most historians admit that Arabs, waNyamwezi, waSwahili traders and immigrants from across Lake Tanganyika, as well as oviMbundu and Luvale from Angola used to meet in that town for commercial interests (11). Gareganze was a town in which slavery was also practiced but the main point is that the rapid industrilization of the Katangese districts has entailed remarkable linguistic consequences.

Linguistic change is mostly felt in morphology, phonology and vocabulary as I stated earlier. This variation was occurring as the language was passing through a process of expansion. French is looked upon as a "prestige language" used at all levels of education and administration. Kiswahili material was originally used in religious instruction by protestant missionaries.

Although Kajiga Barihuta attests that the use of Kiswahili by a certain number of people (zaïrean traders) was attested before the 15th century († 1324). I am not really concerned with the exact date of penetration of Kiswahili, my analysis being essentially synchronic: I need to find out if the results of the contacts of languages in Shaba and their influence on Kiswahili may suffice to give to that output speech the status of a "creole", a "pidgin" or a mere dialectical variation of ECK. Two points of view are generally held on that problem: Like all pidgin languages, Lubumbashi Kiswahili is a simplified and restructured form, which is the fundamental characteristics of pidgin languages (12) whereas E. Polomé holds that in fact the "Katangese" Kiswahili is rather a creole form of Kiswahili than a pidgin (13). These divergent points of view force me to look at the most salient features of LK in a personal way in order to state my viewpoint although the provisional conclusions that I will arrive at will

still have to be confirmed or readjusted after further research on the issue (14).

4. LINGUISTIC ANALYSIS

4.1. PHONOLOGY

In the following subsection, I state in terms of sound changes the phonological alternations which generally characterize LK. This part though a relativization of recurrent phonological changes gives an account, in terms of sound changes, of the "gap" between this speech variety and the corresponding source standard language (ECK). Each set of examples contains an explanation or comment about the phonological pattern or variation under investigation. For that purpose, I have adopted *mutantis mutatis* the phonological model of description of sounds as presented in Chomsky and Halle's Sound patterns of English (15). According to that model, distinctive features are minimal elements of which phonetic, phonological and lexical transcriptions are composed by combination. Distinctive features are minimal elements looked upon as minimal characteristics which help to distinguish a given sound from another one. The provision to be made here is that a set of redundancy rules is understood to underlie the general rules (16).

4.1.1. Delateralization process

In this process, the sound /l/ which is marked +cons, +voc, +ant and -enr becomes +enr in the context of a vowel that is +high, -back. Examples such as the following illustrate this fact :

B.C.K.	L.K.	
ku-angalia	ku-angaria	(to look at)
walienda	barienda	(they have left)
kulima	kurima	(to cultivate)
kutangulia	kutanguria	(to go in advance)

4.1.2. Insertion of the /u/ vowel

In this case, the vowel /u/ when inserted between /f/ and /a/ produce the sound /w/ as in the following examples:

E.C.K.	L.K.	
kufa	kufwa	(to die)
kufanya	kufwanya	(to do, make...)
kufata	kufwata	(to follow)

The above facts mean that the original sounds (syllable) fa become fua and eventually fwa (vowel contraction) due to the insertion of the vowel u between f and a.

4.1.3. Breaking-up of the consonant clusters by inserting vowels

Likewise this rule reads that a sequence of consonants usually from class 1/2 is broken up by the insertion of an epenthetic vowel. For example the original ECK words such as mtoto, msumari, mgeni and mzuri... become mutoto (child), musumari (nail), mukeni (visitor), muzuri (good)...

4.1.4. Lateralization process

The lateralization process is frequently observed in the environment of the vowel /u/ as in the following context: the ECK words kurudia, kuruka, kuruhusa respectively become kuluria (return), kuluka (run), kuluhusa (allow). In other words the sound /r/ which is identified as +cons, +enr, +ant, +enr becomes -enr,-ant in the environment of the sound u which is characterized as +back, +high.

4.1.5. Prenasalization of the initial voiceless consonants

The process of prenasalization is obviously one of the most recurrent patterns in LK. Words such as kamba, simba, tembo and soko regularly become nkamba (cord), nsimba (leopard), ntembo (elephant) and nsoko (market) in LK. In terms of features the sound /n/ which is +nas, +cor is added in front of sounds which are +cons, -voiced.

4.1.6. Neutralization of voiced/voiceless distinction in velar stops, except in the environment of the nasal sounds

The phenomenon at stake here is the devoicing of the consonant /g/ when it is not preceded by a nasal sound such as in the following words: kupiga, ugali, ugeni, geuka which respectively become kupika (to cook), bukari (cassava bread), bukeni (strangeness), keuka (to turn round) in LK. In terms of phonological features, the sound /g/ which is +voice, +cor, +nasal, +strid becomes -voice in the environment of a zero sound that precedes it.

4.1.7. Palatalization process

The sound /z/ is often palatalized and becomes /ʒ/ in the environment of the high vowel /i/ such as in the following cases where the original ECK words kazi, kuzika, kuuzisha and uzi regularly become kaži (work), kužika (to bury), kuužisha (sell), nyuži (thread) in LK. The phonological rule then states that the sound /z/ which is +cor, +ant, +voice, +strid and +cont becomes -ant, +voice, +high in the environment of the sound /i/ which is marked +high, -back. Likewise the sound /s/ is also palatalized and is changed to /š/ in the environment described above. Thus the rule that I have stated remains unchanged except the feature +voice that becomes -voice. The palatalization process is also recurrent when the sound /t/ is occurs in front of the vowel /i/, for example ECK words such as kuitika, kiti, koti, m(u)ti are actualized as kuičika (accept), kiči (chair), (n)koči (coat) and muči (tree) in LK. The rule that accounts for this fact may be stated in the following way: a sound which is marked +cor, +ant, -strid, -nas becomes +strid in the environment of the sound /i/. The palatalization process is therefore an important feature in LK.

4.1.8. Breaking up of subsequent vowels by /l/ insertion

ECK words such as funguo, mguu, kuomba and njaa are changed to fungulo (key), mkulu (foot), kulomba (to ask for), njala (hunger) in LK. Perhaps it is worth mentioning that the /l/ insertion phenomenon is also frequently used in Kingwana. The sound /l/ that is +voc, +cons, +enr appears in intervocalic position.

Conclusion

As far as phonological changes are concerned LK is compa-

rable in many respects to the ECK speech variety. The difference between ECK and LK is most strongly felt in the reorganization of the dental consonants, the neutralization of the voice/voiceless distinction in velar stops. As for palatalization, the vowel /i/ is phonologically influential in having a very strong effect on /s,z,t/ whenever these sounds occur in its environment. The breaking up of consonant clusters indicate, to me, a natural tendency of the rebantui- zation of Kiswahili.

4.2. MORPHOLOGY

The differences between ECK and LK have led to a structural "simplification" of the whole morphological system.

4.2.1. Class prefix agreement

Like most Bantu languages, Kiswahili morphology is characterized by the use of class prefixes. LK nouns belonging to class 8 are preceded by **bi-** plus a subsequent nasalization of the invoiced consonant marking the morpheme boundary, whereas ECK rather uses **vi-** with no subsequent nasalization. LK nouns belonging to class 9 take their plural concord in class 6, which is not the case in ECK. The initial class prefix **u-** in ECK becomes **bu-** in LK. LK is simplified as far as the agreement of demonstratives is concerned. The complex agreement system of ECK is almost reduced to one stereotyped agreement prefix **i-**.

4.2.2. The tense-aspect system

Time reference or aspect distinctions are marked by the combination of morphemes which occur either before or after the verb stem as exemplified in :

ECK	LK
a) Present tense-aspect	
Mtoto analia	mtoto anaria (the child is weeping)
mvua inanyesha	mbula inanyesha (it is raining)
b) Past tense-aspect	
mtoto alilia	mtoto ariria (the child has wept)

Mtoto aliliaka	mtoto aririaka (the child wept)
<i>c) Progressive tense-aspect</i>	
mtoto iko na lia	mtoto iko mwenyi kuria (the child is weeping)
mvua iko na nyasha	mbula iko na pika (it is raining)
<i>d) Anticipatory tense-aspect</i>	
m(u)ti unataka kuanguka	muči inatafuta kuanguka (the tree is about falling)
<i>e) Lingering tense-aspect</i>	
angali analala	iko paka analala (he/she is still sleeping)
<i>f) Interruptive tense-aspect</i>	
hatuimbe tena	hatuimbe tena (we are no longer singing)
halime tena	hashirime tena (he/she is no longer cultivating)
<i>g) Completive tense-aspect</i>	
baba amefika	baba arifika (the father has arrived)
baba ameenda	baba arienda (the father has gone)
<i>h) Resultative tense-aspect</i>	
tulijifunza mingi	turifunda mingi (we have been studying a lot)
walisoma	barisoma vitabu (they have read books)

Observations

There is not much difference in the tense-aspect system; both ECK and LK mark verb forms according to whether the action or state of affairs referred to took place in the past, present or future time with all the nuances related to the way this action or state of affairs was looked upon by the speaker. In both languages, auxiliaries help to express time reference as well. However the completive morpheme that is very recurrent in ECK is scarcely used in LK.

4.3. LEXICON

The LK speech variety has borrowed several words from other local vernaculars such as Kiluba, Tshiluba, ciBemba and kikaCokwe.

a) <u>Luba.:/ LK</u>	ECK
kibengo	majivuno (pretention)
kuponona	kupika (to beat up)
kufunda	kujifunza (to learn)
cicamba	pompe ya moto (alcohol)
mukao	uivu (jealousy)
b) <u>Bemba</u>	
mulofwa	mvivu (jealousy)
kitambi	matukano (insult)
mpundu	ma(pacha) (twins)
makalashi	miwani (spectacles)
c) <u>Cokwe</u>	
kucofwa	kujongea (to leave a place for)

In the process of rebantuization which went on under the influence of the local dialects, a considerable number of new words, unknown in coastal Kiswahili were introduced into the language. Characteristic to LK is also the semantic change in common Swahili words, due to the loss of terms with specific meanings. Thus, **shingo** (neck) means "nape" for which ECK has a special word **ukosi**; similarly, **matako** (buttocks) also indicate "thighs" for which ECK uses **mabaja**; **mupila**, corresponding to ECK **mpira** (rubber), has acquired the new meanings "spring" and "T-shirt"; **kuchacha** (to ferment) also means "to hurry" in LK. Words such as **hamu** which originally means "desire, anxiety" has replaced **kiu** in the meaning of "thirst" for example in the phrase **kushikia hamu** (to be thirsty) mean literally "to hear a longing". All kinds of phrases, unknown to the ECK are commonly used in LK, for example **kulala zamu**: "to keep watching during the night" (literally: to sleep a turn or guard duty), **kutuma singa**: "to telephone" (literally: to use the wires). ECK **singa** (hairs) has taken over the meaning "wires" from kiLuba **nshinga** (wire). To designate the local railway (mostly known as B.C.K., abbreviation for "Bas-Congo-Katanga"), the phrase

mashua ya ntoto (literally: boat of the rail) is used, instead of the East African **gari la moshi** (literally: wagon of smoke). Phrases such as **pa nsoko** in LK correspond to three phrases in ECK, namely **karibu ya soko** (near the market) **sokoni** (in the market), **pembeni ya soko** (at/near the market). Likewise ECK words such as **adabu** (politeness) or **heshima** (respect) are combined in one LK word **heshima**; the LK word **kupumushika** (rest, breathe) corresponds to two different words **kupumzika** (to rest) and **kupumua** (to breathe) in ECK. **Kuelezea** means "explicate, inform" in LK whereas ECK makes the distinction by using two words: **kuelezea** (explicate) and **kuasifu** (inform); similarly the East African Swahili makes a distinction between **mai** (water) and **mwitu** (river) whereas the case is different in LK where **mai** stands for "both". Likewise the LK **masomo** corresponds to two words in ECK namely **usomi** (studies) and **shule** (school). **Saa** in LK meaning "watch,time,period" is the equivalent of **saa** (watch), **wakati** (period), **muda** (piece of time). LK **lufo** meaning "danger, risk, death" may be translated in ECK as **hatari** (danger), **kifo** (death); **kupenda** is understood in LK as "to love, to accept" whereas in ECK we rather have **kukubali** (to accept), **kutaka** (to desire), **kupenda** (to love); **mukongo** is LK means either "back" or "behind" whereas in ECK **nyuma ya** means "behind" and **mgongo** means "back(noun)".

These few examples illustrate the fact that on the strictly colloquial level the speech of uneducated speakers of Katanga Kiswahili may cause some difficulty to East Coast Kiswahili speakers. However, at a higher level of sophistication, the educated speakers who have been widely exposed to the **Kiswahili safi** or **Kiswahili ya kitabu**, i.e the Kiswahili used to the taught in the schools and which conforms to the Kiswahili **bora** or **safi**, will use a form of the language which is likely understandable to ECK speakers.

5. CONCLUSION

The difficult question raised at the beginning of this paper was whether we should consider LK as a creole or a pidgin. We should be remindful of the fact that a pidgin normally originates from a relatively casual, short-term

contact between groups of people who do not have a native language in common. A pidgin can arise even whenever emergency situations call for communication at a level of minimal comprehension. In view of the schematical analysis that I have presented, I fail to support Rugenzi's point of view according to which LK is simply a pidgin language although this might have been true at the beginning of contacts between various people in Lubumbashi. None of the modern linguist would ever defend this viewpoint. Much of the argumentation in this paper, however, doesn't allow to state with enough evidence that LK is necessarily a creole language, although it shares many properties of a creole language. I would rather say that LK is clearly a dialect of ECK.

Generally speaking, few words have acquired a distorted meaning and the simplified words are still related to the source standard ECK. The few lexical extensions encountered only serve to indicate that LK has⁴ less specialized lexicon than the corresponding ECK. That ECK is much more complex in vocabulary doesn't create a very large "gap" between these two speech varieties as they remain mutually intelligible. What I have pointed out in the section devoted to phonology is likely the most important change a ECK speaker will be sensitive to. Syntax, however, has not diverged very much from the ECK norms which are basically similar to those of the Central Bantu languages.

The provisional conclusions arrived at in this paper are an invitation addressed to scholars who are interested in dialects in order to inquire on the question left open. One might meanwhile examine the question of whether LK is an output of a "life-cycle" having ECK as the source or not. A study in more depth would have to be made on the use of LK according to the age groups, the economic and social background, the personality of the people to whom one speaks, and the circumstances in which the conversation takes place. I leave the question for another time, and perhaps to another linguist.

FOOTNOTES

- (1) This paper was originally prepared for publication in Recherches Linguistiques et Littéraires (UNAZA, Lubumbashi) and was also presented at the International Colloquium on the Culture of the Great Lakes Area (Bukavu, 1982). I am heavily indebted to J. Vincke, G. Telemans and G. Hulstaert who accepted to comment on the earlier versions of this paper. I express my gratitude to A. Takizala for he lent me his notes on pidginization and creolization.
- (2) See E. Polomé (1971 : 365-366) who gives much more information about the introduction and expansion of Kiswahili in the "Katanga" district. See Heine (1970 : 81-91).
- (3) cfr Heine (1970). His paper provides an analysis of the status and use of lingua francas in the central part of the African continent.
- (4) A. Takizala defends the view that LK should not be considered as a pidgin. His paper entitled "Pidginization and creolization: Lubumbashi once more" (unpublished) helped us to shape our definite argumentation although there are still other differences in our viewpoints on the issue.
- (5) This point of view is mostly held by normative grammarians whose purpose in writing a grammar book is to prescribe rules or principles which which have to be followed by the speakers of a given language. These normative grammarians (or purists) generally have a negative attitude towards the form of language which are different from the "idealized speech".
- (6) See Richard R. Day (1974 : 38-45); D. Decamp (1971 : 13-19); Heine (1970). Each of them holds a personal opinion significantly different from mine.
- (7) See A. Takizala (forthcoming). When I was using his paper "Pidginization and creolization", it was not published yet; he provides a fine analysis of the way the term "pidgin" should be interpreted in the framework of African linguistics.
- (8) cfr D. Decamp (1971).
- (9) E. Polomé (1971 : 57) and Heine (1970).
- (10) See Harries (1956) and B. Lecoste (1954).
- (11) E. Polomé (1971 : 366).

- (12) Rugenzi (1979 : 30).
- (13) E. Polomé (1971 : 58).
- (14) Most of the data used in this paper are based on Rugenzi (1971) and on facts which were recorded during my stay in Lubumbashi.
- (15) G. Hulstaert mentioned to me that I should explain the difference between the feature + high \pm low in comparison with +ant \pm back. Actually the phonological system used in Chomsky and Halle (1964) refers to the features high/low with respect to the position of the tongue when the sound is being produced, whereas ant/back refer to the part of the mouth where the sound is actualized.
- (16) Redundancy rules here are understood to be predictable from other rules. For example the feature +voice is predictable from the feature +nasal.

BIBLIOGRAPHY

- CHAFE, W.- *Meaning and the structure of language*. Chicago : The University of Chicago Press, 1970.
- CHOMSKY, N. and HALLE, M.- *The sound patterns of English*. New-York : The MIT Press, 1964.
- DAY, R.- "Decreolization: Coexistent systems and post-creole continuum", in *Pidgins and creoles*. Washington: Georgetown University Press, 1974, p.38-45.
- DECAMP, D.- "Introduction : the study of Pidgin and Creole languages", in *Pidginization and Creolization of languages*. London : Cambridge University Press, 1971, p.13-39.
- GILMAN, C.- "Anglais en Afrique". Unpublished course delivered at Unaza, Lubumbashi, 1978-1979.
- HALL, R.- "The life-cycle of pidgin languages", *Lingua* XI(1972) p.151-156.
- HARRIES, L.- "Le Swahili au Congo Belge", *Kongo Overzee* 22(1956) 4/5, p.395-400.
- HEINE, B.- "Status and use of African lingua francas". Paper read at the First European Summer Institute of Linguistics. München : Weltforum Verlag for IFO (Afrika

Studien, 49) 1970.

- KAJIKA BARIHUTA.- *Dictionnaire de la langue Swahili*. Goma: Librairie des Volcans, 1965.
- LECOSTE, B.- "Le ngwana: variété congolaise du Kiswahili", in *Kongo Overzee* 20(1954) 4/5, p.391-408.
- MERVYN, C.- "Acculturation and the cultural matrix of creolization", in *Pidginization and...* 1971, p.169-186
- PERROT, D.V.- *The E.U.P. concise English-Dictionary*, London: English University Press, 1965.
- POLOME, E.- "Lubumbashi Swahili". Paper read at the Conference on Pidginization and creolization of languages. (Mona) Jamaica, 1968.
- POLOME, E.- "The Katanga (Lubumbashi) Swahili creole", in *Pidginization and...* p.57-59.
- POLOME, E.- "Multilingualism in an African Urban Centre : the Lubumbashi case", in *Language Use and Social Change*. London : Cambridge University Press, p.365-375.
- RAVEN, I.J.- "British and American Standard and non-standard", in *Linguistics* (Voice of America forum lectures), ed. Archibald Hill, 1969, p.91-100.
- RUGENZI Nkwya.- *A contrastive study of Cameroonian Pidgin English and Lubumbashi Swahili*. Unpublished memoir, Unaza, Lubumbashi, 1979.
- TAKIZALA, M.- "Pidginization and creolization: Lubumbashi Kiswahili once more" (article in preparation) Unaza, Lubumbashi.
- WHINON, K.- "Linguistic hybridization and the special case of Pidgins and Creoles" in *Pidginization and...op. cit.* p. 91-115.

KALUMBO MBOGHO

Assistant de Linguistique

Université de Lubumbashi

LE PHENOMENE DE LA DENTITION DANS LA REGION DE L'EQUATEUR (Zaïre)

Dans les milieux traditionnels, la venue au monde de l'enfant était entourée de beaucoup d'appréhensions, ce qui explique le nombre considérable d'interdits auxquels étaient soumis les futurs parents. Dès que l'enfant naissait, chaque étape de sa croissance était suivie avec attention et, si l'une n'a pas été franchie, suivant les normes du milieu, on recourait parfois à diverses cérémonies d'exorcisme ou de fétichisme.

La poussée des premières dents chez les enfants peut nous laisser aujourd'hui indifférents, alors que dans les milieux traditionnels elle revêtait un caractère important dans la mesure où elle était déterminante sur certains actes postérieurs que l'enfant aura à poser durant sa vie. C'est dans cet ordre d'idées que G. HULSTAERT souligne, en parlant des Nkundo : "A la dentition on attache aucune importance spéciale. Seulement l'enfant dont les dents supérieures poussent avant les inférieures (défaut nommé **ingondo**) passe pour être anormal. Aussi lui est-il défendu de manger les prémices de la chasse ou de la pêche par clôture (**mpao**) sinon celles-ci seraient rendues infructueuses" (1).

La dentition était un phénomène observé de différentes manières à travers le Zaïre, d'une tribu à l'autre, selon que

les premières dents poussaient à la mâchoire inférieure ou supérieure. C'est pourquoi dans le présent exposé, nous n'examinerons ce phénomène que dans la Région de l'Equateur. Mais prochainement, nous nous étendrons sur d'autres régions du Zaïre pour, enfin, dégager les considérations d'ordre général.

N.B. : Nous allons nous servir, pour l'identification des langues, de la classification de G. Hulstaert (2) qui est la plus complète pour les langues de la Région de l'Equateur. Ainsi chaque nom de la langue sera suivi de la lettre H (Hulstaert), de B (Bantu) ou NB (non Bantu), et du numéro de la langue.

1. BUDZA (H, B3)

- Nom du phénomène: **engǎnzó (engǎndjó)**
- Interdits : Ne peut manger les prémices des produits d'un champ, ni le premier gibier attrapé par un chasseur, ni le premier produit de la pêche.
- Purification : Faire des incisions sur la pointe de la langue de l'enfant. Mélanger le sang recueilli avec la salive et en asperger le gibier.

2. MONGO(Bokatola)(H, B 9a)

- Nom du phénomène: **ingondo**
- Interdits : Ne peut manger ni les premiers produits d'un champ, ni de la pêche ou de la chasse.
- Purification : "Pour mettre fin à son pouvoir maléfique, on taille ses dents en oblique" (3).

3. MONGO (Basankusu) (H, B 9a)

- Nom du phénomène: **bonkwé**
- Interdits : Ne peut accompagner un chasseur ou un pêcheur qui se rend à sa besogne. Ne peut manger les prémices des produits d'un champ, ni tenir des engins de la chasse ou de la pêche. Ne peut acheter,

en premier lieu, une marchandise, de peur que celle-ci ne soit plus sollicitée par d'autres clients. Ne peut passer auprès d'une femme enceinte.

4. **MONDUNGA** (H, NB 19)

- Phénomène: **igotɕɩe**
- Interdits : Ne peut manger les premiers produits d'un champ, de la pêche ou de la chasse.
- Purification: On place l'enfant dans un panier et on le promène à travers le village en chantant et en dansant.

5. **ɔWE (MWE)** (H, B 8d)

- Phénomène: **lisɛkɔ**
- Interdits : Ne peut s'associer aux activités collectives car il s'accapare de toute la chance au détriment des autres.

6. **NGBAKA** (H, NB 3)

- Phénomène: **ɔkɔɔɔ**
- Interdits : N'est pas autorisé à manger les prémices des produits de la chasse, de la pêche ou d'un champ.

7. **NGBANDI** (H, NB 5)

- Phénomène: **kɔngɔ**
- Interdits : Ne peut manger ni les prémices de la terre, ni les premiers produits de la chasse ou de la pêche. Ne peut pas toucher aux produits destinés aux semailles.

8. **LIBINZA** (H, B 8d)

- Phénomène: **lingɔnɔ**
- Interdits: Ne peut manger les prémices des produits d'un champ, de la pêche ou de la chasse.
- Remède : Dès que la gencive gonfle, pour permettre aux dents de pousser, il faut frotter régulièrement l'index contre la gencive supérieure afin d'arrêter la poussée des dents supérieures avant les dents inférieures.

9. NGOMBE (H, B 2)

- Phénomène : **mobango**
- Interdits : Ne peut manger les prémices du champ, de la pêche ou de la chasse. Ne peut non plus toucher aux engins de la chasse ou de la pêche.
- Purification : Lorsqu'on s'aperçoit que l'enfant a transgressé l'interdit, on lui donne quelques branchages de l'arbre **lingbanda** avec lesquels il se met à frapper contre le sol, s'il a touché aux premiers fruits du champ, contre les filets ou les nasses, s'il a touché à ces outils de pêche etc... Ce rite de purification s'appelle **lipambo**.

10. ~~MDESA~~ (H, B 5a)

- Phénomène : **linganze (enganzo)**
- Interdits : Ne peut ni manger les prémices du champ de la chasse ou de la pêche, ni toucher aux objets servant à ces activités.
- Purification : Placer l'enfant dans un panier. Le parer de plumes de perroquet et immoler au moins deux poules. Asperger l'enfant avec le sang de ces volailles.

11. NGANDO (H, B 9gg)

- Phénomène : **bokwé**
- Interdits : Ne peut manger les premiers produits ni du champ, ni de la chasse ou pêche.

La place de cet enfant dans la société

L'on sait que d'une manière générale, la poussée des premières dents commence vers le cinquième ou le sixième mois. Cette poussée est considérée comme étant normale lorsqu'elle commence par la mâchoire inférieure; par contre, si la dentition commence par la mâchoire supérieure, elle est considérée comme une anomalie non seulement du point de vue biologique, mais aussi du point de vue psychologique. En effet, dans presque toutes les tribus de l'Equateur, l'enfant dont les dents supérieures poussent avant les dents

inférieures est considéré comme "porteur de malchance". Tout au long de sa vie, il est soumis à un certain nombre d'interdits susceptibles, selon la croyance, d'éviter des t'acas à son entourage. Cette conception est partagée aussi par les WANANDE du Kivu, car L. BERGMANS note ce qui suit : "Si un enfant fait ses premières dents à la mâchoire supérieure, contrairement à ce qui se passe d'habitude, seuls les hommes se réjouissent : c'est encore une occasion pour eux de manger une poule, livrée par la mère de l'enfant. Ainsi une maman fera-t-elle son possible pour le cacher afin d'éviter l'amende. En d'autres endroits, on considère ce cas spécial comme un mauvais présage. Cela signifierait que le père ou la mère, ou l'enfant lui-même, ne vivra pas longtemps" (4). Ainsi dans les milieux traditionnels, certains facteurs déterminent la place de l'individu au sein de la société, indépendamment de la volonté de ce dernier. Le statut de l'enfant dépend donc de la manière dont ses premières dents ont poussé. La place qu'occupe cet enfant se remarque à travers les types de relations qui existent entre lui et les autres membres de la communauté. Il lui est, par exemple, strictement interdit de toucher aux outils de quiconque s'apprête à exercer une activité quotidienne, tels que les filets, les nasses ou les hameçons pour le pêcheur, la lance ou les flèches pour le chasseur, etc...

Chez les MONGO de Basankusu, l'enfant au phénomène *bankwe* est tenu à l'écart de toute activité collective, car sa seule présence anéantirait les chances des autres.

Pour les LIBINZA de la Zone de Budjala, le phénomène *lingo* est un mauvais présage pour la famille. Il annonce une diminution très prononcée de la pêche pour la saison en cours. Aussi cet enfant est-il étroitement surveillé jusqu'à l'âge de raison, de peur qu'il ne transgresse inconsciemment les interdits.

Les BUDZA de la Zone de Bumba considèrent le phénomène *enganzo* comme une souillure, mais susceptible d'être purifiée par des incisions faites sur la pointe de la langue de l'enfant. Le sang recueilli de cette incision est mélangé avec la salive de l'enfant, et le tout aspergé sur le gibier ou les prémices des produits du champ. Une fois ce rite accompli, l'enfant intègre définitivement la société et ne sera plus soumis aux interdits.

Les MWÉ (MWE) de Libobi, au bord de la rivière Ngiri, considèrent le phénomène *liscko* comme ambivalent, c.a.d.

qu'il est à la fois, bénéfique pour l'enfant et maléfique pour les autres. Cela fait que, pour des activités collectives, telle que la pêche (collective), celui qui fera route ensemble avec cet enfant, rentrera bredouille, alors que l'enfant fera une bonne pêche. Pour neutraliser cette force maléfique, celui qui se fait accompagner par cet enfant doit tout faire pour attraper, ne fut-ce qu'un tout petit poisson avant lui.

Chez les NGANDO de la Zone de Djolu, le phénomène **bokwé** est admis difficilement et l'intégration de cet enfant dans la société pose des problèmes dans la mesure où il est considéré comme un individu qui, lors des activités collectives accapare toute la chance, au détriment des autres. Ainsi s'insère-t-il partiellement dans la communauté lorsqu'il s'agit de la pêche, de la chasse etc... Toutefois, au sein de sa famille, l'enfant au phénomène **bokwé** occupe une place de choix et est entouré de beaucoup d'affection par les siens.

En parlant de la chasse chez les LALIA-NGOLU qui sont une subdivision des Ngando, DE RIJCK décrit le même phénomène en ces termes : "On appelle **mokwe** celui dont les dents supérieures ont poussé les premières. Celui qui se trouve dans ce cas ne peut, de toute sa vie, manger de la viande fraîche, sous peine de rendre vaines les chasses de son groupe. Il en est réduit à manger de la viande séchée. Son influence néfaste s'exerce également sur la pêche" (5).

Chez les MONDUNGA de la Zone de Lisala, le phénomène **igotóle** n'est pas apprécié, et pour conjurer ce mauvais sort qui est jeté dans la famille, les parents mettent cet enfant dans un panier **dangole** et le promènent dans le village en chantant et en dansant. Tout au long du parcours, les parents récoltent les biens octroyés par les villageois et les mettent dans le panier où se trouve l'enfant.

Les NGOMBE de Basankusu et de Lisala voient dans le phénomène **mobango** une source de malchance pour leurs activités quotidiennes. En effet, le seul fait pour cet enfant de manger les prémices constitue un grand malheur, car toutes les plantes du champ vont faner. Ainsi veille-t-on bien à ce qu'il ne touche aux prémices des champs durant toute sa vie.

Chez les MONGO d'Ingende, le phénomène **ingondo** n'est pas du tout apprécié et affecte profondément les parents de l'enfant. Comme partout ailleurs, il ne pourra jamais

goûter aux prémices des champs ou de la chasse.

Les MBESA considèrent le phénomène **linganze** comme une malédiction pour la famille. Pour conjurer ce malheur, on place l'enfant dans un panier et on le pare de plumes de perroquet (oiseau de grande valeur et porteur de chance), on ~~l'orne~~ au moins deux poules et on asperge l'enfant avec le sang de ces volailles.

Les NGBANDI de Businga voient en l'enfant au phénomène **kóngó** un élément porteur de malchance et ils croient fermement que ce phénomène est héréditaire.

La même conception est partagée par les NGBAKA de Bodenge qui acceptent l'enfant au phénomène **dokolo** mais ne lui accordent pas autant de droits qu'à un autre enfant.

CONCLUSION

Partout, dans la Région de l' Equateur, ce phénomène porte des noms spécifiques. Ces différents noms attribués au phénomène, suivant les sociétés, témoignent de l'intérêt qu'on lui accorde et les préoccupations qu'il suscite auprès de ceux qui sont appelés à veiller sur le strict respect des traditions.

Jusqu'ici, l'étymologie de ces noms n'est pas encore connue et, on ne saurait dire si ce sont des dérivations.

Dans les milieux urbains où nous avons effectué nos recherches, les gens ne croient plus aux conséquences néfastes de ce phénomène. Cela se comprend lorsqu'on sait que les activités sur lesquelles le phénomène porte préjudice ne sont pas organisées dans ces milieux urbains.

La grande question qui reste posée est celle de savoir le bien-fondé de ce rite dans la vie sociale. C'est ce même genre de question que se pose J. CASENEUVE : "Le problème serait de savoir s'il existe des comportements collectifs absolument irrationnels ou si, en définitive, ils ne portent pas tous un sens logique plus ou moins profondément caché" (6).

* * *

SHALA - LUNDULA

Assistant à l'I.S.P/Mbandaka

REFERENCES

- (1) HULSTAERT, G.- *Le mariage des Nkundo*. Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 1938, Section Sciences Morales et Politiques, Mémoire, in 8^o, Tome VIII. p.498.
- (2) HULSTAERT, G.- *Carte linguistique du Congo-Belge*. I.R.C.B., Bruxelles, 1950, Section Sc. Mor. et Pol. Mém. in 8^o, T. XIX fasc.5. p.68.
- (3) KANIMBA-MISAGO.- "La naissance des enfants dans la Zone d'Ingende, Région de l'Equateur", *Anthropos* 75(1980) 3/4, p.473-474.
- (4) BERGMANS, P.L.- *Les Wanande, T.II : Croyances et pratiques traditionnelles*. Butembo, Ed. A.B.B. 1971, p.134.
- (5) DE RIJCK, M.- "La chasse chez les Lalia-Ngolu", *Bullet. Agricole du Congo-Belge*. (Bruxelles), XXIII (1932) 2, p.240.
- (6) CAZENEUVE, J.- *Sociologie du rite*. Presse Universitaire de France, Paris, 1971, p.9-10.

INFORMATEURS	LIEU d'origine	AGE	LANGUE
Loleko Bongo	Yampekwa	24 ans	Ngando
Ifeso Bongongo	Yampekwa	26 ans	Ngando
Elanga Mapupa	Bodjame	20 ans	Ngombe
Monzombo Atoku	Lisala	27 ans	Ngombe
Nitasusa Bosomba	Kodoro	23 ans	Ngombe
Lonkama Ekonya	Basankusu	24 ans	Mongo
Kulumba Bofola	Bokakata	24 ans	Mongo
Kilango Doli	Kota-Koli	24 ans	Ngbandi
Suako Ngama	Businga	22 ans	Ngbandi
Mapele Domongo	Bodenge	25 ans	Ngbaka
Modzaka Ndzoko	Mbandaka	22 ans	Libinza
Tebakabe Alomo	Bokweli	22 ans	Mondunga
Libakata Boikani	Likata	22 ans	ŋwe (Mwe)
Bapeli Esangola	Likata	23 ans	ŋwe (Mwe)
Matiti Eyanga	Boonda	23 ans	Budza
Mongala Ibelo	Yandonga	25 ans	Budza
Motalimbo Ykoli	Mombesa	24 ans	Mbesa

LES NOMS DES JUMEAUX DANS LA REGION DE L'EQUATEUR (Zaïre)

Dans de nombreuses populations africaines les jumeaux sont traités de façon spéciale. Leur naissance est entourée et accompagnée de rites et de cérémonies qui sortent généralement de l'ordinaire de la vie quotidienne. Le statut spécial des jumeaux retient l'attention de l'entourage social et fait qu'ils deviennent l'objet de soins particuliers (chants, noms, rites, alimentation...). Les jumeaux sont craints et considérés comme possédant un pouvoir surnaturel.

Il en est de même des parents : en plus du nom générique par lequel ils sont désormais appelés, ils peuvent se permettre des écarts de langage et sont tenus d'accomplir rigoureusement certains rites... tout cela, selon les croyances, pour plaire aux jumeaux et éviter leur colère. Voilà pourquoi on trouve même des interdits sur le plan nutritionnel en ce qui concerne les jumeaux et leurs parents.

Notre étude concerne uniquement la région de l'Equateur en République du Zaïre. Elle se propose d'inventorier les noms que porte chacun des jumeaux selon l'ordre de naissance et selon le sexe. Les jumeaux reçoivent en effet, dans la plupart des tribus, des noms typiques qui sont toujours les mêmes, à l'exception des noms communiqués par le rêve comme chez les Ngombe et chez les Nbandi.

Voici les tribus examinées : il s'agit des Ngombe, Jamba-Makutu, Libinja, Bómbóma, Móngo, Bongandó, Ntómbá, Ekonda (tribus à langues bantoues); et des Mbanza, Ngbaka, Ngbandi (tribus à langues soudanaises).

A propos de ces langues, les classifications de M. Guthrie et Greenberg étant quelque peu incomplètes, nous leur préférons celle du R.P. G. Hulstaert

Après les noms des jumeaux, nous donnons le nom de celui (celle) qui naît immédiatement après eux, là où ce nom est typique. Les sigles G et F signifient Garçon et Fille. Les remarques particulières propres à une tribu seront transcrites après la présentation signalétique.

LES TRIBUS BANTOUES

NGOMBE (H,B2)

Jumeaux: **mapása**.

Noms : F-F, F-G ou G-G, G-F : **Mábosó et Mangongo**

Né(e) après les jumeaux : **Motutéa**

N.B. : A côté de ces noms qui sont génériques, les jumeaux communiquent par rêve les noms qu'ils voudront porter individuellement. Ces noms révélés à un membre de la parenté se réfèrent à des réalités parallèles, p.ex Vie et Mort Insolence et Arrogance, deux variétés d'un fruit... Cette façon de faire se retrouve chez les Mbuja et chez les Mondunga.

JAMBA - MAKUTU (H, B8c)

Les Makutu se situent dans un ensemble plus vaste appelé les Jambá.

Jumeaux: **mapása**

Noms : F-F : **Nkúmi et Mpieya**

F-G : **Likóbó et Ekaba**

G-G : **Ekaba et Bokólomba (ou Mutébo)**

G-F : **Ekaba et Likóbó**

On distingue les cas selon l'ordre de naissance et selon le sexe.

LIBINJA (H, B8d)

Jumeaux: zaá ou maá

Noms : G-G, G-F ou F-F, F-G: Nkumú et Mpéya

BOMBOMA (H, B8f)

Les Bomboma se situent dans la zone de Kungu, collectivité Bomboma ou Boba.

Jumeaux: maha

Noms : F-F: Nkumú et Mpia F-G: Nkumú et Mpia

G-G: Nkumú et Mópia G-F: Nkumú et Mpia

On distingue les noms selon l'ordre de naissance et le sexe.

MONGO (H, B8a)

Les Móngo dont il est question ici sont ceux du Nord de l'Equateur (zone de Basankusu) et du centre (zone d'Ingende).

Jumeaux: baása

Noms : G-G, G-F ou F-F, F-G: Mbóyó et Bokétsú

Né(e) après les jumeaux: Wuteji

BONGANDO (H, B9i)

Jumeaux: baása

Noms : G-G, G-F ou F-F, F-G: Mbóyó et Bokétsú (Bosako)

Né(e) après les jumeaux: Wuteji

NTOMBA (H, B9l)

Jumeaux: maáha

Noms : G-G, G-F ou F-F, F-G: Mbóyó et Mpia

Né(e) après les jumeaux: Mputú

EKONDA (H, B9m)

Jumeaux: baása

**Noms : G-G, G-F ou F-F, F-G: Mbokóló et Mpia
(Mboo-kolo)**

Né(e) après les jumeaux: Mputú

LES TRIBUS NON-BANTOUES

MBANZA (H, NB2a)

Les Mbanza sont un sous-groupe du peuple Banda répandu aussi dans la République Centre-Africaine.

Jumeaux: **měyá**

Noms : F-F: **Ndabúsú et Ndabúsú**; F-G: **Ndabúsú et Ndakálá**
 G-G: **Ndakálá et Ndakálá**; G-F: **Ndabúsú et Ndakálá**

Né(e) après les jumeaux: **Abúlú**

On constate que le garçon s'appelle Ndakálá et la fille Ndabúsú, sauf quand il s'agit de jumeaux de sexes différents: alors il y a inversion des noms. La fille porte le nom du garçon et le garçon le nom de la fille.

Et, à la naissance des jumeaux, celui qui est né avant eux (leur aîné) prend désormais en plus le nom de **Kpatsú**.

NGBAKA - MINAGENDE (H, NB3)

Jumeaux: **bédà**

Noms : F-F; **Mbáí et Dakó** F-G: **Dakó et Dáwíli**
 G-G: **Kóngbó ET Dáwíli** G-F: **Dáwíli et Dakó**
 (ou Konga)

Outre la distinction faite selon l'ordre de naissance et selon le sexe, il faut noter deux faits:

- L'aîné n'est pas le premier selon l'ordre de naissance mais le second. La croyance veut que l'aîné envoie le cadet (le premier selon l'ordre de naissance) pour voir si le monde est vivable.
- Au cas où l'un des enfants naît avec des taches, il porte le nom de **Fulu**; et si c'est l'aîné, il perd automatiquement le droit d'aînesse au profit de son cadet.

NGBAKA - MABO (H, NB3b)

On distingue chez les Ngbaka-Mabo les riverains des forestiers. Chaque groupe utilise un parler qui n'est pas compris par l'autre. Les variantes des noms des jumeaux étant multiples, nous nous sommes arrêtés à l'appellation commune chez les riverains et les forestiers, en attendant des études plus approfondies.

a. les riverains

Jumeaux: **mogo**Noms : F-F, F-G ou G-G, G-F: **Ngeto et Ebengi**

b. les forestiers

Jumeaux: **mugbo**Noms : F-F, F-G ou G-G, G-F: **Mumbo et Pambo**
(ou **Kpána**) (ou **Mpunzi**)

NGBANDI (H, NB5)

Jumeaux: **ngbõ**Noms : G-G: **ngbõ-koli** ; F-F: **ngbõ-wali**Né(e) après les jumeaux: **Ngu-ngbõ** ou **Gere-ngbõ**

Ngbõ-koli et ngbõ-wali signifiant simplement deux "mâles" et deux "femelles", les jumeaux chez les Ngbandi n'ont pas de noms typiques ni génériques. Ils communiquent par rêve à un membre de la parenté les noms qu'ils voudront bien porter. Ce sont des noms qui désignent généralement des éléments de la nature qui sont rivaux. Exemple: **Gbau** et **Ndulu** (arbre géant et faux cotonnier); **Konga** et **Ngεke** (serpent très venimeux et couleuvre).

*

Cette brève enquête s'est déroulée essentiellement à Mbandaka, milieu urbain à tendance cosmopolite groupant des individus plus ou moins "déracinés". Nous avons eu beaucoup de peine pour établir ce petit inventaire non exhaustif. Nous n'avons pas fouillé plus en profondeur dans les variantes de noms des jumeaux chez les Ngbaka-Mabo, ni chez les "Gens d'eau"...notre projet a été de donner une vue panoramique permettant d'embrasser l'ensemble de la région et éventuellement de mettre en évidence une question culturelle dans certaines tribus: par exemple, les noms provenant de rêves, la distinction des jumeaux selon l'ordre de naissance et selon le sexe... ou encore l'inversion des noms chez les Mbanza.

Actuellement certains Zaïrois attachent de moins en moins d'importance au phénomène des jumeaux. Il est souvent arrivé, lors de nos enquêtes, que nos informateurs n'aient été en mesure de nous renseigner correctement sur les noms des jumeaux dans leur tribu. Il nous a fallu alors

recourir à une contre-enquête pour chercher la vérité. De nos jours on trouve des noms de jumeaux portés par ceux qui ne le sont pas. Trois facteurs en sont la cause: l'attribution traditionnelle des noms des parents du clan aux enfants; l'influence européenne qui a conduit certains parents à attribuer leur nom à leur descendance; et enfin, une loi promulguée au Zaïre stipulant que l'enfant doit porter le nomdupère

* * *

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

- HULSTAERT, G.- *Carte linguistique du Congo Belge*. I.R.C.B. Bruxelles, 1950, Tome XIX, fasc. 5.
- HULSTAERT, G.- *Le Mariage des Nkundo*. I.R.C.B. Bruxelles, 1938, Tome VIII.
- HULSTAERT, G.- *Berceuses mongo*. Bandundu: Publicat. Ceeba Série II: vol.36, 1977, 96 p.
- KANIMBA MISAGO.- "La naissance des enfants dans la zone d'Ingende, Région de l'Equateur (Zaïre)", *Anthropos*, 75 (1980) 3/4, p. 465-485.
- MOKOBE NJOKU.- "Quelques chants et noms pour les jumeaux en lingombe", *Annales Aequatoria*, 1980, T. I, vol. II, p. 663-682.

QUELQUES INFORMATEURS

- BOMBOMA: Bongu Nyabonzia, Likoko Abelonga, Bedi Nyambebe
- MBUJA : Ababu Iduma
- MAKUTU : Boyenda Ayela, Mangobe Bazoko, Eluba Mambo, Bokulinginya Muryele
- MONGO : Ilekwa Bondeka, Bokungulu Bonsao, Efoloko Empombi, Ekombe
Ekofu, Ngoir Bakolo.
- MBANZA / Kasende Senge
- MONDUNGA: Molio Elekie
- NGBAKA MINAGENDE: Ngali Momose, Kefebe Gbaza, Dawili Nabina
- NGBAKA MABO: Koko Bindanya
- NGBANDI : Palama Bongo, Ngbakpwa-te-Mobusa
- NGOMBE : Dimwany Eso Engea, Motingea Mangulu

* * *

TSHONGA ONYUMBE

Chef de travaux
I.S.P./ MBANDAKA

FORMES PRONOMINALES COMPAREES EN NDUNGA ET MBA (Zaire)

INTRODUCTION

La présente étude fait suite à notre article "Etude comparée des langues Ndunga en Mba" publié en 1982 par la Revue *Annales Aequatoria*. L'article précité analysait les langues ndunga et mba sur le plan phonologique et morphologique mais en se limitant aux noms.

C'est dans le but de poursuivre nos enquêtes descriptivo-comparatives que nous abordons maintenant les formes pronominales. Celles-ci sont des formes affectées par les affixes d'accord imposés par les suffixes nominaux. Rappelons que le ndunga et le mba sont des langues à classes suffixales où les suffixes varient suivant l'opposition de singulier à pluriel.

Les formes pronominales examinées ici sont les suivantes:

1. le connectif
2. les démonstratifs
3. l'interrogatif "quel"
4. les numéraux "un" et "deux"
5. le possessif
6. les déterminatifs "autre" et "chaque"

1. LE CONNECTIF

En syntagme complétif, le connectif est la forme qui lie l'objet possédé au possesseur dans un rapport passager de "possession aliénable". Sa structure comprend soit: -- l'affixe pronominal à ton haut suivi du nom désignant l'objet possédé comme en mba; -- l'affixe pronominal à ton bas précédé du nom désignant l'objet possédé et suivi du morphème **áta** comme en ndungá. Le morphème **áta** peut se réaliser aussi **ála** ou même **aa** par amuïssement consonantique.

Il est à noter qu'en ndungá, comme dans les langues bantu en général, l'objet possédé précède le possesseur alors qu'en mba il suit le possesseur comme indiqué ci-dessous. La tonalité des noms peut se modifier.

- ndunga : Possédé afp-áta Possesseur
 -- mba : Possesseur afp Possédé

Ndungá

cl 3 galá(1)a záhe	l'arbre de la forêt
5 ngóngokáta biange	le coude de l'enfant
1 dúluwáa sikáa	le rat de la maison
4 gasá(t)a zaze	les arbres des forêts

Mba

cl 1 joma wépú	le chapeau du chef
3 golé légále	l'arbre de la colline
ǵágále gékaboge	la chenille de l'arbre
4 joma ségbése	les habits du chef

SIGLES ET ABREVIATIONS

- ~ : nasalisation
 - : limite phonologique de morphème ou de morphonème
 afn : affixe nominal
 afp : affixe pronominal
 N : nom

2. LES DEMONSTRATIFS

Nous distinguons les démonstratifs suivants:

- 1) le démonstratif proche ou éloigné montrant l'être ou éloigné du sujet parlant;
- 2) le démonstratif présentatif proche ou éloigné désignant l'être ou l'objet proche ou éloigné du sujet parlant;
- 3) le démonstratif de référence désignant l'être ou l'objet dont il est question.

2.1 La structure d'accord **démonstratif proche** comprend le nom suivi d'affixe pronominal. Toutefois, en ndunga, l'affixe pronominal s'efface (sauf en cl.5) et est suivi du morphème démonstratif vocalique -**éé** à ton haut tandis qu'en mba l'affixe nominal n'est représenté que par son ton haut.

ndúngá: N-afp-éé

cl

3	ga-le-le-éé	→ galéé	cet arbre-ci
4	ga-se-se-éé	gaséé	ces arbres-ci
7	kavo-ge-ge-éé	kavogéé	cette chenille-ci
6	ngɔ-zɛ-zɛ-éé	ngɔzéé	ces poules-ci
1	go-W-we-éé	gowéé	ce cou-ci
5	teme-he-ke-éé	temekéé	cet ongle-ci
7n	ngɔ-ngɛ-ge-éé	ngɔngéé	cette poule-ci

Il est à noter qu'en classe 5 c'est l'affixe nominal **-he** qui s'efface.

mba: N-afp

cl

3	ga-léle	→ galéle/gaále	cet arbre-ci
4	gassé-se	gasése/gaāse	ces arbres-ci
7	ngba-gé-ge	ngbagége/ngbaāge	cette poitrine-ci
1	jomá-W-we	jomáwe	ce chef-ci
5	títí-K-ke	títíke	ce piège-ci
8	ngo-mé-me	ngomémé/ngoóme	cette eau-ci

2.2 En accord **démonstratif éloigné**, la langue ndúngá remplace le morphème démonstratif proche par le morphème démonstratif éloigné **-éé** alors qu'en mba, on fait suivre l'affixe pronominal par l'élément démonstratif éloigné **-i** à ton moyen.

Toutes les règles morphophonologiques qui s'appliquent dans la structure d'accord démonstratif proche trouvent application aussi en démonstratif éloigné.

ndúngá: N-afp-éé

cl			
3	ga-lɛ-lɛ-éé	→ galéé	cet arbre-là
4	ga-sɛ-sɛ-éé	gaséé	ces arbres-là
7	kavo-ɣɛ-ɣɛ-éé	kavogéé	cette chenille-là
6	kavo-zɛ-zɛ-éé	kavozéé	ces chenilles-là
7n	ngɔ-ngɛ-ɣɛ-éé	ngongéé	cette poule-là
2	go-Y-ɣɛ-éé	goyéé	ces cous-là

Il existe en ndúngá une autre forme du démonstratif éloigné qui montre un être ou un objet éloigné du sujet parlant mais se trouvant proche de son interlocuteur. Cette forme pronominale utilise le morphème **-ólaá** au lieu de **-éé** comme le montre la structure suivante:

ndúngá: N-AFP-ólaá

cl			
3	ga-lɛ-lɛ-ólaá	→ galólaá	cet arbre-là (près de toi)
4	ga-sɛ-sɛ-ólaá	gasólaá	ces arbres-là
7n	kwé-ngɛ-ɣɛ-ólaá	kwengólaá	ce pou-là
6	kwé-zɛ-zɛ-ólaá	kwezólaá	ces poux-là
7	kavo-ɣɛ-ɣɛ-ólaá	kavogólaá	cette chenille-là

mba : N-afp-i

cl			
1	kwá-W-we- ⁱ	→ kwáw ⁱ	ce chemin-là
8	ngo-mé-me- ⁱ	ngomé ⁱ ou ngoóm ⁱ	cette eau-là
3	ga-lé-le- ⁱ	galé ⁱ ou gaá ⁱ	cet arbre-là
4	gassé-se- ⁱ	gasés ⁱ ou gaás ⁱ	ces arbres-là

2.3 Le **démonstratif de référence** est une forme pronominale qui comprend le nom suivi d'affixe pronominal et du morphème démonstratif phonologisé en **-ǒbá** pour le ndúngá et en **-óó** pour le mba.

ndúngá : N-afp-ǒbá

cl

3	ga-ɛ-ɛ-ǒbá	→ galǒbá	cet arbre en question
4	ga-sɛ-sɛ-ǒbá	gasǒbá	ces arbres en question
7	kavo-ge-ge-ǒbá	kavogǒbá	cette chenille en question
7n	ngɔ-ngɛ-ge-ǒbá	ngɔngǒbá	cette poule en question

mba : N-afp-óó

où l'afp n'est pas représenté devant l'élément démonstratif **-óó**

cl

3	ga-le-le-óó	→ galóó	cet arbre en question
4	ga-se-se-óó	gasóó	ces arbres en question
7	cí-gé-ge-óó	cígóó	cette bouche en question
6	ngɔ-ze-ze-óó	ngɔzóó	ces poules en question
1	akókó-W-we-óó	akókówóó	ce crabe en question
2	akókó-Y-ye-óó	akókéyóó	ces crabes en question

Remarque

L'étude comparative entre le ndunga et le mba nous oblige de rectifier notre position concernant l'analyse du démonstratif de référence en mba. En effet, dans notre étude intitulée "Formes nominales et pronominales en mba" publiée en 1971 dans *Africana Linguistica V*, nous avons omis, indépendamment de la langue ndunga, l'affixe pronominal dans la structure du démonstratif de référence que nous avons considéré comme un simple nom sans accord pronominal. Mais à la lumière de nos investigations comparatives, il paraît normal de poser l'affixe d'accord comme élément faisant partie de la structure du démonstratif de référence. Cette nouvelle perspective d'analyse paraît certes moins simpliste mais plus réaliste et plus proche de la structure d'une langue à classes.

2.4 Le **démonstratif présentatif** comprend le nom suivi de l'élément démonstratif présentatif constitué obligatoirement d'un affixe d'accord précédé d'un morphème vocalique *í-* à ton haut pour le *ndúngá* et *á-* pour le *mba*.

Le rapprochement et l'éloignement sont exprimés par leurs morphèmes démonstratifs respectifs dans les deux langues comme l'indiquent les structures ci-dessous.

ndúngá	:	N + <i>í</i> -afp-εέ	:	présentatif proche
		N + <i>í</i> -afp-eé	:	présentatif éloigné
mba	:	N + <i>á</i> -afp	:	présentatif proche
		N + <i>á</i> -afp-i	:	présentatif éloigné

ndúngá: a) présentatif proche

cl 3	galε	íleε	voici l'arbre	(<i>í</i> -le-εε)
4	gase	íseε	voici les arbres	(<i>í</i> -se-εε)
6	ngoze	ízeε	voici les poules	(<i>í</i> -ze-εε)
8	ngome	ímeε	voici l'eau	(<i>í</i> -me-εε)

b) présentatif éloigné

cl 3	galε	íleé	voilà l'arbre	(<i>í</i> -le-eé)
4	gase	íseé	voilà les arbres	(<i>í</i> -se-eé)
6	ngoze	ízeé	voilà les poules	(<i>í</i> -ze-eé)
7n	ngonge	ígeé	voilà la poule	(<i>í</i> -ge-eé)

Le ton du morphème vocalique *i-* est bas lorsque l'affixe pronominal est suivi du morphème présentatif éloigné-**ólaá** :

cl 3	galε	ilólaá	voilà l'arbre (près de toi)	(<i>i</i> -le-ólaá)
6	ngoze	izólaá	voilà les poules	(<i>i</i> -ze-ólaá)
7	ngbáge	igólaá	voilà la poitrine	(<i>i</i> -ge-ólaá)

mba: a) présentatif proche

cl 3	galále	voici l'arbre	(<i>á</i> -le)
4	jesáse	voici les flèches	(<i>á</i> -se)
8	ngomáme	voici l'eau	(<i>á</i> -me)
5	kokáke	voici la pirogue	(<i>á</i> -ke)

b) présentatif éloigné

cl 3	galáli	voilà l'arbre	(<i>á</i> -le- ^í)
4	jesási	voilà les flèches	(<i>á</i> -se- ^í)
8	ngomámi	voilà l'eau	(<i>á</i> -me- ^í)

2.5 L'anaphorique en ndúngá: le démonstratif anaphorique (s'opposant à l'emploi déictique des démonstratifs analysés ci-dessus) comprend l'affixe pronominal suivi du morphème démonstratif -éé (proche) ou -éeé (éloigné) précédant le nom auquel il se rapporte. Exemple:

(1ε-éé)	léé gale	cet arbre
(sε-éé)	séé gase	ces arbres
(1ε-éeé)	léeé gale	cet arbre

3. L'INTERROGATIF "QUEL"

L'unique forme interrogative affectée par l'affixe pronominal est l'interrogatif signifiant "quel".

En ndúngá, sa structure contient l'élément vocalique ó à ton haut suivi de l'affixe d'accord à ton bas et d'un second élément vocalique a à ton bas. Soit: ó-afp-a

cl 3	gaólá ?	quel arbre ?	(ó-1ε-a)
8	ngómóma ?	quelle eau ?	(ó-mε-a)
1	mímimówa	quel muet ?	(ó-wε-a)

En mba, la structure pronominale de l'interrogatif "quel" comprend l'affixe d'accord suivi du morphème vocalique a et d'un second affixe d'accord suivi de l'élément vocalique o. Le ton des affixes d'accord est bas tandis que l'affixe nominal n'est représenté que par son ton haut. Soit: afp-a-afp-o

cl 3	gaálalo ?	quel arbre ?	ga-lé-le-a-le-o
2	sekteyayo ?	quelles jeunes filles ?	seke-Y-ye-a-ye-o
6	ngózazo ?	quelles poules ?	ngo-ze-ze-a-ze-o

4. LES NUMERAUX "UN" ET "DEUX"

4.1 Les formes comparées de nombres cardinaux de 1 à 10 sont les suivantes dans les deux langues :

<u>ndúngá</u>	<u>mba</u>	
eewí	wímá	un
biiná	biné	deux
beela, belela	bíala	trois
iviví	angboté	quatre
kaabé	buúma	cinq
iéeébeelε	buúma te tele	six

íviíbeelɛ	buúma te sine	sept
íviíviví	buúma te biala	huit
iɓuwá	buúma te angboté	neuf
akalaɓeyɛ	abúsa	dix

4.2 Seuls les thèmes numéraux signifiant "un" et "deux" sont affectés par les affixes d'accord.

	"un"	"deux"
ndúngá :	e-afp-íma	bi-afp-amá
mba :	afp-íma	bi-afp-ine

Ainsi qu'on le remarque ci-dessus, la structure d'accord numéral se fait généralement par l'insertion de l'affixe pronominal à ton bas et du morphème numéral.

ndúngá

cl 3	gale elíma	un arbre	(e-le-íma)
4	temenɛ ekíma	un ongle	(e-ke-íma)
7n	ngongɛ egíma	une poule	(e-ge-íma)
7	ngbágɛ egíma	une poitrine	(e-ge-íma)
4	gasɛ bisaná	deux arbres	(bi-se-aná)
mba 6	ngozɛ bizaná	deux poules	(bi-ze-aná)
cl 3	gale límá	un arbre	(le-íma)
5	teme kímá	un ongle	(ke-íma)
7n	ngozɛ gímá	une poule	(ge-íma)
4	gasɛ bísine	deux arbres	bi-se-ine)
6	ngozɛ bizine	deux poules	(bi-ze-ine)

4.3 Les autres numéraux cardinaux ne sont pas affectés par l'affixe d'accord et restent invariables.

ndúngá

mba

ngozɛ beela	ngozɛ biala	trois poules
gasɛ kaabé	gasɛ buúma	cinq arbres
tɛzɛ iviví	tɛzɛ angboté	quatre dents
ngozɛ akalaɓeyɛ	ngozɛ abúsa	dix poules

4.4 Le ndunga et le mba utilisent des opérations différentes pour exprimer les nombres "six", "sept", "huit" et "neuf" comme on peut le remarquer par les exemples suivants:

ndungámba

íḃeéḃeele	(3+3)	ḃuúma teteḃe	(5+1)	six
íviíḃeele	(4+3)	ḃuúma te sine	(5+2)	sept
íviíviví	(4+4)	ḃuúma te ḃiala	(5+3)	huit
iḃuwá (1)	---	ḃuúma te angboté	(5+4)	neuf

4.5 Pour exprimer les dizaines, les deux langues utilisent des opérations mathématiques différentes (2):

ndungá

itindale		vingt
itindale té akalaḃeye	(20+10)	trente
matindase ḃiseḃná	(20.2)	quarante
matindase ḃiseḃná té akalaḃeye	(20.2+10)	cinquante
matindase ḃeele	(20.3)	soixante
matindase ḃeele té akalaḃeye	(20.3+10)	soixante-dix
matindase iviiví	(20.4)	quatre-vingt
matindase iviiví té akalaḃeye	(20.4+10)	quatre-vingt-dix

mba

kámé ḃiné	(10;2)	vingt
kámé ḃiala	(10.3)	trente
kámé angboté	(10.4)	quarante
kámé ḃuúma	(10.5)	cinquante
kámé ḃuúma te tele	[10.(5+1)]	soixante
kámé ḃuúma te sine	[10.(5+2)]	soixante-dix
kámé ḃuúma te ḃiala	[10.(5+3)]	quatre-vingt
kámé ḃuúma te angboté	[10.(5+4)]	quatre-vingt-dix

4.6 Les autres numéraux s'expriment par l'addition des unités au moyen de la conjonction **te** signifiant "et". Par exemple:

<u>ndungá</u> : akalaḃeye té ewína	onze
akalaḃeye té ḃiiná	douze
itindale té wíma	vingt et un
itindale té ákalabeye	trente et un

<u>mba</u> : abúsa te wíma	onze
abúsa té ḃiné	douze
kámé ḃiné te wíma	vingt et un
kámé ḃiala te wíma	trente et un

5. LE POSSESSIF

La structure du possessif se présente différemment selon la langue.

5.1 En ndúngá, le possessif est construit sur le modèle du connectif *óú* l'être ou l'objet possédé est suivi de son affixe pronominal et du morphème *-áta*. Soit : **Possédé + aff-áta + Possesseur**

Il est à noter que le possesseur se rapportant aux êtres humains s'exprime par les substitutifs de personne tandis que celui se rapportant aux êtres non-humains s'exprime par le morphème invariable *le*.

Ex.:	galáta nɛ	mon arbre	(arbre de moi)
	galáta mɔ	ton arbre	(arbre de toi)
	galáta lamɛ	leur arbre	(arbre d'eux)
	vasáta lé	ses yeux	(en parlant de "poules'ngozɛ")

5.2 En mba, la structure de la forme pronominale du possessif comprend, pour la première et la deuxième personne du singulier, l'affixe d'accord suivi du thème possessif et de l'objet possédé. Soit : "mon" aff-a
"ton" aff-ómo

Ex.:	wéa joma	mon chef
	léa gále	mon arbre
	lómo gála	ton arbre

Les autres formes du possessif sont constituées des substitutifs suivis du possesseur, comme le montrent les exemples ci-dessous:

ʔí Bía	notre chien
ná joma	votre chef

6. LES DETERMINATIFS "AUTRE" ET "CHAQUE"

6.1 Le déterminatif signifiant "autre" précède le nom déterminé et se compose, en mba, d'un affixe pronominal à ton haut suivi du morphème *-ta*. En ndúngá, par contre, l'affixe d'accord est préfixé au morphème déterminatif *-ótaa* tandis que le nom déterminé est suivi du morphème vocalique *-a*.

En résumé: Ndúngá : afp-ótaa + N-á
 Mba : afp-ta + N

	<u>ndúngá</u>	<u>mba</u>	
cl. 3	lótaá galá	léta gále	autre arbre
	4 sótaa gasá	séta gáse	autres arbres
7n	gótaá ngongá	géta ngǽ	autre poule
	6 zótaá ngozá	zéta ngoze	autres poules
	8 mótaa ngomá	méta ngóme	autre eau

6.2 Seule la langue mba utilise le déterminatif "chaque" comme forme pronominale. On l'exprime par l'affixe pronominal préfixé au nom déterminé. Soit: afp + N

cl; 3	légále	chaque arbre
	5 kéfufo	chaque aile
	7 géngbáge	chaque poitrine
7n	géngǽ	chaque poule

En revanche, la langue ndúngá exprime le déterminatif "chaque" en faisant usage d'une forme non pronominale consistant à répéter le nom déterminé au moyen de la conjonction *te* signifiant "et, avec".

cl. 3	galc té galc	chaque arbre
	7n ngongc té ngongc	chaque poule

CONCLUSION

L'examen des formes affectées par les affixes d'accord a montré que les langues ndunga et mba sont plus étroitement apparentées qu'elles ne le sont avec les autres langues "ouban-guiniennes" anciennement représentées, dans la classification de GREENBERG, par la branche orientale du groupe linguistique étiqueté "Adamawa-Est".

Dans la presque majorité de formes analysées, les affixes d'accord occupent des positions similaires. Tels sont les cas du déterminatif "autre" et du numéral "deux". Dans les deux langues l'accord démonstratif comporte généralement un affixe pronominal suivi du morphème démonstratif. Néanmoins, dans la structure du présentatif, l'affixe est précédé d'un morphème vocalique.

D'autres formes pronominales sont limitées à une seule langue. C'est ainsi que le déterminatif "chaque" n'est pas une forme pronominale en ndunga. Dans la structure connective ou génitive, la langue ndunga fait précéder le possesseur par le possédé alors qu'en mba le possesseur précède le possédé.

L'on notera en outre que l'accord interrogatif "quel" comporte, en mba, un affixe pronominal redoublé alors qu'en ndunga il n'y a pas de redoublement.

Tout ceci constitue, à notre avis, une meilleure preuve que les deux langues ont, en plus, un statut autonome vis-à-vis, d'une part, des langues bantu voisines et d'autre part, des autres langues "oubanguiennes".

Il est à noter que, d'une manière générale et selon le cas, la relation entre le nom et ses déterminants est marquée par un mécanisme d'accord suivant la classe nominale comme le montre le tableau ci-dessous.

CLASSES	ndunga		mba	
	afn	afp	afn	afp
1	-W	wε	-W	we
2	-yε	yε	-Y	ye
3	-lε	lε	-le	le
3n	---	---	-ne	le
4	-sε	sε	-se	se
5	-hε	kε	-K	ke
6	-zε	zε	-ze	ze
7	gg	gg	ge	ge
7n	-ggε	gε	-ē	ge
8	-mε	mε	-me	me

Il ressort du tableau ci-dessus une nette concordance phonétique et morphologique dans la forme de différents affixes. Dans les deux langues, l'affixe pronominal (afp) a la structure du type CV (consonne-voyelle).

NOTES

- (1) **iḃuwá** est probablement une forme empruntée aux langues bantu.
- (2) On peut remarquer dans les exemples que pour exprimer les dizaines, la langue mba utilise le chiffre "10" **kámé** comme nombre d'appui alors que la langue ndúngá utilise le chiffre "20" **matindasc**.

BIBLIOGRAPHIE

- BOKULA, F.X.- "Formes nominales et pronominales en en mba", *Africana Linguistica* V, M.R.A.C, Tervuren, 1971 (Annales in 8^o, Sciences Humaines N^o 72), p.41-77.
- BOKULA Moiso,- "La phrase Mba. Etude de sémantique générative." Faculté des Lettres, Lubumbashi, *Thèse de doctorat*, 1976.
- BOKULA Moiso,- "Etude comparée des langues ndunga et mba" *Annales Aequatoria* 3(1982) pp. 107-129.
- CARRINGTON, J.F.- "Esquisse de la langue mba 'Kimanga'", *Kongo Overzee* 15(1949) pp. 90-107.
- DE BOECK, L.- *Grammaire du Mondunga*, IRCB, Bruxelles 1952.

Dr. BOKULA MOISO
Professeur à l'Université de
KISANGANI - ZAIRE

Annexe

FORMES PRONOMINALES	NDUNGA	MBA
<ol style="list-style-type: none"> 1. Connectif 2. démonstratif proche 3. démonstratif éloigné 4. présentatif proche 5. présentatif éloigné 6. démonstratif de référence 7. interrogatif "quel" 8. numéral "un" 9. numéral "deux" 10. possessif 11. déterminatif "autre" 12. déterminatif "chaque" 	<p>Possédé afp-ata Possesseur afp- afp-éé i-afp- i-afp-éé afp-oba o-afp-a e-afp-ima bi-afp-ana afp-ata afp-otaa -----</p>	<p>Possesseur afp possédé afp afp-i a-afp a-afp-i afp-oo afp-a-afp-o afp-ima bi-afp-ine afp-thème possessif afp-ta afp + Nom</p>

MONGO PROVERBS OF BASANKUSU

Nous présentons ici une quarantaine de proverbes des environs de Basankusu (sur la rivière Lulonga, Région de l'Equateur, Zaïre).

A cette occasion nous invitons les étudiants, professeurs, chercheurs, abbés, missionnaires et autres intéressés à récolter des proverbes mongo de leur contrée. Nous indiquons ici les règles à suivre pour leur présentation:

1. Notez le texte d'abord sans élisions, puis avec les élisions. Marquez la différence entre \circ et \acute{o} , entre ϵ et e
2. Marquez les tons: $\overset{\cdot}{\text{a}}$ = haut; $\overset{\sim}{\text{a}}$ = ~~variable~~; $\overset{\wedge}{\text{a}}$ = descendant ; absence de signe = ton bas.
3. Traduisez littéralement; notez l'explication et les applications.
4. Notez le lieu où le proverbe a été entendu ou la localité d'origine de l'informateur.

On éliminera lors de la publication, les proverbes déjà publiés avant. (Voir bibliographie ci-après).

La Rédaction

1. **Ákolela ô ndá bolinga****Ákolela ô nd'ôlinga**

LILANGI

He weeps for you only when he is in the smoke.

The meaning of this example comes from someone who came to weep at the death of his neighbour. Since he had never liked the dead person, he couldn't produce any tears. That's why he stood over the fire so that the smoke would force the tears out of his eyes.

Against hypocrisy.

2. **Ámbya ôfuja mmengo nkó bokongo boyótómbe****Ámby'ôfuja mmengo nk'ôkongo'ôyótómbe**

BASANKUSU

Stop increasing the amount of food which you want to take to the fishingcamp, there is no back available to carry it.

You can carry only a certain amount of food into the forest. It's therefore no use preparing too much.

The application is : in life you should not forever go on increasing your wealth. The day you die, you can't take anything along with you.

3. **Áfonola etúmbe bonkándo****Áfonol'etúmb'onkándo**

BASANKUSU

He snatched the cane from the crippled.

The expression is used when they rob someone of something without which the owner can't live.

4. **Bakinaka ndé ôkitake****Bakinaka nd'ôkitake**

cfr. Hulstaert n°80

Grumble only when you have it in your hand.

When someone gives you a gift which is not up to your

expectation, don't start grumbling as long as you haven't possession of it. Otherwise the one who gives may say : o.k., I'll look for something else later and send you away emptyhanded.

5. **Bakokoma báfé bǎokúmana ndá boleki**

Bakokom'ǎfé bǎokúmana nd'ôleki BASANKUSU

Two men with stammers met on the bridge.

Neither of them could explain himself that he really wanted to let the other one pass first. Each of them thought that the other person tried to insult him. The result was that they started to fight.

Misunderstandings happen because people don't explain themselves well.

6. **Bakongá esómbó ntótáláká nyama**

Bakong'ésómbó ntótáláká nyama BASANKUSU

A lot of spears doesn't wound an animal.

If you want to kill an animal, you better throw one spear at a time in stead of the whole bunch at once. If you want to deliver a good speech, if you want to get your point home, don't talk three or four things at the same time.

7. **Batúóláká enkita nkó intsingá**

Batúólák'énkita nk'întsingá BASANKUSU

Don't have a gathering without having some fish or meat.

If you invite people, make sure that they have something to eat.

B. Bĩlákĩ lotũlo ndá mbóka ô la balaki

Bĩlákĩ lotũlo ndá mbóka ô l'alaki

BOLIMA II

They built the forge on the roadside so that everyone can give advice to the blacksmith.

In fact you'll find forges very near the road so that every passer-by gets the chance to tell the blacksmith how to improve his craft.

This is a basic attitude : everybody should be ready to give or to accept the advice of someone else. You see it clearly in the villages : if someone is exercising his craft (be it a blacksmith, bricklayer or a carpenter) half the village are standing around giving advice how to go about the work.

9. Boingó álela mpísaji, ífěnyá la básĩ, básĩ bãolekola jindo;

Boingó álela mpísaji, ífěnyá l'ási, básĩ bãolekola jindo

LISAFÁ

The boingo fish sheds tears; they can't be seen on account of the water; the water is too deep.

You think that I am all right, that I have no troubles. But on the contrary I am in the midst of all kinds of trouble and misery.

10. Bokiló boóla, bokang'oóla, nkó bonto óbíkyá boníngá likambo

Bokil'óóla, bokang'oóla, nk'ónt'óíky'óníngá likambo

LILANGI

The inlaws on both sides are poor, no one is able to help his friend in a difficulty.

The same application as under n° 22.

11. **Bokwōkwō āsanga ōndéyā jéfa nko endé****Bokwōkw'āsang'ōndéyā jéfa nk'endé**

WAKA

The bird bokwokwo says that he is the only one who knows the time.

The bokwokwo (a kind of cuckoo) starts singing rather early in the morning.

Application : the same as under n° 19.

12. **Bomende ntsimbwākā ndā bansé bā boteko****Bomende ntsimbwākā nd'āns'ōteko**

WAKA-LIFUMBA

The antelope never sleeps beneath a boteko tree (panda oleosa).

The branches of the tree break off easily and drop onto the ground, so the antelope won't sleep underneath.

If a person has the habit of stirring up a row, he won't have many friends : they won't visit him.

13. **Bonjémba āofita ikolí la ntete****Bonjémb'āofit'ikolí la ntete**

LILANGI

The bonjemba-bird spoilt its nest with droppings.

It is said of someone who makes a mess of his life, of his family or of the village.

14. **Bontole āsanga ōndéyā l'ōtomba nko endé****Bontol'āsang'ōndéy'ōtomba nk'endé**

LILANGI

The bontole-liane says that it is the only capable of carrying

The bontole-lianes are preferred as straps to carry baskets. The significance is the same as under n° 11 + 19.

15. **Boseka lisangó, ilanga lisangó** BASANKUSU

Friendship is an inheritance, enmity is an inheritance.
Your father's friends will be your friends, your father's enemies will be your enemies.

16. **Botái ndá lisóko ntáomáká nyama**

Botáy'ǎ lisóko ntáomáká nyama BOKEKA

The net on the shoulder does not catch the animal.
If you want to kill an animal, you'll have to put the net between the trees and chase the animals into it.
If you have the means to do something, please use them also.

17. **Engambí nkó bóló, ñko besofó bolito**

Engambí nkó'óló, ñk'εsof'ólito -?-

An old man is without strength, but has heavy intestines.
Don't think little of a old man because he has a lot of influence.
Old age comes in for respect.

18. **Ifulú ákunjwa bonkésá, eimbwelo éfa bɔɔ**

Iful'ákujw'ɔnkésá, eimwel'ěf'ɔɔ WAKA-LIFUMBA

If the bird rises very early, his nest is not good.
The application : if someone is hardly ever at home, it shows that there is something wrong.

19. **Iloko ásanga óndeya l'óemba ñko endé**

Ilok'ásang'óndéyá l'óemba ñk'endé BASANKUSU

The bird Iloko says that he's the only one who knows how to sing. (Iloko : *Podica senegalensis*).

Application : a proud person thinks he is the only one capable to do a good job.

20. **It̄l̄í nk̄ó bempéndé ákómbola impáka**

It̄l̄í nk'êmpéndé ákómbol'impáka LIFUMBA-WAKA

The honey-bird that doesn't have calves on its legs, wants to have a tropical sore.

Some people wish to live above their means ! The bird in question has very thin legs indeed; so how could it ever manage to get a tropical sore ?

21. **Iyokó ba momba ba**

BASANKUSU

Easily flattered, easily reproached.

It's said of a person who's moods change frequently. The saying is a reproach about the instability of character.

22. **Júlu lífé nk̄ó òfénjá wɛbí bókoka**

Júlu lífé nk'òfénjá wɛby'ókoka LILANGI

Two turtoises trying to cross a fallen tree, neither of them is able to help his friends to get over.

The arms and legs of either of them are too short, so that none can help his friend.

It is said of two poor people who are not able to help one another, just because they have so little.

23. **Limpáta ngá äotáa, nk̄ó ěm̄ nsé ndá bafeka**

Limpáta ng'äotáa, nk'ěm̄ nsé nd'áfeka BASANKUSU

If the electric fish jumps, no other fish stays behind.

If a real authority speaks out, everyone else is impressed and shuts up.

24. **Likākā jā mbwā, tɔlɛmbwāké lokendo, nkina wifokúmana
la wesé**

**Likāk'â mbwā, tɔlɛmbwāké lokendo, nkina wifokúman'a
wesé**

BASANKUSU

You, leg of the dog, don't give up going round and round;
if you're lucky, you'll find a bone.

It is a stnading invitation to work and not to sit the whole
day in front of your house.

25. **Lokɔsú jā bonjamba ōbétola bomóngó esiká**

Lokɔsú j'ônjamba ōétola bomóng'ésiká

LILANGI

It's the bachelor's cough that wakes up the owner of
the place.

The hungry bachelor having no one to prepare food for
him, will go near someone's house, cough a little in
the hope that the owner will hear him and invite him
in to share his food.

It is said of someone who tries to attract attention
because he needs some help.

Notice the indirect and polite way of getting to the point!

26. **Lɔɔ ntáókāká likunjú**

WAKA

The arm never spears the belly.

You should never harm any of your relations, because in
that way you are killing yourself.

27. **Mbólókó ngá ááta kongá, bomende áfaǎfɔnɔla**

Mbólókó ng'ááta kongá, bomend'áǎǎfɔnɔla LIFUMBA-WAKA

If the mboloko-antelope has an iron ring on its leg, the bomende-antelope won't take it from him.

Mboloko : philantomba coerulus

Bomende : cephalophus dosalis

Even if you are small and weak, if you are in your right, no great or mighty one can prevent you from speaking up.

28. Mbólókó ntáwáká la ótsíkala ndá ngonda

Mbólókó ntáwáká l'ótsíkal'á ngonda

WAKA

The mboloko-antelope won't dy by staying in the forest.

The forest is the home of the antelope, so he has no reason to run away. Even if the situation in your village is bad, you won't dy on account of it. Actually the saying is used as a consolation for the poor plight the people in the villages are going through.

29. Mbwá ěa ĩya lotángo ô nkóló

Mbwá ěy'ĭya lotángo ô nkóló

BASANKUSU

A dog that steals causes mudslinging to its owner.

If one of your dependants misbehaves, it will have a bad effect on your own good name.

30. Mpó ale ndá lotúlo, ekembé áfaélangana la boonda

Mpó ale ndá lotúlo, ekemb'áfaélangana l'oonda

LILANGI

With the rat in the blacksmith's workshop, the fieldmouse won't be in need of a lump of iron.

If a relation or friend of yours is in a high position, you'll be fine.

When you are in need, he will help you. People also may get somewhere through influential backing.

31. **Mpótá ěa ntsíkěaki eyaka űko ěmōkō****Mpót'ěa ntsíkěaki eyaka űk'ěmōkō**

LILANGI

The wound made by someone with the excuse "I didn't notice you" can happen only once.

You can't cut somebody's finger twice inadvertently. The first time they may believe you, but the second time they'll accuse you you did it on purpose.

32. **Nganja ěkúndá íyō loámbé, ěkúndá íyō lokekélé****Nganj'ěkúnd'íyō loámbé, ěkúnd'íyō lokekélé** LILANGI

The stick that strikes the deaf lizard may also strike the monitor lizard.

A bad thing that happens to someone, may happen to you next time; if a thief robs your neighbour, don't make too little of it, one day he may rob you also.

33. **Nganji lokino ngá ósóm̄ba jóka****Nganji lokino ng'ósóm̄ba jóka**

-?-

You grumble about a gift as if you had to buy it yourself.

Even if a gift is very small, accept it with a smile and be happy with it.

34. **Nkína óyáyeka, ófaófela botōm̄á****Nkín'óyáyeka, ófaófel'otōm̄á**

BASANKUSU

When you have plenty to eat, don't forget the day you will have no fish or meat.

Don't forget to put something aside for a rainy day.

35. **Ntɛkɛ bosasako, ŋko étóo ele boféi****Ntɛk'osasako, ŋk'etóo el'oféi**

WAKA-BOKEKA

The assembly will be a festivity when your cloth is new.

When you meet a crowd and your clothing is in a poor shape, you won't feel happy.

If you have to organise something without the means to do so in a decent way, you won't feel happy about it.

36. **Nsósó ěká boóla ntábótáká****Nsós'ék'óóla ntáótáká**

LILANGI

A poor person's chicken never lays any eggs.

Poor people seldom have any luck.

This saying indicates a certain pessimism.

37. **Óóbákí nsósó ǎólá bekṣṣ****Óóbákí nsósó ǎol'ĕkṣṣ**

BASANKUSU

The person that reared the chicken, only got the shins to eat.

The man that actually did the work, got nothing for it. Someone else got all the merit for it.

38. **Tóyṣṣṣé njoku wáe la nkṣla**

BEFALE-NSAMBA

We are cutting up the elephant just with our nails (we haven't even got a knife) !

We are in such a poor plight, we can't even work properly. This saying is used to describe the actual poor economic situation in which people try to live without the means to do so.

39. Yĩma ntáfanjáká ilongɔ, ofanjáka ilongɔ wáe bađi bá bobé

Yĩma ntáfanják'ílongɔ, ofanjak'ilongɔ wáe bađyóobé

BASANKUSU

Being stingy won't drive a family apart, what drives a family apart is vulgar speech.

The worst thing you can do is to insult people, because people will flee from you and you won't have any more friends.

40. Waékélé äosangoja áfüté óéya öndôwujákí

Waékélé äosangoja áfüt'óéya öndôwujákí

BOKEKA

When the mother with her new baby is on her feet again, she has already forgotten who nursed her.

Against ungratefulness.

Piet KORSE

BASANKUSU

* * *

**BIBLIOGRAPHIE sur les proverbes mongo et langues apparentées
(Textes et études).**

PROVERBES MONGO

- DE ROP, A. "Proverbes Bantous". *Ngonge* (Léopoldville), 1962 n° 11, p. 25-27.
- DE ROP, A. ~~DE ROP,~~ "Een woordkunst in Spreekwoorden en Nsako" in: *De gesproken woordkunst van de Nkundo*. Ter-
vuren, 1956, p. 168-176 (Annales du Musée Royal
du Congo Belge, Série in 8° Sciences de l'Homme
Linguistique, vol. 13) 39 items + 13 nsako.
- DE ROP, A. "Proverbes et Salutations solennelles" in: *La littérature orale mongo. Synthèse et Bibliographie*.
p. 20-25. (Cahiers du Cedaf, 1974,2).
- ENGELS, A. "Losako et Proverbes chez les Nkundo". *Bulletin des Séances*, 14(1943), p. 556-570. (Institut Royal
Colonial Belge. Bruxelles). 35 items.
Textes recueillis dans les régions de Coquilhatville,
Ingende, Ikenge, Bokatola entre 1908 et 1910.
- FARRIS, E.E. et DYE, R. -*Bakolo bi'ampaka ba Nkundo. Bikolongo la nsako, beki bakolo otakanyaka*. (Bolenge ?)
1904, 23 p.
- JAGGARD, W.S. -*Nsako la Mbongo ya ba Nkundo-Mongo*, Bolenge
1960, 106 p. 573 items. Traduction en lingala et séries
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 language areas*.
1949, stencylé, 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.

- HULSTAERT, G.- *Proverbes Mongo*. Tervuren 1958 (Annales du Musée Royal du Congo Belge. Série in 8°, Sciences de l'Homme. Linguistique, vol. 15) 2670 items.
- HULSTAERT, G.- *Losako, la salutation solennelle des Nkundo* Bruxelles 1969 (ARSC, Sciences morales et politiques, Tome 20,1)
- HULSTAERT, G.- "Proverbes juridiques des Mongo", *Bulletin des Séances*. 1971, p. 525-544. (Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer. Bruxelles) 57 items mais la plupart extraits des "Proverbes Mongo".
- HULSTAERT, G.- "Sagesse populaire mongo", *Bulletin des Séances*. 1972, p. 506-525 (Académie Royales des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles). Etude Thématique des proverbes antérieurement publiés.
- HULSTAERT, G.- *Traditions orales mongo*. Ceeba II,50, Bاندundu 1979, p. 7-63 : 207 items; p. 63-73 : additions et corrections concernant les "Proverbes mongo" édités à Tervuren en 1958.
- RUSKIN, A.E.- *Proverbs, Fables, Similes and Sayings of the Bamongo*. Translated and explained, giving the nearest equivalent in English. Bongandanga, 1897, 35p.
- RUSKIN, A.E.- *Mongo Proverbs and Fables*. Bongandanga 1921 100p. 405 items.
- (Trappistes) *Bonkanda wa mbaanda*. 1e éd. Westmalle 1908; 2e éd.: Kisantu 1917, 31p. Sous le titre "Baoui ba nsonsolo" (leçons de vérité) : 16 proverbes.
- VAN GOETHEM, E.- "Proverbes judiciaires des Mongo", *Aequatoria* 5(1942) p. 1-8. 96 items.
- VERTENTEN, P.- "Lonkundo Spreekwoorden", *Congo* 11(1930)2, p. 507-514. "Proverbes en lonkundo", *Annales de N.D. du S. Coeur* (Borgerhout, Belgique) 1(1930), p. 176-180.
- VERTENTEN, P.- "Enkele lonkundo spreuken", *Hooger Leven*, 7(1933), p. 846 et *Annalen van O.L.V van het H. Hart* (Borgerhout, Belgique) 1933, p. 117 (Annales

de N.D. du S. Coeur 44(1933) p.270.) 10 Items.

VERTENTEN, P.- "Quelques proverbes des Nkundo", *Annales de N.Dame du S.Coeur* (Borgerhout, Belgique) 50(1939) p. 246-248. 25 items.

PROVERBES EN LANGUES APPARENTEES

COCQUYT, A.- "Proverbes des Ntoma e Njale", *Aequatoria* 16(1953), p. 147-152; 17(1954), p. 7-27.

ESSER, J.- "Proverbes Ntomba", *Aequatoria* 5(1942), p. 101-105; 6(1943), p. 20-22.

LEBAERE, R.- *Proverbes Tetela*. Leuven 1979. 3343 items sur base de l'édition stencillée de Mgr J. HAGENDORENS : "Proverbes tetela" avec 2711 items.

NKOMBE OLEKO.- *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques : l'intersubjectivité dans les Proverbes Tetela*. Kinshasa, Fac. de Théologie, 1979 (Recherches Philosophiques Africaines 4).

OPENGE DJAMBA wa TULAMBA.- *Les proverbes - structures et fonction du langage symbolique chez les Tetela (Zaïre)*. Thèse pour le diplôme EHSS, 1978.

VAN DEN BON, P.- "Uit het leven der Batetela. Spreekwoorden" *Congo* 1928, II, p. 797-798.

VAN HOUTTE, J.- *Proverbes des Ekonda*. CEP, Kinshasa 1971. 339 items.

H.V.

* * *
* *
*

QUELQUES PROCÉDES SYNTAXIQUES EN LINGOMBE (Zaire)

L'exposé qui suit voudrait aborder quelques procédés syntaxiques utilisés en lingombe en se basant sur quelques cas concrets.

Ces procédés sont l'accord en classe et l'ordre des mots. La pause, cad. "une interruption caractérisée du discours, observée par toute la communauté linguistique pour séparer les membres d'une phrase"(1), est un autre procédé syntaxique que nous examinerons chaque fois qu'il sera nécessaire.

Le lingombe (comme le peuple qui le parle) n'a pas intéressé beaucoup de chercheurs. "La bibliographie sur les Ngombe, écrit le R.P.G. HULSTAERT, est assez pauvre" (2).

Quelques notes bibliographiques relatives aux Ngombe peuvent être recueillies à travers les études de H. BURSENS (3) et de MUMBANZA mwa BAWELE (4).

Quant au lingombe, nous sommes plutôt persuadés que les quelques études qui ont déjà été consacrées partiellement ou entièrement au lexique, à la phonologie et à la morphologie de cette langue (5) peuvent être estimées suffisantes pour que soit aussi esquissé une étude au niveau des structures syntaxiques. Signalons

par ailleurs qu'il existe des textes de littérature orale (6) et des prières en lingombe (7).

Les données sur lesquelles se base la présente étude ont été fournies par nous-même, en notre qualité de locuteur natif, ainsi que par notre épouse SEKA MATSI, originaire comme nous de la localité (groupement) des Bogbonga dans la collectivité de Bosô-Njanoa(8), zone administrative de Bongandanga, Région de l'Equateur (Zaïre).

Les différences entre notre parler et d'autres parlers voisins (ceux de Bosô-Kéma, Kɔdɔɔɔ (9), Limbɔye...), se réduisent, grosso modo, à quelques rares différences de tonalité.

Si nous devons considérer le domaine Ngombe en entier, les Bogbonga font partie du groupe central, puisqu'il existe d'autres Ngombe plus au Nord (dans le Haut-Ubangi) ainsi qu'au Sud de la Région (dans les bassins des rivières Lulonga et Ikelemba) dont les parlers ont subi légèrement, surtout sur le plan lexical, l'influence des langues avoisinantes. Il s'agit au Nord des langues soudanaises et au Sud du Lomɔngɔ.

1. L'ACCORD

La relation entre un mot en dépendance syntaxique et le substantif dont il dépend est généralement exprimée par le jeu de préfixes, cad. qu'un substantif appartenant à une classe morphologique déterminée impose cette même classe aux pronominaux et aux adjectifs (mots omni-classes) dépendant de lui. Il en est de même du verbe: le rapport avec le sujet est aussi exprimé par cette appartenance à une même classe.

molangi monɛnt mó madibá	une grande bouteille d' d'eau
bána báyákí njuá	les enfants ont mangés des légumes
melé mísátó mísambí á njea	trois arbres gisent sur la route

Plusieurs particularités importantes sont pourtant à signaler.

1.1. NOMS PROPRES DE PERSONNES

Il se trouve des noms propres de personnes dans toutes les classes, mais les formes qui en dépendent sont soumises aux règles syntaxiques suivantes:

1° elles prennent le préfixe de classe 1 lorsqu'elles sont prédicats dans une proposition nominale ou verbo-nominale.

- exemple dans l'accord adjectif (préfixe **mo-**) :

Libanja mosúku Libanja est vieux

Libanja adi mosúku Libanja est vieux

- exemple dans l'accord pronominal (préfixe **o-**):

Bomoló íóna(10) Bomoló est celle-là

Cette règle se maintient même lorsqu'on emploie dans la suite de la phrase un prédicat verbal à condition que le pronominal ou l'adjectif venant après le nom propre soit suivi d'une pause.

Libanja mosúku, ayání na mako Libanja est vieux, il est rentré à pied

Bomoló íóna, tábángé bato Bomoló c'est celle-là, elle ne craint pas les gens

2° un pronominal ou un adjectif se présente comme déterminant d'un nom propre de personne lorsqu'il prend le préfixe de cl. 7 (quelle que soit la classe du nom propre).

Limbaya ésúku adakí íya Le vieux Limbaya était ici
Bomoló íéna tábángé bato cette Bomoló-là ne craint pas les gens

1.2. NOMS DE LOCALITES

Ces noms peuvent appartenir eux aussi à n'importe quelle classe. Signalons aussi que beaucoup d'entre eux

sont formés de deux éléments: le premier, **bosô**, n'a de sens que lorsqu'il est suivi d'un nom; il est traduisible par "enfants, descendants de...": **Bosô-Gbale**, village des descendants de Gbale(11). Le second élément formant le nom de localité est donc généralement un nom de famille.

Il existe ainsi deux catégories de noms de localités: l'une des noms simples, l'autre des noms composés. Ceux-ci appartiennent exclusivement à la classe 14 à cause du **bo-** de **bosô** alors que ceux-là entrent dans n'importe quelle classe.

Bosô-Ngɛbc	(cl.14)	Likuka	(cl.5)
Bosô-Mosúká	(cl.14)	Basísánjá	(cl.2)
Bombati	(cl.14)	Ngondjí	(cl.9)

Les verbes, pronominaux et adjectifs en rapport avec les noms de localités sont soumis à deux types d'accord: accord formel en classe avec le nom de la localité et accord logique en cl.2 uniquement quelle que soit la classe du nom de la localité.

1° l'accord en classe avec le nom de la localité indique que l'on parle d'un lieu, d'un emplacement.

Bosô-Gbale bosúsu tout **Bosô-Gbale**
Limboɣɛ lisúsu lílúmí na bato tout **Limboɣɛ** est plein de gens

2° l'accord en classe 2 par contre permet de désigner par le nom de la localité les hommes qui y habitent.

Bosô-Gbale basúsu tous les habitants de **Bosô-Gbale**
Limboɣɛ basúsu báhúlí tous les habitants de **Limboɣɛ** sont revenus

1.3. SUBSTANTIFS DESIGNANT UN GROUPEMENT D'HOMMES

Les règles d'accord sont les mêmes que celles exposées ci-haut(1.2.) sauf qu'ici le verbe seul peut prendre le préfixe de cl.2. Ces substantifs méritent donc par ce fait d'être traités à part. Ajoutons aussi qu'ils sont très peu nombreux, qu'ils entrent tous en

cl.5 et qu'ils ne sont pas des noms propres. Nous n'en avons rencontré que deux: **denga** (famille) et **likóta** (contrée, hameau).

denga lisúsu lídĩ bopélé	toute la famille se porte bien
denga lisúsu bádĩ bopélé	tous les membres de la famille se portent bien
likóta líné límobéí	sa contrée l'a appelé
likóta líné bámobéí	ses frères du même hameau l'ont appelé

1.4. SUBSTANTIFS DESIGNANT CERTAINS RAPPORTS HUMAINS

Ces rapports sont ceux de camaraderie ou ceux avec la famille par alliance. Comme dans 1.2 et 1.3. ces substantifs n'imposent pas toujours leur classe aux formes dépendantes: elles peuvent s'accorder avec eux en classe ou prendre uniquement les préfixes des cl. 1 et 2.

1° l'accord normal avec les substantifs en question indique que l'on parle de ces rapports humains:

bokió bobé	de mauvais rapports entre gendre et beaux-parents.
likóla ídíá(12)	cette camaraderie-là
limbatí lípélé	bonne camaraderie (13)

2° l'emploi des préfixes de cl.1 et 2 signifie qu'il s'agit des personnes qui entretiennent ces relations:

bokió mobé	un mauvais gendre (beau-père, belle-mère...)
likóla lí wé íóna	ton camarade c'est celui-là
limbatí lí wé mopélé	ton camarade est bon (ou beau)
bokió bó Mojama monént	le beau-père de Mojama est gross

Les trois derniers exemples illustrent que le connectif fait exception, cad. que dans les deux cas ce pronominal prend le préfixe du substantif qu'il détermine. Le contexte seul permet de préciser s'il s'agit d'une relation humaine ou de l'individu qui entretient cette relation:

likóla lí wé na Mojama	ton ami et Mojama
	ou ton amitié avec Mojama

1.5. ACCORD AVEC PLUS D'UN SUBSTANTIF .

1.5.1. Lorsque deux substantifs (singuliers) de cl.1 sont unis par la conjonction **na**, seul le verbe se met au pluriel en prenant le préfixe de cl.2. Les pronominaux et les adjectifs, même s'ils sont les mêmes pour les deux substantifs, sont répétés après chacun d'eux.

mwali ío, mwána ío, mobangé ío na mǒmi ío báđi ngando emotí:

cette femme-ci, cet enfant-ci, ce vieillard-ci et cet homme-ci sont d'un même village.

1.5.2. Lorsque les pronominaux et les adjectifs prennent le préfixe de cl.2 ils sont prédicats des propositions nominales ou verbo-nominales.

mwali na mǒmi banénc la femme et l'homme sont gros.

mwána na nangó íbi(14) l'enfant et sa mère sont ici (ceux-ci).

mwali na mǒmi báđi basúku la femme et l'homme sont vieux.

1.5.3. Pour les autres classes (non-humains), que les substantifs soient au singulier ou pluriel, l'accord avec le verbe se fait soit en cl.11 soit avec le dernier substantif.

Les pronominaux et les adjectifs sont soumis à la règle énoncée pour le cas des substantifs de cl.1 et 2 (1.5.1. et 1.5.2.).

milangi na téní lólúmí na madíba (ou **jílúmí na madíba**) : les bouteilles et les pots sont pleins d'eau.

likongó na ngwá jísátó losambí á njea (ou **jísambí á njea**) : la lance et trois machettes gisent sur la route.

minóngó ími na elélí íe lópíní kele (ou **épíní kele**) : ces souffrances-ci et cette idée-ci m'ont donné la colère.

L'emploi de la cl.11 nous amène à penser à une omission d'un groupe nominal de cl.11 qui serait **leka**(15) choses, apposé à celui qui apparaît dans le discours. **likongó na ngwã, (leka ílu), lósambí á njea** : la lance et la machette, (ces choses-ci), gisent sur la route.

1.6. ACCORD ETENDU

L'emploi dans le prédicat des copulatifs **-da** (être), **-sombó** (redevenir), **-ímea** (devenir), **-díka** (rester)... et de certains autres verbes comme **-tía** (fuir), **-pota** (courir), **-gwã** (mourir), **-húla** (revenir), **-yána** (rentrer) ...dont le trait commun semble être le mouvement, permet d'étendre l'accord avec le sujet à un pronominal ou à un adjectif contenu dans le groupe verbal.

mapúta mádíkái māsátó	les pagnes restent trois (il reste trois pagnes).
njáni jímeí jisúsu jihíndo	les herbes sont toutes devenues noires.
bána bágwí basúsu básamano	les enfants sont morts tous les six.
mwána atíákí íó omotí	l'enfant fuyait lui tout seul.

1.7. GROUPES CONTENANT UN CONNECTIF (OU UN POSSESSIF)(16)

Dans un groupe nominal comprenant un connectif ou un possessif, les pronominaux et les adjectifs peuvent s'accorder soit avec la tête du groupe soit avec la forme déterminante selon le sens qu'on veut exprimer.

kúmú o ngando mopélé	un bon (ou beau) chef de village.
kúmú o ngando epélé	chef d'un bon (ou beau) village.

2. ORDRE DES MOTS

Il sera examiné à trois niveaux: groupes nominaux, groupes verbaux et proposition.

Les abréviations suivantes seront utilisées dans la présente section:

S = substantif	I = indéfini
C/P = connectif ou possessif	GN = groupe nominal
D = démonstratif	GV = groupe verbal
A = adjectif	V = verbe
N = numéral	

2.1. GROUPES NOMINAUX

En dehors du cas où un pronominal ou un adjectif peut être substantivé et fonctionner comme GN (sujet ou objet), le GN connaît divers arrangements de termes: SA, SAN, SDA, SC/PN, SIN, SDC/P, SCP/A...

maná mabé	un mauvais vin
milangi mípélé mínci	quatre bonnes bouteilles
mwali íóna mobé	cette mauvaise femme-là
mwána o mbí mokéke	mon petit enfant

Comme on le voit, c'est S qui vient en premier lieu. Cependant IS et DS sont aussi possibles: DS se rencontre particulièrement dans les phrases interrogatives et exclamatives, tandis que IS peut être attesté dans n'importe quelle phrase.

Signalons que ces deux constructions (IS et DS) n'apportent aucune nuance particulière sur le plan sémantique.

íóna mwána ágwíti nja ?!	cet enfant n'est-il pas
mwána íóna ágwíti nja ?!	mort de faim ?!
okíná mwali ou mwali'okíná	une certaine femme

Il convient d'ajouter qu'une pause après le deuxième terme dans une combinaison à trois termes signifie

que le troisième est un prédicat.

milangi mípélé, mĩnci	les bonnes bouteilles sont 4 .
mwána o mbí, mokéke	mon enfant est petit.
mwalı íóna, mobé	cette femme-là est mauvaise.

2.2. GROUPES VERBAUX

Dans un GV l'objet vient généralement après le verbe. Quelques exceptions seront traitées au niveau de la proposition (2.3.).

bána báyákí miyá	les enfants ont mangé la nourriture.
basúku báhúlí á bilá	les vieux sont rentrés de la guerre.

2.3. PROPOSITION

La formule générale pour une proposition est (S) + P où S est nom groupe nominal et P un prédicat. Ce prédicat peut être verbal, nominal (substantif ou adjectif), pronominal ou idéophonique (17).

La proposition peut parfois aussi ne comporter qu'un seul terme qui peut être également toute forme autonome (substantif, adjectif, pronominal...).

Mobato mwemba	Mobato est un sorcier .
mwalı yangé libóta	une jeune femme c'est la progéniture.
Bokúmúkéta íóna	Bokumuketa c'est celui-là.
mokolí njé	la corde se coupa (net).
moléma pwá	le coeur se brisa brusquement,
bopélé	bien .
sőtí ?	vrai ?

Lorsque P est un prédicat verbal l'ordre des mots est fixe: (sujet) + verbe+ objet.

On note cependant des cas où la structure de la proposition au lieu d'être comme ci-haut, elle est objet + (sujet) + verbe. Une pause après le substantif caractérise toujours cette construction.

miyá, nítayáka?	la nourriture, je ne mangerai pas?
ímíá mijó, Mojama átajéba	ces histoires, Mojama ne connaît pas.
minóngo, bo(mí)hónó !	les souffrances, nous (les) avons supporté(e)s !

Faisons remarquer que l'emploi d'un infixe objet dans V est facultatif et peut être considéré comme une simple redondance.

* * *

NOTES

- (1) HULSTAERT, G.- **Grammaire lomongo III. Syntaxe.** Tervuren, 1966, p.59
- (2) HULSTAERT, G.- "A propos des Bangala", **Zaire-Afrique**, 83(1974), p.182.
- (3) BURSENS, H.- **Les peuplades de l'entre Congo-Ubangi : Ngbandi, Ngbaka, Mbandja, Ngombe et Gens d'eau.** Tervuren, 1958.
- (4) MUMBANZA mwa BAWELE.- "Les Ngombe de l'Equateur - Historique d'une identité", **Zaire-Afrique**, 124(1978), p.229-243.
- (5) lire notice bibliographique
- (6) ROOD, N.- "Miako mibalaka bato ba boso (Une histoire racontée par par les anciens)", **Aequatoria** (1962)1, p.20-21.
- "Contes ngombe", **Aequatoria** (1962)2, p.43-44.
- "Deux fabliaux des Ngombe", **Africana Linguistica**, Tervuren, 11(1965), p.164-173.
- VAN THIEL, H.- "Tweede, derde, vierde, vijfde...Lingombe vertelsel", **Kongo-Overzee**, XVIII, 2(1951, p.157-161; 236-239; 358-359, et 3(1952), p.308-311.
- (7) lire **Archives d'imprimés en langues africaines** (catalogue), Centre Aequatoria-Bamanya (Mbandaka-Zaire), 1982.
- (8) la graphie officielle est Boso-Dzanao. On rencontre parfois aussi Djanao. Ce nom est Njanao (nom d'une personne de cl.9) dans la langue elle-même. Voir carte dans **Annales Aequatoria**, 3(1982), p.160.
- (9) dans les documents officiels, on trouve Kodoro - ce qui n'est pas conforme à la réalité de la langue : le phonème /r/ n'est pas attesté en lingombe.

- (10) le lecteur aura intérêt à lire notre article paru dans le précédent numéro de la présente revue: "Inventaire des éléments vocaliques en lingombe" Il remarquera en effet que dans la plupart des formes pronominales (le démonstratif p.ex.) les PP se font précéder d'un élément de forme vocalique **i** : **íona íi-pp-na**.
- (11) ROOD, N.- **Dictionnaire ngombe-néerlandais-français**. Tervuren, 1958, p.37
- (12) le préfixe de cl.5 est soit **li-** soit **di-** : **li-** apparaît devant consonne et **di-** devant voyelle, mais **di-** est soumis à la règle suivante: °**di-V** > /dV/
- (13) **likóla** et **limbafi** sont synonymes en lingombe. Signalons que dans notre parler c'est surtout le premier qui est employé, le second semble être réservé aux vieux et peut par ce fait être considéré comme archaïque.
- (14) ce démonstratif a la structure **íi-pp**. En cl.2 le pp est **ba-**. On devait donc dire **íba** (comme dans les autres parlers ngombe). **íbi** est ce qui se dit dans le parler qui fait l'objet de notre étude.
- (15) le préfixe de cl.11 est **lo-**, mais il est soumis à une règle morphologique:
 °**lo-V** > /lV/

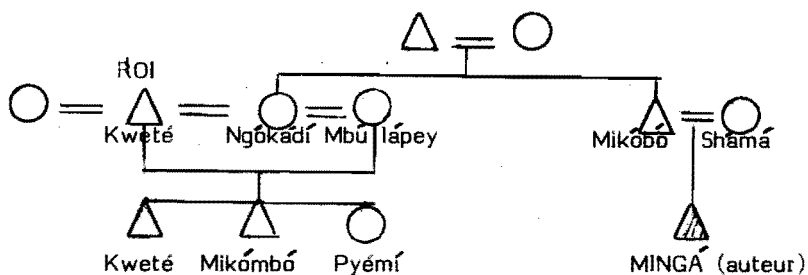
lo-óso	lóso	(riz)
lo-eka	leka	(choses)
lo-esá	lesá	(bois de chauffage)
- (16) le connectif a la même structure que le possessif en lingombe. La distinction entre les deux pronominaux se base sur le fait que dans le possessif la forme déterminante est un substitutif (de classe ou de personne).
 Formule : ° pp-Fdte
 Exemples : **nwali o wt** la femme de toi / ta femme
esénja e kúmú l'habit du chef
tína edó °dí-ó (likondo) la racine de lui (le bananier) / sa racine
- (17) le terme "idéophonique" est emprunté à G. HULSTAERT, **Grammaire lomongo III. Syntaxe**. p.432.

BIBLIOGRAPHIE

- HEYBOER, B.M.- "De Ngombe-stammen van het Lulonga-stroomgebied", *Aequatoria*, 9(1946)4, p.128-134.
- HULSTAERT, G.- *Grammaire lomongo III. Syntaxe*. Tervuren, 1966.
- HULSTAERT, G.- "A propos des Bangala", *Zaïre-Afrique*, 1974 n° 83, p.173-185.
- MEEUSEN, A.E.- *Reconstructions grammaticales du Bantou*. Tervuren, 1965.
- MOTINGEA Mangulu.- *Le négation en Lingombe et en français*. Mémoire de licence, I.P.N. KINSHASA, 1981.
- MOTINGEA Mangulu.- "Inventaire des éléments vocaliques en lingombe", *Annales Aequatoria*, 3(1982), p.147-159
- PRICE, E.W.- *Ngombe-Grammar* (Polycopie), London, 1947.
- ROOD, N.- *Dictionnaire ngombe-néerlandais-français*, Tervuren, 1958.
- RUSKIN, E.A.- *Notes on the lingombe grammar with vocabulary*, Bongandanga, C.B.M. 1937
- VAN KESTER, P.- *Grammaire lingombe*, Mampoko, s.d.
- VAN THIEL, H.- "Tonetiek van het lingombe", *Aequatoria*, 10(1947), p.70-77.

MOTINGEA MANGULU
 Département de Français
 et Linguistique Africaine
 I.S.P. MBANDAKA

BUSHAANG, MARIAGE SPECIAL DANS LE HAREM ROYAL KUBA



* MINGA, auteur de la présente étude, est le fils de MIKOBÍ et de SHAMA, tous originaires de MUSHENGE.

Sa tante paternelle NGOKADI (soeur de MIKOBÍ et épouse du roi KWETE) a épousé MBULAPEY (autre épouse du roi KWETE). Celle-ci a donné naissance à trois enfants : KWETE, MIKOMBO et PYEMI. A l'âge de six ans, MINGA quitta le toit paternel pour aller vivre dans le harem avec sa tante NGOKADI.

* MAKUTU NYIM, co-auteur, appartient à la tribu Lele, apparentée aux Kuba.

INTRODUCTION

Comme vous pouvez le constater, nous nous sommes inspirés d'une expérience personnelle vécue. Grâce à ce séjour assez long dans le harem, nous avons pris connaissance de beaucoup de traditions réputées ésotériques. Vansina a le mérite d'avoir été le premier à aborder ce domaine d'une façon succincte.(1)

L'orthographe n'obéit à aucune norme linguistique. Il n'y a pas de modèle de transcription préétabli; raison pour laquelle il y a parfois une divergence dans l'orthographe. Là où la tonalité n'est pas marquée, celle-ci est basse.

Dans ce travail il est question d'étudier le BUSHAANG, mariage spécial pratiqué dans le harem. Il consiste à regrouper les épouses du roi, deux à deux. Chaque couple occupe une case; l'une fait les travaux masculins, tandis que l'autre s'occupe des travaux féminins (Vansina p.107). C'est sur cela que reposeront nos réflexions.

Nous nous proposons de discuter du choix des conjointes, de la dot, des cérémonies du mariage, de l'appartenance des enfants, du divorce et du comportement du roi vis-à-vis de ces enfants...

Le royaume Kuba est situé dans la Région du Kasai Occidental, en République du Zaïre. Il est limité par les rivières Kasai à l'Ouest, la Luluwa au Sud-Est et la Sankuru au Nord (Vansina p.5).

1. MUSHENGE, capitale du royaume kuba

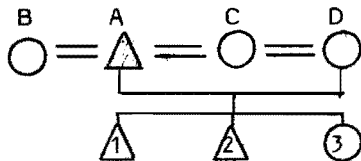
La capitale MUSHENGE, communément appelée "**Nshééng**" par les autochtones, est située au centre du Royaume Kuba. Elle est divisée en une partie occupée par le roi, ses épouses et ses esclaves, et une autre qui se présente comme un village. Elle compte deux mille âmes environ, réparties en cinquante deux quartiers "**laan**", portant chacun un nom. Chaque quartier est un groupe d'entraide spontanée, qui se manifeste par des emprunts mutuels de toute sorte d'objets

et une assistance réciproque en cas de crise (Vansina p.75). Lorsqu'un membre aura un travail à faire (construire une maison, cultiver un champ), il sollicitera les services des autres membres qui font de même en ce qui les concerne. Ce système renforce la solidarité des membres.

Ces quartiers regroupent chacun une trentaine de personnes, souvent issues d'une même souche ancestrale; raison pour laquelle elles (personnes) ont une devise commune et un interdit alimentaire commun. Ce dernier peut être un poisson, un animal, un insecte ou un oiseau. Ainsi le quartier "Ndoong" dont nous sommes originaire: a comme devise : **bushek mbõn ipéy** cad. "multiples chances" et comme interdit alimentaire: **mbeengy**, un poisson. Les palissades, remarquablement décorées, forment les limites d'un quartier à l'autre et donnent une vue esthétique à la capitale.

Nous retrouvons les mêmes dispositions dans le harem. Celui-ci comprend également des quartiers (**ntaan**), groupant une vingtaine de femmes. Vansina note que le harem représente un potentiel économique considérable. Le roi peut exiger que ses épouses travaillent à son bénéfice direct. Il s'agit de la broderie des tissus en raphia, de la fabrication des briques de poudre rouge, **mboong itóól** (la poudre rouge est obtenue du bois de l'arbre *Pterocarpus Soyauxii* et est aussi utilisée comme produit de beauté et comme colorant pour les tissus). Ces briques peuvent être utilisées comme monnaie.

2. STRUCTURES DU MARIAGE BUSHANG



Soit un homme A ayant épousé trois femmes B, C et D; tout comme C ayant épousé D. De ces unions A-D et C-D naissent les enfants 1, 2 et 3.

2.1. Statut social des épouses du roi

Le roi est le chef du royaume; il se trouve en même temps à la tête de la chefferie Kuba. Il assure l'efficacité de son autorité en faisant regrouper ses épouses dans le harem "Dwéngy". Dans ce paragraphe nous donnerons un bref aperçu du statut social de chacune des catégories d'épouses.

2.1.1. Les Mwaamsh

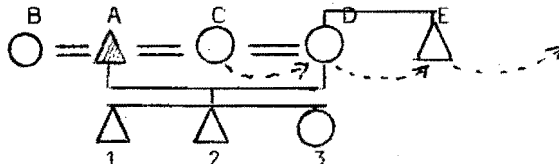
Toute femme que le roi a épousée régulièrement, avant ou après son intronisation, peut entrer dans cette catégorie des Mwaamsh. Elles ne marchent jamais seules. Dans leur promenade elles sont toujours accompagnées soit d'un jeune garçon, soit d'une jeune fille considérés comme leurs cannes, symbole du pouvoir protecteur dans la plupart des peuplades africaines. Ces femmes ne peuvent pas non plus porter des charges sur la tête. Dans cette catégorie nous retrouvons la première épouse **Iyock Pyéém**, la deuxième **Mashingády** et les **Kwoónyim**. Sur le plan socio-biologique ces épouses reçoivent plus de visites et plus de cadeaux du roi que les autres femmes. Elles sont considérées comme aînées des épouses royales.

2.1.2. Les Ngády

Chaque clan kuba offre obligatoirement une femme au roi. Le don de cette femme Ngady est un signe concret de soumission à l'autorité du roi. Les enfants nés de ces femmes jouissent des mêmes avantages sociaux que ceux des Mwaamsh.

Les Ngády fournissent des corvées, vont au champ, puisent de l'eau, construisent des cases, font le marché, etc... Bref, elles font tous les travaux masculins.

2.2. Le choix des conjointes



C demande la main à D qui, à son tour, contacte les membres du clan pour avis.

Généralement on ne marie pas qui on veut. Certaines partenaires sont interdites. Le choix ne dépend pas seulement d'un seul individu, mais est l'affaire de tout le clan. Une série de facteurs régissent le choix d'une femme : la réputation du lignage convoité, sa richesse, son importance, la place qu'il occupe dans le village. Tous ces facteurs passent au scrutin avant que les parents et les membres du clan donnent leur avis sur l'union.

2.3. La remise de la dot

La dot se compose de biens en nature : **mboong itóól** briques rouges, **mabiim** bracelets, **pashy** cauris, **ncák** tissu pour femme, **mapɛl** tissu pour homme, qui peuvent représenter une valeur réelle.

Au jour et heure convenus, la femme-mari C invite ses amies et connaissances pour la remise de la dot. La femme-épouse D, accompagnée des siennes, se dirige vers la résidence de la femme-mari. Celle-ci présente sa conjointe à toute l'assistance en ces termes :

Miim nshí Ndoong
 námulak sháangyɛɛm
 nshí Búmbeeng
 bwiin bwe bitéɛnmwoot

~~Nám~~mulak bushóɔng nshí Búmbeeng
 iloency iNdoong báán iBúmbeeng
 báápil baat bamɔ
 bwiin bwe bitéɛnmwoot

trad. Je suis originaire du clan Ndoong
 je viens vous présenter ma conjointe
 originaire du clan Bumbeeng
 vous en êtes toutes témoins.

Je viens vous présenter l'originaire du clan Bum-
 les clans Ndoong et Bumbeeng beeng
 deviennent unis
 vous en êtes toutes témoins.

L'assistance s'adresse à la femme-épouse et à la femme-mari en ces termes :

Waámúk nshí Ndoong imbíshyaan
 waámúk nshí Búmbeeng imbíshyaan
 bushaang bwíín búloom
 bubót baán, bunyé bakaan
 bwiin bwe bitéénmwoot.

trad. Aimez-vous cette originaire de Ndoong
 Aimez-vous cette originaire de Bumbeeng
 que votre mariage se fortifie
 vous aurez des enfants et des petits-enfants
 vous en êtes toutes témoins.

A cette occasion une femme (l'assistante) prend la dot cad. les biens en nature que la femme-mari a apportés et les présente à la femme-épouse. Celle-ci se met à genoux en battant trois fois les mains suivi d'un "Welá" révérenciel (lorsque deux individus se rencontrent, pour se saluer l'un cite le nom de l'autre qui répond par "welá" en battant les mains. Ce geste symbolise le respect, la soumission envers un supérieur).

L'une des femmes présentes, soit du clan C, soit du clan D s'adresse aux deux femmes (partenaires) en ces termes :

Wεεn nshí Ndoong, wεεn nshí Búmbeeng
 tabúlǝǝm yóók'sh báán ibutwééng
 Ncyemy ánkwooncy ébúyéék bunǝn
 bubót, bunyé bakaan.

trad. Vous, originaires de Ndoong et de Bumbeeng
 nous vous exigeons entente et obéissance
 que Dieu sur terre vous accorde force et santé
 vous mettez au monde, vous aurez des petits-
 enfants.

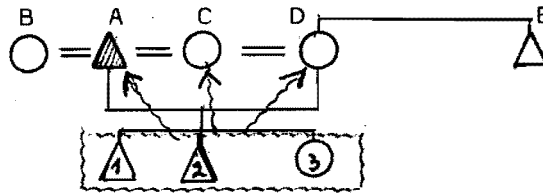
La fonction juridique de la dot est importante. Il s'en suit nécessairement que le transfert de la dot se fait devant témoins. Ceux-ci actent le mariage et doivent être entendus en matière de litiges au sujet de retour de la dot, en cas de divorce. Après la remise de la dot, les deux femmes se conviennent et fixent le jour des cérémonies du mariage.

2.4. Les cérémonies du mariage

Chaque mariage peut être considéré comme une pièce de théâtre dont les actes sont réglés et les rôles fixés d'avance. Les actes sont notamment le choix d'une partenaire et le consentement des familles, la remise de la dot et le mariage lui-même, et enfin la cérémonie du repas (Vansina p.35). Deux jours, voire même une semaine après la remise de la dot, ce laps de temps étant un indice du degré de consentement des deux partis, se tient la fête du repas, ajoute Vansina. Les amies et connaissances se réunissent pour partager le repas de nocce. C'est là le début de l'union conjugale. Après le repas, toutes les femmes se dispersent en souhaitant bon ménage au nouveau couple.

Ce rite marque l'étape finale des cérémonies du mariage. Le roi à son tour, convoque les deux partenaires et les convie à la discipline, à l'entente et au respect du code ésotérique de la cour. Le lendemain elles s'habillent en costume de fête et font le tour des quartiers du harem, sous les applaudissements de la foule.

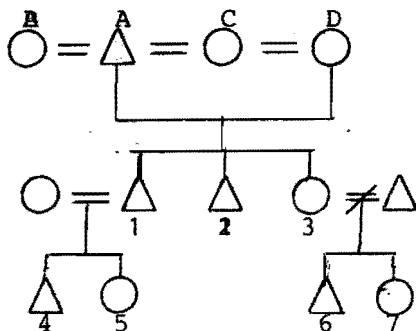
2.5. L'appartenance des enfants



Après toutes les cérémonies du mariage, commence la véritable vie conjugale. Toutes deux dorment sur un même lit. Bien que les rapports biologiques entre elles ne soient pas possibles, il arrive que l'une des deux devienne enceinte soit par le roi, soit par un homme de l'extérieur d'une façon clandestine. Les enfants qui en naissent sont reconnus progénitures du roi, de la femme-mari C et de la mère biologique D. Autrement dit, ces enfants appartiennent aux trois lignées A, C et D.

Les relations sexuelles d'une femme du harem avec un homme de l'extérieur étant prohibées, les enfants nés d'une telle union clandestine ne peuvent pas faire signe d'appartenance à ce père biologique. Il n'y a pas non plus de relations particulières qui unissent l'enfant à cet homme. Toutefois, celui-ci peut offrir des cadeaux d'une façon indirecte, en passant secrètement par la mère.

2.6. Le mariage des enfants



Lorsque 1 manifeste le désir d'épouser une femme, la dot proviendra des clans C et D. Le système étant matrilineaire, ce sont les membres de la lignée maternelle cad. les frères, les cousins parallèles maternels de C et D qui s'en occuperont. Dès que les accords entre les deux familles sont conclus, le fils du roi vivra deux ou trois mois avec la jeune fille jusqu'au jour du repas de nocce "bishim búlaancy". Durant neuf jours, la jeune fille vivra en réclusion chez ses parents. Le dixième jour les amis du fils du roi vont la chercher. Tout au long du parcours ils crient et s'accaparent de tout ce qu'ils trouvent. Ceci marque le passage de l'épouse du fils du roi qui fait désormais partie de la famille noble (Vansina p.121).

Lorsque 3 (fille du roi) épouse un homme, la résidence est matrilocale. Dès que le divorce est déclaré ($\text{O} \neq \text{A}$) l'homme est chassé immédiatement du lieu et la dot n'est jamais restituée. Les enfants resteront avec leur mère jusqu'à l'âge adulte. Après ils pourront rejoindre leur père.

Cette résidence chez le père est temporaire; ils devront rentrer chez leur maman pour s'y installer définitivement. Quant à leur anthroponymie, tous les enfants porteront le postnom de leur mère.

2.7. Le divorce des épouses

Le divorce est extrêmement fréquent chez les Kuba en général et chez les épouses du roi en particulier. Plusieurs motifs sont invoqués, à savoir le manque de courtoisie envers la femme-mari, la stérilité, l'adultère soit avec un membre du clan C soit avec celui du clan D, le non respect du règlement préétabli etc... Une fois le divorce prononcé, les deux femmes se mettent ensemble pour se partager les biens, en présence des témoins. Aucune autre cérémonie n'accompagne cette rupture. La dot n'est pas à restituer. Si le motif de divorce était l'oisiveté, la paresse de la femme-épouse, la femme-mari prendra les deux tiers des biens, tandis que la femme-épouse se contentera du tiers. Si le motif était personnel, la femme-épouse gagnera le procès et les deux tiers lui seront remis. Souvent ce partage est suivi de disputes qui nécessitent parfois l'intervention du roi, qui prendra alors une décision d'autorité.

2.8. Le comportement du roi vis-à-vis des enfants

Tous les enfants forment un groupe spécial de la noblesse. Les fils du roi, Mwaányim, peuvent être nommés par leur père à des charges politiques. Ils portent également des insignes spéciaux : cauris sur leurs vêtements, sur leurs bonnets. Politiquement ils sont représentés par un dignitaire spécial, le **Mwaaddy**, qui siège dans tous les conseils. Il est le plus âgé d'entre eux. C'est lui le gardien de toutes les traditions ésotériques de la cour.

Il est évident que le roi adopte une attitude de père envers tous ses enfants, en dépit de leur nombre (on peut les estimer à une centaine). Quant aux enfants, ils sont fiers d'avoir le roi comme père. Bien que différents de mères, ils forment une véritable unité sociale homogène.

2.9. Le comportement de la femme-mari vis-à-vis des enfants

La femme-mari se comporte en véritable père de famille. Tous les enfants lui appartiennent. Elle a le droit de vie et de mort.

Quant aux enfants, ils la considèrent comme le lieutenant du père biologique. Envers elle ils affichent un comportement semblable à celui des enfants envers leur père : le respect, l'affection, la filiation à la lignée de celui-ci. Dans cette nomenclature familiale, un seul terme "**méy**", mère est employé pour plusieurs sortes de relations. La femme-mari, ainsi que toutes ses soeurs, cousines parallèles et croisées sont appelées **méy** mère; tandis que tous les frères, cousins parallèles et croisés sont appelés "**méynwim**" oncles maternels. Nous remarquons qu'il n'y a pas de terme spécifique qui désigne la femme-mari. Ce terme "**méy**", qui s'applique à la mère biologique (femme-épouse), s'applique également à certains collatéraux.

CONCLUSION

Nous avons mentionné que l'autorité du roi était renforcée par l'organisation du harem. Cela nous a permis d'étudier le Bushaang, le mariage spécial tel qu'il se pratique dans le harem entre deux femmes du roi. Une coutume semblable est rapportée des Nzema du Ghana par Italo SIGNORINI (2). L'association complémentaire des tâches masculines et féminines est bien illustrée par cette coutume du Bushaang. Les deux co-épouses (femme-mari et femme-épouse) sont nommées "**Shaang**". L'une appelle l'autre "**Shaangyɛɛm**" ce qui signifie "ma conjointe".

Au risque de nous répéter, nous insistons sur le rôle que jouent les enfants et les deux femmes, ainsi que le roi en tant que dénominateur commun. Compte tenu du grand nombre de femmes (+ de 400) que le roi possède, il est pratiquement impossible de les connaître toutes biologiquement. De là qu'elles sont regroupées par couples. Suite au manque de rapports avec le roi, ces femmes feront tout pour avoir des rapports avec des hommes de l'extérieur dans le seul but d'avoir des enfants. Et ceci malgré l'interdit et le danger

que cela comporte : la peine capitale est réservée à l'homme pris en flagrant délit; son corps ne sera pas enterré mais suspendu à un arbre jusqu'à sa décomposition totale.

Les enfants nés d'une telle union seront aussi appelés fils du roi. Le roi leur donnera des noms. C'est la joie pour les deux clans d'avoir mis au monde des dignitaires.

Vansina a signalé que ce type de mariage entre deux épouses du roi n'est qu'une curiosité sans grande importance (p.40). En outre, à la page 107 du même ouvrage, il ne parle que succinctement de cette pratique. Mais à notre avis, ce mariage est d'une importance capitale. Il crée des liens de parenté nouveaux. Le terme **Bushaang** vient du verbe **a-shaang**, mettre ensemble. Les femmes mettent leurs biens ensemble pour commencer une nouvelle vie conjugale.

Comme nous l'avons constaté, à partir de ce mariage des liens de parenté unissent les enfants à la femme-mari d'une part et au roi d'autre part. Mais malgré la remise d'une dot, qui confère à cette union un caractère juridique, on pourrait se demander si l'appellation "mariage" convient ici. La question reste posée.

* * *
* *
*

N.D.L.R. : Nous devons signaler à propos de la publication du plan de la ville royale Mushenge l'étude fort complète de J.VANSINA -"Een negentiende eeuwse stad in Centraal Afrika: Nsheng." Afrika-Tervuren 22(1976) p.47-56, où nous trouvons un même plan à la page 49. Le plan que publie notre auteur y ajoute comme apport original la mention des différents groupes d'habitants.

On trouvera également un plan schématique de la capitale dans le livre de J. CORNET, Art royal kuba. Milano, Edizioni Sipiel, 1982, p.129, et 133.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

- (1) VANSINA, J.- *Le Royaume Kuba*. Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, 1964.
- (2) SIGNORINI, I.- "Agonwole agyale : the marriage between two persons of the same sex among the Nzema of Southwestern Ghana", *Journal de la Société des Africanistes*, Musée de l'homme, Paris, 43(1973), p.221-234.

MAKUTU Nyim

Licencié ès Lettres

Assistant à l'ISP/Kisangani

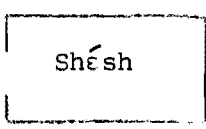
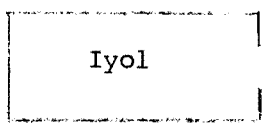
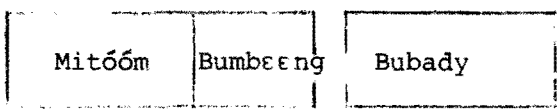
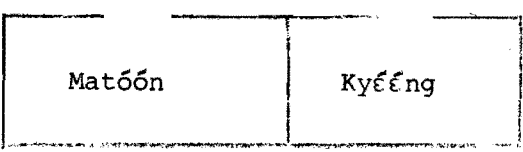
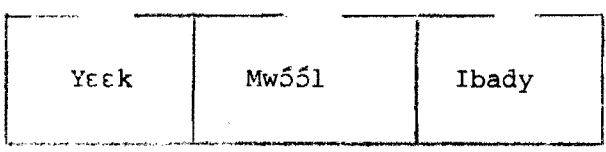
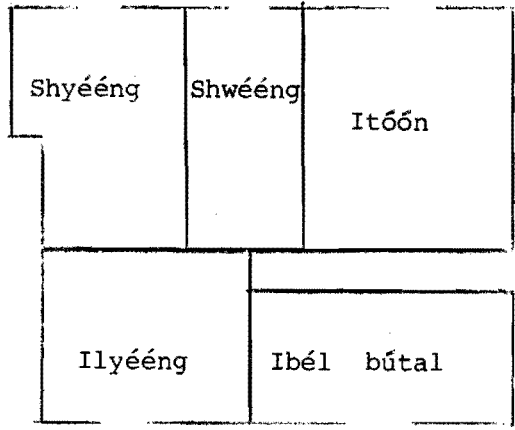
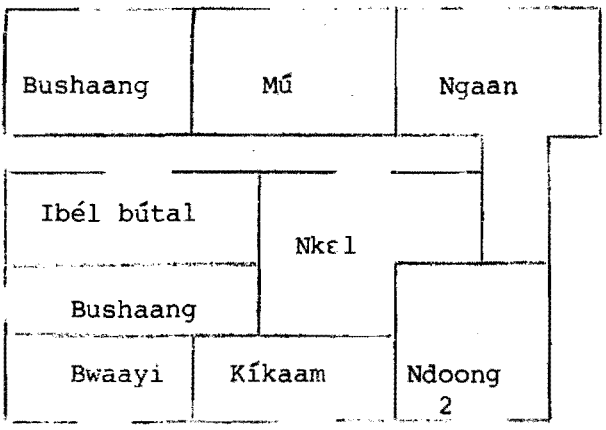
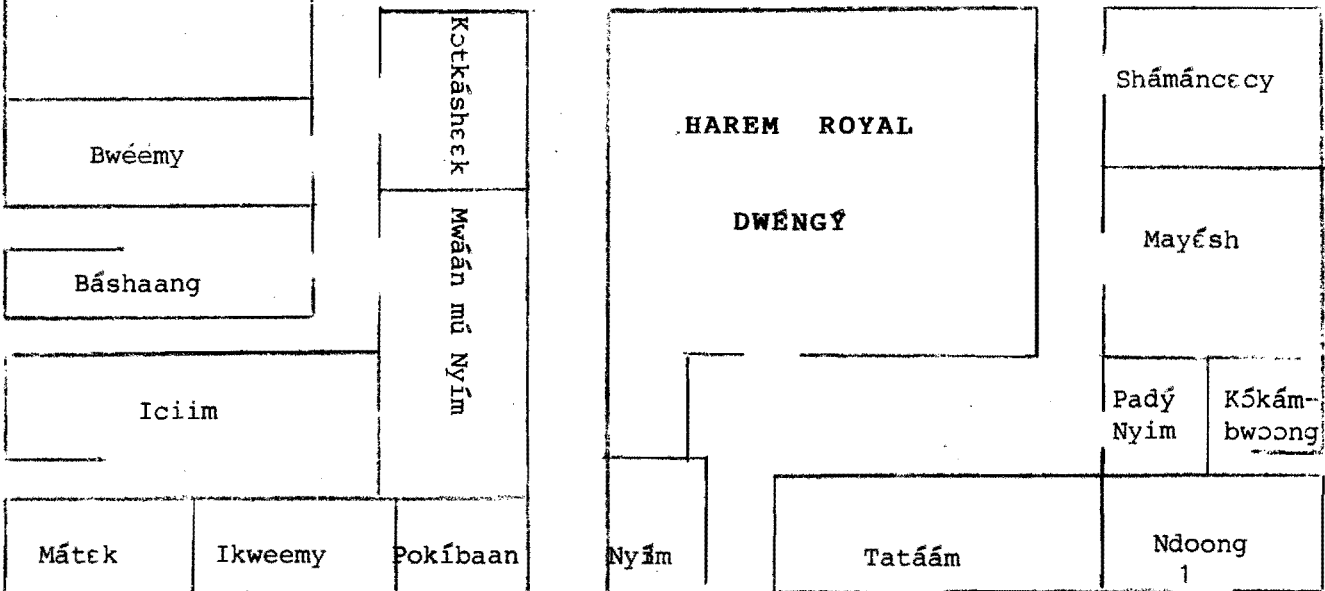
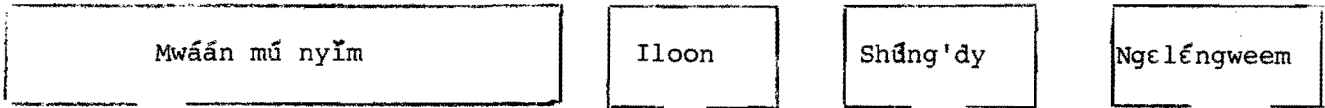
MINGA Shanga

Licencié en Anthropologie

Assistant à l'ISP/Kisangani

MUSHENGE ou NSHÉÉNG , capitale du royaume Kuba

Ngel Ikyéén



N.B. Chaque rectangle est un quartier avec une entrée.

QUELQUES SUPERSTITIONS CHEZ LES NTOMBA-BOLENGE de la Région de l'Équateur

INTRODUCTION

Les Ntomba et les Bolenge appartiennent à la grande ethnie Mongo de la région de l'Équateur. Ces deux groupes sont parents car ils sont issus de deux frères Simba et Eanga. D'où l'appellation Ntomba ea Eanga (Ntomba de Eanga) et Bolenge wa Simba (Bolenge de Simba).

On trouve les Ntomba et les Bolenge dans la ville de Mbandaka et ses environs. Ils s'étendent sur la route de Mbandaka-Bikoro jusqu'à la rivière Looba, frontière naturelle qui les sépare des Ntomba-Ekonda (un autre groupe qui occupe la zone de Bikoro). Ils se retrouvent aussi sur la route Mbandaka-Ingende jusqu'à la Boloko, rivière qui les sépare des Bokatola (un autre groupe mongo de la zone Ingende. Une autre partie occupe les rives de la rivière Ruki qui se jette dans le fleuve Zaïre.

Les Ntomba-Bolenge appartiennent à la collectivité des Elanga.

Dans cette modeste étude nous nous bornerons à l'étude d'un genre particulier de la superstition, à savoir les superstitions se rapportant aux différentes parties du corps humain.

**REPertoire DE QUELQUES SUPERSTITIONS
SE RAPPORTANT AUX PARTIES DU CORPS HUMAIN**

PHENOMENE	SIGNIFICATION
1° LES YEUX : Baíso	
<ul style="list-style-type: none"> - Jikila nd'êtoko j'ajiko ● Le chatouillement au niveau de la paupière supérieure. - Jikila nd'êtoko j'ânsé Le chatouillement à la paupière inférieure. - Jin'a jíso Orgelet. 	<ul style="list-style-type: none"> On aura de la visite. Un décès prochain dans la famille. L'annonce d'une grossesse dans la famille ou la naissance prochaine de jumeaux.
2° LES LEVRES : Mbébu	
<ul style="list-style-type: none"> - Jikila nd'εεbu Le chatouillement au niveau des lèvres. 	<ul style="list-style-type: none"> On fera un bon repas ou une palabre (une querelle) en perspective.
3° LA BOUCHE : Bomwa	
<ul style="list-style-type: none"> - Bolεju tai Baver involontairement en parlant ou en riant. 	<ul style="list-style-type: none"> Il y a un membre de la famille (proche ou éloignée) qui attend famille.
4° LA LANGUE : Lolém	
<ul style="list-style-type: none"> - Njalomata nd'olém Se mordre la langue ou la partie intérieure de la joue. 	<ul style="list-style-type: none"> On est en train de vous médire ou l'annonce d'une maternité prochaine dans la famille.
5° LES OREILLES : Batoi	
<ul style="list-style-type: none"> - Nkim'a jitoi 	<ul style="list-style-type: none">

Le bourdonnement dans les oreilles.

On est en présence de mauvais esprits.

6° LE GOSIER : Bongóngó

- Ekwéji

Si les aliments (ou tout simplement une arête) vous étrangent.

On est en train de vous médire; ou bien quelqu'un vous a regardé de mauvais oeil ou a avalé la salive au moment où vous mangiez.

7° LES SEINS : Bañc

- Bañc bajumela

Le tiraillement des seins chez une femme qui allaite.

Ce tiraillement avertit la mère que son bébé pleure.

8° LES COTES : Mpanjé

- Nsembe nd'éfanjé

Une douleur brusque et poignante dans les côtes.

On est l'objet d'une vilaine médisance.

9° LE VENTRE : Jikunju

- Jikilard'ans'akunju

Le tressaillement au niveau du bas-ventre (chez la femme).

C'est un signe de fécondité.

10° LES MAINS : Bakata

- Jikila nd'akata

Le chatouillement dans la paume de la main.

On recevra un cadeau.

11° LE PIED : Jikaka

- Iaku nd'élome

Buter du pied droit

On sera bien accueilli là où l'on va. On aura pleine satisfaction.

- Iaku nd'ensoo

Buter du pied gauche

On aura des ennuis ou une déception là où l'on se rend.

12° LE MOLLET : Bompéndé

- Jikila nd'ompéndé | On aura de la visite
- Les mouvements convulsifs |
- des muscles du mollet. |

13° LES ORTEILS : Besai bya nkolo

- Bampwampwa | Une parente attend famille.
- Démangeaisons aux orteils. |

14° LE COEUR : Botéma

- Balong'otéma | On est l'objet d'une médi-
- Un mouvement violent et précipité | L'annonce d'un mal-
- précipité du coeur. | heur prochain dans la famille

15° LE CORPS : Byongé

- Byongé bululu | Indique la présence de mau-
- Le tressaillement du corps | vais esprits dans les para-
- entier. | ges.

CONCLUSION

Après avoir établi notre répertoire, nous avons constaté que les phénomènes annoncent aussi bien des événements heureux que malheureux. Parmi les événements heureux, la maternité (annonce de grossesse, signe de fécondité, naissance de jumeaux,...) revient plus fréquemment que les autres. Quant aux événements malheureux, la plus grande fréquence revient à la médiance (4 x), ensuite aux mauvais esprits (2 x) et à la mort (2 x).

Nous avons remarqué en outre que le terme **jikila** revient partout pour désigner les différents mouvements ressentis sur les diverses parties du corps. Il n'est pas exclu que ce terme **jikila** a des affinités étymologiques avec **makila** (sang en lingala) et **makia** (sang en lingombe).

* * *

EKOMBE EKOFO
Assistante à l'ISP
MBANDAKA

LE RITE DU BUBOCI CHEZ LES LELE DU ZAIRE

MAKUTU Nyim (originaire de Tukope, du groupement Bahongo, licencié ès Lettres, assistant, âgé de 33 ans) et IPANTHIAR (originaire de Mbel, groupement de Munken Mbel, licencié ès Lettres, assistant, âgé de 34 ans), auteurs du présent article appartiennent à deux tribus voisines : **Lele** et **Ding** qui se compénétrent. Grâce à son séjour prolongé chez les Lele, Ipanthiar (Ding) a pu connaître les différents rites des Lele.

Ce travail est le fruit de leur séjour chez les Lele et surtout de leur connaissance des coutumes, mœurs et langue. (N.D.L.R.)

INTRODUCTION

La tribu Lele sur laquelle porte cette étude est comprise entre les rivières Kasai dans la région du Kasai Oriental et Loange dans la région de Bandundu. La situation géographique, linguistique et l'histoire de la tribu ayant été largement étudiées par VANSINA (1) nous estimons opportun de ne pas nous y attarder.

Dans le Kasai, les Lele voient avec les Bakele, les Ba-Shobwa, les Bandjembe et les Tshokwe. Dans le Bandundu, ils sont voisins aux Ding, Wongo et Pende, et non pas aux Mbuun comme le prétend M. DOUGLAS (2), à moins de considérer les Wongo comme des Lele pour en faire une seule tribu. Les voisins les plus proches des Lele à l'ouest sont les Wongo qui eux voient avec les Mbuun.

Les rites qui réalisent la consécration de la condition humaine sont variés dans la société Lele. Ces rites sont des institutions dispensatrices de l'éducation et de la culture propres à la société Lele. Parmi ces rites nous citons : **Bubóci, Bukaang, Bungaandjamba, Bulombe**. Tous ces rites sont accomplis en liaison avec les besoins essentiels de la communauté.

Dans cette étude, nous nous proposons de présenter : le **Bubóci**. Nous pensons ainsi donner l'occasion de nous retremper dans la culture spirituelle africaine, source de valeurs pour notre épanouissement intégral. M. DOUGLAS consacre un chapitre sur les rites chez les Lele. Dans ce chapitre, elle donne un profil des principaux rites initiatiques chez les Lele en brossant les traits caractéristiques de chacun d'eux. Parmi ces rites, elle mentionne au passage le **Bubóci**, qui semble manifestement n'avoir pas retenu son attention. Peut-être le considère-t-elle comme moins important que les autres rites. Cette remarque vaut aussi pour VANSINA qui semble ignorer la distinction entre Babóci de la grande voie et ceux de la petite voie (ce dont nous parlerons brièvement dans les lignes qui suivent).

Notre travail veut fournir une description détaillée et exhaustive du **Bubóci**, là où Douglas et Vansina sont restés superficiels.

1. La Notion de **Bubóci**

"**Bubóci**" est un substantif qui vient du verbe **kubót** mettre au monde ou procréer. Le substantif signifie aussi une école initiatique qui regroupe en son sein les **Babóci** (les géniteurs ou procréateurs). Dans son sens élargi, le **Bubóci** doit être entendu comme étant une épreuve corporelle que doit subir un jeune père (néophyte) pour entrer dans la

grande famille de ceux qui ont engendré. C'est aussi une initiation symbolisant l'entrée dans une société secrète, l'entrée dans l'ordre des hommes-médecins.

On distingue généralement deux grandes catégories de Baboci : les Baboci de la petite voie (**mbók ndja ikéke**) qui n'ont que des enfants de même sexe et les Baboci de la grande voie (**mbók ndja inen** ou **Babóci ba pango**) qui ont des enfants des deux sexes.

2. Qui devient "móci" ?

Le vocable **móci** (géniteur) est déjà très significatif et pourrait à lui seul constituer la réponse à la question posée. Pour accéder à la communauté des Baboci, le postulant doit remplir cette condition : avoir un ou plusieurs enfants. Tant qu'on n'a pas d'enfants, cad. tant qu'on reste "nkolkol", on ne peut pas faire partie de cette communauté, ni postuler d'en devenir membre. Il est à signaler ici que cette épreuve ne concerne que les hommes et non les femmes. Les postulants ne peuvent être initiés que par les Baboci, géniteurs eux-mêmes. La cérémonie est présidée par le doyen d'âge **ilómb la nkánda** qui est généralement un haut placé dans la hiérarchie sociale.

3. Habits du doyen d'âge et des Baboci

Le doyen d'âge se couvre la tête d'un casque fait de la peau d'un chat sauvage. A part ce casque il s'habille d'un tissu neuf de raphia "**lupúngu lwa nkakna**" et se couvre d'une peau de léopard "**pók a kwéy**" qui descend de la ceinture jusqu'au niveau des fesses, et devant, une autre peau de léopard. Une des cuisses du doyen est couverte d'une peau de civette "**pók a ndjóbo**" et l'autre cuisse de la peau d'un chat sauvage "**hiing**". Tout comme le doyen d'âge, les Baboci portent aussi un tissu neuf de raphia, relativement long. La ceinture qu'ils portent n'est faite que de raphia "**biopla**". A l'exception du doyen d'âge, les autres Baboci ne portent pas le casque en peau de chat sauvage. Ils ne se couvrent pas de peaux de léopard et n'attachent pas de peaux à leurs cuisses, car l'habillement du doyen d'âge doit se distinguer de celui des Baboci.

4. Le temps du Bubóci

4.1. Le jour choisi

Le jour où se déroule la cérémonie du Buboci est un jour de repos "**bútu bwa imbómb**". Les esprits des ancêtres sont censés rôder ce jour-là autour du village et aucun habitant du village, homme ou femme, ne peut se promener ou se rendre en forêt de peur d'y rencontrer ces esprits.

4.2 L'heure

Le Buboci a lieu l'après-midi vers 16 heures. Tout l'avant-midi est sacrifié aux préparatifs. Les familles des postulants préparent viandes et poissons gardés pour la circonstance. En plus, elles préparent la nourriture "**kátu**" que les femmes enveloppent dans les feuilles "**makóngu**" (*Megaphrynium macrostachyum*). Les Baboci de leur côté apprennent les ingrédients rituels : piment rouge, eau, mwapô (instrument dont on se sert pour l'aspersion du piment), les joueurs de tam-tam arrangent aussi leurs instruments musicaux. Quand tout est fin prêt, la cérémonie proprement dite peut débuter.

5. Les cérémonies préparatoires

5.1. La veille du Buboci

Vers 3 heures du matin, chaque clan accompagne son candidat à la source. Tous les postulants se rassemblent en amont de la source. Chaque aîné du clan, qui est en principe un **ngaang** (grand prêtre), assisté d'un moci, puise de l'eau, incline le postulant et lui verse de cette eau sur la tête et sur tout le corps pour lui permettre de braver les effets du piment dont on le frottera pendant le rite du Buboci proprement dit. Ensuite, le chef du clan fait boire au postulant de cette eau. Il le dépouille de sa tenue ancienne qu'il enterre en amont de cette source et le revête d'habits neufs. Sur le chemin de retour, le chef du clan fait passer devant lui le postulant et les autres membres du clan. Pendant la marche, personne n'est autorisé de se retourner de peur

de rencontrer des esprits.

A l'approche du village, sur demande de l'aîné du clan, le cortège s'arrête. Maître du groupe, le chef du clan passe devant tout le monde et tourne lui seul le dos au village. Il avance ainsi à reculons vers le village et tout le groupe suit. Dès que la délégation arrive au domicile du postulant, l'aîné du clan frappe à la porte; la femme du néophyte lui ouvre la porte et le postulant entre le premier dans la maison, suivi des autres membres du clan. L'aîné du clan entre le dernier. Il fait asseoir l'assistance, prend une lame de rasoir indigène "lukèngu" et dit :

Mí yón ndicwèh pūlu	Je vais bientôt te raser la tête;
ndjōng hín íba ikól a ngèh	les piments dont on te frotte
	demain,
bikímk hík minèngu mya mbe	même si on y met des fétiches
mbíha Bubóci utáti kwa tát	pour te rendre malade après le
boo	Buboci,
mangèny ma bánd	ils n'auront aucun effet.
Mí nditótókèkè	Je suis ton Dieu sur la terre
Mí ndiikáp kèkè.	Tant que je ne consens pas à ta
	mort, les sorciers ne t'aurons pas.

Après cette incantation, l'aîné du clan commence à raser la tête du postulant et rassemble les cheveux ainsi coupés dans un morceau de linge qu'il remet à la femme du postulant. Cette dernière les gardera dans une valise indigène "itaang". Avant de les quitter, l'aîné du clan interdit au postulant de dormir sur un même lit avec sa femme. Après ce cérémonial domestique, toute la délégation sort de la maison, laissant le soin à l'aîné du clan de sortir le dernier pour qu'il ferme la porte au couple.

5.2. Le jour du Buboci

Très tôt le matin, l'aîné du clan vient ouvrir la porte au postulant et lui amène sa marmite contenant de la viande interdite "pók ikín" ou "pók Bubóci" préparée la veille. Cette marmite est remise à la femme du postulant. L'aîné du clan lui dit :

Mí yón nda iyèk pók Bubóci Je te remets cette marmite de
Buboci.

Lekwakíík údi hŭta ind, ukímbk wála mbe umwembô.	Interdiction d'en goûter la viande, même si tu en éprouves un grand dé- sir.
Lekwatók kík údi boo ikín di dinèn.	Interdiction formelle.
Mbwádi man mamailènd wènè.	Gare à toi si tu en goûtes.
Baan bikímbklèl ihóbi, lekwabáyèk hŭtu Bubóci.	Même si les enfants pleurent, interdiction de donner cette viande taboue.

La femme qui suit attentivement les recommandations de l'aîné du clan de son mari, prend la marmite et la pend à une poutre du toit de la maison pour éviter que les enfants ne mangent de cette viande à l'insu des parents. Après les recommandations, l'aîné du clan sort et demande au postulant de rester à la maison jusqu'à l'heure de la cérémonie qui a lieu dans l'après-midi. A l'heure indiquée, l'aîné du clan va chercher le postulant à son domicile et l'amène au lieu de la cérémonie.

6. Les cérémonies du Buboci

Le Buboci se déroule en six séances et à des endroits différents. La première séance se passe à la limite du village, "mángu". La deuxième séance se déroule dans une maison abandonnée, la troisième et la quatrième sur la place du village "mwemwelu", la cinquième et la sixième séance en brousse. Chaque séance correspond à une épreuve que devront subir les candidats.

Première séance : Glissement des fesses sur des piments

Sans exception, les hommes, femmes, grands et petits, étrangers et même les passants assistent à la première séance qui se déroule à la limite du village "mangu". Il y a plusieurs "mangu", mais le "mangu" où se passe le Buboci est celui du doyen d'âge. Le sol de la cour où se déroulera cette première épreuve doit être nettoyé jusqu'à sa couche la plus dure. Sur ce sol nettoyé, le doyen d'âge répand du piment rouge pillé encore frais. L'usage de piments secs est exclu. Quelques surveillants alignent les postulants de telle sorte que le premier postulant soit placé au début de la couche pimentée, les autres derrière lui. Le doyen d'âge

demande aux postulants de s'asseoir, jambes tendues et grandement écartées. Les postulants serrés les uns contre les autres doivent glisser sur leurs fesses nues à travers cette couche de piments répandus sur le sol. Dès que l'épreuve commence, les tam-tams retentissent, les Baboci chantent et dansent au rythme des tambours:

- Kapúndée mēnga yéé Danse Kapund (Myosciurus pumilio), danse
mēng isháša (bis) comme on danse sur le lit (bis)
- Ngátu mamalyěshé La femme a accepté de cohabiter avec son
núng matút yangaang mari, mais ce dernier ne fait que transpirer
(bis) (bis)

Ces paroles, tel qu'on l'aura constaté, sont en rapport avec l'acte sexuel. A part ces chansons des Baboci, l'assistance joue aussi un grand rôle dans la cérémonie. Elle pousse des cris pour encourager les postulants à braver la douleur qui leur tenaille les fesses et qui finit par sensibiliser d'autres organes du corps. Pendant le glissement, les surveillants veillent à ce qu'aucun postulant ne s'écarte de la trajectoire pimentée ou ne soulève ses fesses. Quand par hasard ils surprennent un postulant à tricher, ils le rouent de coups de fouet jusqu'à le "remettre sur les rails". Quand les postulants arrivent au bout de la trajectoire, le doyen d'âge répand une nouvelle couche de piments. Le glissement reprend en sens inverse de sorte que le dernier postulant de la série devient à son tour le premier. Le souci du doyen d'âge est d'équilibrer la souffrance des postulants. Quand cette épreuve est terminée, les postulants sont conduits à la place du village où commence la deuxième séance.

Deuxième séance : Aspersión de piments

Seuls les Baboci, aînés des clans, sont compétents pour assurer l'exécution régulière de ce rite. Il a lieu dans une hutte abandonnée. Avant l'épreuve, deux Baboci, généralement des hommes forts, se postent devant l'entrée, l'un à gauche, l'autre à droite. Ils jouent le rôle de surveillants et sont chargés de faire entrer les postulants un à un dans la hutte pour y subir l'épreuve. A l'intérieur de la hutte deux autres surveillants sont chargés, eux, de conduire les postulants devant le doyen d'âge qui se tient au fond de la hutte. Les profanes sont cette fois-ci éloignés de l'endroit où se déroule

la cérémonie; ils obsevent le spectacle de loin. Les postulants sont alignés devant la hutte. Ils doivent y entrer à tour de rôle. Quand arrive le tour d'un postulant, ce dernier tremblant de tout son corps avance jusqu'à la porte. Il est appréhendé par les deux surveillants plantés à l'entrée pour être remis à leurs confrères de l'intérieur de la hutte. Ces derniers l'ayant maîtrisé, le conduisent devant le doyen d'âge, qui tient dans ses mains unealebasse de piments "ilək la ndŏn-gŏ". Le postulant doit s'agenouiller. Le doyen d'âge saisit son **mwāpo**, le trempe dans laalebasse de piments et dit:

Bambáy pēmbo	Rép:Pēmbo	Mes amis oyé	Rép: Oyé
Bambáy pēmbo	Rép:Pēmbo	Mes amis oyé	Rép: Oyé
Mwaan angaan manyin ipŏk		Aujourd'hui l'enfant est entré dans	
dítu lá bahôtálé.		notre société secrète.	
Biñíík ngôtál a ngaang,		Ce que mange le grand prêtre,	
biníík ngôtál móci,		ce que mange le géniteur,	
mwaan ibídídía angaana.		l'enfant le mangera aujourd'hui.	
Yŏn mēlk bŏt kabídíí		Celui qui ne met pas au monde ne	
boo.		peut pas le manger.	
Mwāpo mwami, mwāpo mwami		Mon mwapo, mon mwapo	
Bahôtál báta bíkēl		Ce que je fais, ce sont nos ancêtres	
iláka míy yamí bikēdi.		qui l'ont déjà fait.	

Après ces mots, le doyen d'âge sort de laalebasse son **mwāpo** imbibé de piment et frappe le postulant trois fois sur la tête en disant :

Ibŏci iyēmbu	La progéniture est un bonheur
Rép: Iyēmbu	Rép: Elle en est un.

Ensuite, il demande au postulant de le fixer des yeux qu'il lui ouvre grandement et à l'aide de son **mwāpo**, il l'asperge de piment. Le reste du corps, voire même le sexe, est soumis au même traitement. Alors s'engage un combat entre le postulant-victime et les surveillants à l'intérieur de la hutte. La victime devra déployer tous ses efforts pour tenter de sortir et de se débarrasser de l'emprise des surveillants qui lui donnent des coups de fouets. A sa sortie, les membres du clan accourent à sa rencontre. Ils l'interceptent et le saupoudrent de farine pour atténuer la douleur du piment. Ses soeurs et cousines se sont munies chacune d'un panier-ventilateur pour l'éventer.

Troisième séance : Déterrement d'un piquet avec le menton

Cette cérémonie esst de nouveau un spectacle public. L'épreuve a lieu au centre du village. Elle consiste à découvrir avec le menton un piquet "lubandji" enfoui dans le sol et à le faire sortir, une fois découvert, avec les dents. Les assistants forment un grand cercle au centre duquel se trouvent d'un côté les postulants et de l'autre les joueurs de tam-tams (obligatoirement des Baboci). Les postulants ont chacun devant eux une petite parcelle de terre encadrée dans laquelle on a enterré en cachette un piquet. On verse à cet endroit du piment. Les postulants agenouillés, bras croisés derrière le dos, au signal donné par le doyen d'âge, fouillent du menton leur lopin de terre. Pendant ce temps, les tam-tams repartent de plus belle et les géniteurs dansent et chantent : "Kapúndéé mēnga yéé" et "Ngátu mamalhēshé" (cfr. la 1ère épreuve). L'assistance de son côté pousse des cris pour exhorter les postulants. Dès qu'un postulant déterre son piquet, il est frénétiquement applaudi par l'assistance qui le félicite en ces termes :

Cwa, Cwa, Cwa	Bravo, Bravo, Bravo
Mbc ngón cwataar	Tu as fait montre de ton courage d'homme
ambc u nūnga	Nous en sommes tous témoins.

Les retardataires sont souvent victimes de coups de fouet de la part des surveillants. Les tam-tams continuent à résonner et ce jusqu'à la fin de la cérémonie. Les postulants quittent ce lieu, le menton en sang.

Quatrième séance : Epreuve d'Iwan

L'épreuve d'Iwan consiste à sautiller de part et d'autre d'un long bambou tout en veillant à ne pas heurter ledit bambou, à l'extrémité duquel se tient le doyen d'âge. Celui-ci tient dans ses mains un morceau de viande interdite qui confèrera au postulant le privilège alimentaire auquel les non-initiés n'ont pas droit. Pendant que le postulant s'avance en sautillant au rythme du tam-tam, les géniteurs chantent le "Kapúnd mēnga yéé". A l'approche du doyen d'âge, ce dernier lui tend neuf fois la viande et la lui retire (le chiffre 9 est celui qu'on rencontre souvent dans les rituels Lele). Chacune de ces feintes du doyen d'âge s'accompagne de

cris moqueurs de l'assistance :

O O O Mota mwembwééé Oh, Oh, Oh, amoureux de la chair.

La dixième fois, le doyen d'âge lui donne la viande taboue et le public applaudit avec chaleur.

Cinquième séance : L'escalade d'un arbre plein de fourmis

Cette épreuve se passe en brousse. Tandis que les géniteurs entonnent une chanson sacrée, le postulant doit grimper à un arbre couvert de nids de fourmis. Le postulant grimpe aux cris de : "on va te tuer si tu en descends", pour ainsi l'obliger à y rester quelque temps en proie à des terribles piqures. Le postulant est ensuite conduit dans une maison remplie de fourmis où il subit littéralement le même traitement.

Sixième séance : Versement de gouttes toxiques dans les yeux

Cette séance a lieu également en brousse. Les postulants passent chacun à son tour par l'épreuve de gouttes-toxiques dans les yeux (épreuve de "mikêmu"); La cérémonie a pour but de leur ouvrir les yeux à la vision du monde mythique qui leur permettra de voir les choses cachées de la nature. Ils sont désormais intégrés dans la grande famille des géniteurs. Il n'y a plus de secret qui leur soit voilé. Le doyen d'âge leur enseigne alors son art de guérir et sa science de pénétrer le monde mythique. Les nouveaux initiés apprennent la propriété curative de certaines plantes sauvages et leur mode d'emploi. Ils entrent ainsi dans une école de pharmacopée. Après toutes ces cérémonies, les initiés doivent être lavés à la source avant de rentrer au village afin d'enlever la force magique. Chargés de cette puissance, ils seraient extrêmement dangereux pour les leurs et pour la communauté toute entière. A l'entrée du village les géniteurs entonnent la chanson suivante :

Nyín boola	Entre au village
kwa ikámbo	il n'y a pas de problème
ikámbu dikím	tout le problème
dishál ku nêng.	est resté en brousse.

Ils font le tour du village en exécutant des chansons de défi adressées à ceux qui n'ont pas mis au monde, les "**bakolkol**". La chanson "**Shála Shál**" reste à l'honneur pendant la marche du cortège :

X ushál shèlé shála shál ushál shèlé	X tu resteras sans enfants pour toujours
Y ushál shèlé shála shál ushál shèlé	Y tu resteras sans enfants pour toujours
Z ushál shèlé shála shál ushál shèlé	Z tu resteras sans enfants pour toujours

Chaque fois que le cortège atteint l'un des coins de village, la marche s'interrompt, les géniteurs forment un cercle et dansent au rythme des tam-tams en exécutant deux chansons: "Ushál Shál wēmēt" et "Kábla".

1. Abót bánd wawal kwèyé é
wèn ushášhál wēmè té é.
(bis)

Quand on mettait au monde où étai-
tu, tu resteras seul sans enfants.
(bis)
2. Káblééé kábla
yéyé (bis)

Prends-le, prends-le
Le voici, le voici (bis)

La danse qui accompagne ces deux chansons et que les géniteurs exécutent avec enthousiasme consiste à se mettre deux à deux, l'un en face de l'autre, pour ainsi imiter les gestes d'accouplement et montrer à ceux qui n'ont pas d'enfants la danse propice pour en avoir. La danse exécutée, le **ngaang** de ce coin du village remet au nom de tous les géniteurs un tissu de raphia appelé **mbál**. La même cérémonie se déroule aux quatre coins du village. Les tissus de raphia ainsi récoltés sont remis au doyen d'âge qui les gardera dans le trésor public **itáng la babola**. Les géniteurs, après le tour du village rejoignent l'endroit où s'est tenue la première séance, cad. le **mángu**. Là aura lieu la grande fête populaire. La nourriture préparée par les familles des nouveaux initiés est servie à l'assemblée. Les nouveaux initiés, devenus officiellement des géniteurs, reçoivent chacun leur marmite de viande taboue qu'ils doivent vider seuls. Au coucher du soleil une danse de tout le village clôtûre les cérémonies du Buboci.

CONCLUSIONS

A entendre les chansons exécutées lors de la cérémonie d'initiation, l'on serait tenté de croire que l'une des finalités du Buboci est de jouir des privilèges alimentaires, comme le dit Vansina : "leur privilège est de pouvoir manger le poitrail de jeunes animaux tués à la chasse; si un non-initié mange de ces poitrails, il mourra à moins de confesser son crime et de payer une amende au procréateur, qui lui donne alors un charme qui le guérira" (3). Nous nous permettons ici de compléter Vansina en mentionnant une catégorie de félidés et reptiles strictement interdits aux non-initiés : e.a. **ngèngi** (*Nandinia binetata*), **ndjõbo** (*Viverra civetta*), **lubwabũnda** (*Crocota crocuta*), **kál** (*Herpestes ichneumon*), **luwawa** (*Manis tricuspis*), **lubámbi** (*Varanus niloticus*).

La formation du caractère n'en reste pas moins l'une des raisons principales de la pratique du Buboci. Les épreuves subies par les initiés les rendent résistants et endurants à la souffrance et les préparent à affronter aisément les difficultés de la vie conjugale. De plus, la connaissance de certaines plantes médicinales leur est d'une grande utilité dans la vie quotidienne.

NOTES

- (1) VANSINA, J.- *Les tribus Ba-Kuba et les peuplades apparentées*. Tervuren, 1954.
- (2) DOUGLAS, M.- *The Lele of the Kasai*. Oxford University Press, London, 1963, p. 13.
- (3) VANSINA, J.- *Les tribus Ba-Kuba....* p. 48.

IPANTHIAR Dza Kisaba

Assistant I.S.P.

KISANGANI

MAKUTU-Nyim

Assistant I.S.P.

KISANGANI

ANNEXE : liste des informateurs

Nom	Titre	Age	Clan	Village	Profession
Lungambu	moci	45 ans	Ndaba	Tshiya	agriculteur
Mikendu	moci	42 ans	Kumu	Ndjembe	agent Onatra/Kis.
Ngila	--	35 ans	Kamba	Tukope	agent Kitwale/Kis.
Ngwangombi Mihaha	--	36 ans	Munga	Tukope	enseignant/Kis.
Malobo Ngwakoyo	moci	44 ans	Pat	Tukope	agent B ase/Kis.
Kene	moci	37 ans	Kumu	Tundu	agent Soteki

DOSSIER

LE CENTENAIRE DE MBANDAKA

La ville de Mbandaka a cent ans. A cette occasion un public plus large s'est intéressé aux questions concernant les origines et le premier développement de la ville.

Il n'était pas possible de publier une " Histoire de la ville de Mbandaka ". Y manquent les études préparatoires. Tout ce que nous avons pu faire c'est signaler le matériel accessible en ce moment. Nous ne sommes pas bien informés sur les archives restées sur place à Mbandaka. On n'a pas pu faire des recherches intéressantes sur notre sujet dans les archives en Belgique. Nous disposons heureusement des notes du père Boelaert qui lui ont servi pour la composition de son étude sur Equateurville.

La tradition orale pose autant de problèmes. Nous sommes déjà éloignés de plusieurs générations des débuts. A notre connaissance il n'y a pas eu d'enquêtes systématiques pour les recueillir, à l'exception des témoignages sur l'arrivée des premiers blancs à l'Equateur en général. Nous sommes néanmoins en mesure de reproduire un texte retrouvé parmi les papiers Hulstaert.

ESSAI DE BIBLIOGRAPHIE SUR MBANDAKA

En vue de constituer la bibliographie systématique qui suit, nous avons dépouillé uniquement les ouvrages et les périodiques du Centre Aequatoria de Bamanya. De ce fait les lacunes sont inévitables. Selon l'opportunité les références sont suivies de quelques précisions analytiques.

Pour le Jardin Botanique d' Eala nous renvoyons à une seule étude, fournissant d'ailleurs une bibliographie bien fournie.

1. SOURCES

1.1. Sources non éditées

On possède déjà plusieurs relevés d'archives que nous voulons seulement rappeler ici.

- (1) Archives Aequatoria à Bamanya. Voir Annales Aequatoria 1(1980) Tome II, p. 20-128. Plusieurs autres archives sont présentées dans cette étude.
- (2) Archives de l'administration de Mbandaka. Voir BAHUA LUFU, Inventaire des Archives du District de l'Equateur Mémoire de fin d'Etudes UNAZA Lubumbashi, 1972, 167 p. B. JEWSIEWICKI, Rapport sur ma mission de reconnaissance des Archives de la Province de l'Equateur, août 1971, ms 8 p.
- (3) Les Papiers De Rijck. Voir la note dans les Annales Aequatoria 1(1980) Tome II, p. 128: aussi : MENGI KAPITA, Inventaire des Papiers De Rijck, mémoire de licence, UNAZA Lubumbashi 1972, 166 p.
- (4) Papiers Boelaert. Voir Archives Aequatoria sous (1)
- (5) Papiers Charles Lemaire; voir bibliographie infra.
- (6) Les Conseils de Province de l'Equateur ont été étudiés par SIMA KRULIKENUM, mémoire de licence UNAZA Lubumbashi 1976, 131 p. Les rapports sont microfilmés par la CEDAF, Bruxelles.
- (7) Les Archives de la première paroisse catholique de Mbandaka (Boloko wa Nsamba St Eugène) et de Bakusu ont été mentionnées dans les Annales Aequatoria 1(1980) Tome II, p. 124-127.

1.2. Sources éditées

1.2.1. Ecrites

- AUGOUARD P.P., De Brazzaville à l'Equateur. Les Missions Catholiques (Lyon) 18(1886)93-96.
- COQUILHAT C., Sur le Haut-Congo, Paris 1888.
p. 134-182 : Fondation de la Station de l'Equateur. P. 152 un croquis de la Station.
- ENGELS A., Les Wangata. La Revue Congolaise 1(1910)438-486; 2(1911)26-54; 203-217.
- ENGELS A., Quelques observations sur les migrations indigènes dans la région de l'Equateur. Bulletin des

Séances de l' I.R.C.B., Bruxelles, 1934, p. 215. 218-226.
 FIEVEZ P.L., Le district de l'Equateur. Le Congo Illustré
 4(1895)73-75; 84-87; 92-95; 97-99.

P. 75 photo d'un bâtiment en construction à Equateurville.

P. 93 vue de la Station de Coquilhatville.

GLAVE E.J., Six years of adventure in Congo-Land, Londres, 1893.

P. 172-187 : A Equateurstation (octobre 1886). Dans une étude non encore publiée: Avec Glave à l'Equateur, G. HULSTAERT commente ces pages (Bibl. Aequatoria n. 1572).

JESPERSEN K., En Dansk Officers Kongofaerd, C.A. Reitzel, Copenhagen, 1930.

Traduction de plusieurs paragraphes et un commentaire de G. HULSTAERT dans Enquêtes et Documents d'Histoire Africaine (U.C.Louvain) 4(1980)1-113.
 Sur Coquilhatville voir p. 8-10.

LEMAIRE Ch., Station d'Equateurville. Observations météorologiques faites du 1er mai 1891 au 31 décembre 1892, Vanderawera, Bruxelles, s.d., 27p.

LEMAIRE Ch., Station d' Equateurville. Observations météorologiques faites du 15 avril au 31 décembre 1892. Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie 1894, n° 1.

LEMAIRE Ch., (Lettre). Mouvement Géographique 1891, p.110.

Il situe en août 1891 le choix du nouvel emplacement de la Station à Mbandaka en compagnie du Gouverneur Général Wahis.

LEMAIRE Ch., Le Camp d'instruction de l'Equateur. Le Congo illustré, 1892, p. 186-187.

Il donne une description d'Equateurville en août 1892 devenue camp d'entraînement pour la Force Publique.

LEMAIRE Ch., Au Congo. Comment les Noirs travaillent. Bruxelles, 1894.

P.53 en empruntant un texte de M. JAEGER (?), il décrit un magasin de détail à Equateurville; p. 94 il donne la liste du personnel noir à Coquilhatville (180 personnes) p. 96 donne une description de Coquilhatville en juin 1893.

LEMAIRE Ch., Congo et Belgique. Bruxelles 1894, p. 183-184.

LEMAIRE Ch., Le climat à la Station d'Equateurville. Mouvement Géographique 1894, p.24.

LEMAIRE Ch., La Région de l'Equateur. Aperçus économiques. Bulletin de la Société d'Etudes Coloniales 1894, p. 113-153; 221-282. Avec plan.

LIEBRECHTS Ch. , Souvenirs d'Afrique. Congo. Léopoldville, Bolobo, Equateur (1883-1889), Lebègue, Bruxelles, 1909. p. 151-157 A l'Equateur (fin octobre 1885).

MASUI Th., D'Anvers à Banzyville, Bruxelles, 1894.

p. 77-78 décrivent Equateurville fin mai 1892 avant son déplacement à Mbandaka. La nouvelle station de Coquilhatville est organisée selon un plan de Lemaire.

PAGELS G., Vid öfre Kongo

p. 72-118

STANLEY H.M., A travers le Continent mystérieux. Paris 1897, Tome II, p. 308-309

STANLEY H.M., The Congo and the founding of its Free State. Londres, 1885, p. 72-74; 180-182.

THURIAUX A. - HENNEBERT, Inventaire Papiers Charles Lemaire (M.R.A.C., Inventaires des Archives Historiques n°5) Tervuren, 1968.

Notices concernant Equateurville/ Coquilhatville:
p. 14-15; 17; 22-23; 38; 54.

VANGELE C., (Lettre du 1 juillet 1884). Mouvement Géographique 1884, p. 66.

Description de la vie quotidienne à Equateurville.

HULSTAERT G., Documents africains sur la pénétration européenne dans l' Equateur. Enquêtes et Documents 2(1977)51-66

von FRANÇOIS C., Die Erforschung des Tschuapa und Lulongo.
Blockhaus, Leipzig, 1888.

p. 39-48 : description du site, histoire, vie quotidienne
à Equateurville en août 1885.

p. 174-175 : passage à Equateurville au retour de son
excursion sur la Tshuapa et Lolongo (Lulonga).

WARD H., Five Years with the Congo Cannibals. Londres 1891³,
p. 113-117.

X., Aux origines de Mbandaka. Mouvement Géographique, 1885,
p. 47 photo des constructions d'Equateurville

X., Photo de la "Mission Anglaise" à Equateurville.
Le Congo Illustré 1(1892) 205.

1.2.2. Orales

ETOMBO et ISIMPAMA, Historique de Coquilhatville. Annexe I
au Ms de E. BOELAERT, Equateurville. Archives Aequatoria
Fonds Boelaert, 3 p.

Souvenirs des deux auteurs mentionnés, racontés en 1920
au Citoyen TSWAMBE, secrétaire de la chefferie des
Ntomba à Coquilhatville. (Décédé en 1953).

TSWAMBE J., Histoire de la fondation de la ville de Coquilhat-
ville. Annexe II au manuscrit de E. BOELAERT, Equateur-
ville, 12 p. Archives Aequatoria, Fonds Boelaert H 1,6

Ce texte et le précédent ont été largement utilisés par
le Père E. Boelaert dans ses publications sur Equateur-
ville.

LOFULO P., La fondation de Coquilhatville. Le Coq Chante
(éd. Mission Catholique Coquilhatville) du 1 janvier
1948, p. 2.3.4.

Résumé des données historiques provenant de E. Boelaert
mêlées avec quelques souvenirs personnels.

LOFULO P., Le commerce d'esclaves à Coq. Le Coq chante
1948, p. 40.

LOFULO P., La fondation de Coq. Le Coq chante, 1948, p. 52.

Publication d'une lettre de Mr L. Van Gele, directeur
de la SAB à Wangata et copie d'une lettre de Stanley
à Van Gele.

BOONGO A., Besako bya eyelo ea bendele nda province Equateur
Lokole lokiso (Edition Mission Catholique à Coquilhatville) 1(1955) 2, p. 1 et 3, p. 7.

Il décrit l'arrivée des blancs à Wangata.

X., Coquilhatville au début du siècle. La Gazette de 1^{er} Equateur 1(1952) 1, p. 3; 2, p. 3.

Interview de Mr De Witte arrivé à Coquilhatville en 1909.

X., Coquilhatville durant la guerre 1914-1918. La Gazette de 1^{er} Equateur 1(1952) 4, p. 2.

Interview avec Mr Nilson arrivé en 1912.

2. TRAVAUX

2.1. Sciences humaines

2.1.1. Histoire

BOELAERT E., Exploration de la Ruki. Pax (M.C. Coquilhatville) 1(1952-53) 6, p. 1.

BOELAERT E., Première mission à Coquilhatville. Pax 1(1952-53) 4, p. 3.

Il s'agit de l'achat d'un terrain à Wangata par le Père Augouard en 1885.

BOELAERT E., Trois anniversaires. 1. Equateurville 70 ans; 2. District de 1^{er} Equateur 65 ans; 3. S.A.B. à Wangata 65 ans. Pax 1(1952-53) 5, p. 1.

BOELAERT E., Equateurville. Aequatoria 15(1952)1-12.

BOELAERT E., Glave. Pax 1(1952-53) 8, p. 3.

BOELAERT E., Charles Lemaire, premier commissaire de district de 1^{er} Equateur. Bulletin des Séances de 1^{er} I.R.S.C. 24(1953) 1, 506-535.

p. 514-520: Le camp d'instruction de la Force Publique à Wangata;

p. 520-522: Transfert d'Equateurville à Mbandaka et l'origine du nom : "Coquilhatville".

- B OELAERT E., 10 mai 1954. 50 e anniversaire de la mort de Stanley. Stanley n'a pas vu Mbandaka à sa descente en 1877. Pax 2(1954) 5, p. 1.
- BOELAERT E., La Sanford Exploring Expedition. Aequatoria 22(1959)121-131.
p. 126-131 : l'occupation du terrain à Wangata.
- BOELAERT E., Ntange. Aequatoria 15(1952)58-62; 96-100.
Les activités de Léon Fiévez à l'Equateur. Description du premier établissement.
- de MARTIN Ch. - DONOS, Les Belges dans l'Afrique Centrale. Maes, Bruxelles, 1886, 3 tomes.
Tome II, p. 163-168; 208-224; 373-374; 401-403;
p. 209 gravure de la Station d'Equateurville.
- LUFUNJOLA LEWONO, Il y a cent ans naissait Equateurville. L'ébauche de l'actuelle ville de Mbandaka (juin 1883- juin 1983). Zaire-Afrique n. 175 (1983) 301-12.
- SARENS L., Vijf-en-zeventig jaar geleden werd uit Mbandaka Coquilhatstad geboren. Annalen van O.L. Vrouw v.h. H.Hart (Borgerhout, Belgique) 77(1966)39-43.
- VANDERLINDEN J., A propos d'un pionnier oublié: Jean Philipp Alexis Dewolfs. Bulletin des Séances de l'A.R.S.O.M. 1973, p. 430-442.
Dewolfs, ingénieur agricole, était un des pionniers de Coquilhatville. L'auteur présente sa correspondance. Il y cite la liste du personnel engagé au service agricole à l'Equateur en 1901-1902.
- VANGROENWEGHE D., Les premiers traités à Equateurville. Annales Aequatoria 1(1980) tome I, volume I, p. 185-211.
- VANGROENWEGHE D., Les premiers européens à Equateurville. Annales Aequatoria 2(1981)109-119.
- VINCK H., Note sur le contrat entre Augouard et Bolila de Wangata en 1885. Annales Aequatoria 2(1981)121-127.
- X., Historique de nos rues. Mbandaka 8(1954) 47, p. 5; 48, p. 4; 49, p. 3.

2.1.2. Histoire événementielle

ADOULA C., Rapport officiel sur l'incident Tshombe. Courrier Africain du CRISP, n. 28 du 20 juin 1961, p. 16-19.

Il s'agit de l'arrestation de Mr Tshombe le 26 avril 1961 à Coquilhatville. Voir également B. VERHAEGEN, Les Dossiers du Crisp. Congo 1961, Bruxelles, s.d. p. 62-63.

ANCELOT H., Coquilhatville 1954. L'actualité congolaise, éd. B, n. 209.

BEKERS C., Bakusu. Onder ons. Wereldwijd (Antwerpen) 9(1978) n. 90, p. 42-43.

BOELAERT E., Exposition d'art Nkundo à Coquilhatville. Brousse 1940, n. 4, p. 7-8.

BOELAERT E., A l'hôpital de Coq. Annales de Notre Dame du S. Coeur (Borgerhout-Belgique) 62(1951)41-42.

BONTINCK Fr., Le Centre Aequatoria de Bamanya/Mbandaka. Zaire-Afrique n. 175, p. 313-315.

BIKOKO ESEKA, Les quartiers de Mbandaka. Expansion spatiale et morphologique. Thèse de 3^e cycle en géographie à l'Université de Bordeaux III, 1976-1979.

DE GOLS Fr., Sport. Coq wint de beker. Annalen van O.L. Vrouw van het H.Hart 61(1950)71-72.

DE GOLS Fr., Coquilhatville. Annales de N.D. du S. Coeur 62(1951)123-124; 136-138.

DE GOLS Fr., Coq. (Belgisch Congo). Monatshefte (Hiltrup) 61(1953)21.

DE GOLS Fr., Het missiewerk in Coq-Belge. Annalen van O.L. Vrouw van het H.Hart 63(1952)36-38.

DE GOLS Fr., Jebulas. Annales de N. Dame du S. Coeur 63(1952) 55.60-61.

DE GOLS Fr., Coq-Belge. Annales de N. Dame du S. Coeur 65 (1954)21-22.

DE GOLS Fr., Terug in Coq-Belge. Annalen van O.L. Vrouw van het H. Hart 65(1954)77-79

DORMAN M.R.P., A tour in the Congo Free State, Bruxelles - Londres , 1905.

p.67-76 : l'auteur est à Coquilhatville du 3 au 10 août 1904.

DELAFAILLE H., Coquilhatstad in feest. Annalen van O.L.Vrouw van het H.Hart 45(1934)7-11.

DRIES R., Het beschavingswerk der Cisterciënzers in de Evenaarsstreek. Onze Kongo 2(1911-1912) 130-141.

L'auteur raconte la fondation de la paroisse St Eugène à Boloko wa Nsamba . 4 photos.

GIDE A., Voyage au Congo. Carnets de routé, Paris, Gallimard, 1927, p. 36-38.

Séjour de l'auteur à Coquilhatville du 9 au 14 septembre 1925.

JADOT J.M., Blancs et Noirs au Congo Belge, La Revue Sincère; Bruzelles, 1929.

- Note IX (p. 267-268) : sur l'origine du nom "Coquilhatville"; sur l'antériorité de Vangele et Coquilhat à Banks et Pettersson à l'Equateur en 1883; Jadot cite une lettre lui adressée.

- Note X (p. 268-270) : Citation d'un extrait du Voyage au Congo de A. Gide où il relate son passage à Coquilhatville; Jadot donne encore un extrait de l' Essor Colonial du 28 août 1928 où M.E. Picard (?) relate sa visite à Coquilhatville.

JADOT J.M., Trois jours avec Gide sous l'Equateur. La Revue Coloniale Belge 2(1947)747-750.

MAF, Stanley ce dur. Pax (M.C. Coquilhatville) 2(1952) n.6, p. 1.

Rapport des festivités de la commémoration à Coquilhatville du 50 e anniversaire de la mort de Stanley.

MOINEAUX J., Au Collège de Mbandaka. Annales de Notre Dame du S. Coeur (Bergerhout- Belgique) 80(1969)102-105.

TOURBILLON, Joyeuse entrée du Roi Baudouin à Coquilhatville. Pax 3(1955) n. 6, p.1 et 8.

VANDERLINDEN F., Le Congo, les Noirs et nous, Paris, 1909.

L'auteur qui accompagnait Mr E. Vandervelde relate son séjour à Coquilhatville à la p. 72-74.

VANDERVELDE E., Les derniers jours de l'Etat du Congo.
Journal de voyage (juillet - octobre 1909), Mons-Paris, 1909.

VAN GOETHEM E., (Lettre). Annales de N.Dame du S.Coeur
(Borgerhout) 45(1934)7-8.

VERHAEGEN B., Les Dossiers du CRISP, Bruxelles.

- Congo 1959, p. 241-243 : Le congrès de Coquilhatville et la création du parti national du progrès;
- Congo 1960, Tome I, p. 166-168 : De la Table ronde à l'indépendance : Equateur;
- Congo 1960, Tome II, p. 980-988 : Les provinces après le 30 juin;
- Congo 1961, p. 49-101 : La conférence de Coquilhatville (du 24 au 28 avril 1961);
- Congo 1963, p. 356-367 : La deuxième Conférence Inter-Assemblées (Stanleyville et Coquilhatville 10-2-1963).

VEREECKEN J., Où en est l'africanisation de l'Eglise à Mbandaka ?. Entre-nous. Annales de N. Dame du S. Coeur 1975, p. 41-43.

VEREECKEN J., Missionnaires du S. Coeur 50 ans au Zaire.
Borgerhout, 1975 (en collaboration).48 p.

VEREECKEN J., Mbandaka 1977-1978. Onder Ons - Wereldwijd
9(1978) n. 82, p. 42-43.

X., Coquilhatville rend hommage à son fondateur. Pax 2(1954)
n.6, p. 12.

Rapport sur les cérémonies à Wangata et à Coquilhatville à l'occasion de la commémoration du 50 e anniversaire de la mort de Stanley et l'inauguration d'une plaque commémorative à l'endroit de l'ancien emplacement d' Equateurville (à 2 km au nord de la ligne de l' Equateur).

2.1.3. Sciences sociales

DENIS J., Coquilhatville, éléments pour une étude de géographie sociale. Aequatoria 19(1956)137-148; 20(1957)1-4.

DENIS J., Le phénomène urbain en Afrique Centrale (Mémoire de 1^{er} A.R.S.O.M., Classe Sciences morales et Politiques N.S. XIX, 1) Bruxelles, 1958. Passim.

DE THIER F.M., Le Centre Extra-Coutumier de Coquilhatville (Institut de Sociologie Solvay, Etudes Coloniales II) Bruxelles, 1956. 144 p. + carte.

Récension importante: Problèmes d'Afrique Centrale 37(1957)255; Zaire 12(1958)199-200.

DOUCY A. et FELDHEIM P., Notes sur quelques effets de 1^{er} industrialisation dans deux districts de la Province de 1^{er} Equateur. Aspects sociaux, Paris, 1957, p. 716-740

Il s'agit des Districts de la Tshuapa et de 1^{er} Equateur. Quelques données démographiques. L'exode vers les centres La vie sociale dans la nouvelle société.

PHILIPPE R., La pêche en saison sèche chez les Boloki. Afrika-Tervuren 7(1961)82-84.

PHILIPPE R., La pêche en saison de pluies chez les Boloki. Afrika-Tervuren 7(1961)106-109.

VERHAEGEN B., et LOVENS M., La fonction politique des villes au Congo. Cahiers économiques et sociaux 2(1964) 3,271-279.

Sont prises en considération: Coquilhatville, Stanleyville et Luluabourg.

VERNIERS L., Habitat. Facteur Social. Coquilhatville. La Croix du Congo, 4 décembre 1955.

X., Enquêtes démographiques et budgétaires des villes de l'ouest du Zaire. N° 3b : Mbandaka. Centre de Recherches Sociologiques. Université Catholique de Louvain et SICAI (Rome), 1977, 307 p. Non publié.

X., Etude démographique de 1^{er} ouest du Zaire (1975-1976). Tome II: Structure de la population. Fascicule 4: Région de 1^{er} Equateur.

Sous-Régions de l' Equateur et de la Tshuapa. Centre de Recherches Sociologiques. Université Catholique de Louvain et SICAI (Rome), 1978, 103 p. Non publié.

2.2. Sciences naturelles

CHARDOME M. et PEEL E., Filariose dans le Territoire de Coquilhatville. Diverses espèces de filaires parmi les indigènes de Coquilhatville et régions voisines. Bulletin des Séances de l' I.R.S.C. 20(1949)556.

LECLERCQ G., Les formes du relief des environs de Coquilhatville. Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Anvers 61(1946-47)2,142-159.

MARCHEL M.A., Résultats de la mission photogramétrique Mahieu-D'Hoore au Congo-Belge. Bulletin des Séances de l' I.R.C.B. 7(1936) 172-181.

Deux vues aériennes de Coquilhatville d'une hauteur de 4000 m.

KWIATOWSKI S., Etude sur l'alimentation de la ville de Mbandaka en énergie électrique. Cahiers Zairois 19(1974)2,91-109.

MUHINDA MUGUNGA, L'estimation de l'occurrence des genres Culex et aedes (Culicidae) de la ville de Mbandaka. Revue de Recherches scientifiques (Kinshasa) 1(1978) 172-181.

MUHINDA MUGUNGA, Importance numérique relative des principaux genres qui composent la faune Culcidiennne de Mbandaka. I.R.S.A.C , 1975.

PYNAERT M.L., Le Jardin Botanique d' Eala. Index bibliographique colonial (éd. Th Heyse) , Bruxelles, 1937, placard 24, note 42.

Historique d'Eala et bibliographie.

SCHWETZ et BAUMANN H., Recherches sur le paludisme endémique chez les noirs de l'agglomération de Coquilhatville. Annales de la Société Belge de Médecine Tropicale (1938)259-276.

WILLIAMS et NORGATE, La prophylaxie de la malaria, Londres 1906.

Mémoire XX: Rapport sur Coquilhatville (p. 43-47) avec carte.

WOLFS J., Note sur les moustiques de Coquilhatville.

Annales de la Société Belge de Médecine Tropicale 26()95-102.

WOLFS J., Note sur la faune culicidienne de l'agglomération de Coquilhatville. Annales de la Société Belge de Médecine Tropicale 27()265-271.

ZAKRZEWSKI J. (et autres), Etude de l'extension du Centre électro-énergétique de Mbandaka . O.N.R.D. Kinshasa, 1969, 52 p.

H. VINCK

CARTOGRAPHIE HISTORIQUE DE MBANDAKA

Les Archives Aequatoria possèdent un certain nombre de cartes géographiques qui peuvent nous éclairer sur les origines et l'évolution de la ville de Mbandaka.

Il est certain que beaucoup de cartes nous manquent. Nous saurions gré à ceux qui pourraient nous signaler les lacunes ou mieux, nous procurer un exemplaire manquant dans notre collection.

Nous reproduisons ici la fiche de chaque carte avec une brève mention des caractéristiques.

SIGLES

I = Imprimé

M = manuscrit

C + n° = place de la carte dans nos archives

F.H. = Fonds Hulstaert, Archives Aequatoria

- 1877 Carte de la moitié occidentale de l'Afrique Equatoriale et des explorations par terre et par mer de Henry M. Stanley. 1874-1877.

Carte annexée à H.M. STANLEY, A travers le Continent mystérieux. Hachette, Paris, 1879, Tome 2.

A la hauteur de l'actuel Mbandaka on voit au-de-là de la Ruki l'indication : "Ibonga" (lomongo = grande agglomération, ville); côté sud de la même rivière: "Inganda, Ingaba, Ikengo" sur le fleuve Zaire. Le Ruki est indiqué comme "Riv. Ikelemba appelée quelques fois Ourouki.

- 1884 Croquis de l'Equateur par le Capitaine Vangele (1884) 12,5 x 15,5 cm.

Annexe au livre de C. COQUILHAT, Sur le Haut-Congo. Lebègue, Paris 1888. Carte reprise dans D. VAN-GROENWEGHE, Les premiers traités à Equateurville, Annales Aequatoria 1(1980) 211.

Cette carte indique la position des terrains de Equateurville et les villages qui se sont placés sous sa protection.

- 1885 Carte du Congo. De Stanley pool à l'Equateur. Par le Père Augouard. 19 x 24,5 cm. 1/3.000.000.

Publiée dans: Les Missions Catholiques (Lyon) 18 (1886) 20.

Nous mentionnons cette carte parce q'elle accompagne les extraits du Journal de voyage d'Augouard où il décrit son séjour à Equateurville en août 1885. Il mentionne à côté d' Equateurville : "Vangata" et "Molira". Molira (Bolila) était le nom du chef du village: "Macouli"(Bakoli) où le Père Augouard avait acheté un terrain.

- 1892 Plan de Coquilhatville. Proposé par le Lieutenant Lemaire Ch. Adopté le 6 juin par le Gouverneur Général.

La nouvelle ville se situe à l'endroit de la résidence actuelle du Gouverneur. La ville est divisée en

deux parties de forme géométrique. Le quartier des Noirs est rectangulaire; le quartier des blancs se dessine autour d'un point rond. Les allées sont bordées par des ananas (selon la Légende). Nous en reproduisons une copie en annexe.

- 1903 Coquilhatville. Levé hypsométrique fait par Mr Rimini à équidistance de 1 mètre en 1903. L'original se trouve au Musée de Tervuren.

Reproduction dans: G. LECLERCQ, Les formes du relief des environs de Coquilhatville (voir Bibliographie ci-dessus).

En comparaison avec le plan de Lemaire, Coquilhatville a déjà pris une grande extension. On mentionne déjà des constructions (et le nom) à Bakusu, Buruki N'Simba (Mission); briqueteries et magasin au niveau du port actuel.

- 1904 Plan de Coquilhatville et des environs montrant les endroits où les moustiques se reproduisent. 26 x 17 cm. I. C.308 (Copie).

Le croquis accompagne une étude sur les moustiques à Coquilhatville de WILLIAMS et NORGATE (Voir bibliographie).

- 1918 Carte du fleuve Congo entre Ikengo et l'embouchure de la Ruki. 1/25.000. 20 x 30 cm. I.

Feuille 31 de l' Atlas du Fleuve, Section du Haut-Congo entre Léopoldville et Stanleyville édité par le Service Hydrographique du Congo-Belge, 1918.

Indications pour la navigation, profondeur , bancs de sable.

- 1927 Territoire de Coquilhatville. 1/40.000; 130 x 70 cm. Cyanotypie. Service des titres fonciers, novembre 1927. C. 235.

La carte couvre l'étendue de l'actuelle Mbandaka avec zones annexes, jusqu'à Ikengo.

En annexe nous trouvons les indications suivantes:

Populations des villages des chefferies Tomba.
 Boyera, Buruki, la circonscription urbaine (C.B.)
 la cité indigène;
 Etendue des concessions des Compagnies (en dehors
 de la C.U.).

1927 Territoire de Coquilhatville. Partie Nord. 1/15.000
 Conservation des Titres Fonciers. Cyanotypie.

Indication des parcelles et concessions avec les
 noms des propriétaires entre Bolenge et Wenji.

1936 Deux photos aériennes de Coquilhatville et environs
 prises à 4000 mètres d'altitude, dans Bulletin
 des Séances de l' I.R.C.B. 7(1937)172-181.

1938 Plan de Coquilhatville. Plan de nivellement.
 Cadastre n. 227-, 150 x 80 cm. Cyanotypie. C.2.

1950 Plan de Coquilhatville. Centre Urbain et Centre
 Extra-Coutumier. 1/25.000. Cadastre. Cyanotypie.
 C. 307.

De l'ancien abattoir à Coquilhatville II à la
 route vers Eala, à la pointe de Mbandaka. Noms
 des rues principales, des quartiers du C.E.C.

1952 Avant-projet du premier tronçon de la route
 Coquilhatville - Bikoro - Ingende. 1/20.000.
 110 x 43 cm. Copie ms de E. Boelaert. C. 220.

Tronçon Coquilhatville- Koli Koli (jamais réalisé).

1953 Plan de Coquilhatville. Centre Urbain et Extra-
 Coutumier. Cadastre novembre 1953.

Publié dans F.M. DE THIER, Le Centre Extracoutumier
de Coquilhatville (Voir bibliographie).
 Indications des limites de la ville en 1910, 1918
 et 1933.

1954 (?) Croquis de la partie occidentale de Mbandaka
 avec indications précises des limites entre Coquilhat-
 ville, Boyera, Bolokwansamba, Wangata.

Ms. F.H. 9,1 à rapprocher de F.H. 15,16 (Traditions orales Wijima).

1954 Carte Mbandaka-Inkole. Ms de E. Boelaert. F.H. 9,1.1. 50 x 42 cm.

Indication des noms des propriétaires coutumiers des terres de Mbandak-Inkole; noms des forêts, ruisseaux, terrains occupés par l'Etat.

1954 (?) Carte Mbandaka - Inkole. Ms 34 x 41 cm.

Indications des noms des terres et des propriétaires coutumiers. Noms des ruisseaux. F.H. 9,1 (cf F.H.15,16)

1954 Extrait du plan de Coquilhatville. Quartier de la Cathédrale. Cadastre . 1/1.000. 80 x 70 cm.

1955 Mbandaka. Mosaïque photographique de l'embouchure de la Ruki. Photos prises en 1951. 30 x 50 cm. C. 275 (Copie).

1956 (?) Coquilhatville. Service du cadastre n° 196. 1/50.000 . 60 x 83 cm. C.3. Cyanotypie.

De la pointe de Mbandaka à Ikengo, Lolifa et Bonsole. Toutes les concessions des Sociétés y sont indiquées. La ligne de l' Equateur passe quelques mètres en dessus du ruisseau Dongo et en dessous de la concession de la mission protestante de Bolenge. Bamanya est situé dans l'hémisphère nord.

1956 Coquilhatville (et environs). 1/100.000. 40 x 31 cm. Copie faite par H. Rijnya.

1958 Coquilhatville III. Plan parcellaire et routier des communes de Wangata et Mbandaka. Cyanotypie. 1/500. 100 x 150 cm. Cadastre n. 238, 257, 253, 271. C. R-Mbka 3-4-5-6.

1958 (?) Coquilhatville. Plan parcellaire et routier des communes de Wangata et Mbandaka. Cyanotypie. 1/500 100 x 150 cm. Bureau d'Urbanisme selon cadastre n° 198. C. R-Mbka-7.

1971 Ville de Mbandaka. Institut géographique du Zaïre.
1/10.000. 75 x 85 cm.

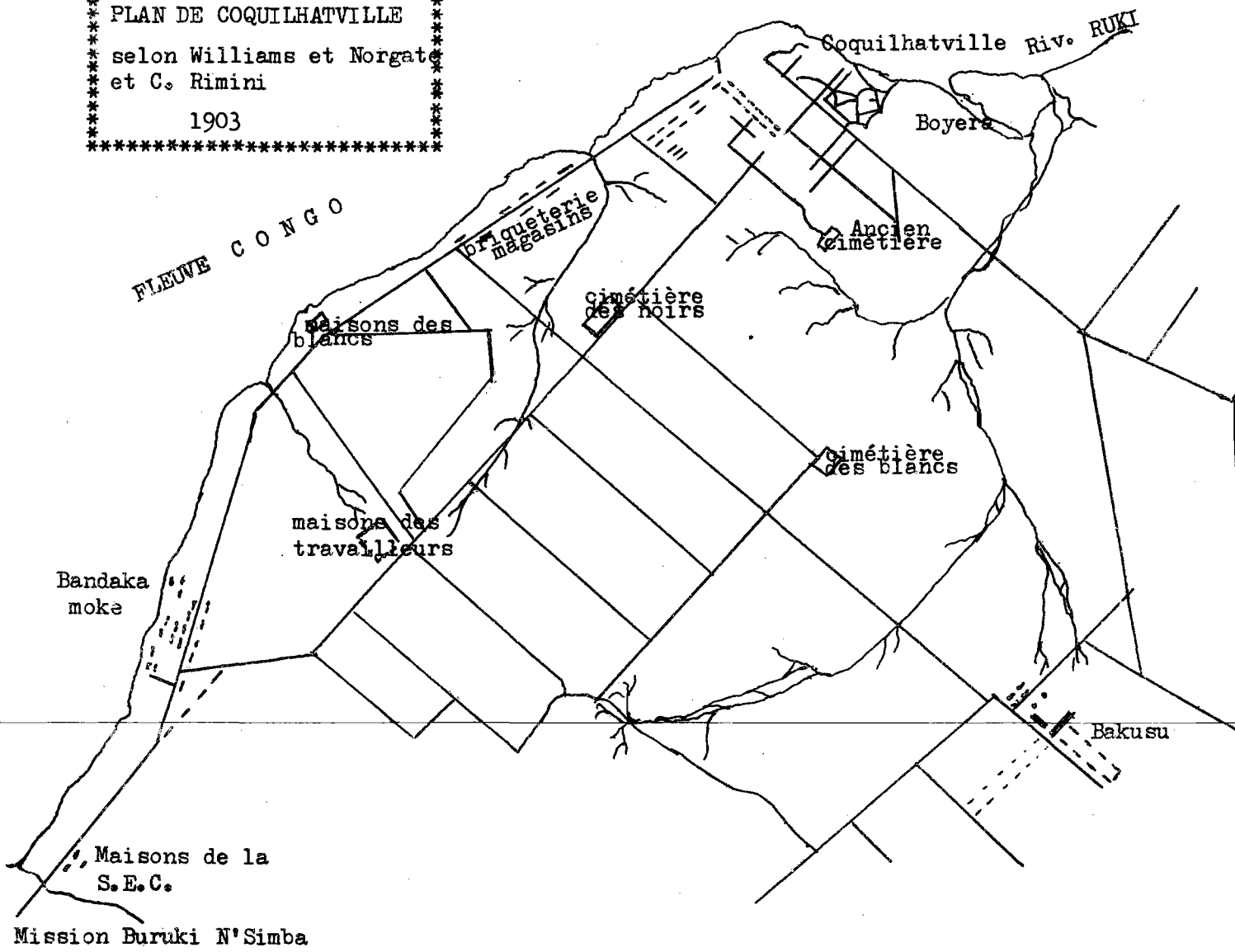
Divisions administratives actuelles; situation des
bâtiments principaux; noms des routes et rues;
bornes Verlinden et altitudes.

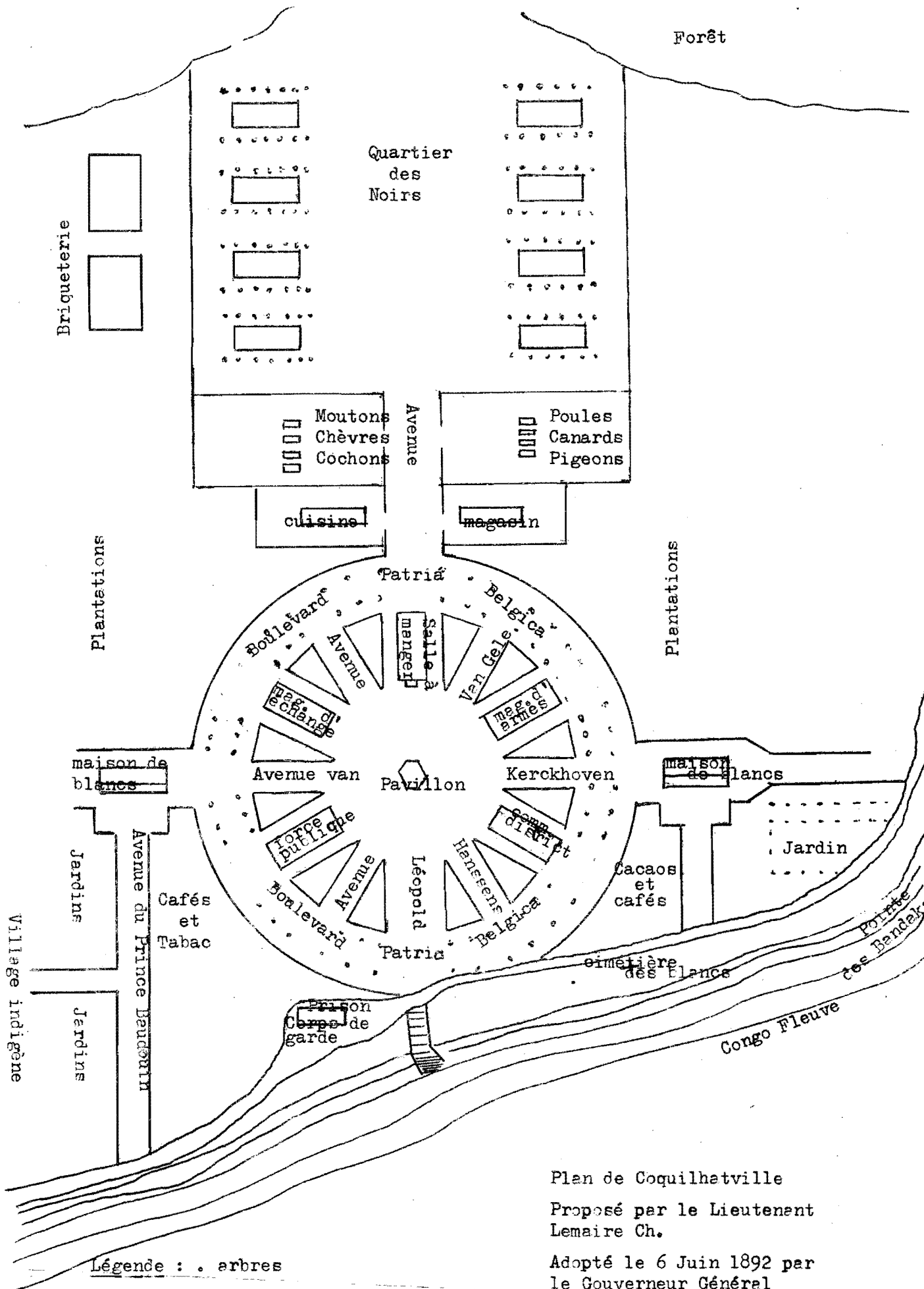
S.d. Coquilhatville et environs : Bolombo, Bamanya,
Wangata, Eala, Bakusu, Mbandaka-Inkole, Ipeko
avec indication des propriétaires des concessions.
Cyanotypie. 1/15.000. 75 x 80 cm. C. R-Mbka-1.

S.D. Commune de Coquilhatville. Plan parcellaire.
1/4.000. Cyanotypie. Titres fonciers. 100 x 120 cm.
C. 233.

H. VINCK

 ** PLAN DE COQUILHATVILLE **
 ** selon Williams et Norgate **
 ** et C. Rimini **
 ** 1903 **





Plan de Coquilhatville
 Proposé par le Lieutenant
 Lemaire Ch.
 Adopté le 6 Juin 1892 par
 le Gouverneur Général

Légende : . arbres

LA PRESSE A MBANDAKA

Faire l'historique de la Presse éditée à Mbandaka est devenu presque impossible. Où trouver les séries complètes des éditions ? Où trouver les renseignements concernant les origines des publications diverses ?

Dans les pages suivantes nous mettons ensemble toute la documentation accessible ou vérifiable sur place en invitant les étudiants des Instituts Supérieurs ou d'Université de reprendre le travail sur des bases plus larges.

Pour la presse catholique éditée à Mbandaka nous possédons une bonne étude du Père A. De Rop déjà publiée dans J. VEREECKEN (éd), MSC 50 ans Au Zaire, Borgerhout, 1975, p. 26-30. Nous laissons suivre un extrait de cet article en y ajoutant quelques compléments d'informations concernant la Presse protestante et neutre.

1. LA PRESSE CATHOLIQUE A MBANDAKA

" Les missionnaires au Zaïre dans la Région de l'Equateur ont contribué à donner un visage mongo à l'Eglise locale par leurs publications périodiques en langue indigène leur musique religieuse, leurs livres en langue indigène, leurs études linguistiques et ethnologiques."

A partir de 1946, deux ans après la fondation de l'imprimerie de la mission jusqu'à l'indépendance, une série ininterrompue de périodiques est sortie des presses missionnaires à Mbandaka. Nous présentons ici les différents titres.

(1) EFOMESAKO (1936 - 1937)

" Cette publication, pour première fois parue en 1936, était une recherche de ce qu' un bon périodique dans ce temps et dans une mission devrait être sous l'angle de la forme et du contenu. Le format variait: tantôt in 4°, tantôt très petit (13 x 11 cm). La parution non plus n'était pas régulière. Quant au contenu, il dépendait du format. Dans les numéros de grand format, il y avait plusieurs articles : des réflexions religieuses, pastorales ou catéchétiques, des nouvelles des postes de mission et de leur population, un peu de linguistique mongo. Les éditions de petit format ne traitaient généralement qu'un seul sujet. Des numéros à succès furent : Towa la bete o ? (Une argumentation contre la sorcellerie et la magie) et Losilo jwa bonanga bokiso (concernant le problème du dépeuplement de la région mongo). Cette dernière brochure, tirée à des milliers d'exemplaires, fut ensuite traduite en français et répandue dans tous les services administratifs et médicaux. ,,

(2) BOSANGANO (1936)

4 pages in 4°, il paraissait mensuellement en 1936. Il était destiné aux membres de la ligue du S. Coeur. Les pages contenaient des réflexions religieuses et un peu de catéchisme ou de direction spirituelle. Plus tard, les divers numéros furent réunis et répandus en un seul volume.

(3) NKAMBO E' EKELESA (1937 - 1941)

Ce périodique était le successeur de "Bosangano". Etant l'organe de l'Action Catholique, il s'adressait à un public plus large. "Nkambo e' ekelesa" était d'abord un supplément (4 pages) des périodiques "Efomesako" (en 1937) et "Le Coq chante" (en 1938). Les années suivantes l'édition était indépendante et le numéro comptait 12 à 20 pages et paraissait à Pâques, à l'Assomption et à Noël. Pour ce qui est du contenu, on y trouvait le commentaire à propos de la fête en question et l'explication des sacrements : confession, communion fréquente etc... En 1941, la pénurie de papier occasionna la suppression du périodique."

(4) LA PAGE CHRETIENNE (1936 - 1942)

La Page Chrétienne était la feuille paroissiale éditée par la paroisse de la cathédrale. On y publiait des articles en néerlandais et en français. Rubriques usuelles: instructions religieuses, nouvelles de la paroisse.

(5) PAX

Successeur de "La Page chrétienne" après la guerre. Il évoluait vers un bimensuel d'information générale, à côté de sa fonction paroissiale.

(6) LE COQ CHANTE (1936 - 1948)

" Bien qu'ayant un titre français, cette publication était en majeure partie rédigée en lomongo. Elle fut lancée par le Père Boelaert qui mettait tout en oeuvre pour qu'elle prenne. Normalement bimensuelle, pendant la guerre cependant, elle ne paraissait qu'une fois par mois. Les éditions des deux premières années et celle de 1946 étaient de format in 4°, les neuf autres de format 28 x 21,5 cm. Dès 1946 le diocèse de Basankoso collaborait au périodique qui dès lors publiait aussi des articles en lingombe. La mise en train était difficile. Il s'agissait de faire accepter la Revue et d'amener les gens à prendre goût à la lecture. En feuilletant les premiers numéros, on a l'impression qu'ils s'adressaient surtout aux citadins de Mbandaka. On avait très peu d'abonnés et on essayait de

couvrir les frais en faisant de la réclame. Au milieu de 1937 on constate un changement net. Les rubriques se désinent mieux et les lecteurs réagissent, surtout ceux des postes de l'intérieur. En même temps, la diffusion s'organise: chaque poste de mission recrute des abonnés. En matière de religion nous y trouvons les premières traductions des textes bibliques (épîtres et évangiles) avec commentaire. On publiait aussi de courtes biographies de saints. Plus tard suivra une série de commentaires catéchétiques. La rubrique littéraire avait sa place dans presque toutes les éditions. On envoyait de partout des fables. Certains catéchistes et instituteurs en faisaient souvent parvenir à la rédaction. En juillet 1939 on proposa un concours de poésie mongo. Chaque participant reçut un numéro qui devait servir de signature lors de la publication des poèmes. Une très belle collection de littérature traditionnelle fut ainsi publiée dans la première moitié de 1940. En juin de cette année on trouve un article sur la "nsabu" (poésie) : sa beauté, son rythme et la fonction des tons. Plus tard les fables et poèmes furent utilisés pour les études linguistiques. Les coutumes mongo faisaient également objet d'une rubrique: les danses traditionnelles, le droit, l'organisation du pouvoir judiciaire, les moeurs matrimoniales, la sorcellerie etc... On publiait aussi une série d'articles sur l'histoire des mongo et leur organisation politique. Un autre sujet était la langue des mongo. Les numéros de la première année contenaient chacun une partie du premier lexique Lomongo - Français. Sous forme de conversation, "Le Coq chante" offrait souvent à son public des cours de botanique, de géographie, d'hygiène, de puériculture. On informait les lecteurs des naissances, des décès, de l'oeuvre missionnaire. Les années 1938 - 1945 constituaient l'âge d'or de ce périodique.,,

(7) ETSIKO (1949 - 1954)

"Etsiko" prenait la place de son prédécesseur "Le Coq chante" où depuis des années déjà la rubrique des nouvelles s'intitulait : "Nsango y'etsiko". Le mot "etsiko" avait été expliqué dans le numéro de novembre 1941 : " Etsiko est l'arbre qu'on laisse sur la place

publique des villages et à l'ombre duquel les gens viennent s'asseoir. Les anciens y tiennent leurs assemblées, on y causait, on y jugeait les palabres. Voilà ce que c'est notre périodique : un arbre à palabres". La Revue mensuelle mit au concours un problème qui était très actuel alors: celui des droits fonciers indigènes. Il y avait 30 participants dont on publia la liste. Un résumé de leurs dissertations parut dans un numéro spécial, en lomongo et en français sous le titre : "Le problème de nos terres". Plus tard, la dissertation de Mr Pierre Mune fut retouchée par le Père Boelaert et , accompagnée d'une traduction française, envoyée à l' Académie Royale des Sciences Coloniales pour participer au concours annuel (1958) de cet Institut. Le texte, une étude de droit foncier des Ekonda moke (Boende) fut imprimé et édité par l' Académie en 1959.

(8) LOKOLE LOKISO (1955 - 1960)

Durant une vingtaine d'années les M.S.C. s'étaient succédé à la rédaction des différents périodiques. Mais sans cesse ils avaient essayé d'éveiller l'activité et la responsabilité de leurs collaborateurs noirs. Aux lecteurs ils avaient toujours appris à respecter la langue et la culture autochtone. L'effort de nos confrères fut récompensé par la naissance de " Lokole lokiso", une revue redigée cent pour cent par des mongo. Elle succéda à "Etsiko" début 1955.

Mr P. Ngoi et Mr A. Elenka présentaient le périodique dans le premier numéro. Ils l'appelaient "lokole" parce que leurs ancêtres s'étaient servis du tam-tam pour la transmission de messages. Ils rédigeaient la revue en lomongo et en français. Leur but : mettre en harmonie la civilisation occidentale avec leur manière de vivre en partant de leur propre culture. Adapter, pas copier. Au cours de 1960 "Lokole" cessa une première fois de paraître. On reprenait en 1962 mais pour quelques numéros seulement. Les premières années étaient vraiment brillantes" (Fin de l'extrait de l'article de A. De Rop).

(9) AEQUATORIA (1937 - 1962)

Voir Annales Aequatoria 3(1982)189.

2. LA PRESSE PROTESTANTE A MBANDAKA

A part un grand nombre d'éditions scolaires et religieuses (surtout traductions de la Bible) en forme de brochures et de livrets, il ne nous est connu qu'un seul périodique en langue lomongo édité à Bolenge par les Disciples du Christ au Zaïre : "Ekim'ea Nsango" (Porteur de nouvelles). En 1925 on était déjà au volume XII. Le dernier numéro en notre possession date d'avril 1940. Instructions religieuses alternaient avec des nouvelles des postes de mission, des indications pour la lecture de la Bible et des instructions éducatives. Dans le "Répertoire de la Presse du Congo Belge" Léopoldville 1957, nous le trouvons encore mentionné comme périodique trimestriel en lonkundo. Dans Zaïre 1(1947)217-221, "Périodiques publiés au Congo-Belge" nous rencontrons le titre "Nsango o olotsi" (La bonne nouvelle).

3. LA PRESSE NEUTRE

Dans le "Répertoire" déjà mentionné les titres suivants ont retenu notre attention. Nous complétons les indications sommaires par nos propres informations.

(1) MBANDAKA

Bureau de l'Information pour indigènes, B.P. 349, Coquilhatville. Français et lingala; hebdomadaire.

Mr le Commissaire de District Brebant avait lancé ce périodique pour publier les résultats des manifestations sportives, mais très vite il élargit le terrain et Mbandaka devient un périodique d'Information générale. Le Citoyen Bomboko était rédacteur en chef pendant plusieurs années (jusqu'en 1955). A.C. Bolela l'était en 1957. C'est lui qui retrace de manière détaillée l'histoire de son périodique dans un article : " Un aperçu de la presse congolaise écrite par les noirs de 1885 à 1960 " dans Congo-Afrique 11(1971)20-21.

(2) LA GAZETTE DE L' EQUATEUR

B.P. 104 Coquilhatville. Français; mensuel. Début: 20 juillet 1952.

De tendance laïcisante, on y polémique avec Pax, la feuille paroissiale de la cathédrale. Destinée principalement aux blancs de Coquilhatville on y rencontre une rubrique signalant les arrivées et les départs des blancs. Citons une phrase caractéristique de la déclaration de programme : " développer au maximum l'économie de la Province (...) Nous encourageons les entreprises audacieuses et progressives, et nous lutterons, sans répit, pour un véritable enseignement laïc".

(3) CUVETTE CENTRALE

B.P. 271 Coquilhatville. Français et lingala. Mensuel. Organe d'information autochtone. Editeur responsable L.J.V. Likinda-Lofembe. Rédaction Avenue Bosaka 31. Début: 1 mars 1957.

(4) BULLETIN DE CONTACT ET D' INFORMATION DES COLONS DE L' EQUATEUR.

Français. Périodicité indéterminée.

(5) TUGGLE ROPE

Revue des anciens para-commandos. Français. Trimestriel. Ed. Camp militaire à Coquilhatville. Stencilé.

Une étude de J. RYCKBOST, La Presse dans les Provinces du Congo, dans Etudes Congolaises 7(1964)98-112 donne encore les titres suivants:

(6) CUVETTE CENTRALE

Editeur responsable: Présidence et Ministère de l' Information. Bimensuel. Début : janvier 1964. B.P. 9 Coquilhatville. Imprimé.

Cette publication avait en supplément :

(7) REVUE DE PRESSE CONGOLAISE ET ETRANGERE

(8) CUVETTE CENTRALE

Bulletin officiel. Service de l' Information. Mensuel. B.P. 378 Coquilhatville. Début février 1964. Stencilé.

- (9) LA CITE
Avenue des Ngbandi, 23.
Edition stencillée irrégulière. Commencée en 1960.
- (10) ALERTE
Editeur L. Ilufa. Hebdomadaire. De 1960 à 1963.
B.P. 1005. Imprimé.
- (11) LE PEUPLE
Editeur D.J. Essolomwa. Quotidien. Début 1961. Stencilé
B.P. 345 Coquilhatville.
- (12) MAMBENGA EQUATEUR
Editeur D.J. Basembe. Depuis 1960. Irrégulière. Stencilé
B.P. 243 Coquilhatville.
Est-ce le prédécesseur de MAMBENGA des années 1970 ?
- (13) MBANDAKA
Hebdomadaire officiel d'intérêt public. Edité par le
Service de l'Information. Stencilé. En mars 1969 on
était au n. 29.
- (14) MAMBENGA 2000
Hebdomadaire. Imprimé. Début: 22-8-1981.

* + *

H. VINCK

TRADITIONS ORALES SUR L'ORIGINE DE MBANDAKA

Les Pères Boelaert et Hulstaert ont récolté dans les années 50 plusieurs témoignages concernant la fondation de Equateurville/Coquilhatville. Certains textes ont été publiés, d'autres ont été intégrés dans les études de Boelaert. Voir aussi la Bibliographie supra.

Nous mentionnons ici quatre textes qui se trouvent encore dans nos archives. Nous publions intégralement le quatrième, les autres étant déjà utilisés ou publiés partiellement.

(1) Histoire de Coquilhatville par Joseph TSHUAMBE (Tswambe)

Secrétaire de la chefferie des Ntomba à Coquilhatville.
6 pages, français, dactylographiées. Arch. Aeq. Fonds Boelaert Histoire 1,6.

Ce texte, selon une indication manuscrite sur le document même, doit rapporter un témoignage donné le 21 septembre 1920.

Il relate la première rencontre de Stanley en 1877 avec Eluwa, esclave d'Ikenge, chef de Wangata. Ensuite il informe sur les activités de Coquilhat à Equateurville. Ce texte est utilisé par E. BOELAERT dans ses études Equateurville; Ntanga; Lemaire (voir Bibliographie).

(2) Appréciation et activités de plusieurs responsables coloniaux d'Equateurville et de Coquilhatville.

6 pages dactylographiées, français. Informateurs: IBOTO et WIJIMA (voir sous (4)). Arch. Aeq. Fonds Boelaert

(3) Historique de Coquilhatville par ETOMBO et ISIMPAMPA.

Ce texte rapporte un témoignage de 1920 récolté par l'intermédiaire de Tshuambe.
Annexé au manuscrit de E. BOELAERT, Equateurville (Arch. Aequatoria, Fonds Boelaert).

(4) Coquilhatville

Texte composé par G. Hulstaert relatant les déclarations de WIJIMA et son frère IBUKA de Mbandaka - Inkole.

5 pages dactylographiées, français, avec deux pages de notes de G. Hulstaert. Noté probablement vers 1958.
Arch. Aeq. Fonds Hulstaert 15,16.

C'est ce texte que nous laissons suivre intégralement ici.

* * * * *

"Au sujet de la fondation du poste de Coquilhatville, voici ce que m'ont raconté Pius Wijima Bokilimba et son frère aîné Bernard Ibuka du lignage féminin (jómoto) de Mbándaká - Inkole:

A l'endroit du marché nommé Bönkëna - à cause de l'arbre qui s'y trouvait - habitait la famille doublement féminine (jómoto jã jómoto) de Boyéla (1). Cet emplacement leur avait été assigné par notre grand-père Bokilimba après qu'ils avaient abandonné Bofungá (2) à cause du surpeuplement. Bokilimba l'avait obtenu pour eux des Ekömbë, autre clan Mbandaka.

Lorsque les Blancs voulurent occuper cet endroit, ils les firent partir de là en les indemnisant pour leurs maisons. Les indigènes se contentèrent de se ranger à une petite distance. La clôture de la résidence européenne se trouvait près de la case de Boyéla. Un grand arbre s'est longtemps trouvé entre la résidence du gouverneur et la Régie des Eaux; c'était un ancien pieu de la maison de Boyéla qui avait poussé. Le groupement habitait donc à l'emplacement actuel de la Régie et de l'ancien marché.

Plus tard les européens demandèrent une extension de terrain. Mais les chefsdesfamilles n'y consentirent pas. Là-dessus Boyéla envoya son fils Ibuka chez son oncle maternel Bokilimba, notre grand-père, pour lui demander conseil. Car, disait-il, je ne suis pas propriétaire ici, je suis natif Böndö (3). Bokilimba répondit : "Je refuse. Ces gens sont des mânes. Qu'ils retournent à Wángatá, où on les a pêchés dans le fleuve"(4).

Or, l'Européen circulait. Un jour il séduisit Ibuka. Et celui-ci dit à son père: "Je vais chercher des lianes" Or, il le trompait. Il alla s'embarquer sur le bateau du Blanc. Le Blanc donna l'ordre à ses hommes: "Retirez la planche". Il éloigna le bateau de la rive et le conduisit au milieu du fleuve. Les gens qui se trouvaient à la rive se mirent à pleurer. Le Blanc leur cria: "Je pars avec votre fils pour toujours. Allez dire à son père que c'est parce qu'il ne veut pas me donner du terrain". Le bateau restait sur place au milieu du fleuve. Boyéla battit le gong pour avertir Bokilimba, qui convoqua une assemblée. Boyéla dit à son oncle maternel: "Qu'est-ce qui est préférable : un enfant ou la terre ? " Tous décidèrent : "Il vaut mieux que nous lui laissions la place pour habiter, si non il emportera le garçon pour le tuer".

Le Blanc donc débarqua le fils et il lui remit des verrotteries, des boutons, des clochettes.

Ensuite, les blancs ont fait la paix. Et nous vivions en bonne entente. Car nous avions fait le pacte de sang. Nous étions devenus comme des frères. C'est pourquoi nous leur avons abandonné la terre gratuitement. A cette époque, le Blanc ne nous faisait pas la guerre; nous étions amis et nous faisons le commerce. La guerre n'est venue que par la suite, lorsque le Blanc a exigé des travailleurs, de la nourriture pour les soldats, du caoutchouc, etc...

Lorsqu'ils avaient laissé la place aux blancs, les gens de Boyela allèrent s'établir avec les Nkölë, unis par alliance à l'ancêtre Ekenga de Inkole (5), qui habitaient à la rive de l'actuel Basökö. Ce n'est que plus tard que quatre pêcheurs au service des blancs sont venus s'y installer dans une nganda. Mais peu à peu d'autres sont venus les rejoindre. Ce terrain n'a jamais été cédé à l'Etat.

La famille de Boyela a donc voisiné là avec leurs oncles maternels d'Inkole. Car la famille masculine "Etoo" avait son village s'étendant de là jusque derrière la prison actuelle, l'ancien champ de tir, le jardin zoologique, où continuait l'agglomération de la lignée féminine sur la terre Bofungá.

Il s'y trouvait encore lorsque j'étais (Wijima parle) soldat en 1912, mais en 1917 quand j'étais moniteur à l'école H.C.B. d'Ebonda-Alberta, les Européens les ont délogés pour faire place au camp Otraco. Ils sont alors allés s'installer sur les terres des Boloko wa Nsamba, au-delà du ravin.

Mais lorsqu'en 1919 je suis revenu d'Ebonda pour rentrer dans ma famille, je ne voulais pas voisiner trop près de mes parents par alliance Boloko wa Nsamba et je résolu de rétablir l'ancien village au lieu Bofungá. Les Blancs laissaient faire. Mais lorsque je partis pour Bokote travailler comme vendeur pour Fisset, le commissaire de police Bambenga (De Bisschop) chassa mon frère Ibuka qui entretemps m'avait rejoint et l'obligea à retourner à Boyela. Ce n'est qu'au retour définitif de Bokote que l'ancien village d'Inkole a été remis en état (6). Lors de la grande inondation (1908) les autochtones ont émigré à Ikonda, terre du groupement Ekömbë, là où se trouve le chantier naval de l'Otraco (7)

Ibuka fut fait grand chef de tous les Ntomba et Bolenge par les Blancs. C'est lui qui a eu le premier la médaille de chef, parce qu'il était actif et partisan des Européens. Ensuite il les a aidés à nommer partout des chefs subalternes. Après lui il n'y a plus eu de chef général pour toute la région. Son successeur était son frère puiné Bolukandökö autre fils de Boyéla, décédé vers 1910.

Les familles de base de Mbándáká Inkole ont habité derrière le quartier de Basökö, au Camp militaire, au champ de tir, derrière la prison. Au-delà de cette limite marquée par deux arbres Piptadenia et une colline terminière habitait la lignée féminine d' Inkole, qui s'y trouve encore à présent, sous le nom de Ikongówasa (qui s'appliquait originellement à l'esobe et au marché voisin).

Tout près de cet emplacement se trouvait une ferme d'Européen, dont les porcs allaient fouiller le cimetière. A cause de cela ils ont émigré, sous la conduite du capitaine Efambe (du groupe Etóo) successeur des capitaines Bolónjó (du lignage féminin) et de notre père Nkota.

Tout le domaine foncier de cette famille féminine Jómoto depuis la limite indiquée jusqu'à la hauteur de la route actuelle vers Bamanya et jusqu'aux terres des Bolóki, s'appelait Bokondanjiká.

Les terres des groupements Inkole s'étendaient vers l'ouest, englobant l'emplacement actuel du quartier Bruxelles (Ikongówasa n.d.l.r.) où se trouvait la forêt Bompakama, du camp militaire, du C.E.C, du groupe scolaire. Leur limite avec les groupements Ekömbé était constituée par le marais Bonkwânkwa entre l'ancien quartier et la Régie des Eaux. Ainsi la clinique se trouve sur la terre d' Ekömbé.

Le petit ruisseau Itóló, près de l'ancien abattoir, séparait les terres des Wángatá de celles des Bolóko wá Nsambá, qui englobaient l'actuel Mbandaka II.

Si l'actuel quartier résidentiel et commercial appartenait aux Ekömbé jusqu'au ravin près du chantier naval de l'Otraco qui les séparait des Bolóko wá Nsambá, la rive même était occupée par les Böngöi, groupe de riverains Bolóki, et que les Mbándáké nomment leurs parents par alliance (bakiló).

La limite entre Mbándáká et Ifekó était constituée par le bord méridional du marais Botémaófânkélé, formant

limite de l'ancienne circonscription urbaine de Coquilhatville.

Les terres d'Inkole englobaient l'île formée par les bras de ce marais et nommée Bongoló et où se trouve l'actuelle station Météo, plus une partie de la forêt Békölöngö ou Bafake, achetée par notre père Nkóta aux Bonsombé pour cinq hottes de caoutchouc (8).

Les limites avec les Boloki étaient (a) vers la rive du Ruki : le ruisseau Ngoólo entre l'esobe et le jardin d'Eala; (b) vers le ruisseau Bönkötö à l'entrée du jardin d'Eala. Le bras de marais Bongoló formait d'un côté limite avec Ifekó-Bolaka, de l'autre côté avec le groupe Boloki Böléké.

Lorsque la famille de Boyela s'était établie sur les terres du groupe Boloko wa Nsamba, de nombreux étrangers sont venus s'adjoindre à eux, comme dans tous les villages voisins. Comme ces étrangers étaient devenus les plus nombreux, leur majorité a cédé à l'Etat les terres qui ne leur appartenaient pas, mais dont la ville avait besoin pour son extension.

Aussi les Mbandaka considèrent-ils cette cession comme une spoliation. Mais expulsés de là, certains ont pris résidence dans la cité, où le gouvernement leur a donné une parcelle, tout en payant une certaine indemnité pour la maison abandonnée à la rive. Les autres ont trouvé asile chez leur parentèle maternelle à Ikongó-wasa.

+ + +

NOTES

1. Boyéla était le fils de Mpémbé, fille de Yoká yá Bamala, de la lignée masculine de Mbandaka Inkole. Son père était Engbanjala des Eléku de Böndö, sur l'Ikelemba. Son autre nom était Ejim'Ilonga. Le nom de Boyéla lui venait du frère de sa mère Boyéla. C'est ce nom ^{qui} a été appliqué au village de Bolóka wa Nsambá, au delà du ravin entre le chantier Otraco et le parc T.P.M.
2. C'est le nom du lieu où se trouve le port des enfants de Ntúla, famille d'Inkole, et où se trouve l'actuel village d'Ikongówasa.

3. Voir note 1.
4. C'est-à-dire : où ils avaient été trouvés sur une île et de là amenés sur terre ferme, au village. L'original emploie le terme propre pour cette action, que je traduis par "pêcher", faute d'équivalent propre.
5. Leurs liens étaient si puissants que les Nkölë recevaient leurs parts aux distributions coutumières du lignage masculin Etoo de Inkole.
6. Lorsque je suis arrivé au Congo en 1925, les Blancs parlaient couramment de Mbandaka Inkole.
7. Le chantier existe toujours au même endroit.
8. Selon le juge Jos. Böntöngu de Bokala, les chefs investis après Bolukandökö étaient successivement les autres fils de Boyela : Bangbëndë , Mõmpëmpë Charles, Boyela Henri (relégué à Ikëla, revenu ensuite résider à Ikongowasa). Le pouvoir attribué par les Blancs à Ibuka s'étendait même sur les Injölö. Après la nouvelle division en chefferies, la famille de Boyela conservait uniquement les Elëku, rentrant ainsi dans la famille paternelle.
9. Un défaut de livraison du caoutchouc pouvait coûter la vie, cfr l'histoire du début de l'occupation. Ce fait explique cette transaction extraordinaire. Pius Baendanëi de Bokala, m'a déclaré en 1957 : Quand j'étais jeune, j'ai trouvé sur la terre Bafake (entre Bolaka et la plaine d'aviation) beaucoup de champs établis par les Inkole et leurs huttes de campement (nganda). Surtout une de leurs femmes, Ntulama (fille ou, plus probablement, épouse) était renommée parce qu'elle possédait de très grands champs sur cette terre au-delà du marais Bonkósá ou Yokoya. Les propriétés actuelles de Baert et de Lenoir se trouvent sur ces anciennes terres de cultures des Inkole. Mais le village de Bolaka se trouve sur les terres des Bõlëka (Boloki).
10. ö = ɔ ; ë = e

NOTES DE RECHERCHES

1. THESES ET TRAVAUX DE FIN D' ETUDES
aux Universités et I.S.P. du Zaïre
concernant les langues de la Région de l' Equateur (Zaïre
1971-1981)

SIGLES : H = G. HULSTAERT, Carte Linguistique du Congo-
Belge. (Mémoire in 8° I.R.C.B.) Bruxelles
1950

G = GUTHRIE M., The Classification of the Bantu
Languages. Londres, 1948.

LANGUES BANTOUES

LOBALA, H 7e

KASENDE Nagadala, Phonologie et morphologie de la langue
lobala. I.S.P. Mbandaka, 1976 (Travail de fin
d'études).

LOI, H 8b / G C 21a

BOLONGWA Badzenge, Esquisse phonologique et morphique

de la langue loi. I.S.P., Mbandaka, 1976
(Travail de fin d'études).

MBOLE, H 9n / G C 61b

BOLEMO wa Mboyo, Essai d'une morphologie comparée des formes nominales et pronominales des langues mbole et ngando (groupe mongo). I.S.P., Mbandaka, 1977 (Travail de fin d'études).

MBUJA H 3 / G C 37

BEMO Musubao, Eléments de grammaire mbundza : phonologie et morphologie. Université Lovanium, Kinshasa, 1971.

GWAGWA Lihimbi, Etude sur les interférences linguistiques Budja - Français (Approche phonétique). I.S.P., Kisangani, 1980 (Travail de fin d'études).

MBAMBALI Mbeko Gerenyenge, Etude descriptivo-comparative des démonstratifs en Buja (C 37), Olombo (C 54) et Poke (C 53). Faculté des Lettres, Lubumbashi, 1981 (Travail de fin d'études).

MONGO H 9 / G C 61a

INONGA MONGU, Etude des transformations phonologiques intégrations morphologiques et sémantiques des emprunts mongo d'origine française. I.S.P., Mbandaka, 1977 (Travail de fin d'études).

NGANDO H 9 i / G C 63

BOLEMO wa Mboyo, (voir sous MBOLE).

NGOMBE H, 2 / G C 31

ABIMBA Batongolo, Quelques aspects de la grammaire générative et transformationnelle de la langue lingombe. I.S.P. Kisangani, 1976 (Travail de fin d'études).

- BAMOBOSA Ebungele, Les valeurs sémantiques et grammaticales des tons dans le parler lingombe. I.S.P., Mbandaka, 1981 (Travail de fin d'études).
- BOKONGO Nzanga, Esquisse phonologique du lingombe. Faculté des lettres, Lubumbashi, 1979 (Travail de fin de graduat).
- BONGONDA Is'ea Songo, Etude des formes verbales en lingombe. I.S.P., Mbandaka, 1981 (Travail de fin d'études).
- IKAME Aikkwamoto, Mots d'emprunts français en lingombe. I.S.P., Mbandaka, 1980 (Travail de fin d'études).
- LIMBAYA Batokonande, Observations anthroponomiques chez les ngombe, I.S.P., Mbandaka, 1978 (Travail de fin d'études).
- MALUNDAMA Disuka, Éléments de grammaire et de vocabulaire lingombe. I.S.P., Mbandaka, 1978, (Travail de fin d'études).
- MOTINGEA Mangulu, La négation en lingombe et en français Etude confrontative. I.P.N., Kinshasa, 1981
Mémoire de licence.

LANGUES NON-BANTOUES

NGBAKA "minagende" H 3

- YAMBI Bangwa, Éléments de grammaire de la langue ngbaka. I.S.P., Mbandaka, 197? (Travail de fin d'études)

NGBANDI H 5

- DAMINDO Daniko, Essai d'onomastique ngbandi. Cas des anthroponymes. I.S.P., Mbandaka, 1981 (Travail de fin d'études).

Dr BOKULA Moiso
Professeur à l'
Université de Kisangani

NOTE 2

TROISIEME CAMPAGNE DE FOUILLES ARCHEOLOGIQUES
dans la Région de l'Equateur (Zaire)

Dans les Annales Aequatoria 3(1982)193-195 nous avons fait état des fouilles archéologiques menées par une équipe de chercheurs allemands dans la région de la cuvette centrale du Zaire. En 1983 la même équipe est revenue pour continuer le travail entamé.

Nous donnons ici une vue d'ensemble sur les campagnes menées jusqu'ici.

1. Mentionnons d'abord les trouvailles occasionnelles de poterie ancienne durant la période de 1952 - 1954 par les ethnologues de Mainz : Erika SULZMANN et Ernst MÜLLER.

Publications

- (1) Rapport. E. SULZMANN, Zentralafrikanische Keramik aus voreuropäischer Zeit. Keramos 8(1960) 19 ss.
- (2) Etude. M.K.H. EGGERT, Der Keramikfund von Bondongo-Losombo (Région de l'Equateur - Zaire) und die Archäologie des äquatorialen Regenwaldes. Allgemeine und Vergleichende Archäologie 2(1980)381-427.

2. De septembre 1977 à février 1978 démarrait un projet de recherche de grande envergure : Archéologie, Ethnologie et Géomorphologie étaient les sciences mises en oeuvre pour éclaircir la protohistoire de la forêt équatoriale. Toute l'entreprise était sous le patronage de l'Institut für Ethnologie und Afrika-Studien de l'Université de Mainz en collaboration avec l'Institut des Musées Nationaux du Zaire et financée par la Deutsche Forschungsgemeinschaft et conduite par Mr M.K.H. EGGERT.

Durant la période mentionnée, la recherche était concentrée sur la région située entre 00° 03' nord et 00° 12' sud et 19° 00' est au bord du Ruki (affluent du Zaire).

Y participaient : Mr M.K.H. EGGERT, de l'Archäologisches Institut de l'université de Hambourg (alors à l'université de Mainz), le citoyen Kanimba Misago, assistant à l'Institut des Musées nationaux à Lubumbashi, Mr J. Preuss,

géographe et géomorphologue à l' université de Marbourg
(en ce temps là à l'université de Mainz).

Publications

- (1) Rapports - M.K.H. EGGERT, Report on Archaeological Ethnographic and Geographic Fieldwork in Equator Province , Zaire. Nyame Akuma 13(1978)41-45
- J. PREUSS, Geomorphologie und Bodenkunde Abschlussbericht und Ergebnisse des Mainzer Zaire Projectes 1977. 64 p. Cartes et photos. Manuscrit.
- (2) Etudes - Etude de M.K.H. EGGERT citée sous 1 (2)
- M.K.H. EGGERT et KANIMBA Misago, Aspects d'un métier traditionnel. L'industrie de la poterie à Ikenge (Région de l'Equateur - Zaire). Baessler Archiv 28(1980)387-430.
- M.K.H. EGGERT, Aspects de l'ethnohistoire mongo: Une vue d'ensemble sur les populations de la rivière Ruki. Annales Aequatoria 1(1980)149-168.

3. Deuxième campagne : octobre 1981 - mars 1982
Des fouilles ont été effectuées à Mbandaka au chantier de l'Office des Routes, section des bacs, au bord du fleuve Zaire , trois kilomètres au sud de l'embouchure de la Ruki; à Bamanya à 10 km de Mbandaka situé sur un affluent de la Ruki; à Loonga; Ikenge et Bokele (environ 60 km de Mbandaka); à Imbonga sur la Momboyo à 250 km de Mbandaka. On travaille encore sur le matériel. Voir aussi Annales Aequatoria 3(1982)193-195.

4. Troisième campagne : mars 1983 - octobre 1983
Fouilles à Bamanya (Hauts fourneaux) ; fouilles systématiques et reconnaissance des rives de la Momboyo et de la Tshuapa jusqu'aux derniers sites d'occupation humaine (600 et 1100 km de Mbandaka). Participants scientifiques: Mr M.K.H. Eggert; Mr H.P. Wotzka; Mr V. Schön; (archéologues); Cit. Nkulu (assistant aux Musées Nationaux à Lubumbashi); Mr J. Preuss (géomorphologues) et Mme R. Eggert (ethnologue).

H. VINCK

DAS ZENTRUM "ÆQUATORIA,, ZU MBANDAKA

Unter die Bezeichnung Aequatoria sind in Mbandaka Zaire vorhandene Archive, eine Bibliothek sowie eine am Ort herausgegebene Zeitschrift zusammengefasst. Dieser Name geht auf die ehemalige Zeitschrift "Aequatoria" zurück, die im Jahre 1937 von den Missionaren Boelaert und Hulstaert gegründet worden war.

Mit der Fortführung des Werkes von Gustaaf Hulstaert will Aequatoria jene wissenschaftlichen Disziplinen fördern helfen, die sich der Erforschung der zentralafrikanischen Geschichte, der Linguistik und der Ethnologie widmen.

BIBLIOTHEK

Die Bibliothek Aequatoria befindet sich in Bamanya 10 km von Mbandaka entfernt. Sie hat ihren Ursprung in der privaten Bibliothek Gustaaf Hulstaerts, die auch diverse Zeitschriften umfasste. In den letzten Jahren konnte die Bibliothek durch Schenkungen, Neuerwerbungen und Tausch wesentlich erweitert werden: Gegenwärtig umfasst sie 4.000 Monographien und 180 Zeitschriften (insgesamt 3.600 Bänden). Besonders reichhaltig sind die Dokumentationen, die sich auf die Sprachen Zaires, die Kolonialgeschichte Afrikas sowie auf Zoologie und Botanik im afrikanischen Kontext beziehen.

ARCHIVE

Die Archive enthalten die Boelaert-Papiere und die durch Gustaaf Hulstaert im Laufe von 58 Jahren zusammengetragenen linguistischen und ethnologischen Dokumente. Diese Dokumentationen sind in historische, linguistische und kartographische Archive gegliedert. Eine Kollektion von 500 Titeln in 35 Bantu-Sprachen bietet dem Benutzer der Bibliothek eine linguistische Dokumentation ersten Ranges.

ZEITSCHRIFT " ANNALES AEQUATORIA"

Die letzte Ausgabe der Zeitschrift "Aequatoria" wurde im Jahre 1962 gedruckt. Unter der Bezeichnung "Annales Aequatoria" wurde sie im Jahre 1980 erneut ins Leben gerufen und erscheint seitdem einmal jährlich mit einem Umfang von 200 Seiten. Die Drucklegung erfolgt in Mbandaka. Es ist ein wesentliches Anliegen dieser Zeitschrift, den wissenschaftlichen Dialog auf nationaler und internationaler Ebene zu fördern.

AEQUATORIA IM ZAIRISCHEN KONTEXT

Aequatoria will hier in erster Linie den lokalen Ausbildungsstätten und den einheimischen Wissenschaftlern dienen. Durch die Zeitschrift "Annales Aequatoria" sollen die Arbeiten zairischer Wissenschaftler der internationalen Öffentlichkeit zur Kenntnis gebracht werden. Aufgrund der Tradition ist Aequatoria besonders den Mongo und ihre Sprache eng verbunden.

AEQUATORIA IM INTERNATIONALEN KONTEXT

Gustaaf Hulstaert hat im Laufe seines Lebens ein enges Netz von Beziehungen zu zahlreichen Afrikanisten in vielen Ländern aufgebaut. Aufgrund dieser besteht an mehreren Universitäten und wissenschaftlichen Institutionen Europas und Amerikas ein Interesse an Kultur und Sprache der Mongo. Aequatoria will die dauerhafte Fortführung dieser Beziehungen sicher stellen helfen. Besonders enge Relationen bestehen zur Zeit zum Institut für Ethnologie und Afrika-Studien der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz und zum Archäologischen Institut der Universität Hamburg, da beide Institute Feldforschungen in der Cuvette Centrale Zaires durchführen.

BIBLIOGRAPHIE

- BONTINCK Fr. , Le Centre "Aequatoria" de Bamanya/
Mbandaka/ Zaire , dans: Zaire-Afrique,
1983, n° 175, p. 313-315.
- MÜLLER E.W., P.G. Hulstaert Ehrendoktor der Johannes
Gutenberg-Universität Mainz. Zeitschrift
für Religionswissenschaft und Missions-
wissenschaft, (Münster) 57(1973)33-38

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

1. Bibliographia Missionaria XLIV (1980) et XLV(1981)
393 et 345 p.
Editée par la Pontificia Biblioteca Missionaria de la
Congrégation pour la Propagation de la Foi, Pontificia
Università Urbaniana, 00120 Città del Vaticano, par
W. HENKEL et G. METZLER.

Nous voudrions signaler aux africanistes cet important instrument de travail qui depuis 46 ans apparaît avec une grande régularité. Chaque volume donne plus de 2500 mentions bibliographiques et 80 recensions. L'oeuvre missionnaire et la recherche ethnologique et linguistique se sont toujours compénétrées. Cette bibliographie nous informe également sur un grand nombre d'études provenant de périodiques et d'éditeurs peu ou pas recensés dans les publications africanistes ordinaires. Pour le Zaïre nous trouvons respectivement 35 et 34 mentions dans les numéros signalés.

2. Léon VERBEEK, Les Salésiens de l'Afrique Centrale. Bibliographie 1911-1980. (Istituto Storico Salesiano

Studi I) Ed. LAS, Rome, 1982. 141 p.
Piazza Ateneo Salesiano 1, 00139 ROMA.

Le moment des synthèses sur le travail des Congrégations missionnaires est venu. Partout les Congrégations ont cédé la place aux responsables autochtones. La bibliographie présentée ici a été établie en fonction de la publication de l' Histoire de l' Oeuvre Missionnaire des Salésiens en Afrique Centrale. Cette étude n'a pas encore abouti mais l'auteur a jugé opportun de publier le résultat de ses recherches bibliographiques : 2863 entrées. Elle concerne en fait les publications sur et des Pères Salésiens et des Soeurs Filles de Marie Auxiliatrice oeuvrant au Zaire, le Rwanda et le Burundi. L'auteur a été puiser dans les sources peu ou pas utilisées jusqu'ici, ce qui constitue le mérite principal de cette bibliographie : publications de propagande missionnaire en Europe, publications locales en langues africaines, articles de journaux en Belgique et au Congo/Zaire, Bulletins intérieurs des Congrégations Mais : " Certains périodiques sont devenus introuvables" "Ni les Salésiens, ni les F.M.A. n'ont établi un répertoire des périodiques parus dans leurs Instituts (...) En plus, aucun dépôt n'a cherché à créer des collections complètes" (p. 7-8) C'est fort regrettable et pour l'histoire des missions et pour l'histoire de l'Afrique tout court. Heureusement commence-t-on à prendre conscience aussi dans les milieux scientifiques de l'importance de ces feuilles religieuses (parfois la seule source utilisable en histoire ou en ethnologie). Des tables nous donnent la possibilité d'une utilisation systématique de cette bibliographie. Nous attendons l'oeuvre promise.

3. Greta PAUWELS - BOON, L'origine, l'évolution et le fonctionnement de la Radiodiffusion au Zaire de 1937 à 1960 (M.R.A.C., Annales in 8°. Sciences Historiques n° 5) Tervuren, 1979. 341 p.

Ce travail est le résultat de longues recherches archivistiques et d'une impressionnante série d'interviews Traduction d'une thèse de doctorat à la K.U.Leuven, soutenue en 1975, le texte en porte encore les traces.

(P.ex. Chapitre II : un long exposé sur les sources et méthodes avec une abondance de notes). L'étude même reste quand même un modèle dans le genre : informations précises, concrètes, analyses judicieuses. Malheureusement la documentation accessible reste fort lacuneuse, les archives officielles n'étant pas encore ouvertes. Le travail sera donc à compléter dans quelques décennies. Mais déjà les informations récoltées par l'auteur sont fondamentales et ont le mérite de conserver des "traditions orales" qui à leur tour auraient été inaccessibles d'ici quelques années.

H.V.

4. E. BRION, Le Diocèse de Kole, hier et aujourd'hui. 1931-1981, Kole (?) 1981, 76 p. Cartes.

Nous avons devant nous une étude concernant un diocèse quelque peu perdu dans la brousse zairoise, de niveau scientifique. L'auteur nous trace en huit chapitres l'histoire de l'oeuvre missionnaire des Pères des Sacrés Coeurs (Picpus) à partir de leur arrivée le 14 septembre 1931 jusqu'à la reprise de la direction du diocèse par un évêque zairois en 1980.

Le problème de l'inculturation aurait pu être mieux traité, surtout que l'un des confrères de l'auteur le Père Alphonse GOEMAERE s'est donné corps et âme à cette tâche. Le londengese, langue d'une partie importante du diocèse a trouvé en lui un promoteur qualifié. Malheureusement le travail linguistique de ce père est peu connu et se trouve en grande partie encore dans les archives. Je cite ici les documents concernant le londengese qui se trouvent dans nos archives. Le Père Hulstaert les a identifiés comme étant du père Goemaere.

- (1) Balongi a ntondo. Un catéchisme. Polycopié, 34 pages, s.d; s.a.
- (2) Nsambo. Un livret de prière. Polycopié, 20 pages, s.d; s.a.
- (3) Woordenlijst londengese-vlaams (lexique londengese-flamand). Dactylographié, 72 p. Daté à Dumaba le 5-6-1942.
- (4) Une esquisse grammaticale du londengese, résumé par le Père G. Hulstaert, basée sur: Toepassingen en

oefeningen op de Spraakleer van het Iondengese, 48 pages. Le texte de nos archives a 12 pages et est daté de 1940.

- (5) Baoi ba bolaki. Un livret pour le catéchiste de village. Stencilé, 28 pages.

Ne se trouvant pas dans nos archives, mais de la plus grande importance : Spraakleer van het Iondengese, 48 pages.

5. LES CAHIERS DU CEDAF 1982

Bruxelles, Place Royale 7, Belgique.

- (1-2) ASCH Susan, Etude socio-démographique de l'implantation et la composition actuelles de la congrégation kimbanguiste (Zaire)
92 p. in 4°.

L'étude se compose de deux parties :

- Etude statistique de l'implantation kimbanguiste au Zaire.
- Enquête sur la composition socio-économique de la congrégation kimbanguiste de la ville de Kisnhasa (1976).

Nous savons gré à l'auteur d'avoir voulu et d'avoir osé toucher au problème du nombre d'adhérents au kimbanguisme. On avançait les derniers temps le chiffre de 5 millions ! L'auteur arrive en additionnant les chiffres de source kimbanguiste même au nombre de 227.304 en 1976.

A propos de l'histoire du kimbanguisme à l'Equateur il reste à mentionner la présence de plusieurs groupes clandestins notamment à Bantoi (à 10 km de Mbandaka) en 1954 (mouvement qui aboutira à l'interdiction officielle du kimbanguisme dans la province de l'Equateur le 30 décembre 1954) et à Iyonda à 14 km de Mbandaka en 1958 (faits mentionnés par Graham GREEN dans La Saison des Pluies, Paris 1960, p. 274-275. Il est urgent d'éclaircir l'histoire du kimbanguisme car trop de légendes commencent à voir le jour parfois même sous couvert scientifique. Un sujet de recherche serait la Conférence de l'Eglise Protestante au Congo tenue à Bolenge en 1921.

- (3-4) J. VANDERLINDEN, La Constitution du Nigeria - Du 21 septembre 1978 - Acte de foi ou d'inconscience ?
94 p. in 4°.

Histoire, structure et analyse du texte de la Constitution du Nigeria fédéraliste et au régime multipartite, respectueuse des traditions religieuses (Islam) et traditionnelles. L'influence étrangère se limiterait au "présidentialisme", au bicamérisme et à la structure du pouvoir judiciaire. Ensuite l'auteur donne une analyse détaillée des élections qui ont suivi la proclamation de cette constitution. Une table détaillée des sujets traités dans la constitution et une importante bibliographie concluent le travail.

- (5) F. REYNTJES, Bibliographie juridique du Rwanda,
51 p. in 4°.

Après une introduction générale sur les publications de recherche juridique au Rwanda de 1910 à 1980 (p. I à VII) l'auteur nous donne en 12 rubriques 612 items. Un index d'auteurs conclut le livre.

L'auteur distingue trois périodes: (1) de 1910 à 1945 recherches réduites; (2) de 1946 à 1960 grande activité; (3) de 1961 à 1976 diminution considérable des recherches. Depuis 1977 on constate un regain d'activités grâce à la fondation de la Revue juridique du Rwanda et les activités de la Faculté de Droit depuis 1973.

- (6) Etudiants africains en Afrique.
Ce titre ne nous est pas parvenu.

- (7-8) X, Les relations Etats-Unis/ Zaire. Documents d'histoire diplomatique. (1960-1967)
En co-édition avec le Central Africa Project (Directeur: H. WEISS) de l'Université de Columbia à New York. 159 p. in 4°.

Des documents importants et fort révélateurs nous sont présentés ici en forme abrégée. Tous ont trait aux relations officielles entre les U.S.A. et le Congo aux heures les plus critiques: l'avènement de l'indépendance, les émeutes y faisant suite, l'intervention des belges et des américains à Stanleyville en 1964 et le coup

d'état de 1965. Bien que d'une extrême concision et sans commentaire, ces textes sont parfois d'une lecture passionnante. Une édition de très grande valeur pour l'histoire du Zaïre.

6. AFRICAN SOCIAL RESEARCH DOCUMENTS

Édités par : Afrika Studiecentrum, Leiden (Pays-Bas)
et l' African Studies Centrum à Cambridge.

Une série de monographies traitant des problèmes de changements sociaux et leurs conséquences pour les sociétés traditionnelles africaines a été éditée en collaboration des deux centres d'études africaines mentionnés. Nous présentons ici la série dès son début en 1970.

(1) J.B. LOUDON, White farmers and black labour-tenants.
A Study of a farming community in the South African province of Natal. 1970, 136 pages.

Une étude de la vie quotidienne de quelques grandes familles de fermiers dans le District de Newton avec une attention spéciale pour les travailleurs agricoles et domestiques noirs.

(2) H.W. WEST, The transformation of land Tenure in Buganda since 1896. s.d., 102 pages.

Publication et commentaire des documents les plus importants ayant réglé la division et l'attribution des terres du Royaume Buganda depuis l'arrivée des Anglais.

(3) I. SCHAPER, Rainmaking rites of tswana tribes. 1971.

Description détaillée des rites et des "faiseurs de pluie" dans quelques tribus du Botswana (surtout les Kgatle).

(4) A.A.Y. KYEREMATEN, Inter-state boundary litigation in ashanti. 1971, 139 pages.

Explication du changement des conceptions des ashanti concernant la valeur et la signification de leurs terres.

(5) Diana GLADYS AZU, The Ga Family and social change. 1974, 138 pages.

L'auteur montre à l'exemple de deux familles les différents stades de changements dans les rapports et les structures familiaux sous l'influence de la civilisation occidentale chez les Ga (Ghana).

(6) J.F. HOLLEMAN et S. BIESHEUVEL, White mine workers in Northern Rhodesia (1959-1960). 1973, 135 pages.

Les auteurs décrivent l'attitude des communautés blanches dans le Copperbelt et à Broken Hill devant les rapides changements de mentalité qui menèrent à l'indépendance de la Zambie.

(7) KWAME ARHIN (éd), The Papers of George Ekem Ferguson. 1974; 178 pages.

A Fanti Official of the Gouvernement of the Gold Coast, 1890-1897.

George Ekem était l'intermédiaire entre le pouvoir occupant et les chefs traditionnels du Ghana du Nord. On publie ici ses rapports très riches en enseignements concernant l'économie, la vie sociale et les traditions des Asante.

(8) S.D. BROWN, Ritual aspects of the Mamprusi Kinship. 1975, 170 pages.

Les aspects rituels des la royauté chez les Mamprusi (Ghana du Nord) expriment un grand nombre de valeurs politiques.

(9) S.B. BURMAN, The Justice of the Queen's government The Cape's administration of Basutoland 1871-1884. 1976, 131 pages.

Publications et commentaire de différents documents contemporains qui montrent les réactions des Basuto face à l'action colonisatrice.

(10) M. McGARRY, Reaction and Protest in the West African Press. A collection of Newspapers Articles on Five Nineteenth Century African Leaders. 1978, 194 pages.

DISPONIBLE AU CENTRE ÆQUATORIA

ANNALES *Æquatoria*

- 1 (1980) : Recueil Hulstaert : - Tome I - Volume I
- Volume II
- Tome II
60,00 Z par volume/ 300 FB/15 dollars
- 2 (1981) : épuisé
- 3 (1982) : 60,00 Z par volume/ 300 FB/15 dollars
- 4 (1983) : 60,00 Z par volume/ 300 FB/15 dollars

ETUDES *Æquatoria*

1. A. DE ROP — E. BOELAERT

VERSIONS ET FRAGMENTS DE L'EPOPEE MONGO

(Voir annonce page suivante)

2. G. HULSTAERT

**SUPPLEMENT AU DICTIONNAIRE
L'OMONGO - FRANÇAIS**

Le Centre Æquatoria éditera ce substantiel supplément (plus de 350 pages) au grand dictionnaire du lomongo édité en 1957 dans la collection des Annales du Musée Royal d'Afrique Centrale à Tervuren.

(Parution prévue pour fin 1984)

Un chef-d'oeuvre d'art oral bantou

ETUDES *Aequatoria*

E. BOELAERT et A. DE ROP

VERSIONS ET FRAGMENTS DE L'EPOPEE MONGO

Nsong'a Lianja

Partie II Versions 7 à 56

517 pages

Texte *lɔmɔŋɔ* tonalisé avec traduction française en regard. Stencilé.

Ce recueil fait suite à la 1ère partie (Textes A) publiée par l'ARSON (Cl. Sc. morales et politiques. N. S. XLV-I, Bruxelles, 1978)

Ces versions ont été récoltées entre les années 1920 et 1960 en divers endroits des régions de Mbandaka, Boende et Basankoso (Zaire). Plusieurs versions peuvent être considérées comme complètes; d'autres racontent un ou plusieurs épisodes de l'épopée.

UNE DES RARES EPOPEES BANTOUES

Une mine d'information pour l'ethnologue et surtout pour le linguiste qui y trouve un texte reproduit selon les règles de l'orthographe africaine avec tonalisation intégrale.

200 Z / 800 FB / 30 Dollars

ETUDES ÆQUATORIA

Les ETUDES ÆQUATORIA sont une édition du Centre Aequatoria à Bamanya/Mbandaka (Zaïre)

A côté des "Annales Aequatoria", elles veulent se mettre au service des études africanistes dans leur application à l'Afrique Centrale.

On prévoit la publication de textes originaux en langues africaines, des monographies d'histoire ou d'ethnologie concernant les peuples de l'Afrique Centrale. Une attention spéciale est donnée aux valeurs culturelles zaïroises traditionnelles.

ÆQUATORIA STUDIEN

Die ÆQUATORIA STUDIEN sind eine Edition des Forschungs-Zentrums in Bamanya/Mbandaka (Zaire)

Sie wollen an der Seite der "Annales Aequatoria" eine Unterstützung von Afrikanistikstudien sein bei deren Anwendung in Zentralafrika.

Man sieht die Publikation von Orginaltexten in afrikanischen Sprachen vor, von Monographien der Geschichte oder der Ethnologie bezüglich der Völker Zentralafrikas. Spezielle Aufmerksamkeit wird den kulturellen Werten zairesischer Tradition gewidmet.

STUDIES ÆQUATORIA

Studies Aequatoria is an edition of the Aequatoria Center in Bamanya/Mbandaka, Zaïre.

Next to "Aequatoria Annals," the studies serve Africanists studying Central Africa.

It is foreseen to publish original texte in African languages, historical or ethnological monographs concerning the peoples of Central Africa. A special attention will be given to traditional Zairian cultural values.

Dépôt légal: 839/81

Imprimerie Mission Catholique Mbandaka-Zaire