

ISSN 0254-4296

Annales ÆQUATORIA

Centre Æquatoria Bamanya 23(2002) Mbandaka R.D. Congo



A L'ECOLE AU CONGO BELGE

JACOBS et OMEONGA, Indanga
LUFUNGULA, Patel Ismail Youssuf
LUKUSA, Le Bouquiniste de Yolo
MABIALA, Elitisme en Afrique
MBOYO et MOTINGEA, Losilinga
MBULA, Langues bantu
MENO, La politique de Dom Afonso
MOTINGEA, Boloki

MOTINGEA, Le Parler des Bendza
MUTSHEMBE, La génitalité tɛtɛla
WILLIAMS, History DCCM
WOLOMBI et MOTINGEA,
Mbitagwambibuki
WOLOMBI, Verbe et poéticité
VINCK, A l'école au Congo Belge



"We were surprised to find ourselves among people who spoke the same language as our interpreter from the Equator Station, they being members of the same great Balolo family"

Remarque de G. Grenfell, montant la Lomami, fin décembre 1885, dans son article 'Exploration of the tributaries of the Congo between Leopoldville and Stanlev-Falls' In: *Proceedings of the Royal Geographical Society and Geography VII*, pp 627-634 (cit. p.632). Ceci est probablement la première constatation de la diffusion du lomóngó sur toute la Cuvette Centrale du Congo.

Annales
Æquatoria

Annales Æquatoria 23(2002)

MABIALA MANTUBA, Elitisme et communication politique en Afrique	7- 20
HONORE VINCK, A l'école au Congo Belge. Les livres de lecture de G. Hulstaert de 1933-1935. Introduction et textes	21-196
MENO KIKOKULA Sébastien, La politique intellectuelle de Mvemba N'zinga (Dom Afonso 1 ^{er}) Mani Kongo.	197-216
LUFUNGULA LEWONO, Patel Ismail Youssuf. Un bâtisseur de Coquilhatville. 1934-1969	217-244
MUTSHEMBE LUHEMBE ONA-NDOWA, La génitalité tetela comme fait culturel	245-284
MOTINGEA MANGULU, Aspects du Boloki de Monsembe. Le ngala de Stapleton	285-328
MOTINGEA MANGULU, Le Parler des Bendza d'Aketi, dialecte ngõmbè de la Province Orientale	329-404
MBULA PALUKU ANDRE, Etat de la recherche en linguistique comparative bantu au Congo-Kinshasa. Dix ans après Kadima Kamuleta	405-427
WOLOMBI MONGA MPANGE, Verbe et poéticité dans l'œuvre musicale de Félix Wazekwa	429-441
MBOYO CLAUDE et MOTINGEA MANGULU, Quelques formes incorrectes dans l'esquisse grammaticale de la langue des Elinga.	443-455
LUKUSA MENDA T. ET MULUMBA TUMBA J., Bouquiniste de Yolem. Essai critique	457-487
HARRY VAN THIEL, MOTINGEA MANGULU, WOLOMBI MONGA-MPANGA, TEMBANGO BONGWANGO, Mbitagwambibuki. L'histoire d'un chien	489-535
JOHN JACOBS ET BARTHELEMY OMEONGA, Texte et lexique indanga (kɔlɔmɔnyi, kɔɛ, kasai oriental)	537-552
PAUL WILLIAMS, Literary Sources for the Early History of the D.C.C.M.	553-579
CHRONIQUE	581-594
RECENSIONS	595-598

ELITISME ET COMMUNICATION POLITIQUE EN AFRIQUE

Résumé

La complexité du champ de décision politique nécessite que la gestion de la chose publique soit confiée à une élite gouvernante, composée d'un groupe de gens émergeant de la masse, animés de l'ambition de diriger la communauté en prenant part aux processus de décision ou à leur exécution. Cette élite politique, par l'habitude même qu'elle a d'exercer le pouvoir, développe nécessairement une culture politique que nous qualifions d'élitisme. L'élite gouvernante, disposant de moyens officiels de violence, a tendance à en abuser pour museler l'opposition, en allant même jusqu'à priver de liberté les opposants les plus téméraires. Il convient de noter, cependant, que l'opposition fait preuve aussi de nombreuses faiblesses, notamment le désir de négocier à tout moment avec le pouvoir, le manque de calcul politique et l'endurance (absence de capacité conflictuelle), le manque de constance, de discipline, et de fiabilité et surtout un manque de capacité d'anticipation et de prospective.

Mots-clés: politique, élite gouvernante, classe politique, dirigeants, opposition, communication, politique africain

Summary

The complexity of political decision-making requires that public matters are confided to a governing elite, composed of people emerging from the masses, determined to direct the community and to direct the processes of decision-making and the execution of these decisions. This political elite, by the very fact that it holds the power, necessarily develops a political culture that we can qualify as elitism. The governing elite has official access to violence and has therefore tendency to abuse and to muzzle the opposition, even going as far as depriving those who oppose them of any liberties. One should note, however, that the opposition also shows numerous weaknesses, notably the desire to negotiate at all times with the powers that be, the lack of political calculation and of endurance, the lack of constancy, discipline, and reliability and especially the lack of anticipation and of forecasting.

Keywords: politics, governing elite, political class, opposition, communication, African politics

Introduction

La conception d'une société moderne où tous les citoyens participeraient de manière régulière et active à la vie politique semble ne pas être conforme à la stratification sociale. La participation politique des citoyens dans un Etat démocratique se limite souvent au choix des représentants c'est-à-dire des portes-parole, ou mieux des médiateurs institutionnels disposant des compétences nécessaires à une participation effective aux décisions politiques.

La complexité du champ de décision politique nécessite donc que la gestion de la chose publique soit confiée à une "élite gouvernante", composée d'un groupe de gens émergeant de la masse, animés de l'ambition de diriger la communauté en prenant part aux processus de décision ou à leur exécution.

Cette élite politique, par l'habitude même qu'elle a d'exercer le pouvoir, développe nécessairement une culture politique que nous qualifions d'élitisme que l'on peut reconnaître à travers le message véhiculé dans la communication politique.

Notre préoccupation, tout au long de cette analyse, est celle de chercher à savoir dans quelle mesure le discours politique, produit par la classe politique africaine n'est pas un monologue orienté vers la tour d'ivoire, c'est-à-dire vers la classe politique elle-même, alors qu'il prétend mobiliser les masses autour des leaders et surtout comment la population africaine réagit devant les stratégies de manipulation politique, montées par le pouvoir en place.

Pour répondre à une telle interrogation, il sera utile de définir tout d'abord la configuration de l'élitisme politique africain avant d'examiner les trois niveaux de communication entre l'élite politique et la population, communication au sein de la classe politique et discours de la population sur la classe politique.

1. La configuration de l'élitisme politique africain

L'affirmation du sociologue italien Gaetano Mosca reste toujours d'actualité. En effet, dans toute société, il y a une classe qui dirige et une classe qui est dirigée. La classe dirigeante est toujours la moins

nombreuse mais elle occupe toutes les fonctions politiques, monopolise le pouvoir et jouit des avantages apportés par l'exercice du pouvoir¹. Dans chaque société, dans chaque culture, les élites connaissent une configuration spécifique selon le contexte historique, sociologique et économique.

L'élite politique africaine présente les caractéristiques suivantes qui fondent sa culture politique: elle est souvent monolithique, exclusive et intégrative. Elle est marquée par une forte volonté d'auto-perpétuation, tout en accusant une transformation et une interchangeabilité interne².

1.1. Le monolithisme

Dans la plupart des sociétés africaines, on est passé très rapidement après les Indépendances, des régimes en gestation démocratique vers des régimes militaires ou civils, qui ont instauré des régimes autoritaires à partis uniques. Dans de tels régimes, l'élite politique n'est pas pluraliste, hétérogène et compétitive mais plutôt monolithique. La seule élite gouvernante est celle qui dirige le parti unique tandis que toutes les autres élites sont considérées comme des satellites, elle impose son idéologie à tous et tous ceux qui veulent faire leur entrée au sein de cette élite gouvernante doivent subir une épreuve difficile de recrutement. Elle est intégrative et non compétitive.

2.2. L'auto-perpétuation

En Afrique, comme partout ailleurs dans le monde, l'élite gouvernante a tendance à monopoliser le pouvoir, à se maintenir au pouvoir pour influencer les décisions et sauvegarder ses avantages. Comme la société n'a pas la culture démocratique, l'élite essayera toujours de rester au pouvoir à vie et de tout faire pour ne pas perdre les avantages

¹ Mosca Gaetano, *The Ruling Class*, New York, MC Graw-Hill, 1939.

² Macridis Roy C., *Modern Political Regimes*, Glenview, Illinois, Boston, London, Scott, Foresman and Company, 1985, pp 17-18. Voir aussi: Putnam Robert D., *The Comparative Study of Political Elites*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall 1976

matériels, financiers et sociaux acquis. La volonté conduit nécessairement au phénomène de " recyclage des élites " C'est-à-dire les même individus exercent le pouvoir puis se retrouvent dans la "Réserve de la République" en attendant une nouvelle nomination³. Une telle procédure laisse peu de place aux novices qui sont sensés subir l'opération d'intégration au sein de l'élite politique.

1.3. La transformation interne

Malgré la volonté d'auto-perpétuation qui est caractéristique du noyau de l'élite politique, on observe en Afrique une forte mobilité sociale verticale. Pour des raisons diverses - loyauté, trahison, magie, origines ethniques ou régionales, amitié, savoir, alliance matrimoniale, richesse, etc - on peut faire son entrée sur la scène politique, s'y maintenir pour une durée variable. Les nouvelles recrues participent donc au mécanisme de circulation des élites grâce à des facteurs conjoncturels, sociaux et économiques qui créent une nouvelle morphologie du pouvoir et des acteurs des sphères d'influence.

1.4. L'interchangeabilité

La mobilité sociale en Afrique est aussi horizontale. En effet, des personnes occupant un statut particulier et jouant des rôles sociaux déterminés dans un corps d'élite donné, débarquent fréquemment pour faire partie d'un autre corps d'élite. Il est symptomatique de constater qu'en Afrique l'élite gouvernante bénéficie d'une très grande attractivité non seulement à cause du statut social très élevé que procure mais aussi et surtout à cause de nombreux privilèges que procure. Tout le monde veut faire partie de la caste dirigeante. Une telle attitude, dictée par une politique du ventre, engendre nécessairement un phénomène d'absorption ou d'assimilation politique.

³ Hillebrandt Ernst, Demokratisierung als Eliten-Recycling: Das Beispiel Gabun, in *Afrika Spektrum* 28(1993)73-93.

2. La communication entre l'élite politique et la société africaine

Chaque culture a sa conception de l'autorité et chaque régime politique confère aux dirigeants une image qui répond à la perception par les individus qui composent la société. Dans les sociétés africaines dont les régimes politiques sont en général à tendance autoritaire, on peut relever trois formes de discours dans la communication politique: un discours de personnalisation du pouvoir, un discours de consensus utilitaire et un discours réformiste.

2.1. Le discours de personnalisation du pouvoir

Dans tout système politique, la communication qui s'opère entre gouvernants et gouvernés se fonde sur le principe de réciprocité des attentes qui, lui, crée la base même du consensus, facilite la domination et consolide la coexistence au sein de l'Etat. Le consensus peut être normatif volontaire; il peut avoir pour fondement un échange utilitaire ou se réaliser à travers des moyens de coercition

Les régimes politiques africains, issus souvent des coups d'Etat ou des rébellions, ont au début une légitimité martiale qui par la suite doivent être transformés en légitimité instrumentale au sein d'un parti unique, qui s'identifie à l'Etat et dont l'adhésion est obligatoire. Le pouvoir étant autoritaire, le premier acte politique du pouvoir en place consiste à auréoler le président d'une image mythique qui en fit "l'homme seul, qui a su sauver le pays du chaos, de la balkanisation, et de la querelle des politiciens".

Le Président de la République, chef du parti unique ou de l'un des partis existants, est appelé "le Père de la Nation", "le Guide éclairé et éclairant", le "Sauveur", "le Messie". On dit de lui qu'il aime vraiment son peuple et que même son sommeil n'est animé que des projets sur le bien-être de son peuple. Il est épris de justice; il incarne la force et la sagesse. Ses qualités, objet de louanges lui adressées, sont exprimées dans des métaphores et des termes lapidaires comme: le léopard, le lion, l'aigle, le Maître (Mwalimu), le vieux (Mzee), etc. C'est un homme d'une santé solide et d'une main généreuse. Ses messages et ses conférences de presse sont largement médiatisés,

répétés à longueur des journées à la radio et à la télévision. Ses paroles ont, non seulement valeur du verbe divin mais parfois même force de loi. La sacralisation du pouvoir du président utilise d'autres moyens de communication comme la musique, le théâtre, la poésie. La maximisation de tous ces moyens a pour but de convaincre la population que le Président incarne son bonheur, qu'il détient le secret du développement du pays.

Avec le temps, cependant, l'image mythique du Président est éliminée par la persistance des résultats négatifs du régime en place. Le Chef de l'Etat - ce fut le cas du Président Mobutu - est obligé, avec le temps de se rendre à l'évidence qu'il n'est pas un magicien, que seul, il ne peut rien et que le développement du pays n'est possible qu'avec l'appui de tout son peuple.

La sacralisation du pouvoir conduit nécessairement à la marginalisation des médiateurs institutionnels (parlementaires, société civile) à telle enseigne que le Président devient isolé, par ses collaborateurs, de la masse⁴. La communication entre gouvernants et gouvernés ne se réalise plus que par l'entremise des médias qui ont pour rôle d'amplifier les symboles et les stéréotypes du pouvoir, donner des informations sur les actions d'éclat du président, sur les ennemis du peuple et sur la volonté du Chef de l'Etat de rendre son pays prospère et le peuple heureux.

Lorsque les médias deviennent des instruments de propagande politique, le pouvoir frappe sans pitié tous les organes de presse qui publient un discours hétérodoxe vis-à-vis des actions du régime. La censure devient ainsi un instrument de terrorisme intellectuel. L'élaboration de la mythologie politique autour de la personne du président constitue un simple acte constitutif d'apparences destinées à créer l'illusion au sein de la population. Le citoyen devient aliéné, un simple spectateur assistant à l'élévation du président au rang de prophète. Même la démocratie directe, qui est censée créer une relation immédiate entre pouvoir présidentiel et gouvernés, en

⁴ Mabileau Albert, Les avatars de la personnalisation du pouvoir: La France et l'exemple américain, dans J.-L. Seurin, La présidence en France..., pp. 185-197

supprimant les contrepouvoirs du système politique, instaure une communication politique à sens unique⁵.

Le pouvoir autoritaire a besoin d'un appareil répressif pour s'imposer. Les moyens de coercition, lorsqu'ils sont utilisés fréquemment par le pouvoir, entraînent une désaffection rapide de l'opinion à l'égard du président et conduisent souvent à la faillite même du pouvoir en place.

2.2. Les motifs du consensus utilitaire

Le pouvoir autoritaire ne peut longtemps se maintenir que grâce à une intercompréhension et une coopération entre gouvernants et gouvernés. L'allégeance de la population à la mythologie politique ne trouve donc pas son explication supplément dans les mécanismes d'aliénation (propagande politique) et dans les instruments de contrainte (armée, police, jeunesse paramilitaire du parti). La coopération du peuple à la consolidation de l'ordre politique se justifie par l'intérêt⁶.

Le Président Mobutu avait coutume de parler de la complicité ou même du mariage entre lui et son peuple. Pareille intercompréhension était fondée sur la possibilité de son système à créer des emplois rémunérateurs au sein des organes du parti et au sein des institutions publiques sur base de la loyauté au chef. Les gens savaient très bien que Mobutu était un dictateur, que son idéologie était inacceptable, mais ils faisaient taire leur conscience au nom d'un pragmatisme vital.

Dans la plupart des pays africains, les meetings au cours desquels les gouvernants devaient s'adresser au peuple et les marches de soutien au régime, ont toujours constitué de véritables liturgies politiques, en fait des fêtes populaires, par la récupération politique des éléments de la culture populaire. A l'occasion des divertissements, le peuple peut parfois manger ou boire un peu aux frais de l'Etat.

⁵ *Ibid*, p. 195; Voir aussi Bienen Henry, Populist Military Regimes in West Africa, in: *Armed Forces and Society*, 11(1985)3,357-377

⁶ Callaghy Thomas M., State-Subject Communication in Zaire: Domination and the Concept of Domain Consensus, in: *Journal of modern African Studies*, 18(1980)469-492

2.3. Les atouts de l'opposition

L'opposition clandestine, tout comme l'opposition ouverte durant la transition en Afrique, avait pu mobiliser la population en lançant souvent un appel pathétique au peuple dont le contenu devait révolter les consciences.

Les leaders de l'opposition ont l'art de souligner comment le peuple est opprimé par un pouvoir dictatorial, comment il est misérable et manque de liberté. L'opposition, solidaire du peuple, va changer l'ordre des choses, instaurer la démocratie, garantir les libertés fondamentales et le bien-être⁷.

La volonté de changement, déclarée par les leaders de l'opposition, crée l'adhésion de la population au combat politique de l'opposition et suscite de nouvelles raisons d'espoir au sein de la population.

3. La communication au sein de la classe politique

La communication au sein de l'élite gouvernante a un contenu différent de celle qui se réalise au sein de l'élite politique aspirante (l'opposition) et surtout de l'interaction entre l'élite au pouvoir et l'opposition.

3.1. La communication au sein de l'élite gouvernante

La communication au sein de l'élite gouvernante est dominée par la personnalisation du Président. Il est présenté comme un homme infallible, garant de l'unité, de la paix et du bien-être. Selon cette image, que lui-même intériorise, il n'est jamais responsable des échecs de son régime. Lorsque les résultats négatifs de son action politique se manifestent au grand jour, le Président en rend responsable soit les

⁷ "Appel pathétique des partis politiques de l'opposition" (27/12/1990) in: A. Gbabendu Engunduka et E. Efolo Ngobaau, *Volonté de changement au Zaïre*, Volume 2, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 175.

impérialistes, soit la conjoncture internationale difficile, soit encore des citoyens inciviques et subversifs (ennemis de la révolution) ou la cupidité, l'inconscience et l'incompétence de ses ministres et de hauts cadres du parti ⁸.

La même fluidité de la responsabilité se constate chez les ministres et à tous les niveaux de l'administration. Dans leur discours, ils se font toute la violence nécessaire pour citer le Chef de l'Etat, source d'inspiration, et pour souligner combien il se dépense pour son peuple. Ils n'ont aucun droit d'initiative, aucune responsabilité et se considèrent comme de simples courroies de transmission de la volonté du Chef de l'Etat, la peur de la révocation politique devient une névrose obsessionnelle: le Président devient le grand sorcier omniprésent qui tient à l'œil, à tout instant ses collaborateurs. Ces derniers développent une mentalité paranoïaque, une mentalité de personne constamment surveillée et traquée par la machine sécuritaire et dont le discours et l'action deviennent incertains.

3.2. La communication au sein de l'élite politique aspirante

Si la communication politique au sein de l'élite gouvernante ressemble à une auto-poésie⁹, c'est-à-dire si elle se caractérise essentiellement par un discours auto-référentiel, la communication politique au sein de l'élite politique aspirante au pouvoir, présente pratiquement les mêmes propriétés mais avec quelques nuances.

Au sein de l'opposition, on reproduit à une échelle réduite au parti, la personnalisation du pouvoir. Les Présidents des partis sont sacralisés. On vante leurs gestes héroïques, leur pouvoir magique et leur capacité de donner un souffle nouveau à l'ordre politique. Les erreurs de calcul politique sont interprétées par les partisans comme des raisons relevant d'une appréciation du Chef dont l'intelligence échappe hic et nunc aussi bien aux membres du Comité directeur du parti qu'à leur base. Tout comme au sein de l'élite gouvernante, il

⁸ Callaghy Thomas M., Art. cit., pp 480-481

⁹ Le terme est de Luhmann Niklas dans: *Ökologische Kommunikation: kann die moderne Gesellschaft sich auf Ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen, Westdeutscher Verlag 1990.

règne ici aussi une névrose obsessionnelle: on se soupçonne tout le temps entre camarades, on a constamment peur de la trahison d'un camarade qui risque de débarquer pour aller rejoindre l'élite dirigeante et obtenir un poste ministériel.

3.3. La communication entre élite gouvernante et élite aspirante

Les transitions démocratiques, en mettant sur pied des systèmes pluralistes et des parlements, ont changé le paysage politique africain en provoquant une bipolarisation de la classe politique entre l'élite gouvernante et l'élite aspirante au pouvoir.

La communication politique est ici caractérisée par les principes fondamentaux du jeu politique: un jeu des passions, un jeu faisant plaisir aux acteurs en présence, un jeu dominé par l'angoisse de la mort politique, par la cruauté et le mensonge. Chacun des interactants défend une idéologie tout en étant hostile à l'idéologie¹⁰.

La communication politique entre le pouvoir et l'opposition est donc marquée par l'intolérance et la violence. L'opinion de l'autre est totalement méconnue et chaque camp est prêt à recourir à la violence pour faire accepter son opinion. Il se produit un phénomène de diabolisation, de sorcellisation, de morbidisation et d'animalisation réciproques¹¹.

L'élite gouvernante, disposant de moyens officiels de violence, a tendance à en abuser pour museler l'opposition, en allant même jusqu'à priver de liberté les opposants les plus téméraires. Car c'est elle, l'élite au pouvoir, qui, seule a droit à la parole et aux médias officiels, l'élite de l'opposition doit être rendue muette parce qu'elle est qualifiée de subversive.

Il convient de noter, cependant, que l'opposition n'a pas que des atouts dans le combat politique. Elle fait preuve aussi de nombreuses faiblesses, notamment le désir de négocier à tout moment avec le pouvoir en place en vue de l'absorption (repositionnement) politique,

¹⁰ Thuillier Guy, *Le jeu politique*, Paris, Economica, 1992

¹¹ Tshungu Baines, La transition politique au Zaïre, dans: La tolérance politique, Mabilia Mantuba (Ed.), Kinshasa, Publications de l'IFEP, 1996, pp. 61-76

le manque de calcul politique et l'endurance (absence de capacité conflictuelle), le manque de constance, de discipline et de fiabilité et surtout une attitude victimologique (un discours fatiguant l'opinion de ses jérémiades), le manque de capacité d'anticipation et de prospective¹². Dans leur communication, élite au pouvoir et élite de l'opposition travaillent chacun à ruiner l'adversaire à telle enseigne que l'Etat devient ingouvernable, que même les élections libres et transparentes sont remises en question et qu'il manque même le consensus nécessaire à résoudre certains problèmes majeurs de la nation.

4. Le discours de la population sur la classe politique

Parmi les arguments en faveur de l'élitisme, il y a la théorie selon laquelle le pouvoir arrête le pouvoir et que l'apathie, la soumission et la déférence sont caractéristiques de la masse en politique. La démocratie, vue sous cet angle, se définit comme une simple compétition entre oligarchies. Les grands décideurs discutent entre eux des problèmes de l'Etat tandis que le peuple est là comme un simple spectateur¹³. Pareille vision est largement dépassée non seulement par l'importance de la société civile dans la vie politique mais aussi par une prise de conscience toujours plus croissante des masses.

4.1. L'importance de la société civile dans la communication politique

Le processus de démocratisation en Afrique a vu s'éclorer une floraison d'associations qui se définissent comme canaux de communication entre l'élite politique et la masse. Ces associations, tout en ayant des objectifs sociaux, économiques ou culturels, servent de contre-pouvoir au système en place en défendant les droits des populations à la base.

¹² Loka ne Kongo, L'opposition politique zaïroise sous la transition: forces et faiblesses, in *Ibidem*, pp. 49-59.

¹³ Nkrumah Kwame, *Class Struggle in Africa*, London, Panaf, 1970

Cette société civile, qui se pose comme une antipode de la société politique, est composée des gens de la presse, des confessions religieuses, des professions libérales, des étudiants et des syndicats¹⁴. Elle part du postulat que le canal de communication entre le sommet de l'Etat et la base est bouché par les médiateurs institutionnels à telle enseigne qu'il existe un dialogue des sourds entre gouvernants et gouvernés. Les domaines et les formes d'intervention de la société civile dans la vie politique montrent clairement que la société se veut être à la fois un interlocuteur incontournable, qui exige d'être consulté à l'occasion de grandes options politiques.

Quelques associations se sont assignées même pour tâche de contribuer à l'éducation civique et politique des citoyens et la formation des acteurs politiques. Par la vulgarisation des droits de l'homme et des libertés fondamentales, la connaissance des institutions républicaines et la promotion de débats publics sur divers problèmes d'intérêt général et d'actualité politique, la société civile empêche les gouvernants à faire de l'auto-poésie et à flouer le peuple. Ce faisant, elle dispute l'espace de communication politique avec la classe politique qui est obligée de doser le contenu de la mythologie politique.

4.2. La masse et la communication politique en Afrique

Le degré élevé d'analphabétisme de la population semble donner l'impression aux dirigeants africains que la masse ne comprend rien de la politique, qu'elle peut être manipulée à merci et qu'elle n'accède qu'à l'information politique diffusée par le pouvoir en place.

Pourtant, même là où la censure règne sur l'information, la rumeur appelée "radio-trottoir" vient prendre le relais pour informer la masse sur le fonctionnement du pouvoir, les problèmes sociaux et économiques du pays et sur les aspirations du peuple lui-même, en fait

¹⁴ Sehoueto Lazare M., La société civile et les formes de participation politique en Afrique, in: Formes traditionnelles et contemporaines de participation locale et d'autonomie en Afrique, Edité par Wilhelm Hofmeister et Ingo Scholz. Johannesburg, Konrad Adenauer Stiftung, 1997, pp. 229-241.

sur les véritables problèmes dont le peuple souhaite trouver des solutions¹⁵.

La rumeur puise sa source dans les indiscretions des membres de la classe politique qui confient leurs soucis, leurs rêves et leurs projets à leurs amis, à leurs épouses, à leurs chauffeurs, à leurs proches parents, à leurs gardes du corps, aux chefs spirituels des sectes et aux magiciens qu'ils fréquentent.

Cette rumeur constitue une expression critique de la situation économique et politique du pays. Les stratégies des dirigeants sont testées à travers elle ou déjouées par elle, à telle enseigne que le Chef de l'Etat est parfois même obligé, au cours d'un message à la nation de répondre aux faux bruits sur un problème donné et à livrer la vraie information sur ce sujet.

Devant l'inconstance, la non-fiabilité, l'opportunisme et le vagabondage des membres de la classe politique, la masse a une attitude critique en considérant qu'il n'y a aucun espoir de développement pour l'Afrique avec de tels leaders, ne faisant preuve ni d'excellence dans l'action politique, ni de probité dans la gestion de la chose publique et n'ayant aucun sens de l'idéal et de l'intérêt général.

Au lieu de se laisser assommer par le mélodrame politique, la masse se réfugie dans une culture de l'humour pour dédramatiser la situation de communication politique. On rit des fautes des dirigeants en formulant des expressions comme: "partis alimentaires", "aradjical" (radical), "bébés dinosaures" (apprentis dictateurs), etc. On chante même les échecs diplomatiques avec une satire caustique: "*Zolo ya Ngunza ebangisaka bamindele*"(Le nez de Ngunza fait peur aux blancs)¹⁶.

¹⁵ Sabakinu Kivilu, La radio-trottoir dans l'exercice du pouvoir politique au Zaïre, in: *Dialoguer avec léopard?* B. Jewsiewicki et H. Moniot (Eds), Paris, L'Harmattan, 1988, pp 179-191

¹⁶ Kamwiziku Wozol'Apangi, La négation d'autrui dans le langage populaire: procès d'une démocratie de la faim au Zaïre, in: *La politique*, Mabilia Mantuba (Ed.), Kinshasa, IFEP, 1996. Voir aussi Tunde Fatunde, *Nigerian Languages: medium of Struggle against Dictatorship*, Conference Paper, Pace-Net, Durban, 7-10 September 1999

Le langage satirique comme médium de la lutte contre la dictature est surtout vitalisé dans les milieux urbains par la presse qui caricature le comportement des autorités.

Conclusion

L'analyse de l'élitisme en relation avec la communication politique en Afrique a montré que les tendances oligarchiques et dictatoriales du pouvoir politique en Afrique sont à la base d'un discours auto-référenciel et apologétique produit par l'élite gouvernante en vue d'aliéner et d'endormir le peuple. Cette aliénation ne réussit que dans la mesure où la classe politique aspirante manifeste une volonté d'absorption politique et où des fractions du peuple trouvent dans l'appareil idéologique et administratif du pouvoir des possibilités d'emploi, de survie et de loisir. La grande majorité du peuple, animée par une société civile active, devient toujours plus consciente et participe à la communication politique par des stratégies qui lui sont propres mais qui, de temps en temps, insécurisent la conscience des dirigeants politiques.

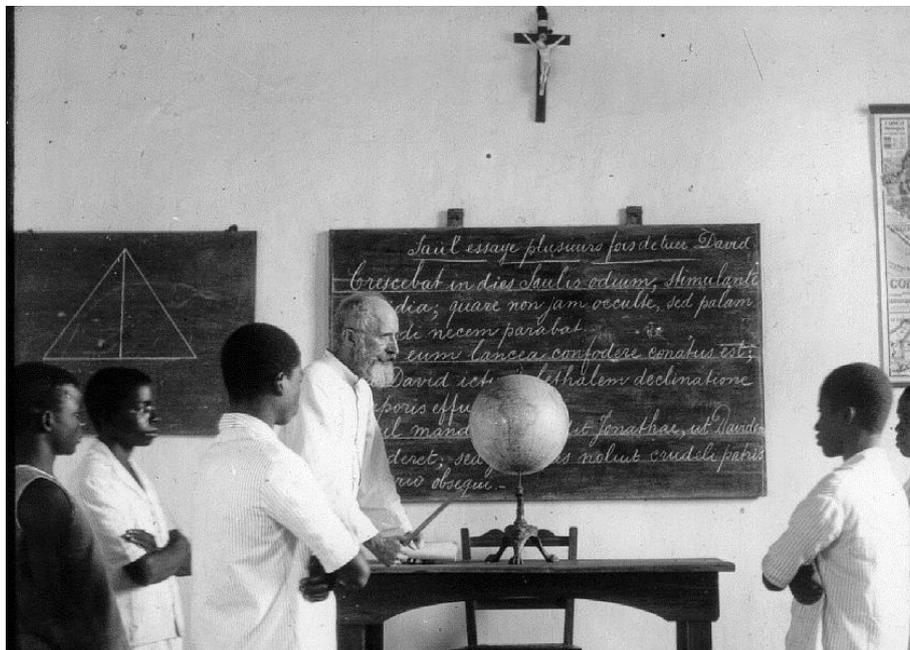
Annales Aequatoria 23(2002)21-196
HONORÉ VINCK

A L'ECOLE AU CONGO-BELGE

Les livres de lecture de G. Hulstaert

1933-1935

Introduction et Textes



"Le rôle colonisateur de l'enseignement est si grand qu'on peut aisément dire que la formation de l'instituteur congolais n'est pas seulement le problème majeur de l'éducation, mais plus encore, qu'il doit attirer la plus grande attention dans la politique coloniale".

O. Liesenborghs, [Inspecteur de l'enseignement à Irumu], *Kongo-Overzee* 1938, p. 128

Résumé

La contribution est composée d'une étude analytique et de la publication des textes intégraux de trois manuels scolaires composés et publiés à Coquilhatville, au Congo Belge, en 1933-1935, par le missionnaire catholique Gustaaf Hulstaert. Cet auteur introduit toute sa conviction d'indigéniste (défenseur de la culture locale) dans le livre et y met les premiers pas pour la standardisation de la langue lómóngɔ, la terminologie scolaire, la valorisation de la littérature traditionnelle, le nationalisme (culturel) môngɔ, l'inventorisation de la flore et de la faune congolaise. Malgré son attitude critique, l'auteur des manuels n'a pas pu éviter totalement l'influence de l'idéologie coloniale en reprenant des leçons sur le roi belge et sur la de religion catholique (sous son apparence occidentale) et par la dépréciation formelle de la religiosité traditionnelle. Les sources des manuels ont pu être retracées partiellement et ainsi les dépendances (limitées) des manuels scolaires européens établies. La distribution, l'usage et le contexte éducatif de l'époque, sont tout à tour évoqués pour situer à la fois l'origine des textes et leur utilisation en classe. Une bibliographie extensive fait l'état de la question dans le domaine de la recherche sur les manuels scolaires coloniaux.

Mots-Clés: Education, enseignement, manuel scolaire, Congo Belge, colonisation

Summary

This contribution is composed of an analytic survey together with the complete publication of three school manuals composed and published at Coquilhatville, (Belgian Congo), in 1933-1935, by the Catholic missionary Gustaaf Hulstaert. In these booklets, Hulstaert his conviction as an "*indigéniste*" (defender of the local culture) and makes the first steps for the standardization of the lómóngɔ language, the school terminology, the valorization of traditional literature, (cultural) môngɔ nationalism, as well as the inventorisation of the Congolese flora and fauna. In spite of his critical attitude, Hulstaert was not able to completely avoid the influence of the colonial ideology in developing some lessons on the Belgian king, the Catholic religion (under its Western appearance) and the formal depreciation of the traditional religiosity. The sources of the manuals can partially be retraced, which is also the (limited) dependences of European school manuals. The distribution and the educational context of the time all evoked the origin of the texts and their use in the classroom. An extensive bibliography contextualises the question within the research on the colonial school manuals.

Keywords: Education, teaching, schoolbook, Belgian Congo, colonization

Table des matières

1. Un livre scolaire pour l'Afrique
 2. Contexte culturel
 3. Organisation scolaire dans la région
 4. Le renouveau : 1928-1937.
 - 4.1. Les premiers livres scolaires des MSC
 - 4.2. L'idéologie de base: indigénisme
 - 4.3. Une nouvelle orthographe
 - 4.4. Une nouvelle langue
 - 4.5. Une nouvelle terminologie
 - 4.6. Une nouvelle méthode
 - 4.7. Le programme de 1929
 5. Elaboration des livres de lecture
 - 5.1. Les sources
 - 5.2. Le contenu
 - 5.3. Introduction des manuels de Hulstaert
 - 5.4. Mise en page et typographie
 6. Appréciation
 - 6.1. Les limites de l'adaptation
 - 6.2. Education à la soumission?
 - 6.3. L'auteur et son livre
 7. Influence
 8. Traductions et extraits publiés
 9. Bibliographie
 10. Traduction, notes et commentaire de:
Buku ea njekola eandelo la ekotelo. Buku I
Buku ea njekola eandelo la ekotelo. Buku II
Buku ea Mbaanda
- Annexe I: Index

1. UN LIVRE SCOLAIRE POUR L'AFRIQUE¹

Christina Cree juge sévèrement mais avec partialité les missionnaires chrétiens, quand elle évoque le problème de l'édition des livres scolaires en Afrique :

“The first Westerners to visit Africa were the missionaries. Their aim was to civilise the 'savages' through religion and education, that is Western Judeo-Christian religion and education. They opened schools based along the lines of Western schools and being pioneers in the educational enterprise, *they did not encourage the local production of textbooks*. This laid the foundations for the low level of local textbook production found today.”².

Au moins en ce qui concerne le Congo (belge), cette affirmation semble un peu hâtive et même partielle. L'étude suivante le prouvera. Effectivement, le livret scolaire est intimement lié à son outil de production: l'imprimerie et la maison d'édition. Mais une distinction s'impose quant à leur établissement en Afrique ou en Occident. En Afrique, dans la majorité des cas, éditeur et imprimeur sont liés à l'organisme religieux ou au département administratif chargé de l'éducation. Barbara Yates en a mesuré l'importance pour la seule période de l'Etat Indépendant du Congo. Elle compte 16 imprimeries, dont 12 protestantes, avant 1906³. En 1932, H. Dubois

¹ Les manuels scolaires coloniaux africains ont été très peu étudiés. A part quelques références occasionnelles, je ne peux renvoyer qu'à mes propres études (voir <http://www.abbol.com>). Des recherches parallèles sont en cours pour la Nouvelle Zélande, par C. M. McGeorges, Learning about God's own Country, *New Zealand Journal of Educational Studies* 18(1983)1,3-12. Recemment Ngalasso Mwatha Musanji a signalé un certain nombre de manuels kikongo comme expression précoce de la littérature en cette langue: Des langues pour dire/écrire la littérature au Zaire, dans P. Halen et J. Riesz, *Littératures du Congo-Zaire, Actes du Colloque International de Bayreuth, 22-24 juillet 1993*, Rodopi, Amsterdam, 1995, p. 127-145

² The Role of Publishing in the Subjugation and Reawakening of African Culture, *The Culture of Publishing*: an Internet journal containing articles written by publishing students at Oxford Brookes University and published annually.

³ B. Yates, Knowledge Brokers, *History in Africa* 14(1987)311-340. Voir aussi S.A. Klitgaard, *Educational Books in West, Central and East Africa*, Harrap, London, s.d., p. 24-27. W.K. Vass, A brief inkstory of a Congo Printing Press: The Leighton

signale 34 imprimeries catholiques en Afrique et l'*Annuaire des Missions catholiques au Congo Belge* de 1949 en cite 24 pour la colonie belge. Entre 1900 et 1950, elles ont produit au moins 326 titres.⁴ A Kinshasa, la maison d'édition protestante LECO, fondée en 1948, est active jusqu'à nos jours⁵. Quelques autres noms encore peuvent nous donner une idée de l'importance de la production des livres scolaires à travers l'Afrique entière: la *Tanganika Mission Press*, la *Maison Carrée* (des Pères Blancs à Alger), la *Marianhill Mission Press* (Afrique du Sud), et les imprimeries et maisons d'édition des Pères et Sœurs Paulistes installées en de nombreux pays.

La spécificité du livre scolaire africain s'est imposée par la nature des choses. On devait commencer par l'instruction en langues locales et donc l'introduction de livres occidentaux était exclue. Les premiers livres, comme ceux des Colonies scolaires (catholiques) et des écoles protestantes, se caractérisent par la traduction de textes sacrés et par la reproduction d'une littérature orale simplifiée. Avec l'éclosion au Congo d'un véritable système scolaire après la guerre de 1914, on verra émerger tout un courant de réflexion théorique et pratique sur la question de l'adaptation de l'enseignement et corrélativement des livres scolaires.

Au Congo, du côté protestant, la *Congo Missionary Conference* de 1918 à Luebo discuta longuement des programmes et des méthodes adaptées à la situation locale. "If we are going to take education work seriously we ought to know what the best teachers have to say on the art of teaching and adapt the best methods to Congo conditions" est le principe avancé par Thomas Powell⁶.

Le *Phelps Stokes' Fund Commission*, qui en 1920-1921 sillonnait l'Afrique de l'Est et l'Afrique Centrale, influencera fortement les discussions sur l'éducation dans les colonies anglaises et belges.

Press, Luebo, *Books for Africa* 25(1955)65-68; B. Söderberg et R. Widman, Imprimeries du Bas-Congo, dans: *Publications en Kikongo...*, p.14-16

⁴ H. Dubois, *Le répertoire africain*, Rome 1932, p. 387-394.

⁵ G.W. Carpenter, Leco, *Books for Africa*, July p. 1954, p.43-44

⁶ Congo Missionary Conference Report. Luebo 1918, page 59

L'*International Review of Missions* ouvrait le débat général sur les livres scolaires en 1925 avec un texte de W.T. Balmer: "Text-Books, A Study with an African Background".⁷

Il est indéniablement vrai que le lancement de l'*International Committee of Christian Literature* à la Conférence de Het Zoute en Belgique en 1926⁸ a fortement contribué à la réflexion théorique et pratique concernant les caractéristiques des livrets scolaires.

La revue *Africa* commence son premier numéro (1928) avec un manifeste sur les *Text-Books for African schools*⁹. Suivront à intervalle régulier d'importantes contributions de la main de M.H. Dubois, R. Oliver, W.E. Ward¹⁰, M. Wrong et C.M. Doke. Ward et Wrong résument leurs expériences dans un livre *Africa and the making of books*. Le périodique *Books for Africa* apporte sa part de réflexion à partir de 1934 avec les contributions de J.G. Bardes et R. Young.

Les missionnaires catholiques aussi se sont mis à réfléchir sur le système éducatif à mettre en place et sur la confection de livrets scolaires. Les responsables de l'Eglise Catholique au Congo ont donné leurs directives dans les *Instructions aux Missionnaires*. En 1920 reflétant la réunion de 1919, ils prescrivent ce qui suit: "Pour développer cette instruction élémentaire, sans charger le programme, les missionnaires tâcheront de composer en langue indigène, pour les

⁷ W.T. Balmer, Text-Books: A Study with an African Background, *International Review of Missions* 14(1925)n° 53, 37-44; 1930, R. Oliver, Psychological and Pedagogical Considerations in the making of Text-Books, *Africa* 3, 293-305; 1932, H. Dubois, Sur l'utilisation des livres scolaires pour petits noirs, *Afer* (Rome), p.112-114; 1934, D.G. Brackett et M. Wrong dans *Africa* 7, 204-212; 1934, J.G. Barden, Teaching, Reading in Congolese Schools, *Books for Africa* 4, 65; 1936, R. Young, A Scheme for Vernacular Readers, *Books for Africa*, October, p.56;

⁸ E.W. Smith, *The Christian Mission in Africa. A Study based on the Work of the International Conference at Le Zoute, Belgium, Sept. 14th to 21st 1926*, International Missionary Council 1926, p. 116-119

⁹ Anonyme, Text-books for African Schools, *Africa* 1(1928)13-22

¹⁰ W.E. Ward, The writing of History Text-books for Africa, *Africa* 7(1934)191-198; D.G. Brackett et M.Wrong, Some notes on History and Geography Text-books used in Africa, *Africa*, 7(1934)199-222

enfants de diverses écoles, des manuels simples et élémentaires."¹¹ Ensuite, les efforts des catholiques se sont mêlés à ceux de l'Administration Coloniale qui avait commencé après la guerre en 1918, sous l'impulsion du Ministre des Colonies L. Franck et sous la direction de E. De Jonghe¹², à organiser l'enseignement de la Colonie. Cet effort conduira à la Convention avec l'Enseignement Libre et le Programme de 1929¹³.

Au Congo ce sont les grands ténors de l'Eglise Catholique missionnaire (A. De Clercq, J. Van Wing, L. Bittremieux, E. De Boeck, G. Hulstaert) et quelques Congrégations de Frères enseignants (Maristes, Frères de St Gabriel, Frères des Ecoles Chrétiennes) qui se feront les maîtres d'œuvre et qui vont tracer la route.

Le but du Livre de Lecture

L'apprentissage de l'écriture et de la littérature se faisait principalement par le moyen d'un livret qui débutait avec la représentation des lettres de l'alphabet et passait progressivement de quelques simples lectures à un florilège tiré des "meilleurs auteurs". Ces livres étaient appelés "abcédaire, syllabaires, livres de lecture" (*primers, readers*). Certains de ces livres décrivaient eux-mêmes leur rôle. Ainsi nous avons des témoignages contemporains du but de ce genre d'instrument de l'éducation coloniale. En outre tous les manuels se situaient dans une perspective fondamentalement religieuse. S'il est parfois présent, le souci de formation générale y reste secondaire et

¹¹ *Missions Catholiques du Congo Belge. Instructions aux Missionnaires*, Wetteren, De Meester, 1920, pages 37-38

¹² E. De Jonghe, L'instruction publique au Congo Belge, *Congo* 1922,I,501-530; *L'enseignement des indigènes au Congo Belge. Rapport présenté à la XXIe session de l'I.C.I. à Paris, mai 1931*, Bruxelles, Dewarichet 1931, 135 p.; Education in Belgian Congo, Education Yearbook (Columbia University, 1931, 27-60.

¹³ Le document de base qui régira pour longtemps l'organisation du système scolaire dans la Colonie est intitulé: "*Organisation de l'Enseignement Libre au Congo Belge et au Ruanda-Urundi avec le concours des Sociétés de Missions nationales*", publié à Bruxelles en 1929, 50 pages. Plusieurs documents d'application s'y ajouteront les années suivantes. Voir ci-dessous par. 4.7.

dépendant du premier. Ainsi nous lisons dans le livre des Trappistes de 1908:

"Nous l'avons imprimé pour ceux qui veulent lire un livre.(...) Apprenez la lecture pour que vous sachiez lire le catéchisme et d'autres bons livres, que vous appreniez à vos amis certaines bonnes choses et celles de Dieu. Apprenez à écrire pour que vous sachiez écrire de bonnes choses entendues, envoyer une lettre à un ami. Mais sachez bien que si vous avez beaucoup étudié et si vous ne connaissez pas le catéchisme, d'autres affaires n'ont pas d'importance; premièrement le catéchisme, après d'autres affaires." (J.1: *Bonkanda wa mbaanda*, PP. Trappistes, Bamanya, Westmalle, Bamanya, 1908, Conclusion, leçon 54 ; p.32-33)

En 1932, l'auteur du livre de lecture de Scheut, bien que faisant montre d'une vue plus large, avance le même but avec les mêmes mots: par la lecture on doit devenir des chrétiens intelligents.

" Ce livre vous apprendra des thèmes différents, ayant trait à Dieu, à l'homme, à l'animal et à certaines choses. Tous les enfants qui veulent devenir intelligents et polis, doivent analyser ces enseignements avec assiduité. Ils doivent les lire chaque jour, à haute voix, de la manière que toute personne parle. Ils doivent respecter les signes de ponctuation. Ils doivent garder les enseignements importants dans le cœur pour qu'ils deviennent des chrétiens intelligents, avec un bon langage et un cœur convenable." (J. 27 *Mambi ma Botangi*. Collection Pères de Scheut.; Deuxième livre d'apprentissage de lecture. Makanza (Nouvel Anvers) 1932, p. 1 de la traduction

Le troisième livre de la même collection l'explique plus clairement encore:

"Nous avons entendu que certaines choses ennoblissent le corps, et que plusieurs autres ennoblissent l'esprit. Beaucoup de leçons ont mûri notre intelligence; certaines autres ont affermi notre cœur pour fuir le mal et pour faire le bien. (...) Il apprendra l'histoire, les choses de Dieu, la civilité et ses devoirs.(...) L'éducation entraîne le bonheur de quelqu'un ici sur terre et les félicités éternelles au ciel. (...) La voie de l'éducation, c'est l'instruction. (...) Le principe de l'instruction: éduquer l'enfant entièrement. (...) Les Pères, les Sœurs et les Frères t'ont aidé à devenir chrétien, à savoir lire et écrire, à trouver du travail, à devenir un homme instruit parmi le peuple."

(J.26., (*Mambi ma botangi ndenge na ndenge*, III, leçon 88 : L'Education ; Mankanza, Nouvel Anvers, 1932, p.152-155)

Hulstaert, dans son livre de lecture de 1935, s'aligne sur les précédentes définitions, mais s'en écarte aussi en insistant sur l'importance de la réflexion et du lien avec la tradition pour toute entreprise éducative :

"Lisons les choses qui sont là avec intelligence et attention. Réfléchissons sur ces choses, elles nous donneront une nouvelle connaissance. Il est bien de chercher toutes les explications de toutes les choses (...). Il y a des choses concernant Dieu, (...) d'autres concernant le monde qui ont leurs propres explications. Beaucoup de contes sont là. Ils nous apprennent comment nous comporter et comment vivre pacifiquement en société." (*Buku ea mbaanda*, Leçon I).

Dans un livre pour les catéchistes-maîtres, nous trouvons en 1923 de la main d'un missionnaire néerlandais une curieuse incitation matérialiste :

"Le maître enseigne pour que ses gens sachent lire. C'est une bonne chose que les gens savent lire. Avec le savoir-lire, l'intelligence de l'homme devient grande. Un homme qui sait lire est tenu pour un homme intelligent. Celui qui sait lire saura aussi trouver un travail très bien payé. L'art de lire mène à la possession de richesses." (J. Oomen, *Belemo bea bolaki*, Basankoso, 1923, leçon 34).

Hulstaert était opposé aux livres réalisés pour les écoles européennes, même pour l'apprentissage du français, alors que les Frères des Ecoles Chrétiennes n'y ont jamais vu le moindre mal. Au contraire, cela leur permettait de suivre à la lettre le système de leur Congrégation enseignante d'envergure mondiale. Mais Hulstaert avance aussi un argument très religieux : les livres importés peuvent être dangereux pour l'orthodoxie de la foi car leur contenu est perçu différemment par les Noirs que par les enfants occidentaux. En 1942, à un moment où il se bat obstinément pour faire accepter l'enseignement en lomóngɔ par les Frères à Coquilhatville, il intervient en ce sens auprès du Directeur :

"Dans un enseignement dispensé à une population malgré tout primitive au point de vue chrétien (...) il y a un grave danger. Se basant sur leurs études mal comprises, ils deviennent facilement libéraux, puis indifférents et athées. C'est l'expérience de l'Europe, des colonies françaises et anglaises. (...) Cela revient à dire que les manuels européens, mêmes catholiques, restent dangereux pour les Noirs" (GH au Directeur, 18-3-1942).

Et son évêque Mgr Van Goethem écrivait encore en 1942:

"Les écoles rurales doivent être considérées comme des catéchuménats et le plus important dans ces écoles est qu'ils connaissent bien leurs prières et leur catéchisme. Bien sûr, les enfants apprennent à lire et écrire, et c'est ce qu'ils attendent. Pour cette raison, le moniteur doit être capable, mais l'école doit éduquer" (Lettre du 14-7-1941 au Père Jan Cortebecq ; Arch. MSC, Borgerhout)

On trouve encore un assez grand nombre d'informations sur le sujet dans les leçons sur le "mauvais et le bon élève", qui figurent en bonne place dans la plupart des manuels. La formulation de ces textes est souvent très proche de leurs équivalents occidentaux.

2. CONTEXTE CULTUREL

Mon étude se limite à une seule série de manuels : Les *Buku ea njekola eandelo l'ékotelolo I et II* (Livre d'apprentissage de la lecture et de l'écriture) et le *Buku ea mbaanda* (Livre de lecture), tous les trois composés par Gustaaf Hulstaert et publiés en 1933-1935.

Hulstaert travaillait chez les Móngo, un peuple vivant dans la boucle du Fleuve Congo. Les textes qui suivent se situent donc dans l'histoire coloniale de ce peuple, vivant depuis des siècles en pleine forêt équatoriale de la République Démocratique du Congo. Les Móngo sont porteurs d'une riche tradition d'art oral, qui naturellement trouve une partie de son inspiration dans la faune et la flore environnantes. Leurs sociétés sont structurées sur le modèle anarcho-patriarcal. Le christianisme y a fait son entrée avec la colonisation belge et est représenté par les Protestants (Baptistes Américains et Evangélistes Anglais) et les Catholiques (Trappistes en 1895 suivis

par les Missionnaires du S. Cœur en 1924 et, dans la partie nord, par les Pères de Mill Hill.) La langue parlée en plusieurs formes dialectales appartient au groupe bantu (classification Guthrie) C 61. ¹⁴

3. ORGANISATION SCOLAIRE DANS LA REGION¹⁵

Chaque poste de mission avait son école avec un certain nombre de chapelles-écoles satellites. En 1925, lors de la reprise de la Mission des Trappistes par les Missionnaires du S. Cœur, on comptait une école de 5 années primaires dans 4 postes de mission (Bamanya, Bokuma, Bokote, Wafanya).

Au moment où notre manuel voit la lumière, l'organisation scolaire commençait tout juste à se mettre au pas du programme officiel (1927-1929). Les Missionnaires du S. Cœur avaient hérité la Mission des Pères Trappistes (1924-1925) et les Frères des Ecoles Chrétiennes venaient de prendre la direction de l'Ecole des Moniteurs à Bamanya(plus tard l'Ecole Normale Primaire) et des Commis (à Coquilhatville.) L'enseignement des filles connaissait un premier essor par les initiatives des Congrégations de Sœurs qui s'installaient en cette période tant à l'intérieur (Filles de Notre Dame du Sacré Cœur), qu'à Coquilhatville (Les mêmes et les Filles de la Charité).

Il est extrêmement difficile de donner un chiffre exact pour le nombre d'élèves fréquentant plus au moins régulièrement ces écoles. La raison principale en est que les statistiques ne portent pas toujours sur le même type d'école (principales ou succursales, subventionnées ou rurales). Sur base de données puisées dans les rapports annuels du Vicariat Apostolique de Coquilhatville, nous pouvons avancer les chiffres suivants :

¹⁴ En 1937 Hulstaert fait le bilan des connaissances du *lomóngɔ* dans: Bibliographie van het lonkundo- *lomóngɔ*, *Congo* 18(1937)II,533-555. A. De Rop, *Bibliographie over de Móngɔ*, ARSC, Bruxelles 1956, nous permet de circonscrire l'état des connaissances sur l'histoire, la langue et la culture des *Móngɔ* à l'époque des compositions scolaires de Hulstaert.

¹⁵ Pour un vue sur le contexte plus large encore voir Frans Maes, *De lagere school bij de Nkundo*, *Æquatoria* 16(1953)108-111 et H. Vinck, Terminologie scolaire en *lomóngɔ*, *Annales Æquatoria* 11(1990)281-235.

1924 : 200 à 500	1937 : 3579
1929 : 1125	1940 : 6721
1930 : 1187	1954 : 13.300
1933 : 2568	1956 : 15.000
1934 : 3961 ¹⁶	

Pour 1952, nous avons des chiffres: premier degré: 7915 élèves; deuxième degré: 513; troisième degré: 343.

Les Protestants, arrivés dix ans avant les Catholiques, avaient un système d'écoles bien organisé à voir la publication des multiples livrets scolaires. D'ailleurs, dans plusieurs écoles catholiques comme celle de Bamanya, on utilisait leurs manuels.

Lors des pourparlers préparant l'arrivée des Frères des Ecoles Chrétiennes à Bamanya, le Père Jans¹⁷ donne une vue assez complète de la situation dans sa lettre du 8 janvier 1929 au Frère Visiteur:

" Pour l'enseignement de la langue maternelle je peux me procurer les éditions de la mission protestante, vu que les Pères Trappistes, nos prédécesseurs, n'avaient jamais fait grand cas de l'enseignement, n'avaient pas de manuels, ni livres de classe¹⁸ et qu'en trois ans choses pareilles ne s'improvisent pas si on n'est pas du métier et si on n'a pas les ressources de pouvoir traduire ou adapter ce qui ailleurs a fait ses preuves. Jusqu'à présent nous nous sommes servis en fait de livres de lecture en lonkundo, d'une petite Histoire Sainte, d'un manuel de religion, de la petite vie des Martyrs de l'Uganda et du catéchisme. D'autres volumes du même genre sont en préparation ou sous presse, mais rien de fini pour le moment. Pour toutes les autres branches : arithmétique, hygiène, politesse, dessin, géographie, histoire, nous n'avons absolument rien, à part quelque carte géographique. Je vous demanderai de porter avec vous toutes vos éditions en lingala. L'enseignement de cette langue est prévu, et elle est au moins sommairement connue, de la grande majorité des indigènes d'ici. Il s'agit

¹⁶ L'*Annuaire des Missions Catholiques au Congo Belge* de 1935 donne les chiffres suivants: Frères des Ecoles Chrétiennes: 302; Subsidiées Garçons. 3961, filles 621; Ecoles Rurales: 1399 (Total: 6283)

¹⁷ BBOM VII B,216

¹⁸ Jans exagère fortement. Les Trappistes avaient plusieurs livres classiques et religieux. Hulstaert et De Rop (voir leurs articles bibliographiques cités) en ont fait l'inventaire exact.

d'aller au plus pressé et plus tard, soit par vos Frères connaissant le lonkundo, soit par des Pères qui s'y prêteront volontiers, on peut composer, adapter ou traduire des manuels en cette langue qui du reste est très répandue, même en dehors de notre territoire "¹⁹.

Et effectivement, bien qu'amorcé en 1928, l'effort de renouvellement de l'équipement en livres scolaires appropriés, n'avait pas encore produit de résultats tangibles en 1930. En 1931, Hulstaert doit encore commander chez les Frères Maristes à Buta 50 livres d' *Enseignement du Français* I, II et III et chez les Frères des Ecoles Chrétiennes à Coquilhatville 100 exemplaires des livres de *Calcul* I et II (en lingala!)²⁰

4. LE RENOUVEAU DE 1933-1935 :
"Voici, je renouvelle tout" (Apocalypse 21,5)

4.1. Les premiers livres scolaires des Missionnaires du S. Cœur

Le Père Petrus Vertenten²¹, ancien missionnaire en Papouasie et remarquablement doué pour la littérature et même pour la peinture et le dessin, était le Supérieur des Missionnaires du Sacré Cœur et Missionnaire-Inspecteur, fonction créée par la récente Convention. Fin 1928, le Père Gustaaf Hulstaert²² est chargé de faire des livrets scolaires pour la Préfecture. Hulstaert était tout juste nommé Directeur de l'Ecole Professionnelle de Flandria-Boteka (Huileries du Congo Belge-Lever Plantations). Il avait la réputation d'être particulièrement doué pour les langues et en peu d'années il avait effectivement acquis la base linguistique nécessaire pour s'aventurer à une telle tâche.

En quelques années, il renouvellera ou créera tout l'équipement de base en livres scolaires pour les écoles de la

¹⁹ Archives Æquatoria, Ecoles E 3-8; Dossier Frères des Ecoles Chrétiennes, MF E, 29; Copie dans Archives MSC-Congo, Borgerhout, Dossier G. Hulstaert.

²⁰ Arch. Aeq., Papiers Boteka, Boite 132, p. 93.2396-2837

²¹ BBOM V,865 et VII C,369

²² BBOMVIII,182 et H.Vinck, Orientations et inspirations de l'œuvre de Gustaaf Hulstaert, *Revue Africaine des Sciences de la Mission* (Kinshasa) juin 2000, n.12, 206-236.

Circonscription Ecclésiastique de Coquilhatville, qui s'étendait sur mille kilomètres, allant de Coquilhatville à Ikela. Ils resteront en usage jusque bien au-delà de l'Indépendance.

Mais de l'innovation réelle il n'y en aura que dans les livres des branches profanes. Pour la religion, on se contentera de rééditer les livres des Trappistes en adaptant l'orthographe et quelques expressions linguistiques (Histoire Sainte et Livres de prière). Seul le catéchisme sera réformé (1936). La traduction de la Bible ne sera entamée que très tardivement (quelques extraits à partir de 1938 et de manière systématique entre 1956 et 1975).

" Voici je renouvelle tout " (Apocalypse 21,5) semble avoir été l'adage de Hulstaert en sa période de *Sturm und Drang*²³. Et renouvellement, il y aura. Il introduit un nouveau dialecte de base (qui deviendra le lómóngɔ standard), il élabore une nouvelle méthode adaptée au génie de la langue locale pour l'apprentissage de lecture, il renouvelle la terminologie scolaire et religieuse pour toutes les branches, il fixe une nouvelle orthographe basée sur les propositions de l'Institut Africain de Londres, et finalement il crée un nouveau stock de leçons de lecture.

Le 21 février 1929,²⁴ il dit avoir préparé un plan détaillé mais qu'il hésite à l'appliquer devant les difficultés de l'orthographe, devant ses propres limites dans la maîtrise de la langue, devant les options dialectales à prendre, devant la nécessité d'éviter l'imitation des livres des protestants. Il réfléchit encore sur la méthode pédagogique et sur l'ordre à suivre dans la disposition de la matière. Quelques jours plus tard, il expose ses conceptions au Père Paul Jans, représentant de l'Evêque en congé en Europe. Dans une longue lettre du 25 de même mois il précise ses idées et souligne la nécessité d'une collaboration

²³ Quelques années plus tard, dans une diatribe contre Mgr Egide De Boeck, il en laisse percevoir les contours : "Si vous saviez que j'adhère à des tendances modernes qui sont assez révolutionnaires et qui aux yeux des anciens semblent frôler l'hérésie (...) ". Lettre du 27 juin 1941 (*Annales Æquatoria* 15(1994)556).

²⁴ Les données suivantes sont basées sur la correspondance de Hulstaert avec Paul Jans, Petrus Vertenten, et Van Goethem, conservée dans les Archives Æquatoria, sur Microfiches CH 39, 158 et 160 et la correspondance conservée dans le Fonds Æquatoria 9, Fiches 9/157-158-159

entre plusieurs missionnaires. Pour lui ces manuels sont en premier lieu destinés à l'école de Flandria, mais n'en exclut pas l'utilisation par toute la Préfecture. Cette option justifie son choix pour le dialecte de la Chefferie de Bonkoso (et Bongili et Bombwanja). Il se prononce pour l'orthographe africain de Westerman et s'écarte encore une fois des protestants dont il juge les travaux peu valables du point de vue linguistique. Il dit avoir déjà fait une liste des titres des leçons et il promet de mettre sur papier sa méthode. Malheureusement, rien de pareil ne nous est parvenu sauf quelques réflexions critiques adressées aux Frères des Ecoles Chrétiennes.

Deux semaines plus tard, il se dit à bout d'inspiration quant aux textes mêmes des leçons. Il affirme fortement son option spécifiquement africaine et écarte résolument toute influence de la mentalité européenne dans la composition du livre. Cela s'applique aussi au choix de l'orthographe.

Entre-temps un certain nombre de feuilles volantes circulent dans différentes Missions pour mettre à l'épreuve les essais de Hulstaert.

Le 26 juin 1929, il rompt définitivement avec les FEC. Lui, il veut baser sa méthode sur la langue et il s'écrie: "donc c'est la meilleure [méthode]". Il dit en avoir discuté avec l'inspecteur de l'Etat et avec le Père Vertenten qui l'ont approuvé. Le 7 septembre 1929 il recuse la demande de l'Evêque pour une collaboration avec les FEC. Il dit que la confection du livre de lecture progresse bien.

Dans son rapport d'inspection de juillet 1930 à Boteka, Petrus Vertenten écrit: "Le Père Hulstaert (...) a été chargé par Monseigneur Van Goethem de rédiger les manuels classiques nécessaires. Ce travail est déjà très avancé. Le R.P. Hulstaert a composé un cours de lecture pour les commençants et un livre de lecture."²⁵

Il en sortira finalement trois livres (anonymes) :

Buku ea njekola eandelo la ekotelo I, Coquilhatville 1933, 128 pages [Avec un Vocabulaire lomóngo-français]. Réédité en 1945, 1952, 1956 (MF, LAL 183-187) (Abr.: *Buku I*).

²⁵ MF E-93, p.E-330

Buku ea njekola eandelo la ekotelo II, Coquilhatville 1933, 102 pages [Avec un Vocabulaire lomóngo-français]. Réédité 1951 et 1957 (MF, LAL 187-189).; Dans la première édition il y eut une série de dessins que nous avons reproduits avec le texte et qui sont de la main de Petrus Vertenten].

Buku ea mbaanda, 1935, 90 pages. Réédité en 1953 sous le titre *Buku ea Eandelo III*, avec réaménagement des leçons entre Livre II et III.(MF, LAL 184,185,188)

Le chemin parcouru pour l'élaboration a été dur et long. Nous avons des dates précises pour le *Buku II*. Il est prêt en juillet 1930²⁶, mais l'auteur ne l'envoie à Borgerhout pour impression qu'en octobre 1931. L'imprimatur est donné une première fois en octobre 1932. Mgr Van Goethem en congé en Belgique suit lui-même l'impression "Nous nous occupons des livres de lecture et nous espérons pouvoir apporter les deux livrets" écrit-il à Hulstaert le 4 juillet 1933²⁷ et il appose un nouvel "imprimatur" daté du 25 août 1933. De fait, le livret sort de l'imprimerie en 5000 exemplaires et est livré à l'expéditeur (pour le Congo), le 20 mai 1934, six ans après les premières ébauches.

Le *Buku ea Mbaanda* suivra bien plus tard encore. Hulstaert l'a probablement amené avec lui lors de son congé en Belgique où il est arrivé le 15 décembre 1934. L'imprimatur est du 2 juin 1935. Le livre sort de l'imprimerie le 27 mars 1936 (en 2500 exemplaires). Hulstaert quitte la Belgique pour le Congo le 2 mai 1936. Il a donc pu suivre l'impression.

Une grammaire *Etsifyelaka I*, Coquilhatville 1937, 35 pages (MF, LAL 157.167) paraîtra bientôt (une première version manuscrite avait été envoyée le 11 avril 1932 à l'Institut Africain de Londres). Suivront *Etsifyelaka II*, Coquilhatville 1937, 64 pages (MF, LAL 158-160 et 168-169) et *Etsifyelaka III*, Coquilhatville 1945, 103 pages, (MF, LAL 158.167.170), toutes seront réimprimées à plusieurs reprises. Les rééditions de ces grammaires et de ces livres de lectures

²⁶ "Le R.P. Hulstaert a composé un cours de lecture pour les commençants et un livre de lecture. Ils doivent encore être revus et recevoir leur forme définitive" (P. Vertenten, Rapport d'Inspection, juillet 1930; Arch. Aeq. E-5, p.329 MF E-93.

²⁷ Arch. Aeq. 93.750

seront imprimées ensuite à Mbandaka, et à partir de 1945 avec sept voyelles.

D'autres livres de lecture suivront: *Bekolo beki Biloko I* (contes d'ogres, 1937, MF, LAL 192) en 1953 réimprimé comme *Buku ea Eandelo IV*, MF, LAL 191). Après la guerre sortent: *Nsong'a Lianja* (épopée, 1949), *Bekolo beki ulu* (fables de la tortue, 1950, MF, LAL 166.192) et *Bekolo beki bakambo* (fables judiciaires, 1954, MF, LAL 166.193).²⁸

Pour compléter la collection dans le secteur des manuels religieux, également utilisés comme livres de lecture, mentionnons la réédition en 1936 du *Bosako w'oyengwa*²⁹ (Ecriture Sainte en remplacement du *Bonkanda w'oyengwa* des Trappistes de 1921) et une traduction en lonkundo des évangiles de la liturgie des dimanches en 1934. A la même époque on compose un nouveau *Catéchisme* (1935-1936) et une *Explication du Catéchisme* (1935).

Ainsi la panoplie des livres en lomóngɔ pour l'enseignement de la langue et de la religion est quasi complète. Elle a été réalisée en quelques années par un seul homme et selon des choix pédagogiques et linguistiques bien particuliers.

Les livres des sciences (sous une forme souvent provisoire) viendront des dizaines d'années plus tard. C'est une stratégie

²⁸ D'une lettre de Hulstaert à Jules De Boeck, 9-5-1939, nous apprenons qu'il travaillait à un deuxième *Buku ea mbaanda* (Livre de lecture), "C'est un choix exclusif de fables et de contes indigènes". Arch. Aeq. CH 51, 9. Il écrit plus tard (6 mars 1953) à De Rop: "*Bekolo bya biloko* et *bya ulu* sont effectivement de Mon [Boelaert]. Les matériaux du premier, il les a reçus presque tous de moi, et du deuxième, en grande partie. Ensuite il y a *Etsifyongenya*: il y a une grande partie de moi là-dedans, mais plusieurs morceaux viennent d'ailleurs surtout ceux qui s'appliquent directement à l'hygiène, par exemple de votre cours ou des sœurs, traduits et adaptés du livre des FEC [Frères des Ecoles Chrétiennes]. Qui l'a finalement ainsi assemblé, je ne le sais pas. Je suppose que c'était Boelaert qui à cette époque militait pour les livrets scolaires. *Etsifyokili* est une traduction-adaptation par moi d'un livret des Maristes" (Arch. Aeq. CH n°

²⁹ Ce livre est une traduction (libre) d'une Histoire Sainte en lingala qu'il avait commandée chez les Frères Maristes le 10 mars 1930: *Buku ya Nzambe. Nsango Ndamu*, 1929. L'exemplaire a été conservé dans les Archives Aequatoria. C'est de ce texte que Hulstaert reprend quelques leçons à forte tendance colonialiste. Ailleurs il dit que c'est une version française qui lui a servi de source.

consciente et voulue. Hulstaert l'a bien soulignée dans plusieurs articles contemporains: "Le style oral doit servir de modèle. La richesse remarquable de ce trésor chez les peuples congolais et son niveau artistique relativement élevé, fondent l'espoir d'un avenir magnifique pour les littératures africaines"³⁰

4.2. L'idéologie de base: indigénisme

Si tout doit être renouvelé, c'est que ce qui existait n'était pas bon. Et effectivement entre-temps Hulstaert a commencé à forger ses conceptions sur la responsabilité culturelle du missionnaire et du colonisateur. Son option était claire : il faut un respect total et absolu pour la langue et la culture des peuples locaux. Il l'appellera dorénavant : " Indigénisme ", mot qui caractérisera pour les décennies à venir son attitude pratique et ses options idéologiques, par opposition à l'assimilationisme qui voulait détruire la culture bantoue pour la remplacer par la culture occidentale (latine, francophone de préférence)³¹. Même à propos d'un élément purement technique, il se laisse guider par ce choix: "Déjà uniquement les caractéristiques de l'orthographe sont la preuve que je veux me dissocier totalement de la mentalité européenne et me mettre le plus clairement possible sur une position indigène".³²

Cela ne se passera pas sans heurts, et il en est conscient. Il écrira dans l'article cité:

L'eupéanisme éblouit l'indigène (...) Il faut plus que du courage pour ne pas se laisser entraîner par une démagogie facile. S'il n'est guère aisé de protéger contre eux-mêmes des enfants (...) cela est encore plus difficile quand on a à faire avec des groupes d'individus désireux de briser les liens

³⁰ Littérature Indigène, *Æquatoria* 5(1942)39

³¹ Le thème est formulé par W.H. Dubois dans *Africa* sous le titre "Adaptation ou assimilation", 2(1929)1-21. L'auteur fera l'application de ses principes dans la même année: "Pédagogie appliquée", 2(1929)380-403, repris dans *Le Répertoire Africain*, Rome 1932, p.82-88. Il n'est pas sûr que Hulstaert ait lu ces articles au moment de leur publication, ce qui aurait coïncidé avec le début de recherche pour des nouveaux livres scolaires.

³² GH à Jans, 11 mars 1929, MF 9/158, p.93.697-699

salutaires de la tradition et qui ont assez d'intelligence pour savoir ce qu'ils veulent.

L'école est le domaine privilégié pour l'application de ses options, comme il écrira plus tard: " L'enseignement primaire, comme l'enseignement tout court, doit s'engager résolument dans la voie de l'adaptation. L'indigénisme doit y prendre la place effective qui lui est reconnue théoriquement".³³

Totalement à l'opposé se trouve un autre missionnaire (plusieurs d'ailleurs). Nous connaissons les idées assimilationnistes de Monseigneur Jean-Félix de Hemptinne. Kyoni kya Mulundu, un disciple de cette éducation bénédictine, jette sur celle-ci un regard rétrospectif et amer:

" Ce Jean-Félix de Hemptinne n'est pas seul à dire tout haut ce que toute la Belgique exprime avec une voix plus ou moins feutrée. Un autre confrère de de Hemptinne, bénédictin comme lui, a écrit également la même chose. Ce bénédictin est dom Guilbert³⁴ (...). Dans un article publié dans la revue du CEPSI et intitulé: Langue tribale et civilisation, il écrit entre autre: 'Que ceux qui s'occupent de noter les idiomes bantous, avec ou sans instruments phonétiques et alphabets compliqués, d'en constituer grammaire et dictionnaires tiennent à s'appeler des linguistes descriptifs, ma foi: "sit pro ratione voluntas". Je préfère toutefois appeler cela de la glossographie pour éviter l'équivoque, car on ne prend pas toujours la peine d'ajouter l'épithète distinctive....Enfin et surtout, que ces prétendues langues tribales, une fois dotées d'une orthographe utilisable, d'une grammaire et d'un dictionnaire, en devinssent, par ce seul traitement ternaire, véhicule de culture, là, je m'inscris en faux. Ce qui manque aux populations de l'Afrique centrale est

³³ *Æquatoria* 8(1945)3,90

³⁴ Dom J.C. Guilbert [Jean-Chrysostome / François], de nationalité française, né en 1917, arrivé au Congo le 31 janvier 1948], débite dans *Zaire* 1952, p.899-928, un article virulent pour défendre la supériorité écrasante de la culture occidentale (francophone): "Civilisation occidentale et langage au Congo Belge". A la page 919 lui échappe la phrase: "C'est que l'Etat est sensible à l'essor économique." Hulstaert réagit dans un texte au même titre dans *Æquatoria* 16(1953)232-25. L'article auquel M. Kyoni fait allusion: "Langues tribales et civilisation en Afrique centrale", *Bulletin du CEPSI*, 1954, p. 24 ss. Le Révérend Bénédictin qui s'est fait missionnaire de la culture française a continué à publier dans un style polémique dans divers périodiques au moins jusqu'en 1959.

précisément cette culture, je veux dire: non les connaissances techniques - qui d'ailleurs leur font défaut aussi - mais cet affinement généralement humain, tout ce complexe de ce que nous appelons civilisation spirituelle. Et cette civilisation spirituelle, puisqu'elle manque aux Bantous, ce ne sont pas leurs langues qui la leur pourront procurer, vu qu'elles ne la véhiculent pas. Dans une classe d'humanité occidentale on peut commenter un Homère ou un Virgile, un Molière et un Racine, un Shakespeare ou un Goethe; aux Indes, la *Benghavât-Gîta*, le *Mâhabhârata* ou le *Râmâyâna*; en Chine un Confucius ou un Lao-Tse; et par ces commentaires ameubler beaucoup plus et bien mieux que meubler, former beaucoup mieux qu'informer de jeunes cerveaux et de jeunes cœurs incultes ou barbares, mais non avec la fable du lièvre et de la pintade, ou du lièvre et de la grenouille et autres productions culturelles autochtones de l'Afrique centrale...." Bonaventure Makonga y a en quelque sorte répondu en écrivant: "Voilà une vérité qui blesse, n'est-ce pas? Mais le langage est net et clair. Il émane de ceux-là mêmes qui prétendirent donner le meilleur d'eux-mêmes pour éveiller la conscience africaine".³⁵

Tous les anciens colonisés ne pensent pas comme M. Kyoni. On en trouve qui approuvent entièrement Dom Guibert. J.-F. Iyeki s'exclamait en 1956: "Nous voulons du français dans nos écoles!"³⁶ et dans une contribution antérieure il avait déjà déclaré:

Tant aux yeux de l'administration que dans les rapports entre nous, nous avons tout avantage à acquérir une affinité intellectuelle qui nous permettra de nous assimiler le patrimoine de la civilisation mis à notre portée par les Occidentaux. (...) Il faut combler la distance qui nous sépare encore des Européens, au lieu de l'accentuer en nous refusant l'étude du français. Il est donc de notre avis que l'étude du français doit être encouragée afin que soit supprimée la barrière qui nous sépare de la civilisation supérieure du monde occidental.³⁷

En 1961, Hulstaert reçoit la visite d'un ancien de Bamanya: "Bakwala,

³⁵ Le texte de Kyoni se trouve sur <http://www.katanga.org>, le 28 mars 2001. Je n'ai pas pu identifier la phrase citée de Bonaventure Makonga.

³⁶ *La Voix du Congolais* 1956, 701-703; Déjà en 1930, O.A. Alakija l'affirme clair et net: "The African must have Western Education, *Elders Review*, July 1930, p. 94. Je n'ai pas pu contrôler cette dernière citation.

³⁷ *La Voix du Congolais* 1952, p. 462 et 464. Voir aussi H. Vinck, L'influence des missionnaires sur la prise de conscience ethnique et politique des Môngo (Zaire)à, *Revue Africaine des Sciences de la Mission* 1996, n°4, 131-147

ex-frère (...) était ici (...) Il pensait aussi que les pères avaient saboté l'enseignement à l'Equateur utilisant la langue indigène."³⁸

4.3. Nouvelle orthographe

Il n'était pas évident que Hulstaert introduise une nouvelle orthographe. Tout s'y opposait : l'usage des protestants qui appliquaient une orthographe approximative basée sur l'anglais³⁹, les autres missions, qui jusque là, ne l'avaient jamais appliquée, les hésitations même des promoteurs⁴⁰, l'opposition formelle de beaucoup, l'indifférence des autres et le désarroi des imprimeurs. Plus tard, on a compris combien salutaire a été ce principe.

A l'époque, il s'agissait de choisir principalement entre deux systèmes: celui de la revue *Anthropos* qui utilisait des signes diacritiques et celui proposé en 1928 par Westerman de l'*Institut International des Langues et Civilisations Africaines* (IILCA) de Londres, utilisant de préférence de nouvelles lettres (inspirées des publications de Meinhof) et se référant à l'Alphabet Phonétique International. Après quelque hésitation, Hulstaert choisit ce dernier système et il écrit à Jans: " Je vais donc écrire à Londres pour commander 6 brochures de l'orthographe africaine " (Flandria, 25 février 1929 ; MF 9/158, p.93.700-701).

Son ambition va plus loin et il estime qu'on doit essayer de se mettre d'accord avec les Protestants. Il s'agissait principalement de

³⁸ GH à EB, 12-3-1961. Arch.Aeq.

³⁹ A deux reprises Hulstaert a essayé d'arriver à un accord avec les Protestants de la région. Une première fois, il entre en correspondance avec le Révérend Russel de Bolonge (DCCM). Une importante discussion épistolaire en 1937 en témoigne, mais reste sans résultats pratiques (Arch. Aeq. CH Russel). Une deuxième fois, il discute la question lors de la traduction de la Bible durant les années septante, encore une fois sans résultats. Ce n'est qu'avec la diocèse catholique de Basankusu qu'il réussira dans les années cinquante à obtenir un certain accord qui aboutira à une édition commune du *Buku ea Mbondɔ* (Livre de prière).

⁴⁰ Le 7 juillet 1930, Van Goethem écrit encore à Hulstaert: "Pour ces changements orthographes qui pourront encore se produire sous l'influence de l'Institut de Londres, nous ne pouvons pas attendre, nous manquons trop les livrets" (Arch. Aeq. Dossier Boteka).

l'usage de *c* ou *ts*. Ce vœu ne se réalisera jamais et même dans les années septante, ce fut une des raisons du malentendu lors d'une tentative de traduction commune de la Bible.

En annexe de ce problème se situe le choix à faire dans la prononciation phonétique des mots et noms propres d'origine étrangère. Il opte pour la prononciation et l'orthographe selon la prononciation des indigènes dans la région (de Boteka-Bokuma). Ainsi le *r* disparaîtra dans presque tous les cas.

" Mais quand le son indigène approximativement et sans danger de confusion agaçante peut être représenté par une lettre ordinaire, alors je vais prendre cette lettre. Pour un européen qui veut apprendre la langue cela ne suffira pas, mais comme vous dites, un indigène ne se trompera pas. Mais un autre cas et s'est de celui-là qu'il s'agit, consiste en ce que l'orthographe ordinaire conduit à la confusion. De ce cas nous devons utiliser de nouvelles lettres (...) Que le Noir prononce le *p* ou le *b* autrement n'est pas une raison pour l'usage d'une nouvelle lettre ou de nouveaux signes pour eux. Mais quand il y a un *o*, le Noir ne peut pas toujours savoir ce qui est en vue. Même chose pour le *e* (...) Et qu'est-ce qui est le plus avantageux : apprendre une nouvelle lettre, là où on a à faire avec un son tout autre, ou induire les gens continuellement en erreur ? (...) Je ne suis donc favorable qu'à quelques seules nouveautés c.à.d. deux lettres pour les deux sons que nous écrivons *o* et *e*. Peut être aussi pour *m* et *n*. Je ne me soucie pas pour les deux sons *ts*, les Noirs ne s'y trompent pas. "(GH à Jans, Flandria 11 mars, 1929 ; MF 9/158, p. 93.697-699.)

Le cas suivant prouve que le problème de l'orthographe n'est pas uniquement un problème des étrangers (à la langue) mais également des locuteurs locaux. Nous prenons un exemple du *Buku I* de 1933 dans lequel il n'utilise pas encore l'orthographe IILCA : La phrase-exemple de la leçon 19 est totalement ambivalente pour tout lecteur :

i-da ao-lo-ta bo-dai wa ma-lia

peut être lue comme :

1. *Ida aɔlɔta bodai wa malia* = Ida se vêtit de la médaille de Marie
2. *Ida aolota bodai wa malia* = Ida a fui la médaille de Marie

Le premier article publié dans *Aequatoria* (26 juin 1937) était précisément des " Considérations sur l'orthographe Lonkundo-lómóngɔ ". Le début de cet article sonne comme une profession de foi : "J'accepte les principes de l'Institut International des Langues et Civilisations Africaines". Bien que le temps pressait, Hulstaert n'avait pas pu appliquer ses options parce qu'il était encore incertain, et qu'il doutait des capacités des imprimeurs européens de l'imprimer correctement. L'imprimerie de la Mission à Mbandaka disposait à partir de 1938⁴¹ de l'équipement nécessaire pour l'impression de textes selon l'alphabet africain. Dans *Buku I*, 1945 on lit la même phrase exactement comme préconisée sous 1.

4.4. Une nouvelle langue

La langue utilisée dans les textes est le lómóngɔ dans sa forme parlée aux environs de Bɔtɛka, ce qui deviendra le lómóngɔ standard⁴². (G.

⁴¹ A partir de septembre 1938 nous rencontrons dans *Le Coq Chante* de plus en plus d'articles où on utilise les ɔ et ε.

⁴² "Le livret ou les livrets doivent être composé en ma langue, c.à.d. le lonkundo comme je l'entends ici, bien que je ne l'applique pas avec grande sévérité et que pour certaines choses je dois choisir entre les différents dialectes d'ici. J'utilise une mixture de dialectes des Bonkoso, Bongili et Bomboanja, avec une préférence pour le premier. Celui des Wangata ne me plaît pas beaucoup. Et je ne peux pas juger des autres dialectes mongo ou nkundo ". (GH à Jans, Flandria 25 février 1929 ; MF 9/158, p.93.700-701). Quelques semaines plus tard il explique encore l'argument : "Je suis bien obligé d'utiliser les dialectes d'ici. Ce que deviendra plus tard la langue littéraire dépendra principalement de nous et des protestants, je pense. Nous devons donc essayer de nous baser le plus profondément sur les dialectes et c'est la raison pour laquelle la connaissance des dialectes est si importante. Par exemple, l'ancienne langue des livrets n'est pas un idéal à cause de son caractère rétréci. Qu'ils comprennent ceux de Basankusu et de Bolenge (dialecte des Wangata autour de Coq) est une preuve pour l'unité. De là nous avons ainsi un domaine linguistique très grand. Et nous pouvons profiter de nos connaissances mutuelles. Je suis d'avis qu'il existe encore d'autres langues "(GH à Jans, Flandria 11 mars, 1929 ; MF 9/158, p. 93.697-699) -(En coll. avec L. Bittremieux) A propos de la langue unifiée, *Aequatoria*, 6, 1943, 2, 37-41; Over taaléénmaking, *Aequatoria*, 6, 1943, 1, 13; Taaléénmaking en dialektenstudie, *Zaire*, 1, 1947, 3, 885-901; Taaléénmaking in het Móngɔ-gebied, *Kongo-Overzee*, 16, 1950, 5, 292-298.

Hulstaert, *Dictionnaire lómóngɔ-Français*, 1957 et *Grammaire I,II,III*, 1964-1967)

Les principaux informateurs et collaborateurs étaient également de cette région: Paul Ngoi de Bokuma⁴³, Augustin Elenga de Mbele, Bombwanja⁴⁴, et Nicolas Bowanga de Losako⁴⁵.

L'utilisation de ce dialecte dans les livres scolaires et dans la traduction de la Bible et des textes liturgiques a puissamment contribué à sa divulgation pendant une période allant des années trente jusqu'aux années septante. A cette époque, l'élan de la langue lómóngɔ a été rompu par la nationalisation des écoles et par l'arrivée d'un clergé congolais dans la région en remplacement des missionnaires occidentaux.

Le lómóngɔ utilisé par les Eglises Protestantes de la région, pour leurs manuels scolaires et pour la Bible, était très proche de ce dialecte, mais la qualité littéraire et même grammaticale était d'un niveau inférieur.

4.5. Une nouvelle terminologie

On avait hérité la terminologie scolaire des Trappistes qui n'était ni bien élaborée, ni réfléchie ni systématique. J'ai traité ailleurs longuement de la terminologie religieuse et scolaire introduite par Hulstaert⁴⁶. Il raconte lui-même dans un article en 1950 :

⁴³ Voir H. Vinck et Charles Lonkama, Tradition et modernité móngɔ, *Annales Æquatoria* 19(1998)335-391

⁴⁴ Voir Lonkama Ekonyo Bandengo, Bio-Bibliographie de Elenga Lokumambela, *Annales Æquatoria* 11(1990)409-414

⁴⁵ Voir H. Vinck, In Memoriam Mgr Nicolas Bowanga, AA 17(1996)461-462. Le 5-2-1940 Hulstaert écrit à Van Kester: "Heureusement avons-nous les séminaristes qui peuvent rendre un grand service, surtout quand ils ont fait les humanités et connaissent notre système grammatical" (Arch.Aeq. CH n° 231, p.6)

⁴⁶ *Terminologie chrétienne en lómóngɔ*, CEEBA, Série III, 8; Bandundu 1983, 55 pages et Terminologie scolaire en lómóngɔ, *Annales Æquatoria* 11(1990)281-325. G. Van Avermaet était à Bokuma un collaborateur important quant à l'élaboration de la terminologie scolaire. Lire ses articles dans *Æquatoria* 5(1942)21-25 et 6(1943)49-50.

" Pour les écoles primaires du Vicariat nous sommes parvenus à établir une terminologie qui permet de donner tout l'enseignement en langue indigène tribale. Ici, les mots empruntés aux langues européennes se limitent à quelques unités: cahier, livre (buku), règle (objet), lettre, virgule (kóma), syllabe, océan pour " mer ", nous avons emprunté le mot mbú des Bakongɔ, qui sont la tribu congolaise habitant sur les bords de l'océan, ainsi que les termes du système métrique, pour lequel il convenait de toute façon de conserver les vocables européens simplement adaptés phonétiquement. Tous les autres termes nécessaires à l'enseignement des diverses branches ont été formés en partant de la langue indigène, selon les procédés exposés ci-avant. Nos écoles possèdent ainsi une terminologie complète pour l'écriture et la lecture, pour l'arithmétique et la géométrie élémentaire, pour l'agriculture et la botanique, pour l'hygiène et la gymnastique, pour la grammaire (éléments grammaticaux, formes et temps, catégories grammaticales, syntaxe et analyse). De la sorte l'enseignement primaire peut se donner entièrement en lomóngɔ. "⁴⁷

Les livrets de lecture étaient l'occasion d'inaugurer cette nouvelle voie. Il y en eut d'autres,⁴⁸ mais il ne m'est connu aucun effort si généralisé et si profondément élaboré que celui de Hulstaert.

4.6. Une nouvelle méthode

4.6.1. Nouvelle pédagogie : "pédagogie nkundo"

Hulstaert n'a certes pas été le seul à poser le problème de la spécificité d'une pédagogie bantoue. Nous avons déjà cité Van Wing et Dubois.

⁴⁷ G. Hulstaert, Les langues indigènes peuvent-elles servir dans l'enseignement, *Bulletin des séances*, Institut Colonial Belge, 21(1950)2,333-340.

⁴⁸ R. Mortier et confrères: dans *Æquatoria* 3(1940)13-14 et ses collaborateurs en ngbandi et mbanza; le Frère Bernardin en bangala (*Toyekoli lingala*, 1938), le Père Van Houteghem en lingala (*Buku wa boekoli lingala*, 1944-45 et *Note ...du lingala dans les écoles*, Arch.Aeq.C.H.,n.157). Rodolf Mortier, auteur lui aussi de livrets scolaires, n'était pas du même avis que Hulstaert. Le 29-10-1948, il lui écrit concernant les livrets scolaires en ngbaka: "Les exercices de lecture sont mi-européens, mi-congolais, c.à.d. pas purement congolais ce qui aurait impliqué d'insérer leurs fables comme l'a fait Benjamin dans son Buku II, mais des récits comme il y en a dans les livrets européens, maintenant avec des personnages congolais et des usages congolais. Cela me semble mieux convenir pour une période de transition".

Ajoutons-y un autre correspondant de Hulstaert: Oswald Liesenborgs qui en 1938 intitule une contribution bien documentée: "Naar een afrikaanse opvoedkunde" (Vers une pédagogie africaine)⁴⁹.

Chez Hulstaert, tout était dirigé vers un même but: une formation globale et humaine, qui prime sur les connaissances techniques et spécialisées. En témoignent ses articles dans *Æquatoria* (et ailleurs) pendant cette période. Dans ce même perspective il tenait pour absolu le respect des valeurs de la culture locale. Ainsi découvrit-il des ressemblances entre le "système" d'éducation Móngɔ et les nouvelles théories pédagogiques.

" Quand j'avais lu il y a quelque temps *Nieuwe banen in het onderwijs*, j'ai tiré la conclusion finale: la pédagogie moderne est donc pour un changement total du système et bien dans le sens de l'ancienne pédagogie nkundo: instruction occasionnelle, sans système dans notre sens...L'âme y est mise par nous, enseignants, éducateurs, amis. " (GH à Vesters, 19-9-1942)

A la même époque, Mgr Van Goethem avait essayé de pénétrer le système d'éducation móngɔ. Il avait entamé une étude détaillée qu'il n'a jamais terminée. Les notes laissées⁵⁰ par lui sont trop incomplètes pour être rassemblées en une synthèse utile comme cela a été fait avec ses notes sur le concept de Dieu chez les mêmes Móngɔ. Malgré cet intérêt et les recherches déjà entamées par Van Goethem, Hulstaert n'a jamais continué en ce domaine⁵¹.

⁴⁹ *Kongo-Overzee*, 4(1938)1-16. Hulstaert commente l'article dans une lettre à l'auteur. Voir Archives *Æquatoria* Correspondance Hulstaert n. 132, MF 43. Deux lettres de Hulstaert et une de Liesenborgs. La lettre du 17 février 1940 de Hulstaert est entièrement dédiée à la question flamande au Congo, à la question lingala, français, lomongo dans les écoles.

⁵⁰ *L'éducation de l'enfant Nkundo*, Archives *Æquatoria*, Papiers Van Goethem, MF 2/17-20. Le document contient un réquisitoire remarquable contre la colonisation, précisément en matière d'éducation.

⁵¹ Mais mentionnons un texte important dans cet ordre d'idées: Politesse Móngɔ, *Æquatoria*, 8, 1945, 3, 103-11. Règles de politesse observées par les Nkundo vis-à-vis de la parenté, dans les réunions, aux repas et en buvant, les salutations. Textes composés par les moniteurs A. Emenge, P. Longonda, B. Bolanjai, J. Bayaka, traduits et augmentés de notes explicatives par l'auteur.

4.6.2. Méthode de lecture adaptée

Dans sa correspondance avec Vertenten et Jans, Hulstaert fait grand cas de la méthode qu'il se propose de suivre. Il affirme sans la moindre hésitation qu'elle est meilleure que celle des Frères des Ecoles Chrétiennes, pourtant tous des professionnels chevronnés. Hulstaert n'avait suivi aucune formation pédagogique. Au moment où il compose ses livrets, il me semble qu'il n'avait pas encore eu en main les livres en la matière qu'il citera abondamment quelques années plus tard. Il promet d'expliquer sa méthode, mais je n'ai trouvé aucun exposé complet et systématique, à peine quelques allusions, dans sa correspondance: "Avec le temps je pourrais taper quelques copies de ma méthode avec un bref exposé des points difficiles sur lesquels je ne peux pas me prononcer seul."⁵²

4.6.2.1. Contre les Frères des Ecoles Chrétiennes

Toute sa vie, Hulstaert s'est trouvé en opposition avec les Frères des Ecoles Chrétiennes. La raison en était nette (et double): à ses yeux, ils n'étaient pas assez (ou pas du tout) intéressés à la culture locale et ils se positionnaient en matière d'enseignement hors du système scolaire diocésain (dont lui était l'inspecteur)⁵³.

“Dans votre lettre du 8-11, Int.142, vous dites que je dois discuter l'affaire des livres scolaires avec le Supérieur [Petrus Vertenten]. Dommage qu'il n'est resté que peu de temps lors de sa visite avec l'Inspecteur [de l'Etat], de sorte que beaucoup de questions touchant ce domaine n'ont pas été traitées. Mais nous avons pu parler de la méthode du livre de lecture. Tant

⁵² GH à Jans, Flandria 25 février 1929 ; MF 9/158, p.93.700-701

⁵³ En 1980, il a composé lui-même le dossier sur ses démêlés avec les Frères en rassemblant la correspondance et toutes les notes de l'époque ayant trait à ses anciennes relations avec les Frères. Ce dossier (383 pages) a été multiplié en 4 exemplaires conservés aux Archives Æquatoria à Bamanya et à MSC-Borgerhout et MF E,29-31.

le Supérieur que l'Inspecteur l'approuvent. Et ils disent que c'est mieux de ne pas m'occuper de ce que les Frères en disent, et que je ne dois pas pour cela prendre leur méthode. Et quand je dois me tenir à ma propre méthode, je ne peux pas discuter ces questions avec les Frères (N.B. : J'ai essayé d'appliquer la méthode des Frères, mais la différence saute aux yeux et leur est défavorable. Si vous le voulez, je peux vous envoyer les preuves). D'ailleurs ils sont contre certains de mes projets, par exemple de donner plus que une page par lettre (notamment pour la variation et pour éviter l'apprentissage par cœur) " (GH à Jans, Flandria, 26 juni 1929 ; MF 9/158, p.93.685).

Le Missionnaire Inspecteur, Petrus Vertenten fait en juillet 1930: son rapport sur le fonctionnement de l'Ecole Primaire de Boteke (Flandria):

" J'ai eu en main le travail du Père Hulstaert. Ces livres sont méthodiquement ordonnés; la gradation des difficultés est judicieusement réglée ; les sons propres à la langue font l'objet d'une étude spéciale. Les textes du livre de lecture ont été composés pour concourir à l'éducation des élèves (conseils moraux, conseils pratiques, hygiène). L'auteur a réservé une large part aux fables et proverbes indigènes pour autant qu'ils contribuent à l'éducation." (E 93, MF E-330)

Mais quelle était cette méthode des Frères des Ecoles Chrétiennes qu'il ne veut pas suivre? On sait par bien d'autres sources, et il y fait allusion, qu'il s'est toujours opposé à l'apprentissage par cœur, qui semble avoir été une des spécialités des Frères. Quand il débuta la composition des livrets, ces Frères venaient tout juste d'arriver à Bamanya. Il ne peut pas non plus en avoir fait l'expérience, car, que je sache, il n'a pas fréquenté lui-même une école de ces Frères. Donc, il n'a pu se baser que sur leurs livres, qu'il avait eu en main depuis peu de temps. (Il les reçoit en mars 1931; principalement ceux de calcul et d'apprentissage du français, aussi en usage en d'autres endroits de la région).

Pendant son inspectorat, Hulstaert aura continuellement des problèmes avec les Frères. La question la plus disputée est celle de l'organisation interne de l'Ecole Primaire que les Frères avaient fondée à Coquilhatville et où ils suivaient leur propre programme, sans se soucier de celui des autres écoles du Vicariat. C'est à cette

époque qu'il se prononce dans un mémorandum à l'évêque, plus explicitement sur le problème de méthodes d'éducation des Frères :

" Les Frères visent surtout la mémoire et la connaissance, peu la formation, l'intelligence, la réflexion, la compréhension, l'ouverture [intellectuelle]. L'attitude de responsabilité envers le peuple et les élèves n'est pas développée. Par conséquent, il est normal que les moniteurs attachent plus d'importance au dressage qu'à la formation, à la connaissance qu'à la sagesse, au bluff qu'à la réalité, à l'apparence qu'à la vertu " (MF E-30, 2341)

Hulstaert publie à la même époque deux articles dans lesquels il exprime de manière radicale son opposition aux Frères. "On pourra toujours commencer la lutte contre les principaux ennemis de la formation générale au Congo."⁵⁴ Sa correspondance de cette époque et son conflit ouvert avec les Frères du Groupe Scolaire de Mbandaka, prouvent que ce sont eux les "Ennemis de la formation générale".

Hulstaert se trouvait en bonne compagnie avec son constat des défaillances des Frères des Ecoles Chrétiennes. Van Wing écrivait en 1930:

"L'erreur fondamentale serait de croire que, préparé pour la tâche d'instituteur et d'éducateur en Europe, on l'est aussi pour l'Afrique"(...). Ce que l'élève européen pense, croit, désire, veut, un instituteur européen peut le savoir assez facilement. Mais ce que l'élève noir porte dans son sac intérieur, l'euro péen doit le découvrir par une longue et patiente étude de la langue et du milieu, et parfois de chaque individu"⁵⁵.

4.6.2.2. Méthode linguistique

Hulstaert n'avait aucun doute quant à la pertinence de sa méthode: " Quelle est la meilleure méthode? Difficile à dire. Mais parce que la mienne est basée sur la langue et y est donc adaptée, elle fait aussi mieux marcher l'instruction de l'écriture et de la lecture. "⁵⁶

⁵⁴ *Æquatoria* 1943, p. 103

⁵⁵ *Congo* 1930,II p.181

⁵⁶ GH à Jans Flandria, 26 juin 1929; MF 9/158, p.93.685

Il est bien difficile de comprendre ce qu'il entend par sa méthode linguistique. Il ne l'explique nulle part et nous voyons une application absolument étrange et 'anti-langue-africaine' dans les exemples de mots à lire qui sont épelés⁵⁷ selon la conception des syllabes dans les langues occidentales. On ne tient nullement compte de la structure des racines par exemple et il écrit : *Ba-ba-te-la* (Buku I, p. 43), alors que respecter l'africanité aurait donné *Ba-bat-el-a*, le préfixe étant *ba-*, la racine *-bat-*, l'extension *-el-* et la finale *-a*

Je me demande s'il avait remarqué le problème ou s'il a eu des raisons d'ordre pédagogique pour forcer si grossièrement la structure du mot africain. Il maintiendra cette méthode jusqu'au dernières éditions de ce manuel (1957). Il était certes capable de percevoir le degré de difficulté d'apprentissage de la lecture en ɔmɔngɔ et a pu ainsi établir une graduation dans la succession des leçons.

Il a respecté les groupes de consonnes (*njw*, *mp*, *ntsw* etc.) et voyelles (*oa* et *ow* etc.) qui sont une des caractéristiques de la langue. Il était conscient du problème des 7 voyelles, mais il ne prévoit pas de leçons séparées pour les deux positions de ces sons. Il attendra la deuxième édition (1945) pour introduire la distinction entre *e* et *ɛ* et *o* et *ɔ* et arranger la succession des leçons en conséquence.

Le choix de l'orthographe est également un élément de la méthode de lecture typique pour une langue. Une écriture simple avec une relation stable et non équivoque entre le son et la lettre contribue certes puissamment à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Avec ses choix dans le domaine de l'orthographe, il y a contribué de manière significative.

Hulstaert se heurte aussi au problème de l'ordre dans la disposition de la matière. Il sait discerner entre le plus simple et le plus difficile dans la langue, le domaine de l'orthographe, la différenciation des mots, les successions de syllabes et de sons. C'est tout cela probablement l'essence de ce qu'il appelle sa méthode linguistique.

⁵⁷ Dubois dans son article *Africa* 2(1929)399-400 milite pour l'ancienne méthode d'épellation et l'apprentissage des lettres par leur nom et pas par le son.

Mais il y a plus important encore que l'orthographe. Van Wing, auteur de nombreux manuels, avait dans une analyse pénétrante en 1930, démontré les conséquences pédagogiques néfastes d'un manque de respect de la sémantique africaine.

'Le palmier est un arbre' (...). Et le maître de faire traduire ces phrases en lingala ou en kikongo. Dans beaucoup de langues bantoues il n'y a pas de mots qui correspondent aux vocables français, arbre et animal. Pour beaucoup de Bantous les palmiers constituent un genre qui ne rentre pas dans la catégorie des végétaux ligneux que le français appelle arbre".(...) Donc dans des phrases semblables le maître impose d'autorité des jugements, qui constituent aux yeux des élèves des contradictions flagrantes.⁵⁸

En outre, il a certainement compté parmi les éléments spécifiques de sa méthode, l'utilisation prépondérante de proverbes à la place des phrases ordinaires.⁵⁹

4.6.3. Le *buku ea mbaanda* dans l'histoire de la pédagogie

Il n'y a aucune indication que Hulstaert avait une quelconque idée des méthodes pédagogiques en vogue quand il commença à composer ses manuels en 1928. Quelques années plus tard, quand il sera nommé Inspecteur de l'enseignement, il se procurera les publications les plus récentes en la matière. Les exemplaires conservés dans la Bibliothèque Aequatoria en sont les témoins. Il s'agit de: Otto Willmann, *Didaktiek*, en traduction néerlandaise, Antwerpen, 1931, 3 volumes; V. D'Espalier, *Nieuwe banen in het Onderwijs*, I et II, 1933¹ 1940² (qui publie aussi *Moderne Schoolboeken*, 1935); et surtout Fr De Hovre, *Pedagogische Denkers van Onze Tijd*, 1935⁶⁰.

⁵⁸ J. Van Wing, *Enfants Noirs, Congo* 1930,II,170-181. Citation pages 180-182.

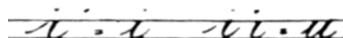
⁵⁹ Il écrit à Van Goethem le 21-5-1930: "Là où il y a moyen, même dans la méthode d'apprentissage de la lecture, la plupart des phrases sont des proverbes et dictons".

⁶⁰ Tous ces livres se trouvent aussi dans la Bibliothèque MSC à Borgerhout où Gustaaf Hulstaert passait une partie de ses vacances en Belgique (de décembre 1934 à mai 1936 et d'avril à novembre 1938). Je n'ai pas pu vérifier s'il les a eu effectivement en main ni quand ces livres seraient arrivés à Bamanya. Une publication qu'on trouve dans la même bibliothèque et qui aurait pu lui être bien

Un article d'*Aequatoria* 6(1943)4,97-103, *Enseignement de formation générale*, rappelle tous ses acquis en matière de science pédagogique⁶¹. De fait, c'est le florilège d'un florilège mis au service des idées qu'il avait formulées depuis bien longtemps et qui doit servir à impressionner ses adversaires, les Frères des Ecoles Chrétiennes. Il émet les mêmes idées dans toutes ses lettres avec les autorités scolaires.

4.6.4. Méthode de lecture et d'écriture appliquée

A l'opposé de tout ce qu'il vient de dire, il applique une méthode d'écriture qui nous semble bien étrange aujourd'hui et dont je n'ai pas pu voir d'autres exemples de l'époque. Il décompose la forme d'une lettre en plusieurs traits qui serviront à en composer d'autres. Certaines lettres sont utilisées pour "comprendre la composition", d'autres comme le *u* semble être décomposé en deux *ii* et le *a* en *o* et *i* sortant ainsi totalement de la relation entre son et signe. Ce système n'est pas répété dans l'édition de 1952.



J'ai l'impression qu'il a travaillé de manière empirique en imitant globalement les livrets qu'il avait à sa disposition et même en puisant dans ses souvenirs de son propre apprentissage. A part ce qui a été dit de la "méthode linguistique", il ne manifeste jamais une quelconque connaissance des différentes méthodes d'apprentissage de lecture et de l'écriture. Jamais on trouve de termes techniques, ce qui est bien contre ses habitudes, car il ne dédaignait pas d'étaler ses connaissances. Tout cela ne doit pas nous empêcher de confronter les

utile, lui a certes échappé: V. D'Espallier, *Moderne Schoolboeken*, De Standaard, Anrtwerpen 1935.

⁶¹ Z. M., Uit een schoolverslag, *Annales Aequatoria* 2(1939)55-58; Z.M., Over leesboeken, *Ibi.*; G. Hulstaert, La langue véhiculaire de l'enseignement, *Aequatoria* 2(1939)8,85-89 ; Hulstaert G., Formation générale et école primaire, *Aequatoria* 8(1945)87-91 ; Hulstaert, Art Indigène et langue, *Aequatoria* 4(1941)35-37

livres de lecture de Hulstaert avec les théories et pratiques en cours à l'époque de leur composition.

Les livres scolaires ont des limites et, selon certains pédagogues, peuvent même être nuisibles. Mais au Congo on était tout au début de la formation d'enseignants et les écoles étaient difficilement comparables à celles d'Europe. N'empêche que des méthodes d'apprentissage de la lecture étaient posées et qu'elles avaient leurs applications dans les livres de lecture.

On avait connu les abécédaires, et les syllabaires. Quand Hulstaert écrivait ses livres de lectures, ce stade était largement dépassé au niveau théorique, mais dans la pratique on ne l'avait pas totalement délaissé. Ce qui importe, c'est de choisir le point de départ : de la lettre au mot et du mot à la phrase ou l'inverse, l'approche synthétique ou analytique. On finira par réunir les deux dans la Méthode Globale, expression ayant d'ailleurs des significations encore très diversifiées (méthode structurale, c.à.d. reconnaître lentement par la perception la structure sonore et visuelle d'un mot). Tout cela était en élaboration pendant les années trente. Il n'y a pas d'indices écrits que Hulstaert était au courant de ces nouvelles idées. Mais ces questions devaient être connues par certains membres du personnel enseignant, tel que Sœur Magda (Alma Hosten).⁶² Elle avait fait des études de "régentat" (école normale moyenne) et était donc au courant des théories pédagogiques du moment. D'ailleurs elle montre dans ses rapports de fin d'année scolaire qu'elle en est préoccupée. Elle était enseignante à l'École de la Mission de Boende en 1934-1935. Nous avons d'elles quelques rapports, quelques lettres et trois articulets dans

⁶² Alma Hosten (1909-1985) avait étudié au H. Hart Instituut à Heverlee de 1923 à 1929. Elle était membre de la Congrégation des Filles de Notre Dame du S. Cœur et séjournait au Congo de 1934 à 1947). Nous trouvons dans le *Rapport sur l'activité Missionnaire durant l'exercice 1936-37*, p.3 une allusion à une expérimentation : "La classe Montessori a une grande attraction pour les petits et est aussi très appréciée par les parents. A chaque poste il y a de soixante à soixante-dix enfants qui fréquentent cette classe." Archives Congo, MSC Borgerhout. Ses méthodes n'étaient pas appréciées par tous. La Sœur directrice de l'école de Boende la critique sévèrement dans une lettre à Hulstaert (CH 161, 154-156).

Aequatoria. Il me semble qu'elle a exercé une influence sur Hulstaert mais, il m'a été impossible d'en percevoir les contours précis.

Regardons le texte du premier livre de lecture : il commence avec la représentation d'une seule lettre, *i*, isolée, représentée sous ses formes imprimées et manuscrites et analysée en ses composants d'écriture courante. Chaque page qui suit ajoute une nouvelle lettre, les précédentes reproduites en combinaison avec la nouvelle. Des compositions syllabiques font leur apparition à partir de la 4^{ème} leçon, composition sans sens précis ; ce n'est qu'à partir de la 7^{ème} leçon qu'on rencontre des mots décomposés en syllabes. Des petites phrases sont également présentes à partir de ce moment, mais elles s'étendent parfois sur deux règles. Quelques années plus tard, la Sœur Magda critiquera indirectement mais formellement la méthode du livret de lecture : " ne pas diviser les mots en syllabes " (*Aequatoria* 1940,62). Hulstaert le fait 41 leçons durant. Il ne changera pas le système dans les éditions ultérieures⁶³. Finalement sa méthode restera basée sur un principe peu " linguistique ". C'est la méthode synthétique pure: de la lettre au son.

Beaucoup dépendait de l'usage que les maîtres allaient faire du livre de lecture. Cet usage leur était enseigné par les fameux Frères, qui selon Hulstaert maniaient une mauvaise méthode ! Ses rapports d'inspection signalent plusieurs fois que les enseignants ne savent pas utiliser leurs manuels de lecture, mais d'autre part ces mêmes rapports disent souvent que les enfants savent lire de manière satisfaisante.

⁶³ Hulstaert affirme dans une lettre à Jules De Boeck du 4-8-1942 lors de la préparation d'une nouvelle édition qu'il voudrait bien changer le livre de lecture selon la méthode globale "que nous introduisons petit à petit dans nos écoles." Le 8 décembre 1943, il écrit au même correspondant, d'avoir conçu le plan de faire imprimer des grandes lettres qui devraient servir pour "la méthode globale (...). On compose des phrases et des mots après les avoir décomposés en lettres."

4.7. Le programme de 1929⁶⁴

Hulstaert avait juste débuté l'élaboration de ses livres de lecture quand sortit le document officiel concernant *l'Organisation de l'Enseignement libre au Congo Belge et au Ruanda-Urundi avec le concours des Sociétés des Missions Catholiques*. Il a eu le texte en mains dès le début, mais je n'ai pas trouvé d'allusions explicites dans le contexte des manuels en confection. J'ai l'impression qu'il n'y a pas prêté grande attention et qu'il a suivi sa propre voie de manière plutôt intuitive.

Le livre de lecture n'épuisait, à lui seul tout le programme, mais il n'était pas spécialisé non plus et couvrait un grand nombre de sujets. Ce n'est que plus tard que des manuels plus spécialisés verront le jour (hygiène, histoire, géographie, politesse). On pouvait donc légitimement attendre qu'il représente en quelque sorte le programme global.

Je reprends du document "Organisation de l'Enseignement libre...", les expressions les plus significatives du point de vue idéologique pour les comparer avec les leçons des manuels de Hulstaert. La comparaison reste aléatoire, car les manuels n'explicitent pas formellement les prescriptions officielles, et ne contiennent que de furtives allusions aux thèmes en question.

On ne peut tout de même s'empêcher de noter quelques "oublis" étonnants pour des livres d'éducation de l'époque coloniale: pas de renvoi explicite à la Belgique à part la leçon sur le roi, pas de mention des devoirs et obligations des Noirs, pas d'histoire de Stanley ou de l'occupation belge, pas de mise en évidence du rôle des Blancs. Hulstaert a donné une place volumineuse à l'histoire de peuple môngɔ. La nature est bien présente dans les livres de Hulstaert, alors qu'elle n'occupe une place minime dans le document officiel. Ce dernier met un fort accent sur les "superstitions" de la société traditionnelle. Ce

⁶⁴ Un commentaire sur ce texte chez E. De Jonghe, *L'enseignement aux indigènes...*, 1931 et A. Maus, dans *Congo*, 1938,II,490-525 et 1939,I,120 où il fait la comparaison entre les deux.

thème n'est pas totalement absent chez Hulstaert, mais il est resté en sourdine.

La littérature traditionnelle, si massivement présente dans les livres de Hulstaert, n'a pas reçu de mention dans le programme officiel.

Organisation de l'enseignement libre...1929					Hulstaert
I degré, 1 année	I degré, 2 année	IIdegree,1année	II degré, 2 année	II degré,3 année	
tenue en classe, à l'église, à la rue, au village			.		Mbuku 5,23
relations avec compagnons,	aide à donner aux vieillards et aux infirmes				
règlement scolaire					Mbuku 5
personnes, choses, scènes du milieu immédiate,		-coutumes et pratiques du pays - ressortir la valeur des coutumes utiles et l'inefficacité et la nuisance des autres.	les usages et les pratiques du pays; croyances superstitieuses; rôle néfaste des féticheurs		Eandelo II,42
premières notions de politesse	politesse;	politesse			Mbuku 61
propreté corps et vêtements, de la classe, cour, habitation et environs...		Hygiène:	Hygiène.		Mbuku 7
	respect dû aux autorités civiles et religieuses				Mbuku 100, 91
	douceur envers les animaux				
	accidents géographiques de la région; jour, nuit, vent, pluie, éclair, tonnerre		phénomènes naturels: foudre, grêle, tremblements de terre, éclipses		
			dangers de la consommation de l'alcool, du	recensement, impôts, milice; armes à feu,	

Organisation de l'enseignement libre...1929					Hulstaert
I degré, 1 année	I degré, 2 année	IIdegree,1année	II degré, 2 année	II degré,3 année	
			chanvre et d'autres plantes stupéfiantes	chasse, alcool, chanvre, jeux de hasard.	
			-globe terrestre, soleil, lune, étoiles -Congo Belge; limites, chefs-lieux, fleuve Congo	étude méthodique du district...	Mbuku 46
				Notions sur la Belgique. Richesse et l'activité des belges	
				famille royale.	Mbuku 100
		rôle des européens dans le pays	Histoire de l'occupation du Congo par la Belgique		

5. ELABORATION DES LIVRES DE LECTURE

Le *Buku ea mbaanda* appartient à la classe des livres de lecture éclectiques comme c'était la mode après 1918. On y trouve de tout : des moralités, des morceaux littéraires, des curiosités, des textes sur la religion, des sujets profanes, principalement ayant trait à la nature et à la société.

5.1. Sources

Les sources des livres scolaires de Hulstaert sont multiples. Ses connaissances profondes de la faune et de la flore et de l'histoire des Môngo en sont parmi les plus importantes, mais ici nous ne prenons en considération que les relations directes avec les manuels scolaires publiés ailleurs et qu'il aurait utilisés.

Le 21 février 1929, Hulstaert écrit à Jans: "J'ai reçu hier soir un colis avec des livres scolaires d'Alberta. Quand cela continue, j'en aurai vite toute une bibliothèque... faite par d'autres"⁶⁵. Ces livres ont

⁶⁵ G.H. à P. Jans, MF 9/158, p.93.704-705

été conservés et sont intégrés maintenant dans les Archives Aequatoria. Sur cette base nous pouvons reconstituer une partie de la documentation à sa disposition. L'utilisation directe ou indirecte des sources n'est jamais indiquée comme il était d'habitude également en Europe. Les Protestants les indiquaient parfois.

(1) Trappistes

Les quelques livres d'école que les Trappistes avaient produits n'ont pas été très estimés par Hulstaert, principalement à cause de leur langage rébarbatif. Il n'en tiendra donc pratiquement pas compte, sauf pour leurs publications religieuses dont il donnera une version améliorée du point de vue linguistique : Histoire Sainte et un livre d'Instructions Religieuses. Peut-être y a-t-il une certaine relation (indirecte) avec leur livret de lecture de 1908 (1917), p.16, pour son *Buku II*, n°4 et *Buku ea mbaanda*, 9 s'inspirant aux pages 12-13 du livret de 1908.

(2) Frères Maristes

Les Frères Maristes (au Congo depuis 1911) sont des spécialistes de l'enseignement. Ils avaient des écoles à Buta, Bunia et Stanleyville (en 1947 aussi Bukavu) et avaient publié au Congo toute une collection de livres scolaires. Ils y appliquaient les méthodes en vogue.

Hulstaert a demandé le 9-3-1929 à Buta des spécimens de leurs livrets et les reçoit le 15-5-1929; (déjà le 18-12-1928 il avait passé une commande à Stanleyville qui avait répondu qu'ils n'avaient que des éditions en kiswahili). En février 1931, il reçoit encore *Enseignement du Français I, II, III* ; et *Histoire Sainte* en lingala. Il est aussi certain qu'il a eu à sa disposition : *Buku na kuyekola botangi na likoma o Lingala. Buku II*. Liège 1925. (ALA 272); *Buku na kutanga o Lingala. Buku II*. Liège 1930⁴ (ALA 260.261); *Buku na kutanga o Lingala.. Buku III*. Liège 1927³. (ALA 219.220.276.277); *Exercices de langage. Lingala-Français ; Français-Lingala*, Liège 1925 (ALA 221.222.278.279)⁶⁶. Ce dernier reprenait un choix de lectures des

⁶⁶ Le texte français se trouve sur <http://www.abbol.com>

livrets précédents et était publié aussi en version kiswahili-français.⁶⁷. En tout Hulstaert en reprend 9 textes (2 dans *Buku I* et 7 dans *Buku ea mbaanda*).

(3) *Scheutistes*⁶⁸ de Lisala.

Le 17-12-1928, Hulstaert, lui-même directeur de l'école des Huileries du Congo Belge (HCB), demande à l'école à Alberta, dirigée par les Scheutistes, tous leurs livrets scolaires tant imprimés que ronéotypés. En février 1929, il signale avoir reçu l'envoi. Ainsi il dispose de : *Buku ya tanga mpe koma Lingala*, Bruxelles 1919 (ALA 230); *Mambi ma tanga ndenge na ndenge. Buku ya babale ya ekola Botangi*, Turnhout 1920 (ALA 255.256); *Mambi ma Botangi ndenge na ndenge. Buku ya Basatu ya Boekoli Botangi*, Mankanza 1932 (ALA 256.257.280); *Mambi ma Botangi ndenge na ndenge*, Mankanza (Nouvelle Anvers) 1932. 25. (ALA 225). On ne trouve aucune dépendance formelle de ces textes, mais peut-être y a-t-il une relation entre les textes de *Buku ea mbaanda* leçon 71 de *Mambi ...Buku ya babale* (1920) n°50 et *...basatu*, n°10. Probablement ces textes appartiennent-ils à un stock commun de manuels scolaires.

(4) Certains manuels des *Frères des Ecoles Chrétiennes* étaient en usage dans la région déjà avant l'arrivée des Frères à Bamanya en 1929. Encore en 1930 et 1931, Hulstaert commandait chez Frères à Coquilhatville des livres de calcul et de français pour l'école de Boteka. Je n'ai aucune indication qu'il les ait effectivement utilisés pour son travail de composition. Le livre des FEC le plus usité dans les Ecoles de Coquilhatville était *Français Pratique*, I, II et III, éditions 1931.

⁶⁷ Ce dernier reprend un certain nombre de textes des livrets nommés en leurs éditions précédentes à celle reçues par Hulstaert. Pour une description technique des livrets cités ici, voir H. Vinck, *Manuels Scolaires Coloniaux, Annales Æquatoria* 19(1998)146-162.

⁶⁸ Auteur de la première série de livres scolaires en lingala était Mgr Egide De Boeck. Lui-même dit qu'il a eu en main les livres scolaires bien antérieurs du missionnaire protestant, son voisin de Monsembe, John Weeks.

(5) Mill Hill

Il y a eu deux publications des missionnaires voisins Mill Hill : *Buku w'A.B.C.* de 1920 et *Belemo bea Bolaki* [Devoirs des enseignants] de 1924. La leçon 31 du *Buku ea mbaanda* est semblable à celle de *Buku ABC*, p.19 et leçon 58 est apparentée à *ABC*, p.22-23.

(6) Manuels belges

J'ai l'impression que Hulstaert n'a pas utilisé de manuels scolaires belges. Mais en passant par les livres des Frères Maristes et autres, nous trouvons un certain nombre de lectures parallèles avec ceux-ci. Plusieurs de ces leçons sont de fait des fables de Lafontaine.

J'ai fait un coup de sonde dans les manuels mentionnés ci-dessous pour en avoir la confirmation indubitable:

G. Sauden, *Practisch Taalboekje*, II, 13e druk, 1893, p. 89: "De slimme spreekw".

Anonyme, *Uitgezochte lezingen voor de jeugd, Hoogste graad, Tweede deel*, 3^e uitgave, 1912, p.42-43: "Een leugenaar wordt nooit geloofd".

G. D. Minnaert en J. Vilders, *Kinderlust*, 1883, 13^e uitgave, 5^e stukje, p.58-59 : "De vlinder en de Bie".

A. Leroy, *Recueil de morceaux...*Namur 1898, p. 39-40 : "L'abeille et le papillon".

F.F.R., *Livre de lecture*, 4^e année, 1914, p. 95-96 : "L'abeille et la mouche" ; p.170-171 : "La poule et l'œuf".

(7) Les éditions des DCCM et la CBM

On mentionne souvent l'usage des livres de lecture en lomóngɔ des protestants de Bolenge, dans les classes catholiques avant l'introduction des manuels de Hulstaert. Je n'en ai pas identifiés les titres, mais très probablement s'agit-il de *Lisolo la bonkanda* de 1927⁶⁹ et de *Bonkanda wa mbaanda w'école* I et II de 1924. Ce dernier était composé par Nyang'ea Lonkange, alias Mme Hedges⁷⁰. Hulstaert

⁶⁹ Hulstaert mentionne l'édition de 1934. Une autre date de 1951.

⁷⁰ Le manuel a été réédité en 1948 et 1954 avec quelques minimes changements. L'auteur était rédacteur de *Ekim'ea Nsango*, le périodique en lomóngɔ des DCCM. Plusieurs leçons de manuel ont été reproduites dans le périodique.

connaissait le manuel. Il y a une dépendance directe, plus ou moins grande, pour un certain nombre de leçons. Hulstaert corrigeait la langue, résumait ou faisait son choix dans les paragraphes du modèle. Ainsi avons-nous pu y identifier des parallèles avec les leçons du *Buku ea mbaanda* 18, 41, 59, 105, 115, 122 et 129.

La Congo Balolo Mission (Bongandanga, Basankusu) avait quelques livres de lecture remarquables, mais Hulstaert ne les a "découverts" qu'après la publication de son propre livret. C'est le 18 décembre 1936 qu'il reçoit les 4 principaux titres: Ruskin les lui a procurés à sa demande.

(8) Les fables de Lafontaine (et d'Esopé)

Les fables de Lafontaine avaient une bonne place dans les livres de lecture des écoles européennes. En règle générale, elles étaient réécrites et adaptées au goût du temps et au niveau des jeunes lecteurs, et certainement dépouillées de leurs allusions politiques contemporaines. Ces Fables ont été aussi traduites en langues africaines et sélectionnées pour les livrets scolaires protestants⁷¹.

On retrouve ces textes, parfois adaptés, dans les livrets publiés par les Frères Maristes, les F.E.C. et les Scheutistes que Gustaaf Hulstaert avait consultés. Lafontaine (et Esopé) s'est frayé ainsi une voie en Afrique. Elles font déjà partie des tout premiers manuels scolaires.

Il est possible qu'Hulstaert s'en soit inspiré, car la leçon 40 *Buku ea Mbaanda*, est très proche de Ruskin's *Mongo Proverbs and fables*⁷².

(9) Varia

Hulstaert puise encore dans les publications antérieures des fables et proverbes mǎngɔ, comme celles des ses confrères P. Brokerhoff (1879-1957), A. De Witte (1884-1960), et de P. Vertenten. Il avait

⁷¹ M.Mann et V. Sanders, *A Bibliography of African Language Textes*, Hans Zell, London etc., 1994, citent 11 collections.. *Lectures choisies*, BMS, Yakusu, 1954, reprend 2 fables de Lafontaine.

⁷² Bongandanga, Congo Balolo Mission, 1921, p.70-73

également à sa disposition un grand nombre de notes de littérature orale collectionnée par Mgr E. Van Goethem.

Le 13 octobre 1931, Hulstaert demande à Brazzaville des livrets de français, mais nous n'avons trouvé aucune trace d'influence de ceux-ci. Aucune influence directe d'un livre scolaire belge n'a pu être découverte non plus.

Parmi les sources, nous devons compter ses propres recherches, publiées ou inédites au moment de la composition des livrets. Elles concernent principalement les leçons sur la flore et la faune et sur l'histoire des groupes humains congolais.

5.2. Le contenu⁷³

Dans la première génération de manuels scolaires, il y a eu une mixture d'éléments de littérature traditionnelle et d'instruction religieuses (textes bibliques ou explications de la foi). Les moralités d'inspiration européenne directe font leur entrée plus tardivement.

Caractéristique pour les livres protestants sera l'apport "exotique". On y trouve des présentations des pays et cultures très variés, occidentales et orientales. Quelquefois cet élément prend le dessus.

Depuis les années 1920, on rencontre souvent des biographies de Saints (chez les Catholiques) ou des fondateurs (Luther etc. pour les Protestants), de personnages politiques (roi, reine), d'hommes héroïques ou exemplaires (Stanley, Livingstone, Brooker Washington). Faune et flore prennent une certaine place, mais ne deviennent jamais prépondérantes.

Les livres de lecture de Hulstaert s'écartent des habitudes reçues, principalement pour la place donnée à la faune et à la société

⁷³ "Les textes du livre de lecture ont été composés pour concourir à l'éducation des élèves (conseil moraux, conseils pratiques-hygiène). L'auteur a réservé une large part aux fables et proverbes indigènes pour autant qu'ils contribuent à l'éducation. Ces livres de lecture seront illustrés." Inspectieverslag, Vertenten, juillet 1930, MF 93, p.E-330

indigène (et par l'absence de la présentation de la société coloniale, à part une leçon sur le roi)

Le tableau suivant nous éclaire sur le contenu des livres de lectures de Hulstaert.

Catégorie	Buku I	Buku II	Buku ea mbaanda	Totaux
Religion	2	6	13	21
Ecole	1	3	6	10
Faune		14	19	33
Flore		2	4	6
Environnement		1	2	3
Société		6	14	20
Moralités		4	28	32
Littérature	1	7	47	55
Totaux	4	43	133	180

Quant à la part prise par les textes d'inspiration occidentale directe, nous arrivons aux chiffres suivants: Religion: 21 ; Ecole 10 ; moralités 32 ce qui fait un total de 63 leçons sur 180 ou 35%.

Dans les *Buku I* et *II*, une grande part des textes est composée de phrases indépendantes qui elles aussi peuvent être analysées du point de vue idéologique. Quelquefois elles forment à deux ou trois ensemble l'expression d'une certaine idée ou évoquent un thème religieux. Nous ne les avons pas traduites ni publiées ici. On y trouve un très grand nombre de proverbes et de phrases avec un fort accent moralisateur. L'auteur y aligne un très grand nombre de noms d'animaux, d'arbres, de rivières et de peuples.

Nous présentons brièvement chacune des catégories.

(1) Religion

Sources

Les leçons au contenu religieux sont de 21 dans les trois livrets sur un total de 180 (11,6 %). Je n'ai pu établir de source directe pour aucune de ces leçons. Les thèmes et les textes sont tellement communs que

leur formulation ne pouvait poser aucun problème pour un prêtre catholique. Plusieurs autres livres religieux en lomóngɔ étaient à la disposition des maîtres et élèves: catéchisme de 1911 (1924), (Petite) histoire sainte (1921), les Martyrs d'Uganda (1921), Les paraboles de l'évangile (1921) le Livre de la foi (1924). Les leçons prises comme un tout présentent tous les éléments essentiels de la religion catholique telle qu'elle était perçue à cette époque.

Caractéristiques

La religion traditionnelle est évoquée deux fois. Elle est représentée de manière positive mais comme étant inaccomplie. Ceci est, en comparaison avec les livrets de Mgr De Boeck, certainement une position d'avant-garde : " Nos ancêtres païens connaissaient Dieu dans le vague et ils n'accomplissaient pas ses commandements " (*Mbaanda*, 133) et : " Nos ancêtres enseignaient que nous devons aider nos amis. (...) Ce que nos ancêtres appellent 'prochains' sont nos parents (...) Jésus appelle 'prochains' tous les hommes sans distinction " (*Mbaanda*, 70). Mais dans une autre leçon (*Mbaanda*, 13) nous lisons: " Nos ancêtres étaient égarés complètement ". Ailleurs, (*Buku II-35,2*) nous trouvons la négation formelle de la foi traditionnelle dans les esprits (bilima) qui doit être remplacée : "Nous chrétiens nous ne croyons pas ces mensonges. Ce que (Dieu) nous a enseigné, ce sont les anges et les diables ".

On trouve deux leçons sur le Pape. Dans celle *Buku ea Mbaanda*, on utilise sur 25 lignes sept fois le mot "pouvoir" (mpifo), deux fois "chef" (bonkonji) et deux fois "père" (ise).

L'ethos de travail si cher à l'éducation coloniale y est soutenu par une citation des Lettres de Saint Paul (1 Tess. 14,11b-12) "Celui qui ne travaille pas ne doit pas manger!" (Mb-48), ce qui n'est quand même pas le "L'homme est né pour le travail" du *Manuel pour apprendre le français*.⁷⁴

⁷⁴ Anonyme, *Manuel pour apprendre le français aux élèves de l'Ecole Primaire Congolaise*, Tumba 1926, p.49. Dans un livre de lecture belge de 1892, de R. Stals, *Cours pratique de français et de flamand II*, p.23, nous lisons "L'homme est né pour travailler, comme l'oiseau pour voler."

*Terminologie*⁷⁵

L'enseignement de la nouvelle religion se heurtait à un problème de terminologie. Les Trappistes n'avaient pas fait beaucoup de progrès en ce domaine. Hulstaert avec quelques de ses confrères s'y met systématiquement (1933-1936) et a particulièrement bien réussi à créer une terminologie utilisable et compréhensible qui de fait a perduré jusqu'au recul (vers 1975) et à la disparition du *lomóngo* comme langue de l'enseignement (religieux).

Au niveau de nos trois livres, nous voyons que l'utilisation de mot *Njakomba* (avant : *Nzame*) pour "Dieu" est définitivement acquis, mais d'autres réalités sont encore tributaires de l'ancienne terminologie : *Kilito* (Christ) pour *Kelesu* ; *Sipilitu* pour *Filito* (Spiritus), *olodo* (ordre) pour *bosasendɔ*, *Filingo* (Virgo) pour *Bɔkɔtɔ*, *mpesona isato* (trois personnes) pour *Esat'emɔkɔ ey'ɔyengwa*.

(2) Ecole

Sources

Sans en être la copie, quelques leçons de Hulstaert sur les éléments matériels des écoles, sont proches de ceux de *Buku na kutanga o lingala* III, des Frères Maristes, édition de 1927 (leçons 26 et 27), d'autres sont parallèles avec les textes de *Bonkanda wa mbaanda* de 1908 des Trappistes (leçon 16). Les leçons de *Buku ea mbaanda* 5, 14, 23 et 76 sont parallèles à la leçon 43 de *Buku* I et des leçons 44, 21 et 41 de *Buku* II.

Caractéristiques

Hulstaert a mis tout son credo pédagogique dans la leçon d'ouverture du *Buku ea mbaanda*. Il y tranche radicalement avec ce qu'il croit être la méthode des Frères des Ecoles Chrétiennes (et autres) et insiste sur l'intelligence, la compréhension en opposition à l'emmagasinage de connaissances. Il fait montre d'une très grande ouverture d'esprit, déclarant en même temps sa propre curiosité, quand il écrit : " Il est

⁷⁵ H. Vinck, *Terminologie chrétienne en lomóngo*, CEEBA, Série III, n°8, Bandundu 1983, 55 pages.

bon de chercher l'explication de toutes les choses ". Il faut connaître les choses de Dieu, il est vrai, mais aussi celles du monde; ce qui demande une méthode d'approche propre. L'affirmation la plus forte est certes celle qui déclare la connaissance des fables traditionnelles source de la morale (bon comportement) et même d'une vie pacifique. Ceci contraste avec le livre de lecture des Trappistes de 1908 qui considérait l'accès au catéchisme comme le premier but de l'apprentissage de la lecture

La leçon en forme de dialogue entre un élève qui aime l'école et un autre qui la déteste est classique dans les livres scolaires. Le *Buku ea mbaanda* nous la présente en sa leçon 5: Louis est l'élève qui aime l'école et André trouve que c'est une mauvaise chose. Louis veut le convaincre par l'argument que "Dans le monde actuel, tu ne peux avoir quelque chose sans enseignement et sans travail." Louis prédit que, sans école, André " restera comme un fantôme⁷⁶ ". Le même Louis était déjà présenté comme l'élève exemplaire dans la leçon 43 du *Buku I*. Le but de l'école est l'acquisition de l'intelligence, mais celle-ci vient de Dieu, Créateur de tout, donc le bon élève est aussi fort dans la prière. L'élève paresseux est destiné de devenir un *etula*, c.à.d. un paria. (D. 626)

En comparaison avec plusieurs autres manuels du même genre, il met un accent particulièrement fort sur l'intelligence : *wányá*, intelligence dans le sens de sagesse quelque peu opposée à la connaissance (*jeo, etsifya*). L'insertion dans le monde moderne est une motivation commune avec les autres manuels. Sa vision se traduit aussi ses efforts de création d'une terminologie scientifique et scolaire en *lómóngó*⁷⁷.

⁷⁶ Le mot fantôme, *bofotó* (Dict. 139) a comme première signification : pygmée de la région de l'Ikelemba-Lulonga-Lopori. En deuxième signification on trouve "mâne" apparaissant en fonction d'une communication d'un pouvoir magique. Hulstaert répète l'expression du livre scolaire dans son Dictionnaire "*ótsikela nd'ófotó*, tu resteras comme un fantôme, c.à.d. un vagabond ou un sauvage, sans instruction".

⁷⁷ H. Vinck, Terminologie scolaire du *lómóngó*, AA 11(1990)281-325 et G. Van Avermaet, Spraakkundige termen in het *lómóngó*, *Æquatoria* 5(1942)21-25 ; 6(1943)49-50

Hulstaert semble convaincu que, par son système (de intelligence par opposition à la connaissance), il évitera la production d'évolués orgueilleux et déracinés. Ce qu' reprochait aux Frères des Ecoles Chrétiennes.

On ne trouve pas non plus chez Hulstaert cet accent fort sur le gain matériel qu'on pourra obtenir par la scolarisation. Le Père Oomen, par contre, dans son livret de 1923, incite les enfants d'aller à l'école "pour avoir un travail très bien rémunéré. La connaissance de l'écriture et de la lecture mènent à la possession de richesses" (Leçon34).

-Terminologie [nog aanvullen]

(3) Faune

Ngugi wa Thiong'o, évoquant l'eurocentrisme de l'enseignement colonial, raconte dans un texte autobiographique:

"The teacher continuous to criticize the boy for not wanting to learn about the rivers, mountains, trees and lakes in Europe but first about the animals and trees in his country."⁷⁸

Je ne veux pas mettre en doute la véracité de son récit, mais je conteste la portée générale qu'il semble lui donner. Les livrets de lecture en lomóngó contiennent 33 leçons présentant la faune et 6 leçons présentant la flore exclusivement africaines (21% de la totalité des leçons). Il n'y a aucun mot sur des plantes, animaux, fleuves etc., typiquement européens. Tous les livrets de cette période que j'ai vus parlent abondamment des rivières locales ou congolaises en général et pas des réalités occidentales. Il est vrai que plus tard (après 1945) dans des livres de géographie, tant chez les Protestants que chez les Catholiques, il y avait au programme des cours de géographie mondiale, un chapitre spécial sur la Belgique.

Dans la leçon générale sur les animaux, pas moins de 48 noms d'animaux sont cités. Les 33 leçons sur la faune locale, tant

⁷⁸ *The Global Education Project*, <http://ultrix.ramapo.edu/global/thiongo.html> 12-4-2001

domestique que sauvage, sont d'une grande précision et parfois d'une technicité poussée qui trahissent la préférence de l'auteur pour ce domaine de la connaissance⁷⁹. En outre, nous trouvons ici la présentation de tous les animaux qui jouent un rôle dans les fables et contes présentés dans d'autres leçons et quelquefois une allusion aux fables suit l'exposée technique même.⁸⁰

La perception locale et traditionnelle de la signification des animaux n'est pas oubliée. Déjà ici plusieurs animaux sont qualifiés d'après leurs traits caractéristiques (la tortue est trompeuse, le léopard fort et dominant, etc.). Hulstaert n'a pas visé une énumération systématique. Il n'est pas clair par quoi il a été guidé dans son choix. J'ai l'impression qu'il a pris les animaux "populaires" dont la plupart figuraient aussi dans les autres manuels de lecture congolais. Quelques fois il se répète en reprenant dans les manuels *Buku II* et *Buku ea mbaanda* des leçons fort semblables (deux fois la tortue, l'éléphant, le porc-épic, les animaux en général).

Toute la nature est sortie de l'acte créateur de Dieu et est mise à la disposition de l'homme. Plusieurs fois des mystagogies font suite aux exposées techniques. Ainsi la poule est le symbole de l'Eglise qui protège ses poussins contre l'aigle (le diable) (*Buku ea mbaanda* leçon 24). Le singe n'a pas d'âme immortelle comme l'homme. Les animaux sont considérés en premier lieu comme source de nourriture. (*Buku II*, 38)

Quelques textes peuvent être comparés aux leçons de manuels européens comme celles concernant la poule, les poussins, le sanglier,

⁷⁹ Hulstaert collaborait avec le Musée de Tervuren, les Jardins botaniques d'Eala, de Meise et l'Institut de recherche agronomique de Yangambi. Les archives *Æquatoria* contiennent les longues listes de ses envoies de spécimens et les discussions sur leur identification.

⁸⁰ Le parti pris de Ngugi et de tant d'autres Africains, à court d'une connaissance plus large que leur propre expérience limitée, est contredit par un grand nombre de textes publiés in *tempore non suspecto*. Ainsi les manuels de Botanique et de Zoologie édités à Mbandaka par les missionnaires pendant les années cinquante abondent dans la contextualisation de ces réalités africaines à l'exclusion même des équivalents occidentales.

l'abeille, le têtard et les larves, le papillon, etc., bêtes communes aux deux régions.

Les sources de ces textes sont principalement ses propres connaissances basées sur ses propres recherches sur le terrain, mais une leçon (Tsé-tsé, *Buku II*) est proche de *Exercices 37-38*.

Plus tard, sous son inspiration et avec son assistance, Frans Maes éditera des manuels scolaires qui innovaient par leur terminologie scientifique en *lomóngo*⁸¹.

(4) Flore

Deux leçons nous introduisent dans le règne végétal. (*Buku ea mbaanda* 10 et 11). L'auteur y révèle tous ses sentiments de naturaliste. Ce sont ses *Rêveries du promeneur solitaire*. Il loue la vigueur des plantes: "On ne peut pas les tuer pour toujours". D'où tiennent-elles cette vitalité? "C'est Dieu qui les aide, (...) elles sentent la lumière du soleil". Mais ces pauvres créatures "n'ont pas d'intelligence." Dans la leçon suivante on découvre la symbiose entre plantes et animaux, illustrée par le travail des abeilles: "Ils élèvent leurs petits avec le miel". Nous voyons le botaniste et l'apiculteur que Hulstaert a été toute sa vie durant. On peut soupçonner Hulstaert de s'aligner sur les paroles de Charles Lemaire, fondateur de Coquilhatville, quand il écrivait dans son journal: "Aujourd'hui les arbres m'ont rendu toute l'amitié que j'ai toujours éprouvée pour eux; ils ont des meilleurs sentiments que les hommes."⁸²

L'igname, le manioc, le maïs et le palmier sont les seules plantes à être présentées. Ce dernier reçoit la leçon la plus longue. Toutes les fonctions de cet arbre et tous les services qu'il rend aux hommes énumérés en termes élogieux. Il faut soigner ces plantes, ce

⁸¹ *Etsifyafunja l'ea nyama*, 1956. Stencilé 92p. ; *Etsifyanyama* (zoologie) dact. 22 + 7 + 12p; (liste de noms d'animaux et de plantes lomóngo,).

Les Archives *Æquatoria* (81/119-126) contiennent une liste (anonyme) de noms d'animaux en lomóngo avec renvoi à leur mention dans la littérature, MF 1/253. Mentionnons aussi l'article de P. Herroelen, Quelques notes sur les noms d'animaux dans Nsong'a Lianja, *Æquatoria* 20(1957)25

⁸² *Journal de route*, 1902, I, p.85, cité dans *Annales Æquatoria* 13(1992)101.

sont des "dons de Dieu". Le livre de Mme Hedges de 1924 (*Bonkanda wa mbaanda w'école II*) en chante les louanges en 25 paragraphes!

Une description plus scientifique et plus complète en sera donnée dans un manuel préparé par Frans Maes *Etsifyafunja* (Botanique, 1962) et Hulstaert résumera ses connaissances en la matière dans *Notes de botanique Móngo*, ARSOM, Sciences Naturelles et Médicales, Bruxelles, 1966.

(5) Société

La société évoquée dans les livres de lecture de Hulstaert est celle de son rêve: Une société rurale, traditionnelle avec quelques traits d'apports occidentaux ("ce qui est bon dans l'un et dans l'autre").

L'église se trouve au milieu du village (*Buku ea mbaanda*, 28). Il y règne une harmonie complète. On y parle un beau *lomóngo*, pur, celui des ancêtres (leçon 17). On y mange pour vivre et pas l'inverse (leçon 61). La nourriture est abondante, c'est un don de Dieu. Mais nous devons travailler pour l'obtenir. Seuls les paresseux peuvent avoir faim. Les parents, eux, sont laborieux et connaissent chacun leur tâches (leçon 51). L'année est rythmée par les jours et les fêtes de Dieu (*Buku II*, 36).

Il y a des maisons en construction (*Buku II*, 28), et on y bat le *lokolé* (*Buku II*, 5) pour la prière et les réunions de la communauté. Les parents y veillent sur leurs enfants (*Buku ea mbaanda* 51) et le clerc gère honnêtement son magasin (*Buku II*, 12) car il ne veut pas rougir des "francs qu'il reçoit pour son travail" (*Buku II*, 10). La guerre de *lofembe* ou "du chien" appartient au passé lointain (grâce aux Blancs qui interdisent les guerres) (*Buku ea mbaanda* 126). Celui qui accoste en pirogue (*Buku II*, 17) y trouve paix et bonheur. Le forgeron fait du travail utile, mais malheureusement il est superstitieux et corrompu par l'argent (ses limes ne sont pas aussi bonnes que celles des Blancs, *Buku ea mbaanda*, 36). En 1945, il essaiera de faire

fonder par son informateur Paul Ngoi, un village correspondant à cette vision idyllique dans les environs de la mission de Bokuma.⁸³

Les élèves savent qu'ils font partie des peuples du Congo (*Buku ea mbaanda*, 96) et appartiennent aux glorieux Nkundo, voisins des Mbole, Bakutu (un peu sauvage quand-même). Les Bongandó sont bien loin mais, on trouve des Elinga partout (*Buku ea mbaanda* 102, 109, 114, 123, 124). Dommage pour les pygmées, ils sont sales et refusent le progrès (*Buku ea mbaanda*, 125). Mais il y a pire : les Ngombé, guerriers et grands maîtres en sorcellerie! (*Buku ea mbaanda* 117)

L'homme sort de la main de Dieu et est destiné à y retourner (*Buku ea mbaanda*, 37). Un bon roi, Léopold, Albert, un autre Léopold ou un Baudouin, n'importe, nous est envoyé par Dieu pour "soigner et garder notre corps et notre âme" (*Buku ea mbaanda*, 100).

Cette évocation romantique n'empêche pas l'auteur de livrer en quelques leçons tout son savoir historique et ethnologique. Les leçons sur les différents groupes Móngo et sur la guerre de *Lofembe*⁸⁴ sont le résultat de ses premières recherches historiques et ethnologiques. Elles constituent le point de départ de ses multiples publications sur les móngo⁸⁵. La leçon sur l'homme (*Buku ea mbaanda*, 37) est inspiré par *Exercices* p.104-105 qui à son tour est très proche de *Kutanga* (J.9) n°35.

En comparaison avec des leçons semblables dans d'autres livrets d'école, nous constatons que celles de Hulstaert sont plus

⁸³ H. Vinck, Projet d'un village chrétien à Nkile, *Annales Æquatoria* 14(1993)443-456

⁸⁴ La guerre de Lofembe (ou d'autres noms comme Etumb'a mbwa) fait allusion aux escarmouches accompagnant les migrations du nord vers le sud et aux mouvements des groupes Móngo ou apparentés, lors des invasions arabes au 19^{ème} siècle.

⁸⁵ A mentionner un texte de Hulstaert proche des leçons sur les groupes Móngo: Over de volksstammen van de Lomela, *Congo* 12(1931)I,13-52. Ces mêmes textes seront retravaillés dans ses conférences au Petit Séminaire de Bokuma et publiés en 1941-1942 dans *Le Coq Chante* et finalement repris en 1957 dans le manuel scolaire *Bosako wa Móngo*. Sa critique sur l'*Ethnie Mongo* de Van Der Kerken (*Etudes d'Histoire Africaine* 2(1972)27-60) et son *Eléments d'Histoire móngo ancienne*, ARSOM, Bruxelles 1984 en sont l'apogée.

précises et mieux documentées et intègrent un certain nombre de savoirs traditionnels.

Il y a finalement très peu de considérations négatives envers les données locales; par contre, les appréciations élogieuses sur la tradition sont nombreuses. Il n'en reste pas moins vrai que d'autres textes en usage au même moment dans ces mêmes écoles sont d'une autre inspiration. Ainsi, en 1936, dans le *Bosako w'oyengwa* (Histoire Sainte), Hulstaert écrit (traduit) que "les gens que les Blancs avaient trouvés au Congo étaient méchants et mauvais" (...) et que ces Occidentaux "ont apporté aux Noirs l'intelligence des Blancs" (p.241)⁸⁶. Ce sont des inconséquences et des contradictions si caractéristiques pour l'auteur.

Femi Akomolafe s'indigne dans *A Letter to the African patriot* (1994) de la dépréciation de la culture africaine par les conquérants:

"Some of us adored the glorifications we received from these master-flatters, when we parrot the lies they tell us. Taking pride in their estimation of us, we strive tenaciously to get BAs, MAs, and PhDs, so that we can call ourselves educated. While we can quote from Western writers, we learnt nothing from ourselves. We learn from what I believe is the most important: OUR HISTORY. Again, how could we change it? How could we begin to teach our own history, not the "Mungo Park discovered the Niger, Livingstone discovered this and that type of trash?" (Hartford Web Publishing... Mars 2001; www.hartford-hwp.com/archives/30/014.html).

Il n'a certes pas lu le *Buku ea mbaanda* de Hulstaert car il aurait dû nuancer fortement sa réaction.

(6). Moralités

Quelle différence entre les "moralités" d'une part et les contes et les fables d'autre part? Ces derniers ont souvent en guise de conclusion une leçon morale et les premiers ont quelquefois des éléments allégoriques ou imagés. La séparation n'est donc pas toujours

⁸⁶ A comparer avec les conclusions de Gail Kelly, The presentation of indigenous society in the schools of French West Africa and Indochina, 1918-1938, dans *Comparative Studies in Society and History* 26(1985)3,527

rigoureuse. Nous avons classé dans la rubrique " fables et contes " les leçons qui ont leur origine dans ce genre littéraire traditionnel. Les moralités, c'est ce qui n'est pas fable ou conte. Une autre différence est que les moralités mettent l'accent sur le comportement et les fables sur l'inventivité et l'imagination.

Sur les 34 textes de cette catégorie 26 peuvent être considérés comme d'origine occidentale. Le reste a des traits clairement locaux sans être nécessairement originels. Sept textes proviennent de *Exercices* (dont certains à leur tour ont des liens avec des leçons de *Mambi* de 1932).

Quelquefois l'adaptation de récits occidentaux se limite au choix de noms africains pour les personnages. On peut classer dans ce groupe deux extraits paraphrasés de l'évangile (*Buku ea mbaanda*, 78), un récit d'une vie de saint (leçon 88) et une Fable Judiciaire (leçon 42).

La propreté, le zèle, l'honnêteté, la modestie, la charité, la prudence, la piété, le respect, la politesse, sont les vertus proposées aux enfants, exactement comme dans les manuels occidentaux et pratiquement avec des mots très semblables.

(7) Littérature

Le 12 mai 1930 Van Goethem écrit à Hulstaert: "Dans les livres de lecture des Pères Capucins, on a inséré un grand nombre de proverbes et de fables. Je suis d'avis que nous devons le faire pour que cette richesse ne se perde pas et pour conserver ce qui est bon pour eux."⁸⁷

Plusieurs dizaines de proverbes et cinquante-cinq textes de fables et de contes, forment la collection la plus large de littérature orale môngo, publiée à cette époque. Quelques textes proviennent de publications antérieures de ses confrères Vertenten et Verpoorten ou des collections manuscrites de Van Goethem. Avec Boelaert, il avait

⁸⁷ MF 9/160, p. 93.823. Il s'agit des deux livres de lectures en ngbandi publiés en 1922 (56 et 231 pages!) de Benjamin Lekens. Voir note 40. Hulstaert ne les a probablement pas vus. Les exemplaires de ces manuels conservés dans les Archives *Æquatoria* sont tous postérieurs à l'élaboration de ses livres.

organisées aussi des récoltes de textes de la littérature orale dans les écoles de Boteka ou de Bokuma entre 1927 et 1934. Plus tard, Hulstaert puisera abondamment dans ces trésors pour ses grandes publications scientifiques.⁸⁸ A-t-il puisé dans d'autres collections de textes comme celles de Ruskin (*Buku ea mbaanda*, 40), du livret ABC de Mill Hill (leçon, 31), dans *Exercices* ou *Kutangola* (Leçons 84, 90, 112, 131)?

Le plus intéressant est le phénomène du changement de la moralité traditionnelle liée à une fable en une moralité formellement chrétienne. En règle générale, Hulstaert respecte assez bien le texte original, même dans le cas où le texte est scabreux ou formellement non chrétien (*Buku ea mbaanda* 77, 80, 85). Mais quelquefois nous trouvons une adaptation dans un sens chrétien, ou conception occidentale de la morale (*Buku ea mbaanda* 128, 130). L'a-t-il repris de sa source ou est-ce une adaptation personnelle? Les manuels de De Boeck (*Mambi* 1920, 1932) et des Frères Maristes (*Exercices*) n'hésitaient pas à remplacer la conclusion morale du texte par une version pieuse chrétienne. Il est caractéristique pour Hulstaert de conserver les éléments "païens": polygamie, anthropophagie, vengeance, jalousie⁸⁹.

J'ai l'impression que le choix des fables a été fait sans système préétabli. Il a travaillé pendant plusieurs années à la composition des livrets et continuait à chercher et collectionner des textes. Il les introduisait de manière plutôt intuitive, dans son plan au fur et à mesure qu'il trouvait des textes qui lui paraissaient intéressants.

L'étude de la littérature traditionnelle était aux yeux de Hulstaert une nécessité pédagogique. Cette littérature était porteuse de la qualité de la langue: "L'étude de la grammaire et de la stylistique de la langue maternelle doit occuper une place prépondérante dans toute

⁸⁸ *Proverbes* (1958), *Rechtspraakfabels* (1954), *Contes Móngo* (1965) *Fables Móngo* (1970), *Contes d'ogres* (1971).

⁸⁹ Dans une lettre à De Rop, du 5 février 1952 Hulstaert répond: "Jusqu'à nouvel ordre, je pense que la conclusion morale des fables est moderne."

école⁹⁰ ", écrivait-il dans un des multiples articles-manifestes sur l'éducation. Pour lui cette littérature remplissait le même rôle que l'étude des langues classiques, latin et grec en occident.

5.3 Introduction des livres de Hulstaert

Très tôt, encore dans leur état embryonnaire (ronéotypés), Hulstaert avait su introduire dans les écoles ses livres, qu'il appelait "cours". Ainsi nous lisons dans le *Rapport d'inspection de l'école de Mondombe*, du 24-12-1930, " Les cours du R.P. Hulstaert qu'ils suivront dorénavant...la grammaire du même Père."

Ses "cours" expérimentaux de lecture et de grammaire en lomóngɔ n'étaient pas toujours appréciés, comme il le raconte dans une *Note concernant l'Ecole Normale* de juin 1943 :

"Quand j'étais responsable de l'école de Flandria et que j'avais ronéotypé l'*Etsifyelaka* [Grammaire lomóngɔ], j'envoyais plusieurs copies à Bamanya pour y servir à l'école. Quelque temps après, j'arrive à Bamanya en provenance de Bokuma et j'y trouve ces leçons ronéotypées au W.C., coupées en quatre...Le Père Jans me donnait comme explication que les Frères ne les utilisaient quand même pas" MF E-30, p.2341.

Le *Rapport de l'Ecole des Filles de Bamanya*, 1933, 5^e année primaire nous renseigne sur le moment de l'introduction des livres de Hulstaert: "Lire: Comme méthode de lecture nous avons utilisé jusqu'en août les livres des Anglais [Missionnaires Protestants anglophones]. En septembre ont été introduits dans toutes les classes les livres du Père Hulstaert, ainsi que les quatre parties de sa grammaire. Ecrire : Selon la méthode des FEC".⁹¹

⁹⁰ Art indigène et langue, *Æquatoria* 4(1941)2,33-34 (L'étude grammaticale et stylistique de la langue maternelle doit occuper une place prépondérante dans toute école); Littérature indigène, *ibi* 5(1942)2,39-40; Style oral, *ibi* 6(1943)3,67-71

⁹¹ MF E-15, p.12. Ainsi nous savons que le premier livre de lecture, *le Buku ea eandelo* I, est arrivé et a été utilisé au Congo à partir de la fin de 1933. Quant à la grammaire il ne peut s'agir que de feuilles ronéotypées, car l'édition imprimée date de 1937. *Ibidem* 1934: " Les livres de Hulstaert ne sont à notre disposition que depuis un an (...) des copies pour tous".

Selon le rapport d'inspection à Bamanya du 26 octobre 1936, le *Buku ea mbaanda* est utilisé dans les trois degrés. Pour toutes les autres branches, on utilise encore les manuels des Frères des Ecoles Chrétiennes (édités à Tumba).⁹²

Les années suivantes, les autres manuels sortiront et on peut considérer qu'à partir de l'année scolaire 1936-1937, les livres de lecture de Hulstaert sont partout en usage dans les écoles du Vicariat Apostolique de Coquilhatville. Mais lors d'une inspection de l'école de la Mission de Bondombe, il doit constater que beaucoup reste à faire: "Ils doivent encore apprendre à utiliser leur manuel. Maintenant, même les meilleurs ne savent pas y trouver ce dont ils ont besoin".⁹³

Tous n'ont pas montré le même zèle dans l'utilisation des livres de Hulstaert. Les Frères étaient récalcitrants et lors d'une inspection⁹⁴ dans leur école à Coquilhatville, le 22 octobre 1944, Hulstaert doit constater que "le maître de la classe 1A est le seul à avoir un *Buku I*, les élèves n'en ayant pas, et son collègue de classe 1C doit emprunter ce seul exemplaire quand il doit enseigner le lonkundo."

5.4. Typographie et mise en page

La première édition de *Buku I* et II (1933) a été imprimée en Belgique par De Bièvre et *Mbaanda* par Brepols. Toutes les rééditions sont imprimées à la Mission Catholique à Coquilhatville. La différence de qualité est importante. Quand en 1945 on a introduit les *ɔ* et *ɛ*, on a dû employer trois caractères différents dont un absolument insuffisant pour des apprentis lecteurs.

Les éditions de *Buku I* de 1945 et de 1952 ont subi d'importantes corrections, dont la suppression des pages représentant des exemples d'écriture cursive. Celle de 1956 n'a subi que de très

⁹² Archives Æquatoria E-1, p.368-372

⁹³ G. Hulstaert, Rapport d'inspection du 6-7-1945. Arch. Aeq. Corr. Vanhoutte, verso.

⁹⁴ MF E-30

légers changements. *Buku II* de 1951 introduit *ɔ* et *ɛ*. Toutes les illustrations sont supprimées. Les exemples qui suivent sont des réductions.

1933

— 73 —
34

ll ee

1. ao-ke-la, ao-kee-la, nje-na, njee-na. li-ye-e, ngee, bee-mba, mpee, e-ngee, mpee, ee-ngo, bee-nde, ee-mbe, a-kee-ja.
2. bee-le bao-ta mu-ma ya bae-te mo-ngo. i-tee-me-ja o-nde-na mpo-na i-le-ka l'ae-mi. nte-fe-li a-fa-mbo-l'ee-ki. a-foo-nge ba-ki-li-to ba-fe-je bee-ko l'e-si-se be-ki nja-ko-mba. o-tsi-ka bi-ko nd'ee-mbe. nko-so nta-ke-nda-k'ee-mbo nk'o-to-ngo-la.
3. ⁱⁱii-la-nko-ngi, bo-fii, e-fii-li, i-taa-t'ii, bii-na, bii-so, bii-tsi, bii-nga. o-ki nda mbe-la o-wa-ki l'e-sii.

1945

34

ee, ee

- 1 aokela, aokeela; njena, njeena; aokeja, aokeeja; mpe, mpee. mpees; nge-e, e-je; engee, eenge; beende, eembe; beemba, bemba; liyee.
2. beele baota bamuka ba baete. iteesmeja ondena mpona ileka l'aemi. afongee te bakelesu bafeje beeko la besise beki mbombianda. nkoso ntakendaka beembo nk'otongola
3. ⁱⁱbofii, tsiilitsiili, efili, esii, liinja. oki nda mbela owaki la besii. onkaa nse ya njiita. bofii itaki ntaa o njiita. njiya yomba y'onto ale bobe ngae. ika botema o njiika.

1952

36

ee ee

1			
ba-fe,	e-nge,	e-je,	ae-mbe
ba-fee,	e-ngee,	e-je-e,	ee-mbe,
to-fe,	ee-nge,	ee-fe,	be-mba,
to-fee,	ee-ke,	bis-fe,	bee-mba.
2			
efa,	ngae,	efe-e,	aokeela,
afee,	tee,	bikeenge,	njena,
mpe,	liyee,	ife-e,	njeena,
mpee,	fee,	mbee-e,	aokeja,
mpees,	beende,	aokela,	aokeeja.

3

beele baota bamuka ba baete.
iteesmeja ondena mpona ileka la baemi.
afongee te bakelesu bafeje beeko la besise beki
mbombianda.
nkoso ntakendaka beembo nk'otongola.
snaki beende befe nda ntsina ya beemba.

ii

1
bo-fit, tsii-li-tsii-li, e-fii-li,
 e-sii, lii-nja.

2

ika botema o njiika.
onkaa nse ya njiita.
bofii itaki ntaa o njiita.
njiya yomba ya bonto ale bobe ngae.
oki nda mbela, owaki la besii.

APPRECIATION

6.1. Les limites de l'adaptation

Les manuels de lecture que nous avons présentés ici ne s'écartent pas fondamentalement du schème général de ce genre littéraire. Mais il y a bien de nuances à faire quant à la tendance idéologique exprimée dans ces textes. L'auteur accepte l'ordre colonial, mais il ne le glorifie pas et ne le met pas en exergue. Ceci est symbolisé par la leçon sur le roi "Premier chef, (...) qui a commencé à mettre de l'ordre dans notre pays" (leçon 100). Une exception est à noter: il rejette la politique (et la pratique) linguistique en vigueur dans la colonie ("Une certaine langue que parlent les Blancs et leurs associés", leçon 17). Il défend le droit à la langue maternelle, la promotion de la littérature traditionnelle, l'intégration et l'estime de la nature (23% des textes), et l'histoire propre.

En privé, comme dans sa correspondance⁹⁵, quelques années plus tard, Hulstaert rejetait parfois violemment l'ordre colonial, au moins dans la globalité de ses effets et le Livre *d'Histoire des Môngɔ*, édité en 1957⁹⁶ en était une expression très forte. Mais on n'en est pas encore là dans les livres de lecture des années trente.

Les éléments de référence européenne: (religion, moralités, école) représentent 35% ; les éléments africains (nature, société, fables) 65% de la totalité des textes.

L'auteur est ferme et clair dans sa défense d'une identité propre, du droit à l'existence d'une culture africaine. La ruralité en est un trait essentiel. Dans cette perspective, il ne présentera jamais le poste de l'Etat, la Mission ou d'autres constructions typiquement

⁹⁵ Voir spécialement sa correspondance avec Antoine Sohier, *Annales Æquatoria* 18(1997)9-238

⁹⁶ Voir H. Vinck, L'enseignement de l'histoire au Congo Belge. Deux textes contradictoires, dans *Annales Æquatoria* 19(1998)167-194. Ce manuel, de divulgation très limitée, n'était pas de la main de Hulstaert, mais pour la partie anti-coloniale, de son informateur, Paul Ngoi. Nous apprenons d'une lettre de Boelaert à Hulstaert (25-6-1939, Arch. MSC-Congo, Borgerhout) que "Mgr Van Goethem n'était pas d'accord avec les idées formulées dans ce texte".

coloniales (chemins de fer, hôpitaux etc.) comme le faisaient souvent et triomphalement beaucoup d'autres manuels. Il n'incite pas les enfants à aller travailler chez les Blancs ou aux plantations comme le faisait le manuel de 1954 publié à Lisala: "Certains sont allés travailler chez les compagnies. Tous ont de l'argent."⁹⁷ Mais le Directeur d'école et le souvenir de l'enfant bien éduqué fait irruption quand il conseille de ne manger qu'aux heures prévues (leçon 61).

Bien qu'on ne trouve pas véritablement une terminologie dépréciative dans le manuel, les considérations sur les valeurs religieuses mèneront nécessairement à des contradictions ou des présomptions non intégrées. La vision du monde et l'image de l'homme, véhiculées dans les institutions traditionnelles et dans la littérature (fables, proverbes) sont en contradiction avec un grand nombre d'éléments de la foi chrétienne (l'opposition n'est pas totale, voir leçon 70).

Hulstaert présente la religion catholique dans sa forme de l'époque. Il n'a fait aucun effort pour explorer les possibilités d'un rapprochement "en profondeur" des deux systèmes en compétition. Son "adaptation" se limitait à l'utilisation de proverbes ou d'exemples de la vie traditionnelle pour illustrer ou faire pénétrer les concepts chrétiens. Même les éléments les plus secondaires et les plus occidentaux de la catholicité n'étaient remis en question. Ceci tient certes à l'éducation et à l'attitude théologique bornées qu'il n'a jamais su dépasser.⁹⁸

Au niveau de la morale, la différence avec le christianisme lui semble fondamentale: "Si nous n'aimons que les personnes dont parlent les ancêtres, où est la différence avec les païens?" (leçon 70). L'opposition entre ces deux mondes est formulée parfois sans équivoques: "Nos ancêtres étaient égarés complètement, (...) nous acceptons tout ce que l'Eglise enseigne". (Leçon 13) D'autre part, par

⁹⁷ *Mateya ma lisolo*, II,2, Lisala 1954, leçon 33, page 43.

⁹⁸ Ceci se manifeste aussi dans sa traduction de la Bible et de la terminologie religieuse. Un cas exemplaire en est la question des *bilima* (esprits de la nature) qu'il remplace par les anges (leçon 35) et les *balóki* (sorciers) par les diables (leçon 42). Voir H. Vinck, *Terminologie chrétienne en lomóngɔ*, CEEBA, Série III, 8; Bandundu 1983, 55 pages.

respect de la littérature, il ne changera pas les fables pour en supprimer les éléments non chrétiens. Ceci est une des multiples contradictions de l'auteur.

Il ne serait pas correct de ne pas mentionner ici un texte, publié sous la responsabilité de Hulstaert et qui est en forte contradiction avec la teneur du *Buku ea mbaanda* et avec toute son attitude morale et philosophique. Il s'agit de la traduction (libre) d'une Histoire Sainte en lingala qu'il avait commandée chez les Frères Maristes le 10 mars 1930: *Buku ya Nzambe. Nsango Ndamu*, édition de 1929⁹⁹. On y lit:

"Ce sont des gens sauvages, et le mal excelle en eux." (...) "Ils [les puissances occidentales] ont conféré au Roi de la Belgique, Léopold II, l'autorité de gouverner le Congo, qu'il arrête les guerres, qu'il chasse les Arabes, qu'il délivre les gens de l'esclavage, qu'il apprenne aux Noirs la science des Blancs, qu'il accroisse leur bonheur par le commerce."

6. 2. Education à la soumission?

Les auteurs qui traitent de l'éducation scolaire coloniale sont tentés de la taxer d'"éducation à la soumission"¹⁰⁰. Où en est notre manuel de ce point de vue?

Ses conceptions sur l'essentiel de l'éducation menaient Hulstaert à viser et à encourager le développement d'une intelligence personnelle. Cela pourrait mener à une pensée et attitude indépendantes. Dans la leçon sur la langue (leçon 17), il se distancie

⁹⁹ Les textes visés sont les numéros III, 21, 22 et 23 qu'il a repris des numéros 14 et 15 de la partie III du livret des Maristes. La citation du texte de Hulstaert provient de l'édition de 1955, pages 243-244. Hulstaert écrit plus tard à De Rop qu'il a utilisé un texte de base en français pour sa traduction de l'histoire Sainte ce que je n'ai pas pu vérifier.

¹⁰⁰ Les titres parfois éloquentes annoncent cette option: Tabata T.B. publie un pamphlet en 1959: *Education for Barbarism: Bantu Education in South Africa*, Durban, Prometheus, 48 pages; Murphy E.J. *Schooling for Servitude. Some Aspects of South African Bantu Education*, Connecticut University, Storrs, World Education Project, 1972, 40 pages. Plus récemment: P. G. Okoth, The creation of dependent culture. The Imperial Curriculum in Uganda, in: J.A. Magan (éd) *The Imperial Curriculum*, Routledge, NY, London, 1993, p. 135-140; M. Depaeppe, *In het teken van de bevoogding* [Sous le signe du paternalisme], Garant Leuven, 1995.

de l'opinion des "Blancs". Ce qui est déjà bien osé dans un contexte éducatif colonial. En outre, l'indigénisme et le nationalisme môngo de l'auteur, visait à donner une confiance en soi et une estime pour son histoire et sa culture, aux peuples congolais¹⁰¹. Le choix des textes des livres de lecture se range dans le même objectif.

D'autre part ses livres prônent une soumission sans discussion aux autorités de l'Eglise (deux leçons sur le Pape avec 7 fois le mot "pouvoir"!) mais en cela il ne s'écartait pas de la doctrine enseignée dans les écoles catholiques occidentales.

La soumission aux autorités de l'Etat (colonial) est beaucoup moins présente dans ses livres qu'ailleurs. Hulstaert se méfiait de l'Etat et de son interventionnisme, sans pour autant être anarchiste. La particularité de sa position devient évidente quand on le confronte aux textes contemporains. A Lisala, le livret de lecture de 1932¹⁰² commence par une leçon sur l'Autorité de l'Etat. A Niangara on prônait en 1948 qu' "Il convient que les gens se soumettent partout à la volonté de Léopold III"¹⁰³. En 1955, l'auteur du *Manuel du maître* de Lisala enseigne candidement: "Le maître préparera les enfants à la soumission" (*botósi*)¹⁰⁴.

Les Noirs africains d'aujourd'hui, même ceux qui sont nés longtemps après les Indépendances, continuent à renvoyer à ce système éducatif écrasant. On ne peut pas en nier l'existence, mais une honnêteté élémentaire oblige de reconnaître que la réalité était plus nuancée que ces slogans. Il y a eu d'honnêtes tentatives d'éducation (et ici et là des réussites!) dans le respect de la langue, de la culture et de

¹⁰¹ Colonial Ethics: The School of Coquilhatville" (1937-1960) / Conscience Coloniale, L'Ecole de Coquilhatville (1937-1960) et: L'influence des Missionnaires sur la prise de conscience ethnique et politique des mongo / The influence of the missionaries on the political and ethnical consciousness of the Mongo. 1925-1960, <http://www.aequatoria.be>

¹⁰² *Mambi ma botangi ndenge na ndenge. Buku ya basatu*, Lisala 1932. "Toutes les autorités du monde gouvernent selon la volonté de Dieu même" est la phrase d'ouverture.

¹⁰³ Cela est en contraste formel avec d'autres manuels scolaires: *Buku botangi na bangala na Uele*, degré inférieur, II année, RR PP Dominicains, 1948, p.45.

¹⁰⁴ *Mateya ma bominisi. Manuel du maître*, Lisala 1955, p.93

l'histoire africaines. Souvent ces Ngugi's sont ignorants de ces faits ou préfèrent d'en nier l'existence¹⁰⁵.

L'éducation à l'obéissance et même à la soumission à l'ordre social et étatique établi, faisait aussi partie du système éducatif occidental à cette époque et n'était pas typique pour l'éducation scolaire coloniale. En Occident aussi, les enfants étaient éduqués pour se soumettre à la culture dominante dans leur pays. Ce n'est pas l'éducation qui est à blâmer, mais l'idéologie de domination d'une culture, d'un peuple, sur un autre. C'est précisément sur ce terrain que la position de Hulstaert se singularise.

6.3. L'auteur et son livre¹⁰⁶

Le *Buku ea mbaanda* et les deux autres livres de lecture présentés ici sont anonymes. Les éditeurs sont: le Vicariat Apostolique de Coquilhatville et les Missionnaires du S. Cœur. A cette époque cela revenait au même. Pour une partie des textes, Hulstaert n'a été que le compilateur. Mais il n'y a pas le moindre doute qu'il est le seul auteur de ces livres. Je n'ai aucune indication que l'éditeur soit intervenu ou que lui auraient été imposés des changements d'une quelconque nature.

Ses livres nous montrent l'auteur comme dans un miroir. Tout son "nationalisme môngo" s'y étale sans beaucoup de nuances. Son pendant pour l'étude de la nature trouve son expression dans les 39 leçons sur la faune et flore dont certaines expriment les connaissances particulières du naturaliste.

¹⁰⁵ Carol Sicherman, Ngugi's Colonial Education, "The subversion of the African mind", *African Studies Review* 38(1995)11-41. Voir surtout les invectives de Vincent Khapoya, Colonialism and the African Experience, dans *The African Experience: An Introduction*, 1994, Englewoods Cliffs, N, Prentice Hall, p.112-147.

¹⁰⁶ Voir l'étude de E. Børre Johnsen, Amateurs crossing prairies of oblivion: textbook writers and textbook research, *Journal of Curriculum Studies* 26(1994)3,297-311. A. De Baets dans ses importantes études sur le manuel scolaire en Flandre prête une attention spéciale aux auteurs: Profiel van de auteur van geschiedenisboeken: bemiddelaar tussen historiografie en maatschappij, [Profil de l'auteur des manuels d'histoire: Intermédiaire entre l'historiographie et la société] *Kleio* 1992, 6, 10-21

Le conservatisme religieux, professé sa vie durant, trouve son expression dans les leçons sur la religion. Il n'y montre pas la moindre originalité et ne s'aventure à aucune adaptation, si chère à l'auteur en d'autres domaines.

L'historiographe des Móngo y fait ses premiers pas par une série de textes savants et originaux sur les sous-divisions de l'ethnie. Il y livre les premiers résultats de ses recherches du moment.

Le linguiste confirmé qu'il est devenu plus tard, s'y exprime par un langage correct et soigné, par le respect aussi pour la forme de la langue telle qu'elle lui est garantie par ses informateurs¹⁰⁷. A l'occasion de la réimpression de 1945 du *Buku I*, plusieurs corrections linguistiques seront nécessaires, des phrases-exemples remplacées et corrigées. Lors de la deuxième édition du *Buku ea Mbaanda* en 1953, il y a eu une redistribution des leçons avec *Buku II* et le premier. Quelques leçons à caractère historique ont été enlevées pour les réserver pour un livre d'histoire en préparation.

En 1946, dix-huit ans après son premier engagement, Hulstaert quitte l'enseignement, certainement désabusé par ses continuels conflits avec les Frères des Ecoles Chrétiennes et par d'autres résistances. C'est d'ailleurs le moment des grands programmes de composition des Dictionnaires, de la Grammaire, de la collecte des dialectes et de la littérature orale. On comprend aisément que les manuels de l'école primaire ne soient plus à l'avant-plan. Il continuera à en discuter, encouragea et collabora à la conception d'autres livrets scolaires, surtout quand le Père Frans Maes tenta durant les années cinquante à son tour de travailler dans le même esprit.

7. INFLUENCE

Combien d'enfants ont eu en mains les livres de lecture de Hulstaert? Il est difficile de le calculer. Le système de distribution et d'utilisation n'a pas été uniforme pendant les environ 35 ans qu'ils ont été utilisés.

¹⁰⁷ Je n'ai pas d'indices que les livrets de lecture aient été révisés par des informateurs Móngo, mais Hulstaert était resté en contact avec le Petit Séminaire de Bokuma où se trouvaient ses meilleurs informateurs.

Il y a eu des périodes et des endroits où chaque élève avait un exemplaire à sa disposition, mais ne le recevait pas en propriété et le laissait donc à la fin de l'année à son successeur dans la classe. A d'autres moments, le livre était acheté par l'élève et l'accompagnait pendant tout son séjour à l'école primaire.

Les livres se conservaient mieux dans les écoles du Poste de Mission, sous le contrôle étroit des Missionnaires (souvent des Sœurs habituées aux pratiques des écoles européennes) et y fonctionnaient pendant des années.

Le tirage des impressions successives aurait pu nous aider à avoir une idée de l'étendue de son utilisation, mais malheureusement nous n'avons pas pu obtenir des chiffres pour tous. Je les complète par des estimations (chiffres en italiques):

	1 éd.	2 éd.	3 éd.	4 éd.	
Buku I	<i>5000</i>	<i>5000</i>	12.000	<i>12.000</i>	34.000
Buku II	5000	<i>5000</i>	12.000	-----	22.000
Mbaanda	2500	<i>2000</i>	-----	-----	4.500
Total					60.500

Un indice plus précis pourrait être fourni par le nombre d'enfants ayant été inscrits dans les écoles durant la période où ont été utilisés les manuels en question (regardez les chiffres à l'introduction, point 3). Mais la déperdition ayant été grande et est mal connue, ce chiffre aussi ne reste que très approximatif. Que je sache, il n'existe pas de données assez précises pour permettre un calcul correct du nombre d'enfants qui sont effectivement passés à l'école pendant cette période.

Le livret accompagne l'enfant durant toute son école primaire. Dans certaines écoles, les enfants pouvaient les prendre avec eux au village et le soir autour du feu, les écoliers et les anciens élèves rivalisaient dans la déclamation des textes et en discutaient le contenu¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Témoignage de Mr Njoli à Bamanya parlant de sa jeunesse à l'école primaire de Bokuma. L'importance de la mémorisation est soulignée par Ian Michael dans son

La mémorisation de textes était une pratique pédagogique fort en usage. Elle avait aussi son importance pour l'acquisition de la langue standardisée par Hulstaert.

Selon les rapports scolaires, la lecture prenait une grande partie du temps de la journée de classe. Ainsi nous lisons qu'en 1939 dans l'école des filles à Bamanya, on a lu 19 leçons de *Buku I* en première année, en deuxième année ce même *Buku I* en totalité, en troisième année *Buku II* en entier et des extraits de l'Evangile, en quatrième année 100 des 133 leçons de *Buku ea mbaanda*, des extraits de l'Evangile, de *Bosako w'oyengwa* (Histoire Sainte) et de *Bekolo bya Biloko* (Contes d'Ogre)¹⁰⁹.

Pendant une certaine période (les années cinquante) on avait organisé des cours du soir pour l'alphabétisation des adultes. Les livrets de lectures atteignaient ainsi un autre public.

Durant plusieurs années, dans le Vicariat de Basankusu, le livret a été utilisé dans les écoles de régime linguistique Móngo. En 1940 Mgr Wantenaar commande 1000 exemplaires du *Buku I*. Puis, suite à des pressions de l'Inspection, ils abandonnent partiellement l'usage du lómóngo. Ainsi à cause d'un manque de manuels en lómóngo, en 1951 sous la pression de l'inspecteur de l'Etat Verhelst, ils se procurent des livres en lingala¹¹⁰.

A Inongo, les Pères Jules De Boeck¹¹¹ et Van Houtte sympathisent avec les idées de Hulstaert et ce dernier mène des expérimentations avec les livrets de Hulstaert (Van Houtte 22-4-1939). Chez les Ndengese, son ami le Père Goemaere essaie

bref mais important texte: Textbooks as History: the work of the Colloquium, *Paradigm* n°25, May, 1998 et <http://w4.ed.uiuc.edu/faculty/westbury/Paradigm/michael2.html>

¹⁰⁹ Archives *Æquatoria* E 1-1, p.306. pour 1938 Sœur Auxilia rapporte: 15 leçons de *Buku I* à partir du tableau; 30 en deuxième année à partir du tableau et du livre; en troisième on finit *Buku I* et on lit 22 leçons de *Buku II*; en quatrième on termine *Buku II* et 50 leçons de *Buku ea mbaanda*; en cinquième année on finit ce dernier et on y ajoute des textes des publications religieuses et des *Bekolo*. (ibi p. 323)

¹¹⁰ G. Hulstaert à Van Thiel, 5-8-1951, Arch. *Æq.* CH.

¹¹¹ Taaléénmaking (En coll. avec G. De Boeck), *Æquatoria*, 4, 1941, 1, 19-20. Correspondance entre le Père G. De Boeck et l'auteur au sujet des possibilités de l'emploi du lómóngo, dans les écoles chez les Móngo du sud.

d'introduire le livret de Hulstaert et commande 150 exemplaires de *Buku I*. En 1942 Mgr Six, Scheutiste, Evêque de Léopoldville, pour faciliter la tâche de ses missionnaires, imposera dans tout son Diocèse. Il imposait donc à Inongo le lingala, et dans les régions des Ndengese l'otetela, sans égard pour les langues effectivement parlées par le peuple. Les livrets de Hulstaert se trouvaient ainsi abandonnés.

Rien de ce livret n'a été repris par d'autres publications hors de celles dirigées par les Missionnaires du S. Cœur à Mbandaka.

Est-ce que les élèves ont été vraiment influencés par les idées propagées dans les manuels scolaires? J'ai déjà essayé de répondre à cette question¹¹² et on peut conclure que dans une culture où le manuel scolaire était à peu près le seul moyen véhiculant les conceptions et les réalités nouvelles, ils doivent avoir eu un grand impact pour ce secteur. Il est sûr aussi que ces nouvelles conceptions n'ont pas pour autant remplacé les anciennes, mais que souvent elles s'y sont juxtaposées.

8. Traduction et Extraits publiés

Dans le Florilège, *Annales Aequatoria* 19(1998), p 3-166 on trouve les morceaux suivants:

- (1) Leçon 17, p.12: Lolaka lokiso (notre langue);
- (2) Leçon 28, p.19: Bola bokami (mon village);
- (3) Leçon 96, p.60-61: Benanga bya Kongo (les peuples du Congo);
- (4) Leçon 102, p.64-65: Nkundo (les Nkundo);
- (5) Leçon 125, p.79-80: Batswa (les Pygmées Batswa);
- (6) Leçon 100, p.63: Bonkonji okiso oa Yongo (notre chef suprême).

Le texte entier se trouve sur Internet en français et les extraits du Florilège aussi en anglais : <http://www.abbol.com> et aller vers le African Colonial Schoolbook Project.

La traduction française a été réalisée dans le cadre du Projet Jewsiewicki, n. J.4. Le traducteur principal était Monsieur Njoli au moment de la traduction Directeur de l'Ecole Primaire des Filles à la Mission de Bamanya. Il avait fait son école primaire à Bokuma où il

¹¹² Voir bibliographie.

avait utilisé comme écolier les livrets. Ici et là quelques corrections d'importance mineure ont été introduites par moi-même.

Dans notre texte un certain nombre de mots lomóngɔ sont restés sans traduction parce que n'ayant pas d'équivalent en français. Ce sont principalement des termes techniques (zoologique ou botanique). Ils peuvent être vérifiés dans G. Hulstaert, *Dictionnaire Lomóngɔ-Français*, Tervuren 1957.

9. Bibliographie

(1) Concernant l'auteur Gustaaf Hulstaert

-H. Vinck, In Memoriam Gustaaf Hulstaert, *Annales Aequatoria* 12(1991)7-76

-H. Vinck, Gustaaf Hulstaert, *International Dictionary of Anthropologists*, (C. Winters, éditeur) Garland, New York, 1991, 313-314

- H. Vinck, *Biographie Belge d'Outre-Mer*. Volume VIII Bruxelles, 1998, Gustaaf Hulstaert, c. 182-186.

-H. Vinck, Dimensions et inspiration de l'œuvre de Gustaaf Hulstaert, *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, n.12, juin 2000, p.208-236
[www.uia.ac.be/aequatoria voir "Useful bibliographies"].

- . Jacobs, *In memoriam G. Hulstaert*, *Mededelingen der Zittingen, KAOW*, 44(1998)77-89

(2) Publications de Honoré Vinck concernant les manuels scolaires coloniaux congolais :

AA = *Annales Aequatoria*, Bamanya, Mbandaka, R.D. du Congo

1983

Terminologie chrétienne en lomongo, CEEBA, Série III, 8; Bandundu 1983, 55 pages

1990

Terminologie scolaire en lomongo, AA 11(1990)281-325

1995

-Catalogue des Archives Aequatoria, Bamanya, 1993 et 1995, 135 p et Word 6.0 et sur http://www.uia.ac.be/aequatoria/archives_project [catalogue détaillé des manuels scolaires conservés aux Archives Aequatoria à Bamanya et partiellement microfilmés]

-The Influence of Colonial Ideology on School Books in the Belgian Congo
Paedagogica Historica (Gent), 23(1995)2,355-406, [Aussi sur <http://www.abbol.com/>]

1997

-Archives concernant l'œuvre missionnaire des *Disciples of Christ Congo Mission a Mbandaka* AA 18(1997)503-510

-Le concept et la pratique de l'autorité tels qu'enseignés dans les livrets scolaires du Congo Belge, *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, Kinshasa 1997, n°6, p. 115-128

1998

-Manuels scolaires coloniaux. Un Florilège, AA 19(1998)3-166. [Sur le site web de <http://www.abbol.com/> [Voir : *Aequatoria Schoolbook Project*]

-L'enseignement de l'histoire au Congo Belge. Deux textes contradictoires, AA 19(1998)167-194

-Archivalia (Catalogue des Manuels scolaires aux Archives Africaines à Brussel; - L'autobiographie de H.C. Hobgood), AA19(1998)403-408

-Gezangen ter ere van de Kongolese Openbare Weermacht in schoolboekjes van Belgisch Kongo, *Bulletin. Craoca*, Bruxelles 1998,3,23-27

-Théories racistes dans les livrets scolaires du Congo Belge, *Revue Africaine de Théologie*, 1998 (Kinshasa) N° 43, 104-115 [Aussi en traduction anglaise sur le site web <http://www.abbol.com/> Voir : *Aequatoria Schoolbook Project*]

1999

-Livrets scolaires au Congo Belge. Méthodes d'analyse et herméneutique. *History in Africa*, Boston, 1999, 379-408

-Le mythe de Cham dans les livrets scolaires du Congo Belge, *Canadian Journal of African Studies* 33(1999)2-3,642-674

2000

-Les manuels scolaires coloniaux aux Archives de la BMS à Oxford, AA 21(2000)225-228

-De studie van het schoolboek in Belgisch Kongo, *Mededelingen der Zittingen, Kon. Academie voor Overzeese Wetenschappen* (Brussel) 46(2000)83-100

-African Colonial Schoolbooks Project, *Internationale Schulbuchforschung*, (2000) [Présentation du projet de recherche sur les manuels scolaires coloniaux ; ce texte aussi sur le Website de cette organisme]

2001

Dépôts de Manuels scolaires coloniaux (5 notes) AA 22(2001)423-435

2002

-A l'école au Congo Belge. Manuels scolaires de 1933-1935. Texte intégral, notes et commentaire, *Annales Aequatoria* 23(2002)7-207

SUR LE WEB

<http://www.abbol.com/>

African Colonial Schoolbook Project

-The Influence of Colonial Ideology on School Books in the Belgian Congo [*Paedagogica Historica* (Gent), 23(1995)2,355-406.]

- Manuels scolaires coloniaux. Un Florilège/ An Anthology [AA 19(1998)3-166.]
- Bibliographie des manuels scolaires congolais
- Race and Racism in Schoolbooks in the Belgian Congo. *Traduction anglaise* de: Théories racistes dans les livrets scolaires du Congo Belge, *Revue Africaine de Théologie*, 1998 (Kinshasa) N° 43, 104-115
- A l'école au Congo Belge. Un livre de lecture de 1935 [Brève présentation et texte intégral de: Buku ea mbaanda]
- Manuels scolaires coloniaux. Méthodes d'analyse et approche herméneutique. [*History in Africa* 1999, 379-408]
- Exercices de langage*, [Manuel scolaire édité au Congo Belge en 1930 par les Frères Maristes]

(3) Concernant les manuels scolaires coloniaux en général

La bibliographie suivante ne vise que les catalogues, dépôts, la composition et l'analyse des manuels scolaires coloniaux à l'exclusion de l'histoire générale de la scolarisation en Afrique Coloniale.

ADRICK Christel, Theorie und Analyse kolonialer Lehrpläne. Beispiele aus Deutsch-Togo, *Bildung und Erziehung* 38(1985)513-529

AFRICA (Londres), 1932-1972, Bibliography, Vernacular Books.

Pendant 40 ans, le périodique bien connu avait une rubrique spéciale parfois très étoffée, pour signaler les manuels scolaires et religieux édités en langues africaines. Cette collection est conservée dans la Bibliothèque de la SOAS à Londres et cataloguée (voir Mann M. et Sanders V.)

AFRICAN STUDIES PROGRAM, *An African Languages and Literature Collection*, Indiana University Libraries, Bloomington, African Studies Program, 1994.

Cette bibliographie signale les publications effectivement présentes dans la Bibliothèque à Bloomington, Indiana. De fait y sont insérés des livres (grammaires et dictionnaires) qui traitent des langues africaines. La bibliothèque dispose de plusieurs centaines de manuels africains coloniaux.

ANONYME, A Survey of Literature in African Languages, *Books for Africa*, January 1939,4-12

En 1937, une enquête organisée par la revue signalait l'existence de 5159 livrets en langues africaines. L'article mentionné ici donne une vue globale sur la production entre 1928 et 1938.

ANONYME, *Inventaris van school en kerkboeken uitgegeven in het lonkundo in het gebied van het huidige aartsbisdom Mbandaka-Bikoro - Zaire*, Borgerhout, september 1994, 7 pages (H. Vinck)

Cet inventaire décrit une centaine de manuels scolaires et d'église conservés dans les archives d'une congrégation catholique missionnaire belge.

ANONYME, L'activité littéraire des missionnaires, in: *Missions de Scheut* 38(1930)135-161

On y signale la production littéraire globale des missionnaires de Scheut (Chine et Congo-belge), mais une bonne partie y est dédiée aux publications scolaires pour le Congo.

- ANONYME, Leco, The Congo Phenomenon, *Congo Mission News*, nr 214, 1966, p.8-11
- ANONYME, Liste des ouvrages édités en congolais par les Missionnaires de Scheut de décembre 1919 à janvier 1922, *Missions de Scheut* 30(1922)
Plusieurs dizaines de titres publiés par les membres de la congrégation de Scheut, avec mention du tirage.
- ANONYME, Ouvrages publiés par les Missionnaires d'Afrique, *Le Mouvement antiesclavagiste* 25(1913)249-252
- ANONYME, *Preliminary Guide to Black Materials in the Disciples of Christ Historical Society*, Nashville 1971, 32 pages.
Cette église protestante était présente au Congo Belge depuis 1899 et au Ghana. Une bonne partie de leurs archives contiennent des manuels scolaires en lomóngó (Guthrie, C 61)
- ANONYME, Text-books for African Schools, *Africa* 1(1928)13-22;
- BAETA C. C., *Hints to Authors of Vernacular Books*, London, Sheldon Press,
- BALMER W.T., Text-Books: A Study with an African Background, *International Review of Missions* 14(1925)n. 53, 37-44
- BARDEN J. B., Teaching, Reading in Congolese Schools, *Books for Africa*, 4(1934)65
- BENEDETTO ROBERT, The Presbyterian Mission Press in Central Africa, 1890-1922, *American Presbyterians* 68(1990)55-69
- BERNARDIN (Frère), Le français dans les écoles rurales, *Revue Pédagogique Congolaise*, juin 1957 p. XXX-XXXVII (*Bulletin du Cepsi* n° 37)
- BIBLIOGRAPHIA AFRICANA dans *Afer* (Rome) 1932-1940
Comme dans *Africa* et *books for Africa*, la revue mentionnée signalait les publications scolaires catholiques en langues africaines
- BOOKS FOR AFRICA** (Londres) 1930-1960
Books for Africa est une édition de l'African Christian Literature Committee de Londres. Des centaines de livres scolaires et de lecture générale ont été répertoriés ici pendant 30 ans (1930-1960)
- BRACKETT D.G. et Wrong M. History and Geography Textbooks (Bibliography), *Africa* 7(1934)204-212.
- BRACKETT D.G. et Wrong M., Some notes on History and Geography Text-books used in Africa, *Africa* 7(1934)199-204
- CADWALLANDER R., The teaching of reading in the African vernacular, *Oversea Education* 1936, 13-20
- CARPENTER G.W., Choosing Book Types for Legibility, *Books for Africa*, April 1953, p.26-31
- CARPENTER, G.W. Leco, dans *Books for Africa*, July 1954, p. 43-44;
Leco est la maison d'édition des Missions Protestantes au Congo Belge, établie à Léopoldville (Kinshasa)
- CONGO MISSIONARY CONFERENCE REPORT. Luebo**, 1918, 59 pages
Les Missionnaires protestants au Congo Belge se réunissaient chaque année en un endroit différent. Ils discutaient souvent des problèmes d'édition de livres scolaires et d'église.
- COOPER M., Possibility of Teaching by Drama, *Books for Africa*, October 1931, 50-51

- CORMAN A., *Annuaire des Missions Catholiques au Congo Beige*, Edition Universelle, Bruxelles 1924 et 1935
- DARGITZ Robert E., *A Selected Bibliography of Books and Articles in the Disciples of Christ Research Library in Mbandaka and the Department of Africa and Jamaica of the United Christian Missionary Society in Indianapolis, Indiana*, s.d.(1968?) p.387-405
Le catalogue donne la situation en 1968. De fait, peu nombreux sont les documents encore effectivement présents à Mbandaka en ce moment et ceux d'Indianapolis sont transférés à Nashville. La plupart des éditions scolaires des Disciples of Christ Congo Mission y sont mentionnés.
- DE ROP, A. *Bibliographie over de Móngo*, Académie Royale des Sciences Coloniales, NS VIII-2, Bruxelles 1956
Cette bibliographie très complète donne les titres, le tirage, et identifie les auteurs des manuels scolaires en lómóngo et langues apparentées. Plusieurs centaines de titres.
- DEAN, E., *History in Black and White: An Analysis of South African Schools History Text-Books*, United Nations, Paris, 1983, 173 pages
- DEPAEPE M. ET VAN ROMPAEY L., *In het teken van de bevoogding*, Garant Leuven, 1995.
Cette étude de l'histoire du système scolaire au Congo-belge utilise parfois les données des manuels scolaires.
- DOKE C. M., A Preliminary Investigation into the State of Native Languages of South African Literature, *Bantu Studies* 7(1933)1-98
La meilleure étude sur les manuels scolaires pour les Noirs en Afrique du Sud. Listes et systématisation des publications en possession de l'auteur (voir sa collection conservée à Harare).
- DOKE, C. M. Vernacular Text-books in South African Native Schools, *Africa* (London) 8(1935)183-209
- DUBOIS H., *Le répertoire africain*, Rome 1932, p. 387-394
Les pages 387-394 sont consacrées aux manuels scolaires africains. Il s'agit de fait des publications éditées et imprimées par les Sœurs de S. Pierre Claver à Rome. Cette collection est maintenant conservée dans la Bibliothèque du Pontificia Università Urbaniana à Rome.
- DUBOIS H., Sur l'utilisation des livres scolaires pour petits noirs, *Afer* (Rome)1932,p.112-114
- FRASSE Laurent Anne, La révolution française dans l'enseignement en Afrique Noire Francophone: l'exemple du Sénégal, *Bilder einer Revolution*, Frankfurt, 1994, p. 465-486
- GAIL KELLY, The presentation of indigial society in the schools of French West Africa and Indochina, *Comparative Studies in Society and History* 26(1985)3,527-
- GROOTAERTS W.A. AND D, VAN COILLIE, Proeve eener bibliographie van de missionarissen van Scheut, (*Bijvoegsel aan Kerk en Missie* 19(1939)
Cette publication qui a encore reçu un petit complément quelques années plus tard (et qui est continuée par une publication informelle : « Scripta confratrum », mentionne plusieurs centaines de titres et identifie parfois des éditions anonymes.
- GUILBERT FR., L'enseignement de l'histoire aux Congolais, *Revue Pédagogique Congolaise* , 1957, p. V-XVII (*Bulletin du Cepsi* n° 36);

- HARZO CR, *Histoire et devenir social. Etude rétrospective et prospective des manuels scolaires d'histoire en Afrique de l'Ouest*. Thèse de Doctorat EHESS, Paris 1979
- HULSTAERT G., Bibliographie van het lonkundo-lomóngo Congo 18(1937)I,533-555.
Reprise et complétée par A. De Rop.
- HULSTAERT G., La terminologie chrétienne dans les langues bantoues, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 8(1952)49-66
- KERVYN Ed., Les Missions Catholiques du Congo Belge, *La Revue Congolaise*, 1912, p.301-305
Catalogue des publications des Missions Belges exposées à l'Exposition Coloniale de 1910 à Tervuren.
- KLITGAARD S.A., *Educational Books in West, Central and East Africa*, G. Harrap, London, p.24-27
- LE BOUL P. ET KADIONDO MBELO, *Bibliographie des manuels scolaires en usage en République du Zaïre (1972-1977)*, Celta, Collection Textes et Documents, Université de Lubumbashi, 1977
Cette bibliographie se situe strictement parlant hors de notre cadre, mais plusieurs manuels encore en usage en 1977 provenaient directement ou indirectement de la période coloniale.
- MANN M. ET SANDERS V., *A Bibliography of African Language Texts in the Collection of the School of Oriental and African Studies of London to 1963*, H. Zell, London 1994
C'est un œuvre majeure qui signale les 8.300 unités en 30 langues africaines cataloguées et conservées dans la bibliothèque de la SOAS. Plusieurs index complètent le travail.
- MCGEORGE C.M., The use of school books as source for the history of education, 1878-1914, *New Zealand Journal of Educational Studies* 14(1979)2,138-151
- MEGROZ R. L., Schoolbooks and Education in West Africa, *West Africa Review* 27(1956)346,687-690
- MIONI A., Bibliographie de la langue Swahili, *Cahiers d'Etudes Africaines* no 27,1967,3, 485-532
L'auteur complète la Bibliographie Swahili de M. Van Spaandonck. Il signale plusieurs centaines de titres.
- MUWOKO N.O. Terminologie grammaticale du lingala, in: *Annales Aequatoria* 11(1990)263-279
- MUWOKO N.O., Petit lexique de la terminologie grammaticale du lingala, *Annales Aequatoria* 12(1991)486-496
- OGREN B.A., The Leco Press, *Congo Mission News*, July 1952, p.47-52
- OLIVER R., Psychological and Pedagogical Considerations in the making of TextBooks, *Africa* 3(1930)293-305
- OVERSEA EDUCATION*, 1946 et suivantes.
Comme Africa et Books for Africa, cette revue mentionne systématiquement les manuels scolaires en usage dans les Colonies britanniques et publiés par l'East African Literature Bureau, le Bureau of Ghana Literature, le Southern Rhodesia Literature Bureau et le Publication Bureau Soudan.

- PATEMANN Helaard, Das Afrikanische Erbe. Afrikanische Geschichte in Afrikanische Schulbüchern, *Sozialwissenschaftlichen Informationen* 15(1986)4,33-40
- PERES BLANCS, *Publications en langues africaines*, Société des Pères Blancs, Maison Carrée, Alger 1932,16 p
 Une liste très complète, par pays et langue, des publications d'église et d'école, en langues utilisées dans les missions des Missionnaires d'Afrique (« Pères Blancs »). Publications principalement en kinyarwanda et en kiswahili.
- PRIGNON A., En marge des manuels et du matériel des écoles primaires congolaises, *Problèmes d'Afrique Centrale* 8(1955)27, 16-27, *Bulletin du CEPSI*, no 28 (1955) p. LXIX
- RENSON, *Manuels, livres de prière, catéchismes, Ecritures Saintes, édités par les Missionnaires de Scheut et conservés dans leurs archives à Rome*, 1994, 23 pages manuscrites.
- REPORT OF THE LITERATURE COMMITTEE, dans *Congo Missionary Conference*, Léopoldville 1924, pages 4-11
- SHELDON KATHLEEN, "Rats fell from the ceiling and pestered me". Phrasebook as source for colonial Mozambican history, *History in Africa* 25(1998)341-360
- SMITH H., The Need for Mission Literature in Congo dans *Congo General Conference*, Bolenge 1921, pages 68-79.
- SÖDERBERG B. ET WILDMAN R., *Publications en kikongo. Bibliographie relative aux contributions suédoises entre 1885 et 1970*, Institut Scandinave d' Etudes Africaines, Uppsala 1978, 63 pages
- STARR F. A *Bibliography of Congo Languages*, The University of Chicago Press, Chicago, 1908, 97 pages.
 Une bibliographie d'une qualité exceptionnelle. Mentionne de plusieurs centaines de livres scolaires et religieux en usage au Congo léopoldien. Un index des langues. Peut-être que la collection existe encore à l'Université de Chicago parmi les papiers Starr.
- STEENBERGEN R., Le calcul à l'école primaire. Enseignement des formes géométriques, *Revue Pédagogique Congolaise*, décembre 1957, p. V-XII (*Bulletin du Cepsi* n° 39)
- STREIT R. - DINDINGER J., *Bibliotheca Missionum*, Herder, Freiburg, 1953-54, Volumes 18 à 20.
 Les manuels scolaires y sont mentionnés sous le nom de leurs auteurs et les anonymes dans une section à part pour chaque Congrégation missionnaire. Données parfois incomplètes, mais très bonne pour la bibliographie complémentaire des auteurs. Mentionne des centaines de titres sur une période de 1850 à 1950
- UNIVERSITY OF RHODESIA LIBRARY, *Catalogue of the C. M. Doke Collection of African Languages of the University of Rhodesia*, Hall, Boston, 1972.
- VASS W.K., A Brief Inkstory of a Congo Printing Press, The J. Leighton Press, Luebo, dans: *Books for Africa* 25(1955)65-68-
- VERBEEK A., Les Salésiens de l'Afrique Centrale. Bibliographie 1911-1980.
 Les manuels scolaires édités par les Salésiens sont mentionnés aux pages 113-118

- VINCK H., *Catalogue des archives. Bibliothèque Aequatoria. Livrets en langues africaines*, Bamanya 1993, p. 17-45
 Les Archives Aequatoria possèdent 650 livrets scolaires et d'église en 35 langues de l'Afrique Centrale. La collection est complète pour les éditions catholiques en lomongo. Plusieurs extraits: <http://www.abbol.com/>
- VOSSEN M., Het onderwijs in de aardrijkskunde in de lagere school en in de 1ste middelbare, *Revue Pédagogique Congolaise* 1957, p.XIX-XXIV (*Bulletin du Cepsi n° 37*)
- WARD W. E., The writing of History Text Books for Africa, *Africa* 7(1934)191-198
- WOODWARD A., ELLIOT DAVID L. ET NAGEL K.C., *Textbooks in School and Society An annotated Bibliography*, Garland, New York and London, 1988
- WRONG M. ET BRACKETT, D.G., Supplementary Notes on Hygiene Books used in Africa, *Africa* 3(1930)506-515- 5(1932)71-74
- YATES B., Knowledge Brokers. Books and Publishers in early Colonial Zaire, *History in Africa*, 14(1987)311-340
- YOUNG R., A Scheme for Vernacular Readers, *Books for Africa* , October 6(1936),55-57

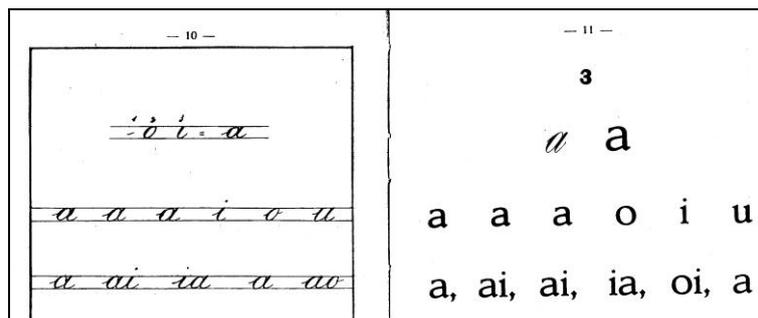
ABRÉVIATIONS

- Arch. Æq. = Archives Æquatoria à Bamanya
- BBOM = Biographie Belge d'Outre-Mer, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles 8 volumes (Vol I à V = Biographie Coloniale Belge)
- Buku = Buku ea Mbaanda I, 1935
- Coq = Coquilhatville (actuellement Mbandaka)
- Eandelo = Buku ea njekola eandelo la ekotelo, I ou II
- EB = Edmond Boelaert
- Exercices = Exercices de langage Lingala-Français, Frères Maristes, Buta, 1925
- Flandria = Boteka = Boteke
- GH = Gustaaf Hulstaert
- Mambi = Mambi na tanga ndenge na ndenge, II ou III, Lisala 1020 ou 1932
- Mbaanda = Buku ea mbaanda I, 1935
- MF = Microfiche des Archives Aequatoria

TEXTES
En traduction française

BUKU EA NJEKOLA EANDELO LA EKOTELO I : Extraits

Préfecture Apostolique de Coquilhatville (Congo Belge. *Buku ea njekola eandelo la ekotelo. Buku I.* Missionnaires du Sacré-Cœur. Botomami ba Boloko w'oyengwa wa Yesu. Mbandaka. 1933. Imprimerie De Bièvre, Brasschaat. 128 pages. Pages 3-4: Instructions au maître; Pages 5-91 leçons; Pages 92-128 : Vocabulaire.



[Introduction, p. 3 et 4]

Instruction pour le maître

La manière d'enseigner la lecture et l'écriture.

1. Répètes la leçon précédente, mais n'y prends pas trop de temps.
2. Ensuite le nouveau son. Prononces quelques mots dans lesquels ces sons sont repris. Montres aux élèves quelques objets qui sont signifiés par ces mots (ou en fais un dessin).
3. La prononciation du son. Quelques élèves prononcent le son individuellement, puis tous ensemble.
4. Devoir. Les élèves pensent à des mots qui commencent par le nouveau son. Ensuite ils cherchent des mots dans lesquels le son se situe au milieu ou à la fin. Ils le prononcent sans précipitation, pour apprendre de maîtriser le son d'une façon très

- claire. D'abord un élève le prononce individuellement, puis tous ensemble. S'ils ne comprennent pas quelque chose, ou s'ils hésitent, aides-les en posant des questions.
5. Ecrire. Ecris la lettre avec soin au tableau. Expliques aux élèves les différentes parties de la lettre. Enseignes ensuite les caractères d'imprimerie.
 6. Exercice de lecture. Les élèves lisent d'abord les lettres écrites et puis en caractères d'imprimerie.
 7. Exercice d'écriture. Ils écrivent avec les lettres soin à l'ardoise. Après ils corrigent les fautes. Puis quelques uns écrivent les lettres au tableau. Ensuite tu les fais radier ce qu'ils ont écrit.
 8. Mets les nouvelles lettres au tableau, à côté des anciennes ; (parties de mots, les mots mêmes, puis des phrases). Ils lisent un par un, puis ensemble.
 9. Ils lisent la leçon dans le livre.
 10. Ils écrivent les mots qui se trouvent au tableau, puis les mots qui se trouvent dans le livre

Quelques tâches

1. S'ils ont terminé de lire au tableau, essayes la nouvelle lettre, pour permettre aux élèves de réinsérer la même lettre, d'abord oralement, puis par écrit, à l'ardoise. De cette façon :
 - l* : lilelo : .i.e.o devient lilelo
 - b* : bobibi: o.i.i.
 - t* : atuta: a.u.a.
 - k* : lokole : lo.ole
2. Ils écrivent les mots ou les phrases dans lesquelles la lettre apparaît. Ensuite ils soulignent chacune des nouvelles lettres.
3. Ils écrivent eux-mêmes :
 - 1) les mots qui sont dans le livre
 - 2) les phrases qui sont dans le livre
 - 3) quelques mots qui ne sont pas dans le livre
 - 4) des phrases qui ne sont pas dans le livre
4. Les élèves essayent de former des phrases contenant des mots qu'ils ont lus dans le livre :
 - ulu* [tortue]: La tortue mange des cèpes.
 - botuli* [forgeron]: Le forgeron forge des objets.
 - likata* [main]: L'homme a deux mains
 - basi*: [eau]: il y a beaucoup d'eau dans le fleuve

[Leçon] 42, p.88

DIEU

Dieu est le maître de tous les hommes et de toutes les choses. Il dépasse tous les hommes, les animaux et les choses en intelligence, amour et pouvoir. Il est le créateur du ciel et de la terre. Il a tout fait sans intermédiaire : le ciel, la terre, les

anges, les hommes, les animaux, les arbres, les courants d'eau, les poissons, les herbes, l'argile. Il n'y a rien que Dieu n'a pas fait. Il a tout fait par amour. Dieu est au ciel et il est partout ailleurs. Il sait tout, aussi nos propres pensées que nous cachons dans nos cœurs. Après la mort nous verrons Dieu si nous avons suivi ses commandements sur terre. Mais il punira et maltraitera les hommes mauvais dans l'enfer.

[Leçon] 43, p. 89

L'ÉLÈVE EXEMPLAIRE

Louis est un élève de l'école. Il apprend à lire, à écrire et à calculer avec soin et avec persévérance. Il ne bavarde pas en classe. Il sait que le bavardage et la turbulence nuisent à l'intelligence. Il écoute les enseignements du maître. Cet élève est fort dans la prière. Il sait que Dieu est le détenteur de l'intelligence. Il exécute avec application tous les travaux que le maître lui indique. Il comprend clairement qu'un élève paresseux ne réussira pas sa vie et qu'il deviendra un malheureux¹. Chaque matin au lever, il se lave le visage. Il n'aime pas la saleté. Il veut que ses vêtements soient propres. Le maître, ses amis, et tout le monde aiment la manière de Louis.

[Leçon] 44, p. 90

LE CRAPAUD ET LE CHEVAL

Un jour, deux jeunes voyaient un crapaud sur le chemin. Un d'eux disait à son ami : Regarde, un crapaud, amusons-nous, écrasons ses pattes avec un bâton. L'ami y consentit. Et ils cherchaient un bâton. Puis ils ont vu un cheval qui passe sur le chemin. Quand le cheval a vu le crapaud, il s'écartait pour ne pas écraser le crapaud avec ses pieds. Les jeunes se sont étonnés. Ils se disent : Même une bête s'écarte pour ne faire du mal à un crapaud. Est-ce que nous les hommes ne dépassons-nous pas les animaux en intelligence et en pitié ? Puis ils ont jeté les bâtons et ils ont laissé le crapaud tranquille et ils sont partis. Enfants, ne tourmentez pas les hommes et ne tourmentez pas les animaux. Nous sommes tous des créatures de Dieux.

[Leçon] 45, p. 91

LES DEUX VOIES

L'homme a deux voies devant lui. Une voie est facile, sans peines, sans forêt intermittente², comme un village d'amis et de parents. Cette voie n'est que descente,

¹ *Etula* D.626 paria, misérable. Le mot est d'application très large mais assez fort dans le sens dépréciatif. Voir une leçon pareille dans *Mbaanda* leçon 5. Des leçons semblables se retrouvent dans tous les livres scolaires du monde. Il serait révélateur de les comparer par région pour voir s'il y a des différences dans la présentation de l'élève parfait.

² *Esanga* D. 591, la forêt entre deux villages. Elle peut être longue de plusieurs dizaines de kilomètres et est à cause de l'éloignement des hommes, réputée de dangereuse. Le thème des deux voies à sa référence dans l'évangile, mais est

pas de collines, pas de difficultés pour marcher, pas de fatigues, pas de faim. Mais il y a des problèmes du côté de l'esprit, pas de joie véritable, et la fin n'est que palabres et misère. Une autre voie est pleine de montagnes et de collines et dans la forêt il y a des bêtes sauvages. Il n'y a pas de ruisseaux pour nous soulager, il y a peu de villages de parents pour nous donner de la nourriture et de l'eau à boire, c'est un chemin tortueux avec des pierres. C'est une marche fatigante et causant du mal aux pieds. Mais il est plein de joie intérieure et d'aide de Dieu et sa fin est un bonheur interminable. Enfant, de ces deux voies, la quelle choisissez-vous?

BUKU EA NJEKOLA EANDELO LA EKOTELO II : Extraits

Préfecture Apostolique de Coquilhatville (Congo Belge)

Buku ea njekola eandelo la ekotelo. Buku II

Missionnaires du Sacré-Cœur. Botomami ba Boloko w'oyengwa wa Yesu. Mbandaka. Imprimerie De Bièvre, Brasschaat. 102 pages.

[Ne sont reproduits ici que les textes narratifs. Les dessins sont de la main de Petrus Vertenten, missionnaire à Coquilhatville et ancien inspecteur des écoles de la Préfecture. Leur reproduction ci-dessous est adaptée à la mise en page et est différente de l'original en dimension et en emplacement.]

[Leçon] 1, p. 7

3. La tique est un insecte qui s'attache aux animaux comme des chiens, des chèvres des sangliers, des léopards. La tique suce leur sang, se rassasie et grandit par les souffrances des autres : c'est la manière de certains gens.

[Leçon] 2, 9

3. Elima a un beau préfère rester aux



pigeon. C'est un oiseau doux. Le pigeon cours des gens. Il a deux fortes ailes.

[Leçon] 3, p.11

3. La tortue aquatique³ a le même comportement que la tortue, mais elle est dans l'eau. La tortue aquatique a deux carapaces comme la tortue. La tortue de marais se trouve dans l'eau comme la tortue aquatique, mais elle est moins grande. La plus grande, c'est la tortue aquatique.



universellement connu. L'auteur essaie ici de l'adapter à la situation locale mais il y réussit mal. On voit pas comment une voie facile sans grand « esanga » puisse être fastidieuse pour l'esprit et mener à des palabres.

³ *enjenje* D. 666 *Cycloderma aubryi* (A. Dumér) Trionnychidae. Il existe encore la *emnoó* D. 657 *Pelusios carinatus* Laur.

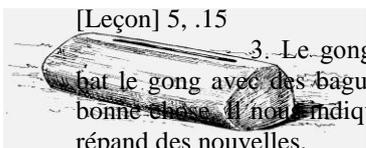
[Leçon] 4, p.13

3. Simon a un petit chien que la mère lui donna. Sie, Sie, chien viens. Quand le chien arrive, Simon lui donne de la nourriture. Il nomma son chien Sangentele⁴. Simon et sa sœur Sophie aiment Sangentele.



[Leçon] 5, .15

3. Le gong est un arbre qu'on a perforé. On bat le gong avec des baguettes de tam-tam. Le gong est une bonne chose. Il nous indique le temps de la prière, des travaux, de l'école et puis il répand des nouvelles.



[Leçon] 6, p.17

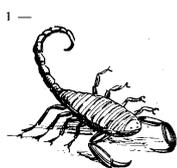
3. L'ordre est le sacrement qui donne à un homme le droit de célébrer la messe, et avoir le pouvoir sur nos âmes. L'évêque seul donne l'ordre. Devient prêtre celui que Dieu lui-même appelle. Le prêtre a un grand pouvoir aux affaires de Dieu. Il convient que nous le respectons toujours et écoutons ses enseignements.



[Leçon] 7, p 19

2. La tortue⁵ est une bête rusée, elle n'a pas de poils. Mais elle a deux carapaces qui la couvrent. La tortue mange des champignons. Si tu veux retenir la tortue, sois adroit, si non elle te broiera avec ses carapaces. La journée la tortue ne se voit pas beaucoup. Elle ne sort que la nuit. La tortue pond des oeufs. La tortue aquatique⁶ et la tortue de marais ressemblent à la tortue.

[Leçon] 8, p. 21



3. Le scorpion est un insecte très féroce. Le scorpion a huit pattes. Son dard a un très dangereux venin. Il le fait sortir avec colère. Quand il pique un homme, l'intéressé sent une grande douleur. Mais nous ne mourons pas de cette maladie. Elle finit par une médication.

⁴ Le nom n'apparaît pas dans G. Hulstaert, *Hondennamen bij de Nkundo, Kongo-Overzee* 2(1935-36)226-239. Le traducteur a rendu ce nom par "rapporteur" en se fiant à la graphie défectueuse de la première édition du livret. La deuxième donne : *sangetele*. Je n'en ai pas pu trouver une signification plausible.

⁵ *Ulu* D. 1851 *Kinixys erosa* Schweig. Il existe un cycle de récit sur le *ulu*. Voir encore une leçon dans *Mbaanda* 3.

⁶ Dans la littérature scolaire l'auteur citera les trois sortes de tortue présentes dans le pays mongo: *ulu*, *Kinixys erosa* Schweig., *embocó*: *Pelusius carinatus* Laur. Et *enjenje*

[Leçon] 9, p. 23

3. Le porc-épic est un animal de la forêt. Il a pas de poils. Le porc-épic a une chaire Quand on va à la chasse de porcs-épics, il faut des chiens.



des épines, il graisseuse. y aller avec

[Leçon] 10, p.25

2. Le Franc est la monnaie actuelle francs. Il a l'image et l'écriture dessin d'un palmier de l'autre. I travail. Il nous permet d'acheter



franc est égal à deux demitre roi d'un côté, et puis un anc n'est reçu que par le ourriture.

[Leçon] 11, p.27

3. L'oiseau jata⁷ a un très grand bec. L'oiseau jata pond ses oeufs creux des arbres. L'oiseau jata a des ailes en partie noires, et puis en blanches. Jole⁸ touchait un jata avec une fléchette en bois.



aux partie

[Leçon] 12, p.29

3. Le commerçant-clerc est un homme qui vend des marchandises. Le vol et la tromperie détruisent son travail. L'honnêteté lui donne la richesse.



[Leçon] 13, p. 31

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

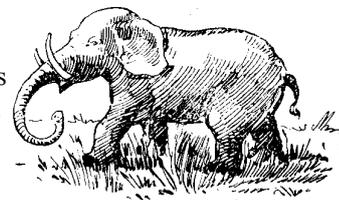


[Leçon] 14, p.33

3. L'ange est une créature de Dieu. Il nous surpasse en intelligence et en amour. Chacun a son ange gardien, que Dieu nous a envoyé. Il nous garde avec zèle.

[Leçon] 15, p.35

3. L'éléphant est un gros animal. Il surpasse tous les animaux. Mais l'éléphant n'est pas féroce seulement si on le provoque. L'éléphant a deux défenses que les Blancs achètent à un grand prix. L'éléphant mange des feuilles et toutes les choses sucrées.



⁷ Jata (D. 889) *Bycanistes albotibialis* Cab. + Reichw. *Bucrotidae*

⁸ Jole est un nom propre, probablement déduit de *George*.

[Leçon] 16, p. 37

3. L'antilope naine⁹ n'est pas grande, et puis elle n'est pas longue. Mais elle surpasse les autres en vitesse et en ruse. Elle dupe même le léopard. Et puis le léopard ne peut pas l'atteindre. L'antilope naine est le premier de tous les animaux.

[Leçon] 17, p.39

3. La pirogue est notre bateau. Une pirogue ne marche pas comme un bateau. Il est difficile pour pagayer. Mais elle glisse bien sur l'eau. Si nous pagayons avec force, elle nous transporte aussi avec rapidité.

[Leçon] 18, p. 41

3. Le maïs est notre nourriture. Le maïs pousse comme des cannes à sucre. Il produit beaucoup de graines. Des maïs nourrissent vite. Nous grillons des maïs. Et nous les mettons sur le feu avec des feuilles de manioc; c'est un plat de légumes.



[Leçon] 19, p. 43

3. Le Pape est le chef de l'Eglise entière. Le Pape hérite le pouvoir que Jésus donna à Saint Pierre. Le Pape est le père de nos âmes. Il habite dans la ville de Rome. Il enseigne correctement et sans faute l'enseignement de Jésus Christ.

[Leçon] 20, p.45

2. David était un roi des juifs. Il était un homme très croyant en Dieu. Et puis Dieu aidait eaucoup par l'intelligence et la force dans ses travaux. Marie et aussi Jésus du côté humain, étaient dans la famille de David.

3. Daniel était un Saint prophète de Dieu chez les Juifs. Mais il était en esclavage en Chaldée. Là il renforçait les Juifs dans leur foi. Les mauvais gens le maltrahaient à cause de sa foi. Ils l'ont mis dans une étable de lions. Mais Dieu l'a sauvé.



[Leçon] 21, p.47

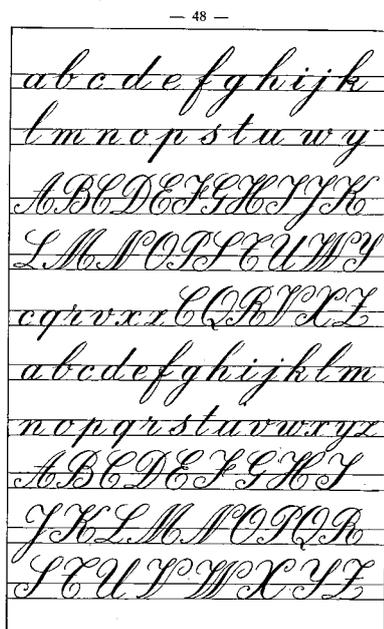
2. Notre classe est une bonne maison. On l'a construit avec des briques¹⁰. Elle a quatre murs. Des murs ont des fenêtres et une porte. Des tableaux noirs sont là. Le maître écrit au tableau noir avec la craie. Il y a des bancs sur lesquels nous les élèves restons assis. Nous venons à l'école pour apprendre l'intelligence. L'école est une excellente chose. Mais la turbulence et les rêveries n'y sont pas à leur



⁹ mbólókó, Philantomba caerulus Kam.Smith (D. 1332)

¹⁰ L'image qui illustre la leçon par contre laisse voir ce misérable taudis.

place.



[Leçon] 24. p. 51

LE CANCRELAT ET LES FOURMIS

Le grand cancrelat pénétrait dans un paquet de poisson qu'on avait boucané. Il les mangea goulûment. Des fourmis étaient là, elles lui demandaient un peu de poisson. Mais ce grand cancrelat était un avare, il refusait complètement. Elles restaient là debout avec une grande faim. Quand le cancrelat finissait à manger, il descendait de l'étagère. Mais il tomba sur le sol, et puis il n'avait pas le moyen de se mettre debout avec son ventre gonflé. Le voici prier les fourmis pour qu'elles l'aident, mais les fourmis ne voulaient pas, car il leur avait refusé le poisson. Et puis le propriétaire des poissons entra dans le dépôt, et voyant le cancrelat gisant, il l'écrasa.

[Leçon] 26. p. 53

LE PETIT POISSON ET LE PECHEUR

Un pêcheur était allé inspecter ses nasses. Après un long temps il trouva un poissillon. Il l'enleva de la nasse. Mais le poissillon lui dit : Pêcheur, pourquoi

— 49 —

22

Toosil'oekola letele iuma ikot'iso nda lonkundo.

Letele ik'iuma wate :

a b d e f g h i j k l m n o
p s t u w y.

Letele mpaka mpe :

A B D E F G H I J K L M N O
P S T U W Y.

Lolo nda ndaka imo bakota letele im'inkina ngoko.

Ik'ine :

c q r v x z.
C Q R V X Z.

Mboko letele iuma yokita :

a b c d e f g h i j k l m
n o p q r s t u v w x y z.
A B C D E F G H I J K L M N
O P Q R S T U V W X Y Z.

m'attrapes-tu? Que feras-tu avec moi? Je ne conviens pas pour être mangé, je ne suis qu'un petit. Laisse-moi que je devienne un gros poisson, et puis tu m'attraperas encore ou tu me mangeras ou tu m'apporteras au marché et ils m'achèteront à un grand prix. Le pêcheur dit: poissillon, tu m'apprends une affaire intelligente. Mais moi, je t'enseignerai l'intelligence du feu. C'est aujourd'hui même que je te préparerai. C'est vrai, tu es petit, je ne me rassasie pas avec toi; mais si je te laisse, quand aurai-je l'autre acquisition?

[Leçon] 28. p.55.

LA CONSTRUCTION D'UNE MAISON¹¹

Lokuli construit une maison. Il ne veut plus rester comme un homme qui ne sait pas protéger sa vie. Il a posé des jalons dans un endroit convenable. Des pieux qu'il a coupés sont solides, ils durent longtemps. Il les a enfoncés profondément pour qu'ils ne tombent pas avec le vent. Il les a alignés tout droit. Il sait que des murs courbés sont des signes d'un propriétaire sans instruction. Après cela il va au marais pour chercher des feuilles pour couvrir le toit. Il ne veut pas laisser des pieux en l'air si non ils seront abîmés par la pluie. Il ne s'arrête pas, les herbes ne pousseront plus. Après il mettra aux murs de la terre glaise et puis il achètera des planches et des portes pour que la maison soit terminée pour du bon. Il sera très content avec cette excellente maison.

[Leçon] 29, p. 57.

LE CHIEN ET LE MILAN

Un certain chien gardait des poussins pour que le milan ne les attrape pas. Le milan vint passer en haut et dit au chien: "Chien, tu es un imbécile. Tu n'aimes que de mauvaises choses qu'on te donne et puis tu laisse un tas de choses délicieuses. Tu gardes des poussins, mais si tu es intelligent tu mangerais un poussin. Ses chairs sont grasses et très molles". Mais le chien répondait: "Non, mon maître m'a confié la garde des poules et de leurs poussins. C'est toi que je chasse, toi et tous les ennemies. Et comment pourrais-je laisser mon travail, pour que je devienne mauvais". La ruse, la perfidie et la fourberie ne sont pas sage, ne sont pas justes. La sagesse c'est la poursuite du droit chemin.

[Leçon] 32, p. 59.

LA SOURIS¹²

La souris est une petite bête. Elle a une longue queue. Sa peau est grise. Des souris abondent dans toutes les maisons et dans tous les endroits de



¹¹ La maison présentée ici est déjà d'une architecture influencée par la colonisation. La maison traditionnelle utilisait comme matériaux de base les éclats des nerfs des feuilles de palmier (lokala).

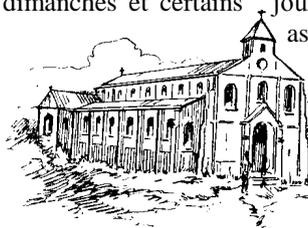
¹² *Mpó*. Nom générique. Cette leçon est à la fois un enseignement en sciences naturelles et en morale. La terminologie utilisée nous indique l'originalité locale du texte.

conservation de nourritures. Elles ne se voient pas dans la cour. Elles ne récurent pas dans la cour, comme vivent leurs amis, qui sont des rats striés¹³ et des rats de forêt¹⁴. Elles ne mangent pas toutes les choses. Elles rongent les habits, les livres. Elles font des trous dans les hottes, dans les murs, même dans les planchés. Elles creusent des terriers où elles élèvent leurs petits. Elles transportent tous les poids qui conviennent pour leur force et les traînent dans les terriers. La souris est une grande voleuse. Nous ne voulons pas ses vols. Nous remercions le chat quand il attrape beaucoup de souris.

[Leçon] 34, p. 61.

L'EGLISE

L'église¹⁵ est une grande et haute maison. Elle se trouve au milieu de la ville¹⁶. Les dimanches et certains jours convenus, les vrais chrétiens vont à l'église pour assister à la messe. Nous restons respectueux durant la messe. Il ne convient pas que nous causions ou regardions partout à l'église. Nous nous y rendons pour la prière. Quand nous entrons à l'église nous prenons de l'eau bénite, nous faisons le signe de la croix. Asseyons-nous toujours avec un grand respect dans la maison de Dieu, Notre Seigneur.



[Leçon] 35, p. 62

2. Bompofya est le nom d'un esprit¹⁷ à Wafanya. Nous les chrétiens, nous ne croyons pas ces choses mensongères. Dieu ne nous a pas enseigné l'existence de ces esprits. Ce qu'Il nous a enseigné c'est l'existence des anges et des diables. Nous ne sommes pas encore très instruits, sinon nous l'aurons compris clairement. Nous nous appliquons à l'enseignement de Dieu ; cessons de croire aux enseignements mensongers.

[Leçon] 36, p. 63

L'ANNEE

¹³ *Inkengi* (D. 840) rat *Lemniscomys striatus* L.

¹⁴ *Botomba* (D.339) rat *Crisetomys dissimilis* Rochebr. Ce rat joue un rôle important dans la littérature et l'imagerie môngo

¹⁵ Le dessin représente ici l'église de la mission de Bokuma (sur Ruki) construite par les Pères Trappistes (de Westmalle).

¹⁶ Le texte utilise le mot *ibonga* ce qui indique un centre d'origine européenne (D. 762), pas nécessairement une ville.

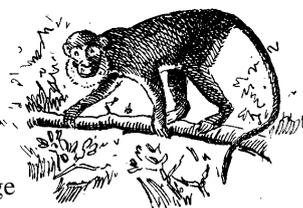
¹⁷ Le mot esprit est ici la traduction de *elíma* (D. 545) et peut être traduit aussi par 'génie', 'extraordinaire'. Il est un être personnalisé, résidant en des endroits accidentés, bizarres. *Bompofwa* est le nom de l'esprit d'eau résidant en face de la mission de Wafanya, dans la courbure de la Loilaka (Momboyo).

Une année a douze mois. Les noms des mois sont: janvier, février, mars, avril, mai, juin, juillet, août, septembre, octobre, novembre, décembre. Les jours de l'année entière sont au nombre de trois cent soixante cinq. Mais dans une grande année, il y a trois cent soixante six jours. C'est à dire nous avons ajouté un jour au mois de février. Chaque année compte cinquante deux semaines. Chaque semaine a sept jours qui sont: Lundi, mardi, mercredi, jeudi, vendredi, samedi, dimanche. Au jour de dimanche tous les chrétiens vont à la messe, et ne travaillent pas.

[Leçon] 38, p. 65

LE SINGE

Les singes abondent dans la forêt. Tous les singes n'ont pas la même forme. Des singes ont des mains, des pattes, des yeux et des oreilles. Leurs mains ont cinq doigts chacune comme les mains des hommes. Mais les singes ont des queues. Les singes ne sont pas égaux aux hommes. Le singe n'a pas une âme immortelle, comme l'âme humaine. Le singe



me connaît pas des choses intelligentes comme un homme les connaît. Il ne peut pas parler comme nous. Il ne sait pas étudier dans les livres. Le singe est un animal, il n'a pas l'intelligence comme en a un homme. Des singes mangent plusieurs variétés de fruits de la forêt. Les singes sautent en gambadant. Ce sont des animaux très turbulents. Des gens tuent des singes pour manger leur chair. La chair d'un singe est savoureuse.

[Leçon] 39, p. 66

LA COLERE

Certains gens se fâchent tous les jours. Un homme intelligent maîtrise sa colère. Peut-être un jour la colère devient-elle trop forte et se fâche-il, mais pas tous les jours. Celui qui se fâche souvent c'est un insensé. Un proverbe des ancêtres dit: " L'insensé se fâche ". Un autre : " La colère est un étranger "¹⁸ Si tu te fâches tous les gens te fuient. La colère fait perdre les palabres aux gens. Jésus ne nous a pas enseigné la colère. Quand de mauvais gens le tourmentaient, lui-même ne se fâchait pas, ne se battait pas contre eux. Il restait toujours calme sans parler, et il laissait à Dieu son père l'occasion d'arranger l'affaire. Nous qui sommes appelés chrétiens par son nom, imitons son exemple.

[Leçon] 40, p. 67

LES DEUX CHEVREAUX

Une certaine chèvre avait deux petits. Un jour la mère sortit pour chercher des herbes et des feuilles de manioc. Elle laissa les petits au village. Mais elle leur dit: "Mes petits, si un homme frappe à la porte ne l'ouvre pas jusqu'à je vienne moi-même." Et puis elle s'en alla. Peu après, le léopard vint passer par cette route et

¹⁸ *Proverbes Mongo* n° 1891. Sign. : Elle ne peut t'apporter rien de bon.

sentit l'odeur des chèvres, et il eut un grand désir. Et puis il frappa à la porte. Il dit " Ouvrez-moi ". Mais les chevreaux n'ouvraient pas comme leur mère leur avait conseillé. Quand ils regardèrent par un trou qui se trouvait dans le mur de l'étable, ils ont vu un gros léopard debout devant la porte. Ils tremblèrent fortement de peur de cet animal féroce. Et puis ils étaient très contents d'avoir bien écouté le conseil de leur mère. S'ils avaient été désobéissants et insoumis, ils auraient été tués par les griffes de ce léopard.

[Leçon] 41, p. 68

LA PLUME.

Je suis la plume, mais je ne tue pas les gens¹⁹, j'écris des lettres avec soin. Je n'ai pas de jambes pour marcher, mais je me balade sur le papier. Je n'ai pas de langue, et je n'ai pas de bouche, mais je parle avec intelligence. Je fais sortir avec vivacité tous les mots que veulent les enfants. Les gens n'entendent pas ma voix, mais ils me reconnaissent avec les yeux. Ils estiment mon humilité et mon intelligence aux travaux. L'enfant qui veut que des gens le louent, imite ma manière. N'aime pas le bruit, mais sois humble et intelligent.



[Leçon] 42, p.69

LE FORGERON ET LE DIABLE

Un certain diable²⁰ se montrait à un forgeron. Il lui dit: "Toi, tu fais de ta manière, tu suis les commandements de Dieu. Tu me hais, je veux te tuer. Mais j'aurai pitié de toi si tu exécute mon ordre : ou tu tues ta mère, ou tu tues ton père, ou tu t'enivres. Le forgeron eut une très grande peur. Il craignit beaucoup. Il pensa "Que ferai-je? Je ne suis pas encore devenu vieux, je ne veux pas la mort, je veux la vie. Mais que faire de ces travaux qu'on m'ordonne? Il ne convient pas de frapper ma mère, je ne tuerai pas mon père, le mal est trop grand. Je boirai de la bière". Et le forgeron pris laalebasse remplie de bière. Et il but. Et puis il devient ivre; et puis il commence à injurier. Et son père et mère vinrent le conseiller, ils le réprimandèrent. Le forgeron se fâcha fort et dans sa colère il les tua tous les deux.

[Leçon] 43, p. 70

¹⁹ Ce morceau est plutôt une allégorie basée sur la signification originale de mot *ikonga*, lance ou autre arme en métal. L'application du mot à l'instrument d'écriture est moderne.

²⁰ *Bɔlɔki* D. 392. La signification ordinaire est "ensorceleur, sorcier". Ici le mot est déjà appliqué au concept chrétien de "diable", auparavant traduit par "satana". Nous avons traduit "diable" car dans la langue classique un *bɔlɔki* est une personne vivante et ne paraît pas à une autre personne en tant que tel. Par ailleurs, il me semble que le récit est d'origine occidentale.

LE PORC-ÉPIC²¹

Le porc-épic et les autres animaux ne se ressemblent pas dans leur manière de vivre. Le porc-épic n'a pas de poils, il n'a que des épines. Le porc-épic a de dents tranchantes, quand il casse des bâtonnets. Le porc-épic mange de grandes racines d'arbres et d'herbes. Il mange aussi certaines graines. Le porc-épic n'est pas grand, mais il est adroit. Si les gens vont à la chasse pour attraper des porcs-épics, ils se cachent dans les arbres *beémbé*²² et dans les creux. Pour cela on chante un proverbe: *porc-épic trompeur, tu seras mouillé de la pluie*²³. La chair de porc-épic est très bonne à manger. Mais pour attraper un porc-épic il faut du travail. Si tu veux prendre un porc-épic, il se courbe. Sois adroit si non tu seras blessé par ses épines aiguës.

[Leçon] 44, p. 71.

LES OBJETS CLASSIQUES²⁴

Chez nous à l'école, le maître nous partageait les objets nécessaires pour étudier. D'abord il nous donnait à chacun une ardoise et l'instrument pour écrire sur l'ardoise: c'est la touche. Quand nous commençons à savoir un peu bien l'écriture, il nous donnait à chacun un cahier et deux instruments pour écrire sur des cahiers : le crayon et la plume. La plume va avec son porte-plume. Après cela, il nous donnait une règle pour que nous tracions des lignes droites. Dans le petit récipient on met de l'encre, pour écrire dans ces cahiers. Nous remercions nos objets classiques. Travaillons avec un grand zèle. Et puis nous les gardons avec amour et soin pour qu'ils ne se gâtent pas. Nous arrangeons tous les objets en bon ordre. Nous ne voulons pas d'élève négligent.

[Leçon], p. 72

— 'LES GRANDES VERITES DE LA FOI'²⁵



Premièrement : Il n'y a qu'un seul Dieu. Deuxièmement : en Dieu il y a trois personnes, qui sont : Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint Esprit. Troisièmement : Dieu le Fils s'est fait homme pour nous sauver, il nous rachète du péché. Quatrièmement : Dieu donne aux

IKO D. 187 porc-épic *Atherurus africanus* Gray. Cet animal est le sujet de plusieurs expressions et proverbes.

²² *Béémbé*, D. 365 *Eriocaelum microspermum* Radlk. Sapindac. 590, 658, 1035. *tsika ikó nd'éémbé* laisse le porc-épic dans les (creux des arbres boembe (parce qu'ils sont peu profonds et qu'on pense que ces animaux ne s'y trouvent pas) D. 789.

²³ *Proverbes Mongo* 1080b. Sign: même un homme astucieux sera un jour démasqué.

²⁴ Pour la terminologie je renvoie à mon étude dans *Annales Aequatoria* 11(1990)281-325

²⁵ Proche de J 9,36

gens de bonne volonté le bonheur du ciel, mais il maltraitera les mauvais dans la misère de l'enfer. Ces sont les vérités les plus importantes que Dieu nous a révélées. Il y a encore beaucoup d'autres choses que Dieu nous a enseignées. Nous n'avons pas un autre chemin pour aller au ciel, rien que nous appliquer à ses commandements. Nous l'aimons avec un très grand amour. Il a livré son Fils unique à la mort pour nous.

[Leçon] 46, p. 73

LES ANIMAUX

Il y a beaucoup de sortes d'animaux. Certains animaux sont sur la terre, d'autres dans l'eau. Certains animaux sont dans la forêt, et puis d'autres sont dans les cours des gens, ce sont des animaux domestiques, comme des poules, des canards, des chèvres, des moutons, des chiens. Les animaux de la forêt sont très nombreux : des singes, des animaux à queues, des animaux à cornes, des éléphants, toutes variétés de serpents, des sangliers et la tortue. Les animaux qui vivent dans l'eau sont l'hippopotame, le caïman, le crocodile, le crocodile de marais, et plusieurs variétés de poissons dont nous ne pouvons pas citer le nom. Les animaux qui volent en haut sont des oiseaux de toute sorte, et puis les petites chauves-souris, les grandes chauves-souris, les écureuils volant, et d'autres encore. D'autres petits animaux sont: les écureuils et leurs amis, et puis les grenouilles, les crapauds, les lézards et beaucoup de leur famille.

[Leçon] 47, p.74

LE CRAPAUD ET LE SERPENT

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

[Leçon] 48, p. 75

LE PETIT ENFANT ET LA GRAND-MÈRE²⁶

Il y avaient un petit-enfant et une grand-mère ; ils allèrent à la pêche, et arrivèrent au ruisseau. Le petit enfant vit l'étang. Et il dit à la grand-mère: "Regarde un bon étang, viens". Mais la grand-mère: "Tu n'es qu'un tout petit enfant, et tu te permet de m'indiquer faussement un étang poissonneux?" Et le petit-fils: "Oui, moi, je suis

²⁶ Publié dans *Contes*, n°139, p.557-557. Il est attribué à Joseph Bolongólokolo de Bokatola et a une finale en plus : "*Cette chose est arrivée à Losenge (Bombwanja) dans le marrais nommé Mbóta ; l'étang où la petite-fille et la grand-mère sont mortes existe encore actuellement près du lac. Le nom de l'étang est aussi Petite-fille et Grand-mère*".

vraiment enfant, mais comme tu n'a pas accepté l'étang que je t'ai proposé pour écopper, et que tu y insiste, et bien moi et toi nous n'irons pas au village, nous mourons ensemble toutes les deux". Et la grand'mère: "Tu mens". Puis le petit-fils: "Non, nous mourons nous deux". Et la grand'mère de conclure: "Voyons". Puis la grand-mère dit: "Viens essayons d'attraper du poisson de cet étang". Là dessus le petit-fils arriva, et ils écopèrent dans un autre étang qui devint sec. Là dessus le petit-fils vit un poisson mais comme il eut envie de capturer ce poisson, il s'enfonçait définitivement dans la boue, et la grand-mère qui essaya de l'arrêter s'enfonçait elle aussi et ainsi ils moururent toutes les deux.

[Leçon] 49, p. 76

MARIE NOTRE MERE

La Sainte Vierge Marie est la mère de Dieu quand elle donnait naissance à Jésus-Christ. Mais Marie est aussi notre mère. Jésus même quand il mourut sur la croix, il nous laissait Marie pour qu'elle soit une mère pour nous, pour qu'elle nous garde et nous sauve dans les souffrances, et puis qu'elle nous conduit au ciel. Jésus même a mis au cœur de Marie un grand amour pour nous tous. Marie a un pouvoir sur le cœur²⁷ de son enfant Jésus au ciel. Il ne laisse pas sa mère sans l'écouter. Il est bien que nous aimions Marie avec un vrai amour, ne cessons pas de lui demander de l'aide et puis augmentons nos prières en imitant son humilité et sa chasteté.

[Leçon] 50, p. 77

LES JEUNES ET LA Foudre²⁸

Quand des jeunes allèrent à la recherche de chenilles, ils s'écartèrent de la route. Ils allèrent pénétrer dans un creux d'arbre. Et puis ils entendent un homme couper le sous-bois. Ils l'appellent: " Ikotsensenga, Ikotsensenga o! "

- " oo "

- " Meurs dans cette forêt que ta mère t'a donné ici!

Amis, répondez:

*Quand nous étions allés chercher des chenilles bekilongo:
une petite pluie pleuvait;
une petite foudre frappait;
un petit éclair se produisait;
nous ne sommes pas morts, nous sommes ici "*

Et la foudre frappa dans le creux. Et ils mouraient là dedans.

²⁷ L'auteur met dans ce texte toute la théologie de la spiritualité propre à sa congrégation: la dévotion à Notre Dame du Sacré Cœur.

²⁸ On retrouve ce texte avec quelques légères changements dans G. Hulstaert, *Contes Mongo*, Bruxelles 1965 , pages 302-303. Il donne comme endroit de récolte du texte l'école de Flandria (Bотэka). Malheureusement, l'auteur ne donne aucune explication.

[Leçon] 51, p.78

LES PARTIES DU CORPS²⁹

Les grandes parties de notre corps sont la tête, le tronc et les membres. La tête se divise en ses parties qui sont le visage, les yeux, les joues, les tempes, les oreilles, le nez, la bouche, le menton et les cheveux. La bouche a des lèvres, des dents et la langue. Entre la tête et le tronc nous avons le cou. Le tronc a ses parties qui sont la poitrine, le dos et le ventre. A l'intérieur de la poitrine et le ventre il y a beaucoup de parties; mais nous ne pouvons pas les présenter dans cette page. Et puis les membres supérieurs, qui sont les bras, et les membres inférieurs qui sont les jambes. Ils ont leurs parties qui sont les mains, les pieds, les doigts et autres. Le corps tout entier est couvert d'une peau, sur la quelle poussent des poils et par la quelle nous transpirons.

[Leçon] 52, p. 79.

LES MOUCHES.

Les mouches sont des insectes. Elles ne sont pas grandes, mais elles abondent partout. La mouche a deux fortes ailes pour voler. Mais ces ailes n'ont pas de plumes comme les oiseaux. Des mouches pondent leurs enfants comme de petites larves, ce ne sont que des asticots. Les asticots vivent avec la nourriture que mangent leurs mères, qui sont des pourritures et des nourritures sucrées. Les mouches malgré qu'elles ne soient pas grandes, sont nos ennemies. Elles répandent et amènent des vecteurs de maladies. Or elles se posaient sur les excréments, ou sur les choses pourries, elles transportent des petits insectes, vecteurs de maladie dans leurs pattes, et puis quand elles se déposent sur les nourritures que nous mangeons, ces petites insectes descendent dans la nourriture et nous voici les avaler.

[Leçon] 53, p. 80

LA FEMME BAVARDE.

Beaucoup de femmes allaient faire des tatouages dans un certain village. Elles passaient un ruisseau qui n'avait pas d'eau. Une certaine femme au nom de Mpututoloko, très pétulante, crachait de la salive dans ce ruisseau. Elles arrivaient au village; elles faisaient des tatouages. Elles rentraient et puis elles trouvaient le ruisseau qu'elles avaient passé et qui n'avait pas d'eau, devenu un grand fleuve. Une disait au fleuve: "Grand-père fleuve, moi je ne te crachais pas de la salive; qui te crachait c'est Mpututoloko au surnom de pétulante". Celle-ci passait. Une autre femme disait de même et passait. Une autre disait la même chose et passait. Mputu passait. Quand elle passait elle se noya dans l'eau. Elle mourait. Son cadavre montait en aval du fleuve.

TABLE DES MATIERES DE *BUKU* II

1-22. Letele y'ampaka	Lettres capitales
22. Bese	ABC

²⁹ Très proche de J.10,41

23. nw, nyw, pw, mpw	
24. Lofesu la balalambi	Le cancrelat et les fourmis
25. m	
26. Insense la wasi ...	Le petit poison et le pêcheur
27. by, mby	
28. Etongelo ea Ilombe	La construction d'une maison
29. my	
30. Mbwa la Nkombe	Le chien et le milan
31. ky	
32. Mpo	La souris
33. ngy	
34. Ilombe ya Njakomba	L'église
35. fy, py, mpy	
36. Mbula	L'année
37. nn, mm	
38. Nkema	Le singe
39. Nkele	La colère
40. Ban'afe ba Ntaa ...	Les deux chevreaux
41. Likonga j'ekotelo	La plume
42. Botuli l'oloki	Le forgeron et le diable
43. Iko	Le porc-épic
44. Beketo by'ekalasi	Les objets classiques
45. Baoi b'anene ba Njimeja	Les grandes vérités de la foi
46. Nyama	Les animaux
47. Bompote la Lonkonga	Le crapaud
48. Bonkana la Nkokonyango	Le petit enfant et la grand-mère
49. Malia Nyang'ekiso	Marie notre mère
50. Banolu la Nkake	Les jeunes et la foudre
51. Bitenyi bya Byonge	Les parties du corps
52. Belanja	Les mouches
53. Bomoto oa loleso	La femme bavarde
Vocabulaire	

BUKU EA MBAANDA I

Premier Livre de Lecture.

Vicariat Apostolique de Coquilhatville (Congo Belge)

Missionnaires du Sacre Coeur. Batomani Ba Boloko W'oyengwa Wa Yesu. Mbandaka 1935.

1. LIVRE DE LECTURE.³⁰

Nous avons terminé avec les deux premiers livres de lecture. En voici le troisième que nous débutons.

Les choses les plus diverses sont écrites en dans ce livre. Mais nous ne lisons pas en vitesse. Lisons les choses qui sont là avec intelligence et attention. Réfléchissons sur ces choses, elles nous donneront une nouvelle connaissance.

Il est bien de chercher les explications de toutes les choses pour que nous ayons une augmentation de notre propre connaissance. Il y a des choses concernant Dieu que nous allons lire avec respect, foi et humilité. D'autres concernant le monde et qui ont leurs propres explications. Beaucoup de contes sont là. Ils nous apprennent comment nous comporter et comment vivre pacifiquement en société.

Toutes ces choses ne peuvent pas passer dans le cerveau sans y rester comme l'eau qui passe dans le tuyau. Conservons et préservons ce que nous lisons par des bons et sages enseignements.

2. JESUS NOTRE REDEMPTEUR.

Jésus est notre rédempteur. Il est Dieu le Fils. Mais il est devenu homme pour nous racheter du péché. Marie était sa mère. Elle était une très bonne femme. Elle servait Dieu avec force et grand amour. Elle n'avait pas un mari, elle ne voulait pas se marier, elle voulait simplement servir Dieu. Elle ne voulait pas des choses du monde. Ce n'est qu'avec la permission de Dieu qu'elle avait un mari. Pour son amour de la chasteté et pour sa modestie, Dieu l'a choisi d'être sa mère.

³⁰ L'auteur met tout son programme pédagogique dans ce texte d'introduction et il en profite pour dénoncer ce qu'il impute aux Frères des Ecoles Chrétiennes et aux "assimilationnistes", notamment de favoriser la mémorisation à l'intelligence et de mépriser les traditions et les langues indigènes.

Le fils de Dieu s'est fait homme pour nous sauver du péché et nous racheter de l'esclavage du démon. Tout le monde était dans cet esclavage depuis que Adam et Eve, le père et la mère de toute l'humanité, désobéissaient à Dieu dès le début.

Jésus nous a sauvé par ses actes et par ses souffrances. S'il n'était pas venu au monde faire ses actes et souffrir, nous tous, nous serons les esclaves du diable³¹ même actuellement, et nous tous nous serons dans des souffrances sans fin dans l'enfer et aucune personne n'arriverait au ciel. Toute bonté que nous avons, nous le recevons par lui.

Quel grand amour Dieu nous a-t-il montré qu'il a voulu souffrir pour nous. Comme il nous a ainsi beaucoup aimé, nous devons l'aimer aussi. Ne l'offensons pas, ne soyons pas désobéissants envers Lui comme au début.

3. LES ANIMAUX DE NOS FORETS.

Il y a beaucoup d'animaux dans nos forêts. Dieu les a créés pour le bien des personnes. Les animaux nous donnent leurs viandes que nous mangeons. Quelques animaux sont féroces comme l'éléphant, le léopard, le sanglier, le chimpanzé et certains serpents. Les animaux se divisent en différents groupes. Les uns avec des queues comme des singes: nsoli,[D. 1492 : *nsóli*, singe *Cercopithecus ascanius* Aud.] mpunga [D.1380. singe *Cercopithecus neglectus* Schelg.], ngila [D.1425. singe *Cercocebus aterrimus* Oud.], jofé [jǒfé, singe *Colobus badius* Kerr.], mbeka [D.1327. singe *Cercopithecus mona* Wolfi Meyer], et d'autres. Quelques autres ont des queues comme le léopard, et ses petits: bomanga [D. 225. Chat-sauvage, *Genetta tigrina* Schreb.], l'onkono [D. 419. *bɔnkónɔ* *Genetta servalina* Puch. Viverridae], lowa [D.1306. *lowá*, *felis aurata* Schreb.] et la joo [D. 905, *jɔ́ɔ́*, civette, *Civettictis civetta* Schreb.]. D'autres animaux ont des cornes et de courtes queues tels que antilopes bofala [D.127, *bofalá*, antilope *Cephalophus callipygus* Peters], boende [D.366, *bɔɛnde*, antilope *Cephalophus dorsalis* Gray.], mpambi [D.1364, *mpambí*, antilope *Cephalophus nigrifrons* Gray.], mboloko [D.1332, *mbólókó*, antilope *Philantomba caerulus* Ham. Smith], mbuli [D. 1338, antilope *Limnotragus speki* Sclater.], lisoko [D. 1186, *lisókó*, antilope *Cephalophus sylvicultor* Afz.] et mpanga [D.1364, *mpangá*, antilope zébrée *Boocercus eurycerus* Ogilb.]. Quelques animaux ont des poils et d'autres ont des écailles. Les animaux qui ont des écailles sont la tortue [D.1851, *úlu*], embo [D.657, *embóɔ́*, tortue des marais *Pelusios carinatus* Laur.], enjenje [D.666, *enjenje*, tortue aquatique *Cycloderma aubryi* (A. Dumér.)],

³¹ L'auteur formule ici la doctrine de la sotériologie chrétienne. En soulignant l'universalité de ce concept, il fait allusion à des formulations restrictives dans la littérature scolaire qui appliquaient l'expression "esclaves du diable" à la race noire, punie par Dieu par la malédiction de Cham. Lire H. Vinck, Le mythe de Cham dans les livrets scolaires du Congo Belge, *Canadian Journal of African Studies* 33(1999)2-3,642-674

nkalamonyo [D. 1453, nkálámonyó, pangolin *Manis tricuspis* Rafin.], nkoli [D.1470, nkóli, *crocodilus niloticus* Laur.], nkonde [D. 1470, nkondé, *Crocodilus cataphractus* Cuv.], mbamba [?], lokesele [D. 1213, lokesé(lé) = lokekélé, D.1212, le crocodile de marais *Osteolaemus tetraspis* Cope.], lombe [D.1286, lombe, varan, *Varanus Niloticus* L.D.] boselenketa [D.310, boelênkéta, lézard]. Il y a un grand nombre de petits animaux. D'autres espèces sont : écureuils, bimpempe [D.661, empémpé, écureuil], basile [D.1185, lisîle, demi-singe nocturne, lémurien, *Galago demidovi* Fisch.], batoko [D. 1191, litókó, insectivore *Petrodromus tordayi* Thom.], la souris, le rat, bankengi [?]. Il y a quelques animaux dans l'eau, d'autres sur la terre. Les animaux aquatiques sont la tortue de marais, la tortue aquatique, le caïman et ses petits, l'hippopotame, le varan, esofe [D.675, esófe, fausse loutre *Potagomale velox* du Chaill. Tenrecidae.] et plusieurs sortes de poissons. Certains animaux ont des ailes comme les oiseaux, ifukya [D.773, petite chauve-souris, Diverses espèces *Pipistrellus*, *Vespertilionidae*], lokio [D.1215, l'écureuil volant, *Anomalurus jacksoni* Wint.], lolema [D. 1226, la grande chauve-souris, *Eidolon helvum* Kerr.], et bonkom [D.419, bônkóm, chauve-souris, *Hypsignathus monstrosus* Allen.]. Il y a beaucoup de sortes de serpents. Certains d'entre eux sont venimeux. S'ils vous mordent vous ne serez guéris qu'avec une grande intervention spéciale. Il y a d'autres groupes d'animaux. Mais nous ne pouvons pas les compter tous.

4. LE CHIMPANZÉ ET L'HOMME. [publié dans *Fables mongo*, n° 8, p.32-53 ; conteur : Ben. Bikela de Bokéngé, Liombo Ekonda]

Le chimpanzé et l'homme étaient camarades. L'homme dit: "Cherche pour moi des bêtes, et ce que tu voudrais de chez moi, tu viendras le rechercher chez moi". Et le chimpanzé donne son accord. Il dit: "Vas, s'il fait soir, tu viendras chercher des bêtes". Et l'homme partait. Le chimpanzé allait à la chasse. Il tuait un mboloko et un boende; il coupait la viande en petits morceaux et faisait un petit paquet; il allait à la selle et faisait un très grand paquet. Et ils sont venus se rencontrer selon leur promesse. Et le chimpanzé dit: "Choisis le paquet que tu veux". Et l'homme prenait le gros paquet aux excréments. Il voulait partir. Et le chimpanzé dit: "Attends-moi que j'emballe bien le paquet". Et il se tient debout. Et le chimpanzé déliait le paquet, dit à l'homme: "Regarde-moi". Et le chimpanzé prenait ce paquet aux excréments et le lui jetait dans la figure.

5. LA CONVERSATION DE LOUIS ET ANDRÉ³².

Louis: André, ne veux-tu pas étudier?

³² Ce genre de leçons se trouvent dans une multitude de livrets scolaires occidentaux et africains mais ils se distinguent bien par leurs options idéologiques et pédagogique. Comparons avec *Lectures Choisies pour jeunes écoliers africains*, Yakusu, B.M.S., 1954, p. 23 dans lequel la prestation et l'acquisition de connaissances est soulignée ("à fin de bien apprendre le français"). Hulstaert insiste sur le "wanya" c.à.d. l'intelligence.

André: Mon ami, moi je ne veux pas la classe!

Louis: Pourquoi tu n'aimes pas la classe?

André: La classe est une mauvaise chose. Là, il est impossible de jouer. Si tu causes avec les amis, ils te réprimandent. Le maître ne te donne point l'occasion de causer. Il ne fait que te commander. Tu dois travailler. Il ne veut pas que tu restes sans travail, que tu te reposes. Moi je ne veux pas.

Louis: Pourtant même toi tu parles comme un enfant sauvage. Alors n'as-tu pas encore reçu de l'intelligence?

André: Qu'est-ce que l'intelligence?

Louis: En classe, on nous enseigne toute intelligence. Le jeu est une bonne chose. Mais si durant toute une journée, on ne fait que jouer, quand est-ce que nous aurons le bien-être? Actuellement au monde, tu ne peux pas avoir quelque chose sans enseignements et travaux. Quoi qu'on nous défende de parler, de causer, de jouer, et d'être paresseux en classe, on le fait pour notre bien. Comment étudier dans le tapage et jeux?

André: Si on ne nous traite pas ainsi, si on ne nous maltraite pas en classe, même moi je pouvais y aller. Mais ainsi je n'y vais pas.

Louis: Comment! Tu aimes la poule, tu ne veux pas la fiente. Si tu ne veux pas étudier en ce moment, c'est ton affaire. Moi je ne laisse pas d'aller en classe. Je veux avoir de l'intelligence et je ferai de bons travaux par après, des travaux avec intelligence. Et comme ça, tu resteras comme un fantôme.

André: Je ne veux pas être un fantôme, même moi, je m'en vais en classe.

6. LE PYTHON AU PIÈGE.

Un travailleur allait dans la forêt, et il tendait ses pièges. Le soir il retournait dans la forêt pour inspecter des pièges. Il trouvait un animal pris dans son piège. Il regarde et il voit qu'un grand python y est pris. Il tremble. Mais immédiatement il se réjouisse; " aujourd'hui, j'aurai de la viande ". Il tire son couteau, et il dépèce le python. Le python est blessé et après peu de temps, il meurt. Et le travailleur le prend, appelle ses amis pour le transporter au village. Quel poids cette bête! Quelle quantité de viande cette journée. La pénurie est terminée.

7. LA PROPLETE.

Ne voyez-vous pas comment la poule et tous les oiseaux nettoient leurs corps chaque jour? Ils peignent leurs plumes avec leurs becs.

Regardez le chat, il nettoie sa figure, il enlève la saleté et les crasses. Il nettoie aussi ses petits. Il lèche les poils avec soin. Il ne va pas à la selle dans la cour, mais il les enterre.

Nous les hommes, ne surpassons-nous pas les chats, les oiseaux et tous les animaux en intelligence? Et pourquoi nous ne nous nettoyons pas le corps? Si nous ne sommes pas propres, si nous sommes malpropres, nous surpassons les animaux en imbécillité!

La malpropreté produit beaucoup de maladies du corps mais la propreté augmente la santé. La malpropreté produit des gales, des rognés, des pus et des abcès. Les chiques et les poux aiment des gens répugnants.

Fuis-tu l'eau? Penses-tu que tu finiras toutes les eaux par ton lavage. Enlève des chiques qui entrent dans les pieds, si non tu deviens un infirme ou un boiteux.

Couds les habits déchirés. S'ils sont sales, laves-les. Si tu ne fais pas ainsi, tu es négligeant, et les gens te sentiront répugnant et puant.

Les herbes sur la cour sont des abris de moustiques. Ces insectes pondent leurs œufs dans des boîtes et tessons de pot contenant de l'eau.

La propreté du corps est l'aide de la pureté de l'âme. Si tu te dérobes du nettoyage du corps et de la mise en ordre dans l'habitation, comment tu auras la vigueur de purifier ton âme? Si tu ne ré pares pas les choses que tu vois avec les yeux, comment tu réparerais les choses que tu ne vois pas?

8. LA TORTUE.

La tortue n'est pas comme les autres animaux. Elle ressemble à la tortue de marais et à la tortue aquatique. La tortue n'a pas de poils. Elle n'a que deux carapaces, qui couvrent son corps. Elle peut retirer la tête, les pattes et l'extrémité entre ses carapaces. Elle se couche tranquillement, et elle se montre comme une pierre, tu ne diras pas que c'est un animal. Ces carapaces sont fortes. La tortue vit avec elle. Si tu veux attraper la tortue, sois attentif, ne te coince pas, ne t'écrase pas les doigts. Elle n'est pas grande mais elle ne meurt pas sans raison et elle sait tromper les autres animaux³³.

La tortue mange des champignons de la forêt. Elle pond des œufs comme les lézards, les caïmans et les serpents.

Beaucoup de contes nous renseignent les trucs de la tortue. Elles contiennent des sages enseignements pour nous les hommes. Elle ne gagne pas une palabre avec la vigueur et la force de son corps. L'intelligence surpasse la force de son corps. Et aux yeux de Dieu c'est la même chose: tu auras le bonheur après cette vie si tu travaillais avec sagesse sur terre.

9. DES CHOSES QUI NE SONT PAS IGNOREES.

La maison en terre n'est pas de briques.

La chaise en claies n'est pas en planches.

Les bières de cannes à sucre ne sont pas celles de bananes.

³³ Il est curieux de voir attribué, au milieu d'une explication d'ordre biologique, des qualités humaines à une bête. Il existe toute un "Cycle de la tortue". Voir G. Hulstaert, *Fables Mongo*, pages 317-321 Introduction, suivie de 63 textes et surtout *Bokolo boki ulu* édité à Mbandaka en 1950 par E. Boelaert et proposé comme livre de lecture pour les écoles. Notre leçon révèle les contradictions dans l'esprit de l'auteur du livre: la tortue est caractérisée comme étant rusée et trompeur mais est au même moment elle est présentée à l'homme comme modèle.

Les terres claires ne sont pas noires.
La coupe en terre n'est pas en tôle.
L'huile de palme (fraîche) n'est pas cuite.
Le bondenge de l'Europe n'est pas celui du Congo.
Le grand lézard n'est pas le varan.

10. LES PLANTES.

Les arbres, les lianes et les herbes sont très répandues dans notre pays. Ils fleurissent bien et avec vigueur. La forêt a beaucoup de sortes d'arbres. Des lianes y abondent. Les herbes poussent partout: dans la forêt, dans la cour, aux champs, aux clairières. Elles ont leurs propres forces: tu ne peux pas les tuer pour toujours. Quoique tu les brûles avec du feu, bien que tu les arraches, elles repoussent encore, et elles grandissent, et elles se répandent.

Mais elles n'ont pas d'intelligence, elles n'ont pas de pieds, elles n'ont pas de bras pour travailler. D'où reçoivent-elles la force et la vie?

C'est bien Dieu même qui les aide, c'est Lui qui les sauve. Elles n'ont la croissance que par Lui. Il leur fait pousser des racines pour qu'elles puisent la sève dans le sol. Sur leurs troncs, il fait pousser des branches et des feuilles par lesquelles elles sentent l'éclairage du soleil et les vents du ciel.

11. LES PLANTES (fin)

Elles produisent leurs rejetons, notamment des bourgeons et des fleurs. Quelques-unes d'entre elles ont de très belles fleurs. Jésus lui-même avait dit: "Regardez les herbes, elles ne travaillent pas, elles ne tissent pas d'habits, et Dieu leur père les embellit. Même Salomon dans toute sa gloire n'a pas été vêtu comme une seule fleur³⁴".

Des fleurs et bourgeons ont d'autres choses plus petites à l'intérieur. N'avez-vous pas vu se poser sur les fleurs des abeilles (bifongo), des petites abeilles noires (mpokoki) et des petites abeilles (nkindatoi) et quelques autres insectes? Elles viennent chercher des substances. Ces substances sont très sucrées. Ils les transforment en miel, elles deviennent des morceaux de gâteaux de miel (bikeenge), miel (ngee) et d'autres choses encore. Ils élèvent leurs petits avec cela. Les fleurs et les bourgeons produisent encore des graines.

Certaines graines ont des bonnes chairs, nous mangeons: comme les fruits du bondenge (D.251 bondéngé, arbre *Annonidium mannii* Oliv. Annonac., cœur de bœuf), les safous, les fruits de palme, les fruits de bondongo [D.253, bondóngó, plante *Aframomum melegueta* K. Schum.], les fruits de bondole [D.252, arbre *Tricosipha ferruginea* Engl. Anacardiaceae.], les fruits de bofunga [D.141, bofungá, arbre *Synsepalum dulcificum* (Sch.+Th.) dan.155], les fruits de boimbo [D.143, boímbo, arbre *Treculia africana* (Decn) Engl. Morac.40], les fruits de bofambu [D.128, bofambú, arbre *Chrysophyllum lacourtianum* D.W. Sapotac.], les fruits de

³⁴ Texte repris de l'évangile selon Matthieu 6, 29

botofe [D.338, botófe, liane caoutchoutifère], les papayers, les ananas, les oranges et beaucoup d'autres fruits.

Si elles sont mûres, les grains se répandent ou par le vent ou par les oiseaux, ou par des gens qui les ont mangées. Et puis elles repoussent, et produisent à nouveau des arbres, des lianes, des herbes, chacune suivant sa sorte.

C'est vrai, le Créateur du monde surveille bien son œuvre. Il veille qu'elles ne s'abîment pas. S'il fait ainsi avec amour pour les choses qui n'ont pas d'âme, qui n'ont pas d'intelligence, ne le fera-t-il pas en premier lieu pour nous, ses enfants?

12. LE CORBEAU PERSEVERANT³⁵.

Une année, il y avait une très grande saison sèche. Tous les ruisseaux étaient desséchés. Un certain corbeau avait une soif terrible et il n'avait pas trouvé de l'eau dans des ruisseaux et aux étangs. Il avait seulement trouvé une bouteille avec de l'eau, mais l'eau n'y était qu'en petite quantité, et la bouteille n'avait qu'un très petit goulot.

Le corbeau cherchait de faire pénétrer son bec et sa tête dans la bouteille, il n'y réussit pas. Et il s'envolait, il cherchait de petites pierres, et il les laissait tomber dans la bouteille. Lentement l'eau monte dans la bouteille. Après cela l'eau arrivait à la bonne hauteur et la bouteille était remplie.

Le corbeau se réjouissait, il buvait de l'eau comme son cœur lui en disait et il a pu bien apaiser sa soif. Si ce corbeau n'avait pas essayé, s'il avait dit: je n'arriverai pas à l'eau, je ne le pourrai pas, il serait déjà mort de soif. Mais comme il travaillait avec persévérance, il trouvait un chemin.

13. NOTRE FOI.

Jadis, quand les Blancs n'étaient pas encore arrivés dans notre pays, nous n'avons pas bien su des choses de Dieu. Nos ancêtres étaient égarés complètement³⁶. Mais quand certains peuples européens connaissaient la doctrine de Jésus Christ qui enseignait la route du ciel, et quand des prêtres arrivaient dans notre pays et nous enseignaient les choses de Dieu, notre égarement était fini.

Maintenant nous avons commencé à connaître la doctrine de Dieu. Nous acceptons toutes les choses qu'il nous a montrées, et ce que l'Eglise nous enseigne. Nous devenons ses enfants. Nous gardons notre foi avec soin. Nous ne nous

³⁵ Fable de Lafontaine? Dans plusieurs livrets occidentaux et congolais, e.a. *Lisolo la Bonkanda*, DCCM, 1927, leçon 7.

³⁶ Tout en reconnaissant les valeurs culturelles (et même morales!) africaines, l'auteur n'a jamais reconnu les croyances africaines strictement religieuses. Il reprend ici l'opinion commune et il a probablement repris une leçon d'un autre manuel. Il est remarquable de voir comment il lie la vraie connaissance de Dieu à l'arrivée des Blancs. Cela est confirmé par les deux leçons (III,21 et 22) dans le *Bosako w'oyengwa* (Histoire Sainte). Dans d'autres écrits il juge la conception *móngó* de Dieu comme valable.

tromperons plus. Nous gardons les choses de Dieu et nous les propagerons à d'autres personnes.

Nous aimons notre foi, et nous remercions l'Eglise qui nous a envoyé des prêtres pour qu'elle fasse de nous ses enfants. Nous sommes les enfants de l'Eglise et nous aimons notre mère avec un vrai grand amour.

14. L'ARDOISE³⁷.

L'ardoise est un objet classique, son travail est d'être un support d'écrits. L'ardoise a quatre cotés, deux cotés sont courts, deux sont longs. Certaines ardoises ont des encadrements, qui ont été faits par des planchettes. Le milieu se fait par une sorte de pierre de l'Europe. On met ces encadrements de bois pour que, quand l'ardoise tombe sur le sol, elle ne se casse pas. Mais les enfants intelligents ne laisseront pas tomber leurs ardoises.

Certaines ardoises n'ont pas d'encadrements de planchettes. C'est une sorte de papier fort qui a été coloré avec la couleur noire.

L'ardoise a deux faces. La plupart d'elles ont une face de lignes parallèles et dans une autre des lignes quadrillées. Nous faisons l'écriture sur les lignes et le calcul et le dessin sur les carrés.

Nous écrivons sur l'ardoise avec un instrument d'écrire sur l'ardoise, que nous appelons la touche. Nous n'effaçons pas les mots que nous avons écrits par le crachement des salives, mais avec un petit linge mouillé dans un peu d'eau.

15. LA TOUCHE.

La chose que nous appelons la touche est un instrument pour écrire sur l'ardoise. La touche est longue mais elle n'est pas grosse.

On fait la touche avec une autre sorte de pierres, c'est la même qu'avec laquelle on fabrique l'ardoise. La touche a une base et une pointe. Nous écrivons avec la pointe. Nous taillons la touche avec un canif. La base de la touche est enveloppée dans un papier enrôlé et elle se raccourcit, on la met dans une porte-touche.

16. LA TORTUE ET L'ANTILOPE NAIN³⁸.

³⁷ Ikengé, D. 786: plat en terre glaise cuite. Voir une autre leçon sur l'ardoise dans *Buku* III,58. Pendant qu'ici a été utilisé un mot de la langue locale, la traduction de "touche" sera une adaptation du mot français.

³⁸ Cette fable est un classique et le pendant du "La tortue et le lièvre" d'Esopé et de Lafontaine (Livre IV, fable 10). Cette fable appartient à deux cycles : celui de la tortue et celui du mbólókó. G. Hulstaert, *Fables*, p.442-447 donne une version plus longue. Le texte du *Buku* est noté à Flandria en 1929 par l'auteur. La fable est appliquée à plusieurs espèces d'antilopes. La variante la plus ancienne qui a été notée (et publiée) date de 1912 : A. De Witte, *Het Missiewerk in Belgisch Congoland* (Westmalle) 9(1912-1913)185-187 en *Onze Kongo*, 4(1914)181. Il me

Il avait la tortue et l'antilope naine qui discutaient. La tortue dit: "moi je te surpasse en vitesse". L'antilope naine riait: "Toi orgueilleuse; moi j'ai de longues pattes; toi tu as de petites pattes courtes". Et elle se moquait beaucoup d'elle. La tortue dit: "Essayons, courons nous deux, et puis voyons qui arrivera la première". Et l'antilope naine accepta. Et elles étaient parties.

L'antilope naine pensait dans son cœur "Cette tortue qui ne sait pas marcher, je vais d'abord un peu manger. Cette laide tortue si elle s'approche, je courrai, et tous les gens s'étonneront de ma vitesse.

Mais la tortue commença à marcher lentement, elle ne s'arrêtait pas en route, elle marchait avec persévérance, sans arrêt. Au moment où la tortue s'approchait de l'endroit convenu, l'antilope naine courrait sans arrêt, mais n'arrivait pas, et c'était la tortue qui arrivait la première. Et l'antilope naine mourait de honte aux yeux de tous les gens.

17. NOTRE LANGUE.³⁹

Dieu donna une langue aux gens pour qu'ils la parlent⁴⁰ et pour qu'ils cohabitent comme des parents et des camarades sur la terre, qu'ils s'entretiennent

semble peu probable qu'il y ait une quelconque dépendance de Lafontaine. En outre la perception n'est pas toute à fait la même : La Fontaine conclue : "il faut partir à point" et blâme le lièvre, mais les Móngɔ louent les ruses et la persévérance de la tortue et n'appliquent pas la moralité à l'homme (le lecteur). La fable est présente dans les premières éditions de E. De Boeck (1905) avec l'écureuil et l'escargot comme protagonistes.

³⁹ Une telle leçon est absolument unique. Elle se situe dans l'atmosphère de la querelle (lómóngɔ-lingala-français) linguistique qui durera jusqu'à aujourd'hui. Voir Meeuwis Michael, *Flemish nationalism in the Belgian Congo vs Zairian anti-imperialism: continuity and discontinuity in language ideological debates*. In: *Language ideological debates* / Blommaert Jan [edit.], Berlin, Mouton de Gruyter, 1999, p. 381-423. Hulstaert a écrit plusieurs articles sur la question. Hulstaert utilise les exemples d'illustration de règles grammaticales pour sa propagande: Dans *Etsifyelaka* II, 1937 (Grammaire du lómóngɔ pour les écoles), p. 52 nous lisons: "*Lolaka lokiso o lonkundo. Lolaka lone lokiso lole bɔlɔtsi la wanya wa nkɔ́tɔ́ ngae*" [Notre langue est le lonkundo. C'est une bonne langue et elle est très claire et très raisonnée]. Et en 1945 il écrit encore dans *Etsifyelaka* III, p. 60 "*Lolaka lokiso lole la wanya; tokamwa lituka lokae; la banto bamɔ batandola ko batsiɔla lɔkɔ la e?*" [Notre langue est très intelligente, nous nous étonons de sa beauté; pourquoi certains gens veulent-ils la renier et la mépriser?]

⁴⁰ L'argument de l'origine divine de la langue est répété par Hulstaert dans sa querelle avec le protagoniste du lingala, Mgr E. De Boeck en y liant l'obligation morale de parler sa langue maternelle. Voir H. Vinck, Correspondance G. Hulstaert - E. De Boeck, *Annales Æquatoria* 15(1994)505-575. En 1936 il avait déjà avancé ses

avec d'autres personnes, et pour que les uns apprennent aux autres toutes les bonnes choses. Chaque contrée a sa langue. Il y a plusieurs langues dans le monde. Chaque langue a son propre système de fonctionnement. Toutes sont bonnes.

Nous avons notre langue le lonkundo. Certains la nomment lomongo sur les terres au bord de la rivière Lolongo ou Lulonga, à savoir le terroir de Basankusu. Qu'il s'agisse du lonkundo ou du lomongo⁴¹, ce n'est qu'une même langue. D'un village à un autre, notre langue a des variantes. Mais nous nous comprenons clairement. Ces variantes sont de moindre importance.

Certaines personnes, et les Blancs et les Noirs parlent d'autres langues. Une certaine langue que parlent les Blancs et leurs associés est même parvenue ici chez nous. La langue en question, c'est le lingala.

Même si certaines personnes apprécient bien le lingala, nous n'apprécions que notre langue le lonkundo. Cette langue à nous est très agréable, elle comporte beaucoup de réalités rationnelles. Nous l'apprécions beaucoup, cette langue nous a été transmise par nos ancêtres. Notre langue a sa beauté. Nous pouvons exprimer toutes les réalités⁴². Nous apprécions notre langue et nous y restons attachés avec amour.

18. L'AIGLE⁴³.

L'aigle est un grand oiseau. Il est le premier de tous les oiseaux qui se trouvent dans notre pays. Il a le pouvoir sur tous les oiseaux par sa puissance.

L'aigle est un oiseau colossal. Tous les oiseaux le fuient.

L'aigle a de longues ailes. Ses plumes sont belles et mouchetés. Il a un bec très puissant. Ses mollets sont grands. Ses serres sont fortes. Avec ses serres il attrape des oiseaux et des singes comme le nsoli, le mpunga et des animaux tels que l'antilope naine et le mpambu. Il les transporte en haut avec ses serres sur de longs arbres sur lesquels il construit son nid.

L'aigle est aussi un voleur. Il ravit à certains animaux leurs aliments.

Certains aigles se trouvent sur les rives du fleuve. Ils attrapent des poissons. Mais quand certains oiseaux attrapent des poussins, des aigles les leur ravissent.

Des aigles construisent leurs nids sur de très hauts arbres. Ces nids sont forts.

Des aigles vivent très longtemps. Ils vivent des années et des années, jusqu'à une centaine.

arguments dans la feuille de la Mission pour "Indigènes" *Efomesako* (pas de pagination).

⁴¹ Nkundo et mongo, *Æquatoria* 4(1941)2,35-37

⁴² L'auteur réagit ici contre l'opinion que affirmait que les langues africaines avaient un pauvre vocabulaire et n'avaient pas de mots abstraits.

⁴³ Proche de la leçon 17 du *Bonkanda wa mbaanda* II, DCCM, Bolenge (Protestants), 1924. Hulstaert en a affiné la terminologie et enlevé les répétitions et les allusions à l'aigle en Europe.

19. LA FABLE DE BALUKA. (Version légèrement différente dans G. Hulstaert, *Contes Mongo*, nr 71, p.264-267)

Il y avait une femme: elle était mariée. Cette femme s'appelle Baluka. Elle s'enfuyait; elle était partie vers son village. Mais la forêt qui se trouvait entre le village de son mari et son village à elle était très étendue. Baluka avait une petite fille, elle l'a transportée dans une écharpe. Elle partait le soir en grande colère. Quand elle arriva au milieu de la forêt, le soleil s'est couché. Elle dit: "Je ne peux pas me promener la nuit, je me couche avec mon enfant dans la forêt, et je continuerai demain". Il y avait dans cette forêt des chasseurs d'hommes. Cette femme était entrée dans une maison. Il faisait obscur. Encore Baluka s'assied avec l'enfant; elle voit un homme entrer dans la maison. L'homme ne savait pas qu'il y avait quelqu'un. Cet homme s'assit. Il prit l'allume feu de son sac, il frotte. Baluka était très triste et eût peur. Le regret au cœur elle dit: "Je n'ai pas voulu rester chez mon mari, qu'est-ce que j'ai fait? Au moment où il prend l'allume feu, s'il s'enflamme, je vais mourir". Baluka regarda sur l'étagère; un morceau d'arbre à laquelle on bat les bananes était là. Baluka dit: "Au moins que je le prenne et que le frappe sur la tête, ou il me tuera". Baluka prit courage, prend le morceau de l'arbre de bananes et frappa cet homme sur la tête! L'homme vu qu'il y avait beaucoup de gens, s'enfuit, laissa l'arc et flèches et l'allume feu tomba et s'évanouit et mourut. Baluka quitta cette maison, elle alla au village toute la nuit. Elle arriva. La famille la demanda: "Y a-t-il quelque chose?" Elle dit: "Oui, je me suis battu avec mon mari ainsi je suis fâché et puis je suis revenue, je voulais dormir dans la forêt, et un bandit voulait me tuer. Mais cet homme ne m'avait pas aperçu. Moi je l'ai frappé avec un morceau à laquelle on bat de bananes au cou et il a couru, et je ne sais là où il est mort. Mais cet homme tuait beaucoup de gens". La famille s'étonna et dit: "Cet homme tua beaucoup des gens et toi tu as risqué la mort". Ils se couchèrent. Le matin le père de Baluka battit le gong, appela tous les gens. Ils arrivèrent avec des arcs, ils appelèrent Baluka qu'elle leur parle et montre cet endroit. Ils partirent et regardèrent, cet homme traîner par terre, il était mort. Et Baluka retourna au village de son mari.

20. L'IGNAME.

Deux élèves, Eale et Bombolo, se trouvent sur la cour de l'école. Eale dit: "En ce moment que nous n'avons pas cours, il est bien que nous allions dans la forêt pour chercher à manger". Bombolo accepta et dit: "Allons, partons à la recherche d'ignames". Eale dit: "A quel endroit trouve-t-on beaucoup d'ignames?". Bombolo dit: "Elles sont nombreuses dans le défrichage du père qui se trouve au-delà du ruisseau, là où se trouve cet arbre parasolier touffu; elles sont en abondance là dans la pente".

Ils partirent, descendirent dans le ruisseau. Dans le marais Eale vit un crabe dans un autre étang; Il l'attrapa. Ils sortirent de l'eau. Bombolo dit: "Regarde cette igname comestible [bɔntɔmbɔ́, D.425 Dioscorea dumetorum Kunth. Pax 695],

déterrons la". Et ils la déterrent. L'igname comestible est bonne. Regarde sa tige d'épines. "Oh, mon habit s'est accroché aux épines, il s'est déchiré". Vraiment ils parlent la vérité; une bonne nourriture ne manque pas des mauvaises choses. N'en faisons pas! Ne laissons pas un bon acte pour la souffrance.

Eale et Bombolo déterrent beaucoup d'ignames et retournèrent. Ils préparèrent quelques-unes, partagèrent d'autres aux amis, et donnèrent le reste à leur maître qui l'éduque.

Le maître apprécia leur amour et leur diligence. Le matin durant la leçon il demande les sortes d'ignames. Ils ne se trompaient pas, ils disent: "Maître, il y a beaucoup de sortes d'ignames : baonga [?], bentombo, bikolo [D. 519 ignome Dioscorea minutiflora Enl.541,617], bakokó [cannes à sucre D.174], bikufe [D.524 ekufe] tous ceux là ont des épines. Qui n'ont pas d'épines sont bakolonga et byoli [D. 210 böfi, liane épineuse produisant l'igname öfi].

21. EXAGÉRATEUR.

Louis et Jean sont des amis. Un jour Louis vint chez Jean en disant: "Ami, j'ai vu une affaire étonnante!". Jean demanda: "Laquelle?". Il dit: "J'ai vu un troupeau de cinquante chiens qui se battaient, ils se disputaient un os". Mais Jean connaissant la manière de son ami ne s'est pas étonné, il dit: "Ami, pourquoi exagères tu? Cinquante chiens, que penses-tu?" Louis répondit: "En vérité ils étaient quarante". Et Jean dit: "Laisse un peu, ils n'étaient pas nombreux comme ça". Louis dit: "Ils étaient peut-être trente". Jean dit: "Laisse les mensonges, ils n'étaient même pas trente". Louis dit: "Bien oui, mais en vérité, ils étaient un grand troupeau, peut-être quinze". Jean dit: "Non non, je n'accepte pas ces mensonges". Et Louis: "Avec mes propres yeux, j'ai vu vraiment cinq chiens". Jean le conseilla, dit: "Tu vois, tu exagères trop; tous les gens se moquent de toi pour cette affaire. Cesse d'exagérer des choses".

22. NOTRE PERE DU CIEL.

Dieu est le Père de nous tous. Il n'est pas un père cruel. Il est amour envers chacun de nous. Il nous a créés. Il nous garde en vie. Il nous nourrit. Du côté de l'âme, l'amour le plus important, comme l'âme est plus important que le corps. Il nous a donné l'intelligence et la volonté. Il nous a enseignés ses propres choses. Mais ce qui est de plus grand, il livrait son Fils unique pour nous sauver de l'esclavage du démon. Il nous a sauvés des souffrances sans fin. Il nous a procuré le ciel avec ses actes et ses souffrances. Chaque personne qui accepte ces choses ne périra pas aux enfers, mais il aura le bonheur éternel.

Dieu nous enseigne le chemin du ciel par ses commandements. Beaucoup de gens pensent que les commandements de Dieu sont difficiles, souffrants et ennuyeux. Ils se trompent vraiment. Pour cela Dieu nous montre la route sans égarer.

Malgré le fait que nous nous étions égarés à un certain moment, il nous a donné l'occasion de nous repentir. Si nous refusons les péchés par lesquels nous lui

avons offensé, et si nous nous convertissons, il ne sera pas impitoyable, il aura pitié de nous.

23. LA CLASSE.

Notre classe est une maison. Ils l'ont construite avec des briques. A l'intérieur ils ont crépi les murs avec de la terre, et ils les ont enduit de kaolin. Au sol ils ont fait un pavé. Ils ont couvert son toit avec des chaumes.

Nous nous asseyons en classe sur des bancs que les menuisiers ont assemblés avec des clous. Ces bancs ont un pupitre pour mettre des objets classiques et un banc pour nous asseoir dessus. Dans le pupitre il y a un trou pour un encrier.

Une croix est suspendue au mur de devant, pour que nous fassions nos travaux dans le respect de Dieu, n'oublions pas ses conseils qui surpassent tous les conseils du monde. Le tableau noir sur lequel le maître écrit est là.

Tous les murs ont des images pieuses et autres qui nous expliquent les leçons. Dans les murs, il y a des grandes fenêtres pour que nous ne restions pas dans l'obscurité.

Il faut de la tranquillité, et il n'est pas bon de faire de causeries. Etudions les leçons avec persévérance, écoutons les choses que dit le maître avec respect et tranquillité.

24. LA POULE⁴⁴

Tout le monde aime les poules. Nous les trouvons dans tous les villages. Chez certains peuples les poules sont grandes, chez d'autres elles sont petites.

La poule est un oiseau. Elle a des plumes et duvet. Elle a deux ailes. Les deux pattes de la poule ont des orteils. Les orteils ont de vigoureuses griffes avec lesquelles la poule ratte la terre à la recherche d'insectes.

Le bec d'une poule a une crête, elle commence dans le bec et termine au front. Le coq chante; le matin il réveille les gens. La poule caquette. Elle pond des œufs. Les œufs sont de bonnes nourritures à manger. Mais si les gens ne les ravissent pas, la poule les couve, elle les fait éclore. Elle couve les œufs et deux semaines après les poussins sortent. Ils sont petits et faibles. Et peu après, ils sont solides, ils ne font pas longtemps pour devenir des poulets. Des poussins circulent avec leur mère, et la mère attrape des insectes pour eux. Elle les garde avec soin. Elle les fait fuir, les cache sous ses ailes là où l'épervier voltige. L'aigle ou l'épervier est un très grand ennemi des poussins. Ils aiment ravir les enfants à leur mère. Ils les attrapent, les mangent. Ils sont comme des démons qui veulent nous ravir nos âmes, ils nous laissent tomber dans des souffrances. Fuyons, cachons-nous aux ailes de notre mère, l'Eglise, ainsi nous vivrons.

⁴⁴ La leçon 34 complète celle-ci.

25. LA FABLE DE L'INFIRME.

Dans un village il y avait beaucoup de gens. Et il y avait un infirme. Et ils entendirent la nouvelle d'une bataille. Et l'infirmes dit: "Vous tous les gens allez vous cacher au cimetière, moi l'infirmes je reste". Et il resta. Et puis l'armée sort et cherche des gens, rien; et puis se promenant un peu, ils trouvent l'infirmes assis et les gens de l'armée disent: "Infirmes, montre-nous tous les gens". Et puis il dit: "Moi je ne connais que des gens qui sont allés au cimetière". Et les gens disent: "Nous n'allons pas au cimetière, les gens qui sont au cimetière sont morts". Et l'infirmes dit: "Moi, je ne connais pas d'autres gens, je ne connais que ceux-là" et puis l'armée dit: "Non, nous ne savons pas; montre-nous là où ils sont allés". Et ils lui mirent la sève du bokungu⁴⁵. Et puis l'infirmes dit: "Vous allez me mettre le bokungu et je n'ai pas caché des gens; je dis que je ne sais pas des gens qui ont pris la fuite, je ne connais que des gens qui sont allés au cimetière. Cela ne fait rien! Mettez-le-moi". Ils le mirent. Et l'œil ne creva pas, et ces gens disent: "L'infirmes n'a pas menti, il ne connaît que des gens qui sont au cimetière". Et ils disent: "Infirmes regarde, nous partons et tu restes, tu n'es pas menteur; tu es un infirmes, tu ne connais que ceux qui sont au cimetière". Et l'infirmes à dire : " Oui, moi je ne connais que les gens qui sont au cimetière ". L'armée partit, les gens qui avaient fuit arrivèrent. Et l'infirmes leur dit comment cela s'était passé avec l'armée. Et ces gens honorèrent l'infirmes, et ils étaient contents. C'est fini.

26. L'EGLISE⁴⁶.

Le maître et les élèves sont en train de causer. Les élèves disent: "Maître, nous sommes les enfants de l'Eglise". Le maître dit: "Tous les chrétiens sont les enfants de l'Eglise. Mais toi Esale, connais-tu la signification de l'Eglise? Esale dit: "Oui maître, le Père m'a enseigné, m'a expliqué que l'Eglise est une assemblée de tous les gens qui on reçu le baptême, qui acceptent la doctrine de Jésus comme nous enseignent les autorités de l'Eglise sur le commandement de Jésus même". Le maître était content de la réponse de Esale. Il dit: "C'est comme ça; Jésus même a fondé l'Eglise et institué des autorités notamment ses douze apôtres, Il a nommé Saint Pierre le chef de tous; Il lui a dit: " Tu es pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise et la force de l'enfer ne tiendra pas contre elle; et je te donnerai les clefs du ciel; et n'importe quelle chose que tu lieras sur la terre sera liée dans le ciel et n'importe quelle chose que tu délieras sur la terre, sera déliée dans le ciel. "

Et Bomanga demanda au maître: "Quand les apôtres et Pierre leur chef étaient morts, l'Eglise n'est-elle pas morte? Le démon n'a-t-il pas détruit l'Eglise?".

⁴⁵ Une épreuve d'ordalie avec la sève de l'arbre bokungu qu'on met dans les yeux. D.192, *Piptadenia africana* Hook f. *Mimosac*.

⁴⁶ L'auteur présente une vue très classique sur l'Eglise selon les conceptions de son temps. Il insiste sur la véracité de l'Eglise Catholique par rapport aux Eglises Protestantes qui étaient très actives à l'époque dans la région de Flandia-Boteka, avec leurs Missions à Loonga, Monyeka et Lutumbe.

Le maître dit: "Jésus est Dieu, Il ne peut pas mentir. Chaque chose qu'il avait prédite et qu'il avait promise, s'est réalisée. L'Eglise n'est pas finie par la mort de Jésus même, et elle n'est pas finie par la mort de Pierre et des apôtres. L'Eglise n'est pas n'importe quelle chose; elle est l'œuvre de Dieu. Jésus promet que l'Eglise restera jusqu'à la fin du monde. Quand les apôtres moururent, ils étaient remplacés par d'autres personnes dans leur pouvoir, notamment des papes, des évêques et des prêtres. Les gens meurent, mais le pouvoir ne meurt pas; la doctrine ne sera pas morte et ne sera pas détruite. Le démon cherche avec grands efforts et zèle à détruire la doctrine de l'Eglise, depuis son commencement. Il n'a pas réussi et il ne réussira jamais. Il ne cesse pas d'enseigner aux gens toutes sortes de mensonges. Beaucoup de gens acceptent toujours les enseignements que Jésus n'a pas enseignés mais la doctrine de Jésus ne sera pas détruite".

Et le maître redemanda un autre élève, Longwango, et dit: "Y -a-t-il beaucoup d'églises?" Longwango répondra: "Non, l'Eglise de Jésus Christ est la seule". Il dit: "Pourquoi?" Il répondit: "Dieu a-t-il beaucoup de bouches pour qu'il enseigne de plusieurs façons comment doivent faire les gens? Dieu est unique, sa doctrine est une". Boleko dit: "Pourquoi voyons-nous beaucoup d'églises?" Le maître lui expliqua: "Toutes les églises sont inventées, elles ne sont pas celles que Jésus a fondées. L'Eglise de Jésus est l'Eglise qui enseigne ses choses justes, reçoit sa doctrine depuis l'enseignement des apôtres. Toutes ces églises ont commencé par les hommes; elles sont les églises de ces gens qui les ont fondées et ne sont pas de Jésus et ses apôtres."

27. LE LEOPARD ET LE RAT⁴⁷.

Un rat sortit du terrier,
Il sortit sous les pattes du léopard.
Et le léopard le supportait.
Il eut pitié du rat.
Ce léopard vint d'être pris au piège.
Le rat entendit des cris du léopard.
Il mordilla des fibres avec ses dents,
Et libéra le léopard de la mort.

⁴⁷ Le thème est bien connu et on le trouve e.a. chez Esope et Lafontaine sous le titre "Le lion et le rat". On trouve le texte dans un grand nombre de livres de lecture belges.

28. MON VILLAGE⁴⁸.

Mon village est grand. Il y a beaucoup d'habitants: les vieux qui nous apprennent des contes, les vieillards et les jeunes. Les maisons y sont établies en deux rangées parallèles. Les maisons d'habitation sont propres: les femmes nettoient en ramassant des herbes chaque matin. La rue par laquelle passent les gens sépare les deux rangées. Au bord de chaque rue, un fossé a été creusé pour éconduire l'eau des pluies, de peur qu'elle ne détruise la rue même. Les herbes poussent-elles, les femmes et les enfants les arrachent aussitôt ou les sarclent, avant de les ramasser à l'aide d'une petite natte et de les jeter ensuite.

Quelques arbres fruitiers se dressent dans la cour des habitants. L'arbre à palabre [Etsiko⁴⁹] boala [arbre Pentaclethra] se dresse au bord de la rue: les vieux se réunissent à son ombre, préparant leurs projets, et arrangeant les affaires du village. La chapelle se trouve au milieu du village. Les chrétiens et les catéchumènes s'y réunissent pendant la prière et la catéchèse, après que le catéchiste a sonné le tam-tam. Un autre tam-tam se trouve chez le chef par lequel il convie la population au travail pour le développement du village. Certaines personnes possèdent aussi leurs propres tam-tams.

Derrière les maisons, nous rencontrons une bananeraie qui produit des bananes pour nous. Des étables pour des poules et des canards se trouvent à la cour arrière. Il n'y a que des gens sans beaucoup de soin qui installent des étables devant les maisons.

J'apprécie mon village où je suis né, où habitent mes parents.

29. BOKUGU ET LOLENLENGE.

Un certain bokungu, l'arbre à palabre et l'herbe lolenlenge [lɔléléngé, D.1284. *Panicum maximum* Jacq. 1474] se trouvaient à un même endroit. Lolenlenge commença à causer avec le bokungu. Mais le bokungu se moqua d'elle et dit: "Toi, un laid machin faible, moi je suis un arbre fort, comment veux-tu causer avec moi? Quand le vent souffle, tu bouges, et moi je me tiens droit avec force; je ne m'incline pas". Lolenlenge dit: "Tu me rabaisse puisque je bouge avec le vent? Je bouge avec intelligence". Et puis Bokungu ria: "Tu n'a pas de force, même dans le vent violent, moi je me tiens debout!".

Quant il parlait, un grand vent souffla. Lolenlenge s'inclina, bokungu se tint debout. Mais le vent devient fort, une branche était arrachée! Le trifouiller ne s'arrêta pas. Des racines de bokungu commencèrent à bouger. Et peu de temps après, sa force s'épuisa et puis le bokungu tomba! Lolenlenge dit: " Vois-tu! Ton orgueil te

⁴⁸ D'autres manuels de lecture ont des textes semblables, mais peu insistent comme ici sur "la qualité de la vie" dans le village traditionnel. L'auteur ne parlera jamais de la ville ou du poste administratif comme le font plusieurs autres. Ceci correspond à sa position idéologique de promotion et de protection de la vie traditionnelle.

⁴⁹ En 1948 l'auteur lancera un périodique au nom d'*Etsiko*, l'arbre à palabres, en succession de *Le Coq Chante*.

fait tomber. Si tu t'inclinais comme moi, tu serais debout même maintenant. Qui s'incline vivra. Les têtus et les orgueilleux tomberont. "

30. NOS ALIMENTS⁵⁰

Dieu est amour envers ses créatures. Mais ceux qu'il aime le plus, ce sont nous les hommes. Il créa toutes les créatures de la terre pour notre bien. Dieu n'a pas la ladrerie, il ne nous a pas donnés peu de choses, il nous a donné l'abondance. L'homme qui n'est pas faible ou paresseux aura tous les aliments que son cœur veut; il n'aura pas de faim.

Des chikwanges y sont avec leurs feuilles de manioc et de manioc doux. Des palmiers nous donnent des fruits de palme et noix palmistes et le sel indigène et l'huile et les larves [lɔfɔse, D. 1275, larve de coléoptère spécialement dans l'Eleis]. Il y a des bananes, des oseilles [bokai, D. 148, plantes Malvac.], des piments, des champignons [lɔnɔnjɛ, D. 1292, légume *Amarantus tricolor* L.], des colocasia [lɔkɔɔ, D. 1282, plante *Colocasia antiquorum* Scott Aracac.] et beaucoup d'autres légumes. Des maïs poussent bien; un fruit produit d'autres grains, même cent. Des cannes à sucre sont très sucrées, elles nous procurent de la boisson.

La forêt a beaucoup d'ignames et des graines de fruit de *Preculia*. Elle nous donne des fruits et des régimes sucrés comme batofe, basenja [lisénjá, D. 1184, fruit du bosénjá], bandongo [lindɔngɔ, D. 1168, fruit de la liane bɔndɔngɔ], bendenge, bafambu, [lifambú, D. 1140, fruit du bofambú, D. 128, arbre *Chrysophillum lacourtianum* D.W. sapotac.], mpunga [lofungá, fruit du bofungá, D.141, arbre *Synsepalum dulcificum* (Sch.+Th.) Dan 155], ndonge [lɔlɔngɛ D. 1285, fruit du bɔlɔngɛ, D. 395, arbre *Chrysophyllum africanum* D.C. Sapotac. 41, 1326], molele [londóle, fruit du bondóle, D. 252, arbre *Tricosipha ferruginea* Engl. Anacardiaceae. 762, 976, 1060], des safous et des mbeele [lombééle, D. 1199, fruit de boélé, D. 123, arbre *Canarium schweinfurthii* Engl. Burseraceae.]. Durant la saison des chenilles, beaucoup de chenilles se trouvent appliquées aux arbres.

Des viandes sont aussi de plusieurs sortes. Des bêtes abondent dans la forêt, les animaux domestiques se trouvent dans la cour, des poissons ne finissent pas dans les fleuves, dans les lacs et dans les ruisseaux.

En vérité, Dieu n'a pas délaissé ses enfants, il ne les abandonne pas. Il a un grand amour envers nous, avec de tels dons. Nous ne voyons pas qu'une personne entreprenante puisse mourir de faim.

⁵⁰ Voir aussi la leçon 61 encore plus moralisante. Pour les noms des légumes en lɔmɔngɔ, non cités ici et leurs signification, voir leçon 20 et 3.

31. ISOELE ET LE CHIMPANZE⁵¹.

Un homme nommé Isoele allait dans la forêt pour tuer des singes. Et quand il tua un certain ngila qui s'accroupit dans un arbre, le singe resta accroché à l'embranchement des branches. Isoele prit une corde pour grimper sur l'arbre. Et quand il monta, la corde n'était pas assez forte et elle s'est cassée, et Isoele ne pouvait ni monter ni descendre. Restant suspendu sur l'arbre, il pleura et lança des cris.

Un chimpanzé vint de passer, il entendit des cris d'Isoele. Il regarda, aperçut qu'un homme est suspendu sur un arbre. Le chimpanzé lui demanda: "Pourquoi pleures-tu?" Il dit: "La corde que j'avais, s'est coupée, je ne sais ni monter ni descendre". Et le chimpanzé l'aida, il décrocha le singe des branches, il descendu Isoele. Isoele le remercia, ils se sont fait leurs adieux; Isoele dit: "Je te donnerai des femmes". Le chimpanzé ne veut pas et dit: "Je ne veux pas des femmes". Isoele dit: "Je te donnerai de l'argent". Il dit: "Rien, conserve tes biens, une autre fois nous aurons le temps de finir cette affaire". Ils se séparèrent. Beaucoup de jours passèrent, tous les gens de la rue qu'habitait Isoele se réunirent pour abattre les arbres pour tuer des singes. Ils allèrent. Ils commencèrent à couper des arbres, chacun son arbre. Mais les chimpanzés y étaient nombreux. Isoele coupe son arbre, il chante: "Chimpanzé monte sur l'arbre boala, monte sur l'arbre bosala, tu vas au village". Les chimpanzés entendirent la chanson, ils allèrent vers Isoele. Tous les gens voient comment les chimpanzés prennent fuite: ils crièrent à Isoele, "Ne vois-tu pas comment les chimpanzés prennent fuite sur ton arbre?" Il répondit: "Que puis-je faire? Cet arbre est trop fort pour le couper". Et les chimpanzés s'enfuirent, ils survécurent. Depuis ce temps là on chante une fable: "Aide celui qui t'avait aidé, comme Isoele et le chimpanzé".

32. PÂQUES

Pâques est une grande fête de l'église. Elle surpasse toutes les fêtes. Elle est le mémorial de la résurrection de Jésus Christ, ressuscité d'entre les morts. Des mauvais gens ne voulaient pas de sa doctrine, ils le tuèrent sur la croix; ils pensaient que la force de sa doctrine finira par sa mort. Les apôtres et les disciples de Jésus avaient beaucoup de peur.

Deux nuits passèrent et le matin du troisième jour, très tôt le matin, Jésus ressuscita avec sa propre puissance divine. Il est mort par sa propre volonté, seulement pour sauver nos âmes. Il nous a racheté de l'esclavage du démon, il nous a procuré l'entrée au ciel. Mais la mort ne pouvait pas l'abattre, parce qu'il est le Seigneur de toutes choses.

⁵¹ Un texte semblable se trouve déjà dans le *Buku ABC* de Basankusu, 1920, p.19. Notre texte fait partie d'une série de fables notées par Gabriel Nkoi d'Ilumbe, Losanga, Mbole en 1927 (Voir Cahier *Fables II*, Microfiche 1/363, p.19.020-021). Un texte proche dans *Contes Mongo*, nr 41 (p.166-167).

Il est ressuscité du tombeau avec splendeur et force. Les soldats qui surveillaient le tombeau fuirent avec une très grande peur pour cette affaire mystérieuse qu'ils ont vue.

Marie Madeleine et l'autre Marie allèrent au tombeau pour embaumer le cadavre de Jésus avec le parfum aromatique. Elles ne trouvèrent pas le cadavre, elles trouvèrent un ange. L'ange dit: "Jésus n'est pas ici, il est ressuscité. Allez dire à Pierre et les apôtres qu'il vit". Ils partirent, ils dirent aux apôtres comment l'ange leur avait parlé.

Pierre et Jean coururent, trouvèrent Jésus parti, ils ont su qu'il est ressuscité, il ne mourra pas. Leur foi commença à s'accroître.

Nous aussi, nous avons la force dans nos âmes, nous ressentons une grande joie par la victoire de notre Seigneur quand il a triomphé sur la mort. Il ne mourra jamais, il est dans le bonheur au ciel. Par sa résurrection du tombeau, il nous a acquis la grâce pour que nous sortons du tombeau de nos péchés et de nos mauvais désirs, pour que nous aussi, un jour, par sa puissance, nous ressuscitions de la mort, pour que nous ayons le bonheur éternel au ciel.

33. LE LEOPARD

Le léopard est un animal féroce. Il est comme le maître de tous les animaux par sa force et sa robustesse. Il ne laisse échapper aucun animal sauvage et domestique, et parfois il ne laisse d'attraper même des hommes. Le léopard a une peau splendide, que porte en ceinture le détenteur du pouvoir⁵² ainsi que le noble⁵³.

Le léopard n'est pas très gros, comme l'hippopotame et l'éléphant, mais il a une très grande force, il court avec une très grande vitesse. Pour attraper les animaux, il se cache aux bords d'une piste où ils passent, et puis il enjôle: il n'attrape qu'en cachette. Si un autre animal passe, malgré sa vitesse, il saute avec prudence, il enfonce ses griffes dans son cou, le coupe avec ses dents tranchantes. Aucun animal ne peut échapper au léopard, sauf les grosses bêtes. Des temps à autre le sanglier et le léopard s'entretuent. Et des fables⁵⁴ disent que le léopard n'atteint pas l'antilope naine.

La viande de léopard est bonne et succulente à manger. Mais les vieux la refusent aux femmes, ils disent que c'est un tabou pour elles.

⁵² Le détenteur du pouvoir: *bolifo w'ese* dans la version de 1935; dans l'édition de 1953 cela devient *mpumo e'ese*. Bolifo D. 210, est un terme du sphère de la magie "pouvoir magique sur un groupement ou la personne qui le détient". Mpúmó, D. 1379 exprime plutôt le pouvoir "de droit ou de fait, de naissance ou donné par les hommes". Il n'est pas clair pourquoi l'auteur a changé ici la terminologie.

⁵³ Nkúmi, D. 1474, noble, qui a une dignité investie. Voir J.B. Stas, *Æquatoria* 2(1939)109-123 et H.D. Brown, *Africa* 14(1944)431-447.

⁵⁴ Hulstaert a publié 16 fables ayant le léopard comme agent principal. (Fables mongo). L'antilope nain (mbólókó) est l'adversaire classique du léopard. Voir leçon 74 dans ce livret.

Le plus grand mal que fait le léopard, c'est qu'il tue tous nos animaux domestiques. Il sort de la forêt, vient dans la cour et puis entre dans les étables pour attraper des poules, des canards, des chèvres, des chiens, des brebis. L'animal que le léopard apprécie le plus c'est le chien.

34. LE POUSSIN

Une certaine poule-mère avait douze poussins. Elle circulait avec ses poussins, cherchant des insectes. Elle montrait aux poussins toute la terre qui est près de leur étable. Ils marchaient dans toutes les allées de leur cour. Ils passaient dans les herbes et les bananerais. Tous restaient près de leur mère; ou l'un d'eux poursuivait un insecte pour l'attraper, mais tout de suite retournait vers la mère, il ne s'égarait pas.

Mais un certain poulet ne voulait pas de la sorte. Il était un vagabond et turbulent, il ne restait pas tranquille. Leur terre ne le suffisait pas. Il désirait faire des promenades, pour découvrir d'autres terres. Quand la mère l'interdisait il désobéissait.

Un jour, la mère poursuivait un insecte avec ses poussins. Ce poussin turbulent fuyait de leur bande et disait: "Ma mère me haït, elle ne me donne pas la liberté pour que je fasse comme je veux; je quitte ce lieu difficile, je pars ailleurs où je veux être moi-même". Et il partait.

La mère n'avait pas vu son départ. Il augmentait la vitesse, il arrivait loin. Il avait vu beaucoup de gens et toutes sortes de choses, il circulait de tout côté. Un certain moment il avait faim. Il cherchait des insectes, mais il était incapable de les attraper comme auparavant, car la mère les attrapait pour lui.

Il marchait encore avec faim. La nuit tombait et il cherchait une place pour dormir dans les herbes sous un arbre. La nuit, il tremblait de froid; il n'avait pas quelqu'un qui pouvait le couvrir comme sa mère le couvrait sous ses ailes. Une grande pluie tombait, tous ses duvets étaient mouillés. Il commençait à trembloter. Il fit matin, il se tenait debout avec une grande inquiétude. Quand il se trouvait dans un tel état, il pensait: "Je crois que ma mère ne m'aime pas, voilà pourquoi j'ai fui, que faire? Je n'ai pas quelqu'un qui peut m'aider dans ces difficultés. J'ai quitté mon village, croyant que d'autres terres valaient plus que la mienne mais je n'ai rencontré que des souffrances. Si j'avais écouté les conseils de ma mère je ne pouvais souffrir ainsi".

Parlant ainsi, il y avait une vue terrible: l'épervier descend, l'attrapa et le mange.

35. INEKAFUMBA⁵⁵ (L'OISEAU A FOURMIS) (*Fables Mongo*, n°89, p.206-209)

Un oiseau qui s'appelait inekafumba avait son nid. Il fit un pacte avec des fourmis. Les fourmis dirent: "Oiseau inekafumba, tu nous donneras tes œufs, ensuite nous te donnerons des insectes". Et les fourmis allèrent attraper des insectes; et puis ils les apportèrent et l'oiseau inekafumba les mangea. Les fourmis dirent: "Oiseau inekafumba, tu ne nous donnes pas tes œufs?" Il dit: "Non, je ne les refuse pas, cependant je n'en ai pas encore". Les fourmis l'apportèrent un insecte, il le mangea. Dix jours après, seuls les fourmis l'en avaient apporté. Et un certain jour les fourmis disaient: "Nous avons signé un pacte d'amitié avec l'oiseau inekafumba; nous lui donnons nos aliments, pourquoi lui ne nous donne pas les siens?". Une fourmi disait: "Arrêtez de parler, appelez-le". Ils formèrent un projet, ils disaient à tous les fourmis: "Sachez que si l'oiseau inekafumba arrive ici, nous l'arrêterons". Et puis ils l'appelèrent. Et puis l'oiseau inekafumba dit: "Non, venez, réunissons-nous en haut". Les fourmis disent: "Non, viens ici". Et il arriva. Une autre fourmi mâle s'assit sur une colline, il creusa un petit trou, il s'assit. L'oiseau inekafumba vint s'asseoir, et puis la fourmi mâle l'arrêta à l'orteil. L'oiseau dit: "Je ne me trompe pas, vous m'arrêtez à l'orteil. Arrivez-vous aux pieds?" Et les fourmis le mordirent et il dit: "Arrivez-vous aujourd'hui aux cuisses?" Ils arrivèrent. Il dit: "Eh bien, vous mangez les cuisses, arrivez-vous au ventre?" Les fourmis arrivèrent au ventre. Il dit: "Mangez-vous la tête?" Les fourmis les couvrirent la tête. Il dit: "Oui, je ne me trompe pas, et arriverez-vous aujourd'hui là-bas au cœur?" Les fourmis disent: "Est-ce que nous te trouverons aujourd'hui?" Il dit: "Vous me sauvez aujourd'hui". Les fourmis pénétrèrent au cœur, ils le couvrirent, il mourut comme un insensé.

36. LE FORGERON⁵⁶

N'avez-vous pas encore vu le forgeron quand il forge ses ustensiles? Il forge les ustensiles avec des fers. Ils trouvent le fer aux pentes des ruisseaux là où il y a des pierres enterrées. Ils déterrent ces pierres, ils les jettent au fourneau très ardent, ils manœuvrent des soufflets. Avec ce feu très fort des pierres se fondent comme l'eau. Ils enlèvent toutes les saletés qui flottent sur le fer liquide. Nous appelons ces saletés des scories. Pour que ce fer liquide refroidisse, se coagule et se solidifie de nouveau, on la retire du fourneau. Avec ces fers les anciens forgeaient toutes les armes.

⁵⁵ Hulstaert signale Etienne Bokaa de Mbálá Belondó'comme informateur pour ce texte. Son texte ajoute un proverbe: "N'enseigne pas au léopard la manière d'attraper." Voir *Proverbes Mongo*, 2261. Inekafumba (-neka + bafumba) signifie: "pissefourmis"D. 933.

⁵⁶ Hulstaert décrit ici l'antique méthode de la production de fer comme il était en usage dans la région, principalement chez les Ekonda. Voir Ph. De Rode, Note sur la fonte de fer dans *Æquatoria* 3(1940)103 et A. De Rop, Nota's over de smidse van de Nkundo, *Æquatoria* 17(1954)1-6

Mais maintenant les forgerons ne veulent plus ce travail de fourneau; il est trop dur et fatigant. Ils veulent acheter des lingots aux magasins des Blancs.

Les forgerons forgent d'autres choses avec habilité. Certains excellent dans l'art. Ils forgent des haches, des cuivres, des flèches, des couteaux, des rasoirs, des épingles, des aiguilles et toutes les armes. Ils vont à la recherche des anneaux. Ils placent les outils sur l'enclume loaka, qui est placé sur un socle. Ils écrouissent avec le marteau. Ils ont l'enclume njondo qu'ils mettent sur le socle, mais ils enlèvent et puis ils enterrent les outils. Et puis ils aiguisent les pièces forgées avec des limes. Mais leurs limes ne sont pas bonnes comme celles des Blancs.

Les forgerons font leurs travaux avec des fétiches. Ils tuent une poule, ils lient une liane, et puis ils y accrochent une aile de la poule. Mais ces choses sont des choses sans valeur. C'est de la superstition.

Les forgerons reçoivent beaucoup d'argent. Mais beaucoup négligent les commandements de Dieu avec cet argent; ils payent des dots pour des femmes, ils se constituent un harem.

37. L'HOMME⁵⁷

Au commencement Dieu créa deux personnes, l'homme et la femme. Le nom de l'homme est Adam, le nom de la femme Eve. Toutes les personnes de la terre sont leur descendance. Une personne est une créature intelligente, elle a une âme et un corps.

Dieu créa les hommes pour qu'ils le connaissent, pour qu'ils l'aiment, pour qu'ils le servent sur terre, ensuite pour qu'ils aient le bonheur éternel au ciel.

Si une personne meurt, on enterre son corps au tombeau dans la terre. Mais l'âme immortelle va au jugement. Si l'affaire est tranchée, l'âme va au ciel, ou au purgatoire, ou aux enfers selon ce qu'il avait fait sur la terre.

Mais le corps même ne restera ma toujours dans la terre. Si le jour du dernier jugement arrive, Dieu fera ressusciter le corps et le corps se réunira toujours ou dans le bonheur du ciel, ou dans les souffrances de l'enfer.

38. LES TROIS FEMMES⁵⁸

Un homme avait trois femmes. La première du nom Bafambu b'ebulumwa⁵⁹. La deuxième du nom Ekafela⁶⁰. La dernière est donc Ulunkoto⁶¹.

Un jour, les femmes préparèrent la nourriture. La première en rang, au nom de Bafambu b'embumwa, prépara beaucoup de nourriture et la donna à son mari et le

⁵⁷ Cette leçon est une adaptation (légère) de celle de *Exercises*, p. 104-105.

⁵⁸ Texte très proche dans *Rechtspraakfabels*, n.41, p.130-135.

⁵⁹ Bafambú, fruits de l'arbre bofambú, *Chrysophillum lacourtianum* D.W.Sapotac. D. 128. -bulumwa, D. 454, tombés.

⁶⁰ D. 501, libéralité

⁶¹ Ulunkótó, D.1851, "la tortue économe" pour une femme très économe; comme une tortue qui se cache dans sa carapace.

mari finit la nourriture. Ekafela elle aussi prépara beaucoup. Mais elle ne donna à son mari qu'une petite quantité. Et elle partagea toute la nourriture avec ses amis et camarades. Et puis Ulunkoto même prépara aussi beaucoup de nourriture, elle donna à son mari une partie, et puis elle conserva une partie.

Elles dormirent. Le matin le mari finit la satiété et il eut faim. Il appela la première, il dit: "Bafambu b'ebulumwa, donne-moi un peu de la nourriture pour manger". Elle répondit: "J'ai préparé beaucoup de nourriture hier, elle suffisait pour deux jours, pourquoi me demandes-tu encore?".

Il demanda à Ekafela: "Passe-moi un peu de nourriture, je meurs de faim." Elle dit: "Je vous ai préparé un grand tas hier, je n'en ai plus".

Il demanda la dernière et dit: "N'as-tu pas à manger? Je meurs de faim". Elle dit: "Laisse-moi, je veux voir s'il y a quelque chose". Elle alla voir sur l'étagère, elle enleva la nourriture qu'elle avait conservée, elle la réchauffa, et la présenta à son mari, elle dit: "Voici le reste d'hier". Le mari mangea. Il fut content en son cœur. Et il remercia Ulunkoto, et l'aima plus que les autres, il l'établit comme favorite.

39. LES FOURMIS.

Personne n'ignore les fourmis. Elles sont des insectes sauvages. Elles se divisent en plusieurs sortes. Leur reine ne sort pas de leur nid. Elle pond des œufs, et les ouvriers la servent, la surveillent bien. Elle est un insecte protubérant. Certaines fourmis sont grandes, mais c'est la reine qui les surpasse. D'autres fourmis ont des têtes comme le poisson impoma⁶². Leurs bouches ont de longues et tranchantes dents, comme des crochets. Ceux-là sont des combattants, ils gardent les amis. Quelques-unes sont petites, notamment les ouvriers qui transportent des poids, ils font tous les travaux.

S'ils sortent du nid, des fourmis vont chasser. Elles vont en ligne droite. Si elles arrivent à un endroit où les insectes abondent; elles se dispersent, elles cherchent de la viande. Elles se dispersent très vite, de tous les côtés. Elles montent sur des arbrisseaux et les herbes. Elles finissent les insectes. Et puis après elles transportent les bestioles dans le nid, alignées tout droit dans une rangée, comme elles étaient venues. Quelle peur chez les insectes devant l'armée de fourmis! Quelle abondance de cadavres!

Les fourmis apprécient beaucoup les fruits de palme et l'huile. Les fourmis sont très cruelles. Si elles arrivent à l'étable des poules, elles peuvent les tuer. Mais des poules aussi se fâchent d'elles; elles les becquettent si elles passent à la ligne. Si les fourmis te mordent elles ne lâchant pas quoique tu les tire fortement, quoique tu leur arraches la tête.

Les fourmis marchent en ligne droite. Aucune d'elles dérange la ligne. Toutes suivent les commandements des chefs. De grosses fourmis gardent la ligne. Si un insecte ou un animal ou un homme s'approche de la ligne pour les provoquer,

⁶² L'expression *bōtsa ng'impoma*, tête de poisson *Clarias platycephalus* Blgr Clariidae est considérée comme un insulte;

sitôt de grosses fourmis sortent de la ligne et cherchent les provocateurs. Elles les poursuivent et puis avec leurs dents les piquent avec fermeté et ténacité. Elles s'entraident beaucoup. En outre, elles ne se lassent pas de travailler, jours et nuits, elles ne se reposent pas.

Les fourmis donnent à nous les hommes des conseils d'humilité, de la force dans le travail et de l'entraide.

40. LE PALMIER ET LE RAPHIA⁶³.

Le palmier et le raphia se disputèrent. Le raphia dit: "Toi, le palmier, tu n'as pas d'importance, moi je te surpasse de beaucoup". Le palmier dit: "C'est toi qui n'as pas d'importance". Le raphia dit: "Mes applications sont nombreuses, je donne aux gens des habits, ils tuent des bêtes avec mes fibres, ils prennent mes éclats pour fabriquer des lits, je leur donne des fibres pour fabriquer des balais avec lesquels ils balayent". Le palmier dit: "Tu n'as que quatre choses: les miennes sont plus nombreuses". Et ils se disputèrent.

Ils se disent: "Appelons les gens qu'ils nous jugent". Et le chimpanzé arriva. Ils firent leurs exposés. Le raphia explique son affaire. Le palmier dit la sienne, il cita: l'huile, le cœur du palmier, des larves, des fruits de palme, des palmes, du sel d'efflorescence mâles, des éclats, des claies, des flèches, des fibres de fruit de palme, des torches, des paniers tressés en simple feuilles de palme, des boissons. Le chimpanzé donna raison au palmier.

Le raphia n'accepta pas la manière selon laquelle le chimpanzé trancha la discussion. Il se fâcha. Il dit: "Qui t'a nommé juge? Faux juge, c'est ça l'intelligence par laquelle tu tranches les affaires? Pourtant tu donnes raison au palmier, tu me condamnes. Parce que tu ne veux pas mes bonnes choses, tu vas rendre mes fibres qui sont chez toi".

Le chimpanzé n'a pas eu de réplique. Le voici qu'il enlève son habit et le donne au raphia. Il fut couvert de grande honte de sa nudité et il s'en fuit dans la forêt, s'y cacha toujours comme tout animal.

41. L'HIPPOPOTAME⁶⁴.

Qui se mesure en grandeur avec l'éléphant? Comme l'éléphant est le maître des animaux sur terre, ainsi l'hippopotame est le maître des animaux aquatiques.

⁶³ E.A. Ruskin publie ce texte dans *Mongo Proverbs and Fables*, Bongandanga, 1921, p.70-73. C'est une fable étiologique. Elle se rattache à la croyance des Môngo que le chimpanzé est un homme déchu. Il y a toute une série de ces fables "de préséance". Ruskin à lui seul en publie une dizaine. A. De Rop et G. Hulstaert dans *Rechtspraakfabels* n° 24 publient un texte pareil avec une autre application où les hommes tranchent la palabre;

⁶⁴ Proche de la leçon 19 de *Bonkanda wa mbaanda II*, DCCM, Bolenge (Protestants) 1924.

L'hippopotame vit dans l'eau, dans les fleuves et les étangs. Ils nagent fortement, et se noient beaucoup en profondeur. Il flotte souvent. Mais il cherche ses aliments sur des rives. L'hippopotame mange les herbes qui poussent aux rives. Il mange durant la nuit. La journée il dort.

L'hippopotame est fort. Quand une pirogue passe et réveille l'hippopotame, celui-ci se fâche très vite; il heurte la pirogue pour la renverser et les gens se noient. L'hippopotame n'est pas méchant si tu ne le provoques pas. La tête de l'hippopotame est très grande. S'il nage, il flotte la tête. L'hippopotame a beaucoup de viande à cause de sa grandeur. Il a beaucoup de graisses. Sa peau est dure et épaisse. Les gens en coupent des chicottes, et elle convient pour des chaussures.

Malgré sa grandeur, l'hippopotame n'est pas intelligent ni vigilant. Ne savez-vous pas comment il se mesurait en force un jour avec l'éléphant, et comment la tortue leur vainquit tous les deux avec sa ruse?⁶⁵

42. LE FRUIT LITOFÉ ET LE JEUNE GARÇON.

Deux jeunes, Louis et André, allèrent dans la forêt pour chercher des aliments. Ils arrivent à un arbre entouré de botofé⁶⁶. Mais ils trouvèrent que les batofé ne sont pas encore mûrs. Quand ils veulent s'en aller, Louis vit un fruit litofé mûr, en bas. Il se précipite mais son ami avait vu aussi le litofé, et lui aussi courut en vitesse. André arriva avant et ramassa le litofé.

Louis dit: "C'est moi qui ai vu le litofé avant, donne-le moi". André répond: "C'est le litofé à moi que j'ai trouvé". Ils eurent une discussion, ils se querellèrent fortement. Ils se disputèrent le litofé.

Un vieil homme passa, il s'approcha, il demanda des éclaircissements. Louis explique et dit: "J'ai vu un litofé, cependant mon ami l'a ramassé et ne veut pas me le donner". Puis André répond: "Non, c'est moi qui avais vu le litofé, je l'ai ramassé, et puis lui veut me le ravir".

Le vieux dit: "Vous les jeunes vous ne comprenez pas les affaires. Laissez, je vous le couperai. L'un de vous le voyait le premier, puis l'autre le ramassait. Partagez le litofé". Il le divisa, donna à Louis une partie et André une autre.

Le vieux prit des pépins disant: "Ceci est mon honoraire pour avoir tranché la palabre". Les deux jeunes moururent de honte et de colère avec leur stupidité.

43. LE JEUNE CHRÉTIEN.

Le jeune chrétien veut vivre d'une manière honnête, vivant en ordre avec Dieu et les hommes. Chaque matin, il réfléchit sur les travaux qu'il va faire. Chaque soir, il examine la façon selon laquelle il a accompli sa décision du matin. Il ne cherche pas des excuses pour ses fautes et ses dérangements. Il les confesse avec

⁶⁵ Allusion à la fable très répandue: Nkufo la njoku la ulu (l'hippopotame, l'éléphant et la tortue), Fables n°42, p.457-461 (= Verpoorten, *Congo* 1931,I,692).

⁶⁶ botofé, D.338, liane caoutchoutifère Apocynac *Landolphia owariensis* P.B. 993 et 1559. Le fruit: litofé.

tristesse à Dieu, et il jure de nouveau qu'il ne fera que du bien et qu'il renforcera la lutte contre les mauvaises tentations.

Il se désintéresse des railleries de certaines personnes. Il n'a pas honte devant les hommes. Il remet son cœur à Dieu et il respecte ses commandements. Si ses choses ne s'arrangent pas certains jours, il ne craint pas, ne pleure pas comme une personne qui n'a pas la foi, mais il laisse toutes ses souffrances aux mains de son Père qui est au ciel et en lui-même, dans son âme. Il sait que Dieu le garde et soigne sa vie. Et il se réjouit en son cœur. Il ne cherche pas de mauvaises joies, il ne va pas aux amusements et jeux qui ne sont pas bons.

Il sait qu'il est enfant de Dieu et il n'offense pas son Père. Par conséquent il n'a pas de problèmes de conscience. Chaque jour il multiplie les bonnes actions qui lui font gagner le ciel.

Sa conduite est bonne. Sa vie est pleine de bonheur. Il fait ses actes par respect de Dieu; il supporte et maîtrise toutes ses souffrances par l'amour de Dieu.

44. LE POISSON⁶⁷ ET LE CRAPAUD⁶⁸.

Lokaka et le crapaud allèrent à la pêche. Ils attrapèrent des poissons en abondance. Lokaka dit: "Frère crapaud partage". Le crapaud lésina Lokaka, il prit une grande portion, il présenta Lokaka la petite. Lokaka se fâcha, il dit: "Frère, pourquoi tu me tentes?". Et à l'instant il pénétra dans le nez du crapaud. Le crapaud lança des cris de douleur et dit: "'Dedans', sors et partageons, 'dedans': ce qui est grande chez toi, 'dedans': ce qui est petite chez moi 'dedans'. Lokaka sortit. Il dit: "Frère crapaud, arrange seulement le partage". Mais le crapaud le trompa comme avant. Lokaka se fâcha encore. Et puis il pénétra dans le nez du crapaud et le coupa net au rasoir. Le crapaud pleura avec des cris, il dit: "Lokaka cadet, 'dedans'⁶⁹, sors et partageons, 'dedans'; les gros pour toi, 'dedans': les petits pour moi".

Lokaka retourna en bas. Il dit: "Partageons encore une fois". Mais le crapaud trompa Lokaka encore une fois; il augmenta sa portion. La fureur de Lokaka s'augmenta, il retourna dans le nez du crapaud. Le voici pleurant comme avant. Lokaka sortit. Il dit: "Arrange ce partage". Le crapaud le lésina comme d'habitude. Lokaka pénétra et avec cette dernière entrée il tua le crapaud.

Et puis il le grilla. Il porta la mère aux enfants, il la les présenta. Les anciens mangent. Le cadet dit: "Je ne mange pas maman". Les anciens disent: "Tu es un imbécile, ceci est un singe". Les anciens finirent. Le cadet lécha seulement la

⁶⁷ Lokáká: D. 1209, nom générique de divers poissons Anabantidae.

⁶⁸ Version plus longue et légèrement différente (sans la finale 'anthropophage') dans *Fables Mongo*, p.249-253. Selon Hulstaert la version du *Buku* a été récoltée chez les Boangi (Eungi) en 1931.

⁶⁹ Hulstaert a dans sa version "mfwen" et traduit "fin". La version du livret a "nwe" et mon traducteur écrit "dedans".

feuille. Lokaka les démasqua, dit: "Vous aviez mangé seulement votre mère avec la sauce des noix de palme."⁷⁰ "Bout, bout"⁷¹.

45. LA FABLE DES PIMENTS⁷².

Un homme avait son épouse et trois enfants, un garçon et deux filles. La fille aînée faisait leur cuisine. Elle ne savait pas bien la mesure pour mettre des piments dans les aliments. Souvent elle mettait peu de piments. Son père et sa mère ne cessèrent de la réprimander à cause de la fadeur des ses préparations. Un jour elle prépara des feuilles de manioc. Et puis elle alla à la source pour puiser de l'eau. Plus tard sa mère arriva, elle dit: "Ma fille ne mets jamais assez de piments. Que j'y mette un peu moi-même". Et puis elle entra dans la cuisine, et elle mit des piments dans les feuilles de manioc. Elle sortit et puis là dessus son mari revint de l'abattage de la forêt, il dit: "Des jours et jours que nous ne cessons de demander à notre fille pour qu'elle arrange la cuisine, et elle ne m'écoute pas". Et il mit seulement des piments aux feuilles de manioc. Il sortit, et puis une autre fille laisse les amandes palmistes qu'elle avait concassées et puis elle entra dans la cuisine. Elle dit: "Quand la sœur aînée prépare des feuilles de manioc, souvent elles n'ont pas de goût. Je mets un peu de piments moi-même". Elle y mit et elle s'en alla. Plus tard son frère vint. Il dit: "J'augmente un peu le goût de la nourriture". Il mit des piments et partit.

Peu après, la préparatrice même revint de la source. Elle dit: "Les feuilles de manioc sont cuites. Et puis, comme ils me réprimandent tous les jours, je vais augmenter un peu les piments". Et elle les mit. Les aliments sont cuits, tous se retrouvent. L'aînée apporta des feuilles de manioc, les chikwanges et de la viande. Ils mangèrent. A l'instant même ils sentent une vive douleur cuisante dans la bouche. Ils s'en étonnent: depuis longtemps et tous les jours la nourriture est fade et seulement aujourd'hui cette douleur cuisante. Et puis ils s'expliquèrent sur la façon dont-ils ont procédé. Et ils se réprimandèrent parce qu'ils s'étaient mêlés dans un travail d'autrui.

46. LE FLEUVE⁷³.

Le fleuve est comme un grand ruisseau. Sa source est éloignée et les eaux coulent jusqu'elles arrivent ou dans un autre fleuve ou sortent dans une grande mer. A l'amont le fleuve est petit comme un ruisseau. Mais au fur et à mesure qu'il avance, beaucoup de ruisseaux et affluents le rejoignent, lui laissent leurs eaux et lui-même s'agrandit beaucoup.

L'eau du fleuve vient de l'amont et s'écoule en aval. Elle ne coule pas vers l'amont. Le fleuve est une bonne chose. Il est le chemin pour voyager. Nous passons

⁷⁰ Cette finale se retrouve dans une version semblable (*Fables* p.253-259)

⁷¹ traduction de "tɔkɔtɔkɔ" dans les *Fables*.

⁷² Application aux matériaux locaux d'un thème universellement connu.

⁷³ On trouve dans un grand nombre de livres de lecture une leçon sur le fleuve Congo ou la rivière qui passe dans la région où le livre est utilisé.

par des pirogues, des barges, des bateaux. Les bateaux sont bons pour un voyage rapide, sans un dur travail. Et puis ils s'appuient sur l'eau avec stabilité. Ils ne bougent pas comme des pirogues. Le petit bateau est le canot. De bonnes choses sont dans le fleuve. Plusieurs sortes d'arbres, des lianes, beaucoup de plantes.

Les herbes fluviales et des plantes à sel nous donnent du sel; des lianes sont bonnes pour les claies et les nasses. Avec la terre glaise des riveraines façonnent des pots dans lesquels elles préparent des aliments.

Mais une chose qui surpasse tout dans le fleuve c'est le poisson. Beaucoup de poissons de plusieurs sortes. Dieu ne nous a pas délaissés. Nous le remercions pour sa bonté envers nous et pour toutes les choses qu'il nous a données.

47. ISTIMANGELO⁷⁴ ET NKANGAJWILO⁷⁵.

L'éplucheur creusait toujours les cimetières. Un jour l'éplucheur entendait qu'un patriarche mourut dans un village, il allait là-bas pour pleurer. Et puis il alla pleurer, pour qu'il sache le lieu où l'on enterre le cadavre du patriarche.

Il vit le lieu et puis il alla au village. Il patienta un peu et il alla déterrer le cadavre du patriarche, pour qu'il prenne des cuivres qui étaient enfuis dans la tombe. Et puis il mit le bras à l'intérieur de la tombe. Le bras était coincé pour du bon. Et puis il dit: "N'y a t-il personne ici?" et Nkangajwilo qui y était, dit: "Me voici ". " Viens, il y a une bête ici ". Nkangajwilo vint, et l'éplucheur dit: "Mets le bras ici, le varan est ici, nous le tuons. Je ne le peux pas moi seul". Et Nkangajwilo mit le bras et est coincé. Et l'éplucheur fuit au village. Vous comprenez comment Nkangajwilo mourut de faim.

48. UN CHOIX⁷⁶.

Continuez toujours à faire vos propres travaux. Travaillez avec vos propres mains comme nous vous l'avions enseigné, et vous aurez une bonne manière convenable aux yeux d'autres personnes, pour que vous ne manquiez rien.

Vous mêmes aviez su comment faire pour m'imiter; nous n'avions pas fait le désordre chez vous. Nous n'avions mangé le pain de quelqu'un sans payer. Mais le jour ou la nuit où nous avons travaillé avec fatigue et peine, nous n'avons pas voulu déranger personne parmi vous. Ce n'est pas que nous n'avons pas l'autorisation de faire ainsi, mais nous avons voulu vous montrer l'exemple, nous vous disons que si

⁷⁴ Itsímangelo signifie: le creuser de cimetières (D.875) et Nkangajwilo: grande faim (D.916). Les personnages de fables prennent souvent des noms significatifs. Le traducteur parle de l'éplucheur et ne traduit pas le deuxième nom.

⁷⁵ La fable se trouve dans une version plus longue en forme dialectale (lombole) sur MF 1/257, p.81.193 et est notée par Paul Itoko de Inkanamongo (Mbole)

⁷⁶ Ce texte est tiré de la deuxième lettre de St Paul aux Thessaloniciens. Le premier paragraphe 4,11b-10 et le deuxième 3,7-10. Le choix de ce texte correspond parfaitement à un des objectifs de l'éducation scolaire qui consiste à inculquer l'amour du travail.

une personne ne veut pas travailler qu'il ne mange pas. Mais nous avons entendu la nouvelle que chez vous il y a quelques-uns qui vagabondent, ils ne travaillent pas, ils sont paresseux.

Nous les prions, nous insistons, nous les pressons dans le Seigneur Jésus-Christ, qu'ils travaillent en paix et qu'ils mangent leur propre pain.

49. LE FAGOT DE BATONS.

Un homme avait six garçons. Mais ils ne s'aimaient pas. Les discussions et querelles étaient nombreuses chez eux. Le père les réprimandait beaucoup, les conseillait maintes fois.

Un jour ils discutèrent encore, le père les appela, leur imposa silence. Il prit six bâtons, il les lia en fagot, il dit: "Ecoutez, je veux connaître le plus fort parmi vous". L'aîné essaya le premier, il voulut briser le fagot sur son genou; il ne réussit pas. Le second essaya, ça ne va pas. Tous les puînés essayèrent mais avec le même résultat, aucune personne ne brisa le fagot. Ils disent à leur père: "Père, nous n'y pouvons rien".

Et puis le père dit: "Remettez-moi le fagot, que j'essaie moi-même". Et puis ils le lui donnèrent. Il délia le fagot, et commença à briser les bâtons un à un. Les enfants étaient mécontents. Ils disent: "Si c'était un à un nous le pouvons nous aussi". Le père leur répondit: "L'avez-vous vu ? Le fagot entier ne se laisse pas briser, cependant un à un les bâtons se brisent facilement. Vous êtes six enfants d'un même père. Si vos restez séparés, vous serez faibles, et d'autres personnes peuvent vous tuer facilement. Mais si vous restez unis, si vous ne vous séparez plus par vos discussions et querelles, aucune personne peut vous vaincre.

50. LE CRAPAUD ET LE RAT⁷⁷. [*Fables Mongo*, n° 105, p. 238-243]

Une femme eut des pustules. Elle vint chez Eale. Elle dit: "Où vas-tu?". Le crapaud dit: "Je cherche des maris". "Passe". Elle trouva Esio. "Où vas-tu?". "Je cherche des maris". "Passe". Elle arriva chez Isaleke. "Où vas-tu?". "Je cherche des maris". "Passe". Et puis elle arriva chez le rat. "Où vas-tu?". "Je cherche des maris". "Viens". Et puis le rat s'assit dans la maison. Il affila un couteau. Et il vint râper des pustules. Il râpa tant que les pustules tombèrent sur une feuille. Il finit de râper les pustules et appliqua un médicament sur le corps du crapaud. Lorsqu'il finit d'appliquer le médicament, toutes les personnes qui jadis la repoussaient l'aimèrent maintenant, la peau devint luisante. Et puis l'heure du jeu sonna. Et puis quand le jeu se joua, elle cite un proverbe. Et puis elle dit: "Les amis ont chacun leur mari, moi je prend le rat avec une jambe coupée". Mais quand elle parlait ainsi, la fille du rat était présent. Il dit: "Je vais le dire au père". Et puis le père frappa son fils. Le soleil se coucha. Le matin, elles retournèrent au jeu. Et puis elle recommença à chanter le mari. Et puis le fils alla le dire de nouveau à son père. Le père dit: "Voyons le matin, si non je tuerai mon fils, il va mourir sans motif. J'irai demain me cacher pour

⁷⁷ Hulstaert cite Fr. Bokoka de Bokendela, Boangi, comme récolteur de la fable.

écouter". Quand il était parti pour se coucher et écouta sa femme, il se rendit compte que sa femme chantait et faisait allusion à lui. Et puis il mourut de colère. Il dit: "Je vais au village". Et puis le jeu est éparpillé. La femme revint, et puis elle mit à bouillir l'eau.

Quand elle l'enleva du feu, elle en donna à son mari. Le mari n'en but pas. Et puis elle dit: "Rat, si tu discutais avec une personne pendant mon absence, dis-le moi". Rien. Le soleil point. Elle retourna encore donner de l'eau à son mari. Le mari refusa. Le crapaud alla se laver seul. Et puis elle revint s'enduire d'huile. Et puis elle était en face de l'espace du village, elle tourna le dos à son mari. Quand elle s'enduisait de l'huile, le mari prit les pustules qu'il avait râpées de sa femme et il les jette à son corps. Et puis la femme rechuta dans sa maladie. Et puis elle prit une hotte, elle sortit, elle alla au village. Elle redevint célibataire.

51. MES PARENTS⁷⁸.

Ma famille compte beaucoup de personnes. Elles sont mes parents. J'aime mes parents avec un vrai amour. Eux aussi m'aiment beaucoup. Mon père est Louis Ekamba. Ma mère c'est Amanda Mputu. Il sont des chrétiens convaincus. Mon père a construit notre maison et la mère l'a aidé à mettre la terre glaise dans le mur. Mon père va souvent à la chasse, il tue les bêtes pour nous. Il a sa clôture de chasse dans la forêt. Il abat la forêt pour en faire des champs, il coupe des régimes de palmes, et il coupe du bois pour maman. Il est laborieux aux travaux. Maman nous prépare des aliments que nous mangeons. Elle balaye les balayures, elle met souvent l'ordre dans la maison, elle coud des habits pour nous. Elle plante des chikwanges et toutes les plantes cultivées. Elle élève des chèvres et poules. Mon père et ma mère aident leurs enfants par la force de leur travail. Ils nous enseignent les choses de Dieu et donnent une bonne éducation.

J'ai des aînés, des puînés et des sœurs. Nous aidons notre père et mère. Nous les garçons nous allons dans la forêt ensemble avec notre père, nous abattons la forêt pour en faire des champs, des jours où nous n'avons pas cours.

Nous coupons du bois pour notre mère. Souvent nos sœurs cueillent des feuilles de manioc et des légumes, elles vont aux champs pour arracher des ivraies, elles puisent de l'eau dans la source, elles coupent de menus bois de chauffage.

Nous écoutons les conseils de notre père et de notre mère avec respect et honneur. Nous restons en paix, quand nous devenons grands nous imiterons leurs comportements et nous travaillerons pour eux. Nous ne serons pas ingrats.

⁷⁸ La leçon est une illustration parfaite la division traditionnelle du travail entre l'homme et la femme. Les parents sont présentés comme les vrais éducateurs. Deux éléments non traditionnels sont à noter: la famille est de type restreint et elle est déjà entièrement chrétienne. C'est une telle famille exemplaire qui peut habiter dans le village parfait de la leçon 28.

52. LE CHIEN ET L'OS⁷⁹.

Un chien se promenait sur une route, il trouvait un os que des gens avaient jeté sur la route. Il courut pour ramasser l'os pour qu'il le mange. Quand il courut, un autre chien vint, qui lui aussi courut. Ils arrivent ensemble sur l'os; ils discutèrent beaucoup l'os. Ils arrivent à se battre. Sur place un autre chien vint de passer, il jeta un coup d'œil, regarde comment les amis disputent l'os. Il s'approche avec vigilance. Et puis il tira l'os, il le leur ravit.

Le propriétaire n'avait rien vu. Ils furent las de se battre, ils sont essoufflés, ils regardent. Ils voient que l'os a disparu. Ils regardent, ils voient un autre chien en train de ronger l'os qu'ils discutèrent. Ils sont affligés, et ils restèrent bredouilles.

53. L'HOMME DANS UN (ARBRE) CREUX.

Un homme alla à la chasse avec ses flèches; quand il alla avec ses flèches, il toucha un singe et il toucha une genette. Il dit: "Des femmes nombreuses, elles n'aurons pas assez avec un singe: que je cherche encore un singe". Quand il partit, il voyait un singe. Il lui lança une flèche, mais le singe n'est pas blessé: la flèche toucha l'arbre. Alors il dit: "Attends, je monte, je vais décrocher la flèche". Quand il monta, la partie creuse de l'arbre de botaka⁸⁰ cassa et tomba en bas. Et puis il monta, et il réchappa, il tomba dans le creux. Ensuite il resta là et le soleil se coucha. Et il dit: "M., Maman Nsombe, papa Likoku, la famille pense que je suis mort, cependant je suis dans le creux". Tous les jours il a fait ainsi.

Et puis six ans passèrent. Et il ne meurt pas. Et puis un homme alla aussi à la chasse aux flèches. Et puis il trouva les flèches de cet homme qui tomba dans le creux, rongées de termites. Et puis il dit: "Ceci était comme des flèches de quelqu'un n'est-ce pas?". Et l'homme qui était dans le creux l'entendit. Et il dit: "Maman, Nsombe, papa Likoku: ma famille pense que moi je suis mort, cependant je suis dans le creux". Et puis cet homme a eu peur, il courut. Il vint au village, il vint le dire à la famille. Et puis la famille perce l'arbre; elle le fit sortir. Alors il s'est étendu comme un mort: Des bras ne se plient pas, des jambes ne se plient pas, le cou ne s'incline plus. On vint le tenir au bras. On le masse au cou et puis la colonne vertébrale se dresse. La bouche tissa des toiles d'araignées fait par la faim. Ils firent bouillir des légumes et on les enduit dans la bouche. Des mâchoires sont jointes. Après une semaine il était remis. Et ses femmes retournèrent.

⁷⁹ Le récit est très répandu. Il se trouve e.a. dans *Mambi*, 2, 1932, n.72

⁸⁰ Nom pour plusieurs arbres. D. 331.

54. LA FABLE DES ORANGES⁸¹.

Eale est le camarade d'autres jeunes. Mais ses camarades étaient mauvais. Son père lui dit: "C'est ce groupe que tu fréquentes? Si tu n'abandonnes pas tes camarades, tu deviendras un mauvais comme eux". L'enfant répondra: "Père, ne crains pas, je ne serai pas gâté à cause d'eux. Mais moi-même je changerai leur manière; ils deviendront de bonnes personnes par mes conseils". Le matin le père appela l'enfant. Il dit: "Eale, regarde un instant. Les dix oranges sont là, prends, conserve-les dans une malle durant une semaine, et puis tu les feras sortir après". Eale répond: "Père, une orange est pourrie, je l'enlève pour qu'elle ne fasse pas pourrir d'autres oranges". Et puis le père dit: "Non, laisse-là, ne crains pas: de bonnes oranges changeront l'orange pourrie, pour qu'elle ne devienne pas molle". Une semaine passa, ils vinrent retirer les oranges qu'ils ont conservées dans la malle. Eale dit: "Père, tu vois comme je disais. Tu laissais une orange pourrie au milieu de bonnes oranges. Regarde maintenant toutes sont très pourries". Le père répond: "Les neuf bonnes oranges ne peuvent pas changer l'état d'une seule orange pourrie.

Mais une seule pourriture pourrissait toutes les bonnes. Premièrement toi, penses-tu que tu peux changer beaucoup de mauvais gens, quand tu es bon tout seul?"

55. L'ONGLE ET LE POU⁸². [Fables Mongo n° 119, p. 280]

L'ongle et le pou allèrent au campement en forêt. Ensuite ils s'assirent quand ils arrivèrent. Quand ils avaient construit une maison, ils passèrent la nuit ; le matin l'ongle dit: "Pou, viens, coupons des piquets pour fixer la clôture de chasse". Le pou dit: "Frère, vas, moi je suis malade". Encore l'ongle alla couper le tout. Le matin il dit: "Pou, viens établissons une clôture de chasse". Le pou dit: "Je meurs de cette maladie, frère, vas toi seul". Et au moment où il restait, il s'habilla d'une couverture, il fit sortir son tambour et dit: "L'ongle pense que je suis malade alors que je suis heureux".

L'ongle vint de la clôture de chasse avec deux rats. Il dit: "Prépare pour nous les premières bêtes trouvées dans la clôture". Le pou dit: "Je suis malade, prépare-le toi-même". Il finit de préparer, il dit au pou: "Puîné, partage pour nous". Et le pou vint partager chacun un rat. L'ongle mange seulement un peu du sien, puis il finit. L'ongle dit encore: "Toi, si allons à la clôture de chasse, tu es malade mais pour manger, tu finis un rat tout entier à toi seul, et moi j'en conserve encore". Et

⁸¹ Ce texte se trouve avec des légères différences dans *Mambi*, 1932, 3, n.10 et s'applique à des mangues; également dans *Exercices* p.93, n.3 dans une version identique que la nôtre, ce qui prouve la dépendance directe de ce livret. On le trouve également dans un grand nombre de livres de lecture européens.

⁸² Hulstaert publie plusieurs versions de cette fable dans son *Fables mongo*. Le texte le plus proche à celui du *Buku* est le n. 119, p.281-283 et est attribué à "L'école de Flandria". Une autre version (n. 120 des Fables) a été publiée dans *Le Coq Chante* 1949, n.4 et est attribué à Etienne Bokaa.

puis le pou retourne au lit gémissant à cause de sa maladie. Ils dormirent. Le matin: "Passe que nous inspections la clôture de chasse". Le pou dit: "Je suis toujours malade". Quand il était parti, il faisait une petite distance et retourna. Le pou qui restait faisait sortir son tambour, et s'habilla d'une couverture. Et il vint battre: "L'ongle pense que je suis malade alors que je suis heureux ". Quand l'ongle vient là, il dit: "Toi, le pou tu me trompe. Tu n'es pas malade. " Et il vint le trouver: écrasé!

56. LA PREMIERE POULE⁸³.

Un enfant a mangé un œuf que sa mère lui prépara. Et puis la mère lui demanda: "Eh sais-tu d'où vient cet œuf?" L'enfant: "Et comment je ne le saurais pas maman? C'est notre poule tachetée qui l'a pondu". La mère répondit: "C'est vrai, mais notre poule tachetée d'où vient-elle?". L'enfant dit: "Elle vient d'un autre œuf. Moi-même je n'oublie pas que cette poule était un petit poussin". La mère: "Mais d'où vient cet œuf?". Et puis l'enfant rit. Il dit: "C'est une autre poule qui l'a pondu". Et puis la mère continuait: "Eh cette poule venait d'où?". Et puis l'enfant dit: "Elle venait d'un autre œuf comme toutes les poules". La mère dit: "Oui. Mais le premier œuf venait d'où?". L'enfant répondait: "Maman, c'est la première poule qui pondait le premier œuf". La mère dit: "C'est vrai, la première poule a pondu le premier œuf. Mais je te demande la première poule venait d'où?". L'enfant réfléchit un peu, et puis il dit: "C'est Dieu qui a créé la première poule".

57. LA SAISON DES CHENILLES⁸⁴.

Quand la saison des chenilles arrive, nous sommes tout contents. Nous remercions beaucoup la saison des chenilles. Elle nous apporte beaucoup de bonnes choses. Quand l'oiseau chenille [nkóngôtó D.1471, Cuculus cafer Licht⁸⁵.] chante, nous savons que la saison de chenilles s'approche. A ce moment où nous entendons la voix de l'oiseau chenille, nous nous réjouissons. Après quelques semaines les chenilles apparaissent. La saison des chenilles remplit toute la forêt de bonnes choses. N'importe où nous allons, nous y trouvons de l'opulence.

Des fruits savoureux sans nombre: des safous, des basenja, batofe, bafambu, bendenge, bandongo, mbeelee, ndole, mpunga et ndonge⁸⁶. Et puis plusieurs sortes de chenilles à manger. Certaines tombent le matin, d'autres à midi, et puis le reste le soir. Le ramassage n'est pas un fardeau. La personne qui n'est pas paresseuse ne manque pas d'aliments durant la saison des chenilles.

La saison des chenilles est une bonne période que Dieu nous donne chaque année. Un grand merci à Lui de sa bienfaisance pour nous les hommes.

⁸³ Une moralité largement répandue en Occident dans les livrets scolaires comme dans "*Livre de Lecture*", 4 année Ecole Primaire, Filles, FEC, Alost-Namur 1914, p.170-171. On le trouve aussi dans *Exercices*, 1930, p.92-93.

⁸⁴ Dans *Mambi* 3, 1932, n.60 avec moins de détails.

⁸⁵ Selon les croyances, il appelle les chenilles ou engendre les chenilles.

⁸⁶ Voir les leçons 11 et 30.

58. LE LEOPARD ET LA FAUSSE LOUTRE⁸⁷. [*Fables Mongo*, n° 12, p.41-47 en variante brève]

Le léopard et la fausse loutre allèrent dans la forêt. Le léopard dit: "Fausse loutre, ligotons-nous réciproquement. La fausse loutre accepta: "Oui, tu me ligote d'abord, et puis moi je te ligoterai". Il prit des écorces sèches de bananier, il les fixait aux bras, aux jambes et la tête. La fausse loutre descend dans l'eau et puis les fibres se sont coupées. Et ensuite elle sortit de l'eau.

Il dit: "Frère aîné, viens, je te ligote". La fausse loutre cherche des lianes nkosa. Et puis il garrotte le léopard, le ramasse, coupe des crochets, et il le fixe fortement.

Le rat vint et dit: "Frère aîné, qui t'a lié ainsi?". Et puis le léopard dit: "Cette laide fausse loutre qui a les yeux caves et des petites pattes dépouillées". Et le rat passa.

L'antilope Boende vint, elle dit: "Frère aîné le léopard qui t'a lié ainsi?". Il dit: "Vous venez m'ennuyer, moi je suis très fâché". Et puis il tua Boende avec un coup de main et elle mourut.

59. L'ELEPHANT⁸⁸.

Le premier de tous les animaux est ce gros éléphant. L'éléphant est un vrai colosse. Sa tête n'est pas si grande, mais elle a une longue trompe et de hautes pattes et larges oreilles. Ses yeux sont petits et profonds. Les éléphants mâles ont de grandes dents que les Blancs achètent et pour les œuvres d'art.

L'éléphant n'a pas une longue mais une courte queue. Les poils sont comme des fibres dures. Sa peau est très épaisse, forte et a des tendons. Sa chair est douce. La trompe de l'éléphant est très puissante et violente. Il courbe des arbres dont il mange les feuilles comme des paroliers et d'autres. Mais ce n'est pas le cas pour les grands arbres.

L'éléphant apprécie toutes les choses sucrées. Il ne laisse pas échapper des patates douces, des cœurs de palmier, des bananes et des cannes à sucre. Il mange même les fruits des ananas, les mbimbo⁸⁹ et les cœurs de bœuf.

Les éléphants aiment marcher en troupe, mais on trouve des solitaires dans toutes les forêts. Qui est plus féroce pour les hommes que ce solitaire? Les pattes d'éléphants sont épaisses. Ses traces sont éclatantes. Si la troupe passe aux champs, tout est détruit. Ils écrasent et pulvérisent toutes les choses. Ils abîment des routes qui étaient construites dans les marais. Dans les forêts où les éléphants se réunissent souvent, ils ont leurs propres routes, c'est à dire des petites et grandes pistes.

⁸⁷ Fable très connue. Publiée par A. De Witte dans *Onze Kongo* 4(1914)179 et *Het Missiewerk* 1912-1913, 193-184. Une version plus longue aussi dans *Buku w'ABC*, Mill Hill Basankusu 1920,22-23.

⁸⁸ Très proche de Bonkanda wa mbaanda II, DCCM, Bolenge, 1924, leçon 25.

⁸⁹ loímbo, D.1208, graine du fruit de *Treculia africana*.

L'éléphant a deux sortes de tiques: l'une est grande et l'autre est petite. Quand l'éléphant passe dans la forêt, les petits des petits tiques se détachent de la peau de l'éléphant, et se posent sur des branchettes et feuilles. Si tu les touches, ils s'attachent à toi et entrent dans la peau, alors tu auras une grande douleur.

L'éléphant ne meurt pas facilement. Nous tuons l'éléphant par des fusils et des lances suspendues. Des lances pour tuer les éléphants ne sont pas longues, mais elles sont tranchantes. Elles ont de la vigueur car elles sont attachées au bois de la lance. Ces bois sont insérés au bois servant de manches, lesquelles manches sont liées avec la liane rotin de l'arbre diospepros. On accroche la liane au pivot sur la route de l'éléphant. Si l'éléphant y passe, il touche la liane servant d'appât. Cette liane frôle le rotin, alors le bois et la manche tombent lourdement sur le dos de l'éléphant. L'éléphant est ainsi blessé, le bois le perce et le fait clouer sur le sol. Un éléphant n'aura point la possibilité de se relever à cause de la lourdeur du bois, et il meurt. Un autre encore, si le bois était petit, on le fait monter et puis le bois tombe, et il s'en va mourir ailleurs dans la forêt.

60. L'ANTILOPE MPAMBI⁹⁰ ET LES HOMMES.

Un homme avait deux femmes, l'une favorite et l'autre négligée. La femme négligée avait un enfant, et son mari ne l'aimait pas; il ne la donnait même pas la plus petite chose.

Un jour la femme eut un grand envie d'aliments carnés. Elle ramassa un panier à poisson et son enfant. Là-dessus elle arriva à un étang où elle vit des poissons qui sautent. Elle déposa son panier à poisson et dit: "Qui tiendra cet enfant pour moi?" Soudain, elle vit un animal au nom de l'antilope mpambi. Elle dit: "Donne-moi, cet enfant que je le berce pour toi". La femme eut peur car c'était un animal. L'antilope mpambi: "Je ne ferai pas de mal à ton enfant". La femme lui donna l'enfant et elle le berça pour lui. La femme dressa un barrage dans l'étang, elle écopa, elle attrapa beaucoup de poisson. Elle en donna à l'antilope et l'antilope refusant le présent lui donna son enfant dans sa bonté.

La femme alla au village avec une grande joie et elle prépara des poissons et des bananes et mangea avec son enfant.

Le poisson fini, la femme retourna encore et parla comme auparavant. La femme termina, et donna à l'antilope le poisson mais elle n'en voulut pas. La femme s'en alla. En ce moment l'antilope la poursuivit pour qu'elle écoute ce que la femme dira au village. Elle se cacha au pied d'un pieu de la façade extérieure. Là-dessus la femme appela son mari en secret, elle dit: " Veux-tu que je te dise quelque chose?" Le mari dit: "Dis, j'écoute". La femme lui dit: "Regarde, au moment où je vais à la pêche, c'est un animal qui berce souvent pour moi l'enfant. Ecoute, si pars demain, tu me suivras avec des flèches pour que tu te caches là où j'écope l'étang, et afin que tu touches l'animal ". Le mari se mit d'accord avec sa femme. Mais tout ce que la femme racontait, l'antilope l'entendit clairement. Le jour point, et cette femme

⁹⁰ Mpambi, voir leçon 3.

ramassa le panier à poisson et l'enfant et le mari le suivirent avec ses flèches. En ce moment le mari se cacha dans un enchevêtrement près de l'étang.

La femme dit: "Qui me teindra cet enfant?" L'antilope sortit. Elle le tient pour elle comme auparavant. L'antilope entonna la chanson: "Qui se trompe c'est la femme, mais moi l'antilope, je ne me trompe pas". Elle chanta trois fois. La femme dressa un barrage dans l'étang. Elle veut écoper, le mari attacha la flèche puis il tira. L'antilope la vit par la pointe extérieure de l'œil. Le mari fit partir la flèche vers la bête; mais la flèche partit directement à l'antilope. L'antilope mit l'enfant à sa direction, et la flèche toucha l'enfant et l'enfant mourut.

La femme dit: "Tu as tué mon enfant à cause de ta haine". Le mari dit: "Moi, je vais à la recherche de l'enfant". L'homme trouvait un vieillard en route assis dans sa petite mauvaise maison. Le vieillard dit: "Monsieur, viens, regarde, je te connais, tu cherches l'enfant de ta femme que tu as tué, viens me soigner, pour que tu me fasses vivre avec de beaux objets dans la maison et je t'aiderai". L'homme fit ainsi. Le vieillard dit: "Regarde, vas, pars ici au pied de l'arbre Bokungu pour que tu trouves ton enfant; il t'appellera avec joie, et il fuira et tu le poursuivras, afin que tu l'arrêtes. Puis tu jetteras des flèches en direction de ses amis pour qu'ils fuient". L'homme vint et fit comme le vieillard lui disait. Et arrêta son enfant, il l'amena au village et annonça la bienvenue et il donna à la femme son enfant.

La femme alla au village, et alla désertier le mari pour d'autres hommes. Et la femme eut une affaire et l'on apporta au premier. Il la condamna et l'amena à mort; et puis on tua la femme⁹¹. La femme cherchait avant tout que son mari l'aime; mais après, le mari la détesta et la persécuta encore.

61. LA MANIERE DE MANGER LES ALIMENTS⁹².

Nous ne vivons pas pour que nous mangeons les aliments; mais nous mangeons pour vivre.

Nous mangeons des chikwangues, de la viande, du poisson, des bananes, des légumes, du maïs, du riz, des fruits de palme et d'autres, et beaucoup de sortes de fruits. Nous buvons de l'eau potable.

Certaines personnes se rassasient beaucoup. Après elles sentent leurs ventres gonflés, et elles n'ont plus moyen de se tenir debout ou de travailler. Ceux-là n'ont plus de force.

D'autres mangent les aliments durant toute la journée comme le veut leur cœur. Mais de cette manière, le ventre devient le maître de l'âme qui reçoit toutes les choses comme le veut le cœur. Il est bon que nous mangeons aux heures prévues.

Les chrétiens font la prière de louange et de remerciement avant et après le repas. Ils ne mangent pas avec un grand désir comme font les bêtes, mais ils

⁹¹ Quant à la punition de l'adultère voir G. Hulstaert, *Les sanctions coutumières contre l'adultère chez les Nkundo*, Mémoire de l'I.R.C.B., Bruxelles 1938, 53 pages.

⁹² Leçon parallèle dans *Exercices*, p.132-133 et *Botangi* (J.10) leçon 47

contemplant la bienfaisance de Dieu qui plaçait toutes les créatures pour notre bonheur de l'âme et du corps.

62. LE JEUNE ET LE CHIEN.

Un jeune jouait avec un chien grand et fort. Il le tira par la queue, il le tira les oreilles, il monta sur son dos; il mit la main dans sa gueule. Ce chien ne se fâcha pas pour ces actes.

Un chat était là, regarda comment le chien joue avec le jeune. Il dit au chien: "Cet enfant des hommes t'ennuie ainsi et puis toi imbécile tu acceptes ses exactions. Si c'était moi, je le gratterais avec mes griffes pour qu'il lance des cris de douleur".

Mais le chien répondait: "Toi, le chat tu ourdis beaucoup de complots et de perfidies aux hommes. Cette manière n'est pas bonne. Terrasser une faible personne n'est pas une chose d'honneur. Et en parlant ainsi, il pourchasse ce chat. Le chat cependant monta sur un arbre pour fuir la menace.

63. IMANYA ET L'OGRE.⁹³[Contes d'ogres, n°36, p.143-145]

Un homme au nom d'Imanya alla dans la forêt. Il construisit une hutte de palmes. Il vit arriver un ogre, il dit: "Viens, asseyons-nous ensemble". L'ogre dit: "C'est bien". Imanya alla dans la forêt, il tua deux sangliers et un singe. Et il revint. Il fit trois paquets, il prépara des bananes. Des bananes étaient cuites, et déballa des paquets. L'ogre avala tous les paquets. Tous les jours c'était comme ça.

Un jour, il revint encore, et l'ogre dit: "Verse de l'eau pour moi". Et puis Imanya alla à la divination chez le colibri. Le colibri dit: "Là où tu vas, tse tse tselenge; verse-lui une calebasse de boisson". Quand l'ogre but, il devint ivre. Et puis Imanya prit toutes les bêtes de l'ogre, même des batteurs de bananes avec lesquelles il tua les hommes. Et puis il partit.

Après lui, l'ogre l'appela: "Imanya attends-moi". Mais Imanya fuit avec son chien. Ils partirent, ils trouvent du miel dans le creux d'un arbre. Il monta, il voit que l'ogre sortit, disant: "Par où es-tu passé?" L'homme dit: "Amène-moi une liane afin que je te tire". L'ogre coupa une liane, et il se la lia au cou. L'homme l'entraîna. Dès qu'il approcha, l'homme coupa la liane, et l'ogre tomba, s'exclamant: "Maman, je meurs". L'homme le coupa en morceaux plusieurs fois mais il ne mourut pas. Et puis

⁹³ Ceci est le premier des trois contes d'ogres reproduit dans ce livre de lecture.(encore les leçons 66 et 69). Boelaert publiait en 1937 un collection de 20 de *Bekolo by Biloko*. Ce genre littéraire semble à première vu peu apte à l'éducation des enfants mais dans la perspective traditionnelle d'éducation, ils ont un rôle important: Ils incitent à la prudence dans la forêt. En 1953 une réédition de ce livre devient le 4^{ème} livre de lecture (*Buku ea eandelo IV. Bekolo bya Biloko*). Hulstaert écrivait une importante présentation de ce genre dans son Contes d'ogres mongo, A.R.O.M., Bruxelles 1971, p.5-16 avec bibliographie. La version reproduite ici provient de Etienne Bokaa de Mbalá-Belondó

l'ogre dit: "Donne-moi, que je goutte". Il accepta. Il dit: "Quel arôme. Comment as-tu eu cela?" L'homme dit: "Fixe la tête dans la ruche pour que tu en prennes". L'ogre y appliqua la tête. Et il le poussa et l'homme s'enfuit, lui avec son chien.

L'ogre dit: "Arbre fend". Et l'arbre se fendit. Quand l'homme partit, il trouve des fruits charnus de palme et il voit que l'ogre vient. Il lance un morceau d'arbre à l'homme. L'homme dit: "Laisse un peu". L'ogre dit: "Par où tu montas?" L'homme dit: "Monte sur le pétiole de palme". L'ogre frappe l'homme avec le batteurs de bananes. L'homme dit: "Laisse un peu". L'ogre dit: "Comment as-tu cueilli?" L'homme dit: "Avec la tête". L'ogre y mit la tête, et l'homme le poussa. Et puis il s'enfuit avec son chien, et ils vinrent au village. Dès qu'ils voient l'ogre venir, les gens le poursuivirent.

C'était la fin de la fable, c'était la fin d'une petite nouvelle, frappez les genoux⁹⁴.

64. LE TESTAMENT D'UN VIEUX.

Un vieux voulait mourir. Il avait beaucoup d'enfants et petits-enfants. Et il les appelait tous chez lui. Ils se réunissaient là. Et puis il leur dit: "Mes enfants, sachez que ma vie ici au monde est terminée. Je m'en vais chez Dieu qui m'a créé. Avant tout je veux vous laisser mon testament. Je vous laisse l'intelligence qui augmentait la force durant ma vie entière. Regardez attentivement, ne l'oubliez jamais. Il y a six instructions.

1. Le péché ne rend pas une personne heureuse.
2. Des travaux durant les jours de précepte ne procurent pas le bonheur.
3. Une personne ne s'approprie pas les choses d'autrui.
4. Quelqu'un ne tombera pas dans la misère parce qu'il a partagé.
5. La prière ne fait pas un fantôme d'une personne.
6. Un enfant pétulant et têtù n'aura ni bonheur ni joie.

Les enfants observaient les instructions de leur père avec soin, et ils ont eu la bénédiction de Dieu, et ils vivaient d'une bonne manière.

65. LE CHAMP ET LA RICHESSE⁹⁵.

Il y avait un homme, il arriva près de mourir. Il appela ses enfants et leur dit: 'Enfants, ne vendez pas la terre que nos ancêtres nous ont léguée. Beaucoup d'argent y est caché. Je ne dis pas l'endroit où il est caché. Cherchez avec persévérance et puis vous le trouverez vous-mêmes. Ne vous lassez pas. Labourez, creusez, faites les champs. Ne laissez pas un endroit sans travailler.

Ils dormirent; le matin, l'homme mourut. Ils le pleurèrent beaucoup avec tristesse. Et puis le matin ils allèrent enterrer le cadavre. Ils revinrent du cimetière, ils finirent les affaires du deuil et des pleurs. Et puis ils allèrent faire des champs

⁹⁴ Finale rituelle. Voir G. Hulstaert, *Fables Mongo*, p.11

⁹⁵ Ce texte de Lafontaine (Fables V,9) (et d'Esopo) a trouvé une place dans les livres de lecture occidentaux et congolais.

avec force comme leur père les disait; ils plantèrent plusieurs sortes des choses. Ils mangèrent et vendirent. Mais ils n'ont pas trouvé l'argent dont leur père avait dit qu'il était caché dans le sol. Mais lorsqu'ils travaillèrent avec force et sans se lasser, ils gagnèrent beaucoup d'argent et ils eurent le bonheur. Et ils comprenaient que la richesse dont leur père avait parlé se trouve enterré dans le sol, c'est l'argent reçu par des travaux avec des sueurs.

66. L'OGRE ET LES HOMMES⁹⁶

Des personnes d'un certain village allèrent à la pêche dans un ruisseau et elles écopèrent l'étang d'un ogre. Et puis l'ogre sortit de l'extrémité du ruisseau et dit: "Mon ruisseau vient d'avoir beaucoup de sentiers et de pistes. Qui l'a écopé?" Et puis l'ogre n'attend pas de réponse. Il arriva, il trouva ces personnes endormies, et l'ogre les arrache toutes les yeux. Et puis elles se réveillèrent et l'un dit: "Ami, allume du feu". Celle-ci dit: "Je n'ai pas des yeux pour que j'allume le feu". Toutes se dirent: "Allume du feu" – " Je n'ai pas des yeux pour que j'allume du feu". Et l'ogre emballa tous les yeux et partit avec.

Quelqu'un qui était au village, alla à leur suite, il trouve les gens sans yeux. Et puis il leur demanda: "Vous étiez venues à la pêche, pourquoi vous êtes assises sans yeux?" Ils dirent comment l'ogre leur avait fait. Et puis cette personne alla faire un pacte d'amitié avec l'ogre. Et il dit à l'ogre: "Ami, donne-moi les yeux, moi je te donnerai des bananes mûres". Et l'ogre lui donna les yeux. Et il vint avec eux et les distribua aux hommes. Puis, il apporta des bananes mûres à l'ogre. Puis ils vinrent au village.

67. LE PERROQUET⁹⁷.

Le perroquet est un oiseau. Les plumes du perroquet sont grises. Mais sa queue est rouge. Le bec d'un perroquet est grand et puis en crochet et courbé. Il a une grande force pour ramasser les fruits de palme et d'autres fruits. Le perroquet mange des fruits; mais il préfère les noix de palme et les safous. Le perroquet est un oiseau prudent. Ce n'est pas un signe d'intelligence de tuer un perroquet. Le perroquet appartient au groupe des grimpeurs. Parce que ses griffes conviennent pour monter aux branches d'arbres de tous les côtés. Il s'entraîne avec son bec très fort. Ses orteils sont disposés ainsi: deux du côté de l'avant et deux du côté de l'arrière. Il entoure les branches avec ses orteils.

Le perroquet est un oiseau pétulant. Sa parole est comme celle d'une personne sans intelligence. Le perroquet ne fait pas un voyage sans faire du bruit. On cite cette expression avec raison. Les perroquets ne veulent pas la solitude. Ils

⁹⁶ Aussi dans E. Boelaert, *Korte Boemanverhalen des Nkundo, Band* (Léopoldville) 1(1942)244; ensuite dans ses deux éditions des *Bikolo bya Biloko* (1937 et 1953). Ce texte aussi avec quelques variantes dans G. Hulstaert, *Contes d'Ogres*, n°25, p.104-105. Il est attribué à Etienne Bokaa de Mbalá-Belondó

⁹⁷ Le perroquet décrit ici est le *Psittacus erithacus* L.

veulent être en groupe. Ils volent ensemble et ils vont dormir ensemble en groupe. Nous pouvons élever des perroquets comme animal domestique, et nous pouvons l'enseigner comment parler. Quand le perroquet parle, il ne comprend pas comme un homme. Il fait sortir tous ces mots sans réfléchir, rien qu'avec la singerie des paroles qu'il écoute.

Les perroquets abondent dans notre pays, car ils trouvent beaucoup de nourriture ici, et ils ne trouvent pas la carence.

68. UNE FEMME ET QUATRE ENFANTS.

Il y avait une femme, qui mit au monde quatre enfants. Un jour elle planta des aubergines derrière la maison. Les aubergines devinrent nombreuses. Un jour la mère rassembla ses enfants et leur dit: "Mes enfants, regardez, j'ai planté mes aubergines derrière la maison. Si j'en prépare, je vous les donnera, mais ne les prenez pas sans permission; je ne veux pas cela". Peu après la femme partit au champ. Quand elle partit, tous les enfants restèrent à la maison. Il fait jour, et puis ils eurent faim. L'aîné dit aux puînés: "Prenez pour nous quatre aubergines afin que nous mangions, parce que nous avons faim". Mais les puînés leur répondirent: "Non, il ne convient pas que nous les prenions sans la permission de notre maman". A l'instant qu'ils parlèrent ainsi, l'aîné se fâcha, et il dit: "Je vous ai dit que vous preniez des aubergines pour nous, puis vous ne voulez pas. Mais si moi je les prends, ne dites pas que c'est moi qui les a prises. Et puis il partit cueillir six aubergines, il les prépara et on les mangea. Et il redit aux puînés: "Ne dites pas à maman que c'était moi. Si quelqu'un me dénonce à maman, il aura à faire avec moi". Les puînés disent: "Il n'y a rien, nous ne te trahirons pas".

Peu de temps après la mère revint du champ. Elle déposa sa hotte et puis elle alla derrière la maison contrôler les aubergines. Elle trouva que six aubergines ne sont plus là, qu'elles sont enlevées. Et puis elle revint pour demander aux enfants: "Qui a pris mes aubergines?" Et eux tous répondirent: "Maman pourquoi tu nous demande qui de nous a pris des aubergines?" Et la mère dit: "Comme vous n'aviez pas consenti, nous partons au fleuve, je vais vous noyer dans l'eau vous tous, on verra celui qui a pris des aubergines".

Ils partirent, arrivés au fleuve, la mère prit le cadet, elle le noya et l'enfant dit: "Je n'ai pas mangé les aubergines de maman, et je n'ai pas mangé la courge du père, l'eau de canal m'emporte, l'Ikakela noir m'emporte.". Et la mère dit au génie de cet endroit: "Si mon enfant a prit l'aubergine, tue-le pour du bon". Et l'enfant ne mourut pas.

La mère noya un autre. Et parla comme auparavant. Ensuite il noya le troisième et il ne mourut pas. Mais quand elle noya l'aîné le génie l'emporta pour toujours.

69. ITSWANSENGE⁹⁸.

Un homme au nom d'Itswansenge avait deux femmes. Et il établit sa clôture de chasse. Il avait une maison haute. Il avait une femme au nom de Yansolomwa aux longues mamelles et une autre au nom de Yalicate. L'homme alla à la clôture de chasse et vint avec une bête. Là-dessus il s'approcha de sa haute maison. Il appela la femme et dit: "Yansolomwa, laisse tomber la mamelle". Et Yansolomwa descendit la mamelle et lia la bête à la mamelle. Et là-dessus la femme le retira. Itswansenge monta et ravit la bête à Yansolomwa et la donna à Yalicate. Tous les jours Itswansenge faisait ainsi et fit du tort à Yansolomwa.

Un matin, Itswansenge dit à la femme: "Ma femme, descends afin que j'aïlle à la chasse". La femme dit: "Non, je ne veux pas, descends, pour que tu partes toi-même". Et le mari dit: "Comment, la maison est si haute et tu dis que tu ne veux pas me descendre?" Et puis Yansolomwa dit: "Il n'y a rien, on ne bouge pas le poisson wenge durant les eaux hautes, je ne te bouge pas à l'aller mais au retour tu seras dans le besoin⁹⁹". Elle le fit descendre, et il partit. Il trouva la chambre à coucher des ogres. Il prit toutes leurs choses. Sur place, les ogres reviennent de leurs voyages et ils trouvent qu'on a pris leurs choses. Ils poursuivirent cet homme. Et quand Itswansenge était près de sa maison il appela la femme, il dit: "Yansolomwa, laisse tomber la mamelle". Et Yansolomwa dit: "Pas moi. Moi, ne puis-je pas te sauver ce jour? Tu viens avec des bêtes, je te retire et arrivé ici tu me les ravis et tu les donnes à ta femme Yalicate. Appelle cette femme, pour qu'elle te retire". Et il pria la femme: "Prends-moi, je ne te refuserai pas des bêtes". Yalicate pria sa sœur aînée: "Prends notre mari, moi je ne te refuse pas des bêtes, pourquoi tu le laisses? Pardon, pardon, prends pour nous notre mari". Et puis Yansolomwa le prit. Les ogres retournèrent.

Le matin il dit: " Yansolomwa, descends-moi". Elle le descend. Il se rencontra avec les ogres et il courut. La femme le prit et puis il vint avec deux bêtes. Il les refusa à Yansolomwa et les donna à Yalicate. Et Yalicate dit: "Comment, Itswansenge, es-tu stupide? Tu es sauvé par cette personne et puis tu la refuses des bêtes? Itswansenge donna une raclée à cette femme et le soleil se coucha. Et il poignit, et il dit: "Yansolomwa, descends-moi". Et elle le fit descendre. Il partit longtemps et il passa dans un enchevêtrement et puis il rencontra l'ogre. Et l'ogre le poursuivit. Il arriva à l'endroit où il appelle souvent sa femme. Les ogres se rapprochèrent lui il dit: "Laisse tomber la mamelle". Yansolomwa dit: "Laisse, ne m'appelle pas, si tu m'appelles, j'appellerai des mânes pour toi". A l'instant les ogres arrêtèrent Itswansenge, et le tuèrent. La femme Yalicate pleura. Mais Yansolomwa partit d'un autre côté dans un autre mariage.

⁹⁸ *Bekolo bya Biloko* 1937, p.13 et 1953, p.16. *Contes d'ogres*, n.21, p.91-97; E. Boelaert, *Korte Boeman-vertelsels der Nkundo*, *Brousse* 1939,1,40. Attribué à Etienne Bokaa.

⁹⁹ Proverbes pour dire qu'on peut bien attendre son moment pour se venger.

70. L'AMOUR DU PROCHAIN.

Nos ancêtres nous enseignaient que nous devons aider nos amis. Beaucoup de leurs fables expliquent leur bon conseil. Jésus-Christ nous ordonne par ce commandement, que nous devons aimer le prochain et leur montrer l'amour et l'aide et la consolation dans les souffrances. L'enseignement des ancêtres et l'enseignement de Jésus-Christ sont-ils donc un seul enseignement ? Non, ces deux enseignements sont égaux d'un côté, mais d'autre part ils diffèrent beaucoup. Ce que nos ancêtres appellent prochain sont des parents, des amis et ceux à qui nous sommes apparentés ou d'autres personnes qui peuvent nous servir aussi. Ce que Jésus appelle le prochain; c'est toutes les personnes sans distinctions, même si elles ne nous aident pas. Si nous n'aimons que les personnes dont parlent les ancêtres, où est la différence avec les païens? Dieu nous a ordonné que nous aimions les amis à cause de lui.

Il ne convient pas d'aider les personnes à faire des péchés. Si Dieu défend une chose, il ne peut pas que nous servions des amis pour cette affaire, nous ne pouvons pas les aider à faire le mal. Si nous servions des personnes pour leur péché, ce n'est pas un service mais c'est gâter leur âme et même le notre. De cette manière nous participons au péché d'autres personnes. Beaucoup de personnes font des péchés par cette mauvaise manière de servir. Chez les vieillards comme chez les jeunes. Beaucoup d'élèves aident les amis pour répondre aux questions du maître ou pour copier les devoirs.

Il est bon de servir toutes les personnes pour Dieu. Il ne suffit pas que nous cherchions des récompenses des personnes pour nos bons travaux. Dieu même nous récompensera, si nous aurons aimé les hommes avec son amour.

71. BOTOLO ET SES CHEVRES¹⁰⁰.

Il y avait un homme au nom de Botolo; il avait beaucoup de chèvres. Il construisait une grande étable pour ses chèvres. Mais Botolo était un trompeur. Un jour tous les gens de la rue dormirent et Botolo cherchait à tromper les gens. Il lança des cris et il appela en criant fortement: "Mes amis, voici le léopard, il veut attraper des chèvres; réveillez-vous, chassons-le". Quand les gens écoutaient les cris, ils se réveillèrent, ils sortirent en grand vacarme et avec des torches. Ils prirent leurs arcs et flèches, ils coururent chez Botolo. Botolo rit, il dit: "Vous tous, vous dormiez, je vous ai réveillés, je vous ai trompés tous". Mais les gens se fâchèrent beaucoup à cause de la manière de Botolo.

Quelques semaines passèrent, et Botolo faisait sortir toutes ses chèvres, il les laissa partir à l'ancien emplacement, là où il y avait beaucoup d'herbes. Quand les chèvres broutaient les herbes, le léopard sortit soudainement de la forêt. Botolo fut figé de peur, il cria avec force: "Amis, venez, voici le léopard qui veut attraper mes chèvres". Les gens étaient les uns dans la forêt, les autres aux champs. Ils

¹⁰⁰ Dans plusieurs livres de lecture occidentaux comme dans le *Recueil de morceaux...*, p.75. Aussi dans *Mambi*, 1932,2, n.50 où Bikoko le menteur est tué lui-même.

entendirent les cris de Botolo. Mais ils se disent: "Ce misérable Botolo, il essaie de nous tromper encore une fois". Tous restèrent chez eux, aucun n'allait sauver Botolo. Et le léopard attrapa les unes et tua les autres, et le reste se dispersa. Un menteur n'est pas cru.

72. LA TORTUE, LE LEOPARD ET LE CHIMPANZE¹⁰¹

La tortue prenait quelqu'un chez le léopard; elle en prit un autre chez le chimpanzé. Le léopard vint chez la tortue, il dit: "Tortue, tu avais pris mon serviteur depuis longtemps; pourquoi tu ne me le ramène pas?" La tortue dit: "Regarde, moi je m'en vais à l'assemblée, et si tu trouves le chimpanzé assis, c'est ta personne en question, tu peux le prendre". La tortue partit, elle rencontra le chimpanzé. Le chimpanzé dit: "Tortue, où vas-tu?" La tortue dit: "Je vais à l'assemblée". Le chimpanzé dit: "Donne-moi la personne que tu avais prise". La tortue dit: "Vas, si tu trouves le léopard assis, c'est ton homme". Le chimpanzé partit. Il trouve le léopard assis, il dit: "Voici mon homme, je l'arrête". Le léopard saisit le chimpanzé; le chimpanzé le projette. Le chimpanzé saisit le léopard; le léopard le projette. L'un donna un coup de griffes à l'autre. L'autre brisa les côtes de l'ami par un coup de main. Et les gens disent: "Cessez de vous battre. Appelez la tortue". Ils appelèrent la tortue. Toutes les tortues sortirent, elles vinrent. Ils demandèrent une tortue. Cette tortue dit: "Moi je ne sais pas. Suis-je responsable pour toutes les tortues? Spécifie la tortue que tu as vue. Le chimpanzé et le léopard ne connaissaient pas la tortue avec laquelle ils avaient eu l'affaire: elles sont toutes semblables.

73. LA FLEUR ET LE NUAGE.

Un jour il faisait chaud, une fleur poussait au bord de la route. Le soleil la tourmenta beaucoup par sa chaleur. Cette fleur inclina sa bonne tête à cause de cette chaleur. Le soleil eut pitié d'elle.

Elle vit des nuages passer au-dessus d'elle comme des feuilles sèches de bananes servant d'étope. La fleur essaya de se plaindre à cause de la chaleur. Elle lança des cris: "Je meurs de cette chaleur, j'ai une grande soif". Le nuage écouta cette parole et il eut pitié de la fleur. Il la laissa pleuvoir quelques gouttes fraîches.

La fleur se réjouissait et elle redevint forte. Quand elle s'est relevée, elle remercia le nuage pour sa bienfaisance. Mais le nuage était déjà disparu. Il ne voulait pas d'éloge ou de la gloire pour son action miséricordieuse d'aide à cette fleur.

¹⁰¹ Il en existent un grand nombre de versions. *Fables mongo*, n.11, p.360-363 et n° 16, p.372-375. P. Vertenten, *Annalen van O.L.Vrouw van het H.Hart*, 1928, n.5, p.100; *Le Coq Chante* 1943, p.90-91. La version publiée ici est celle de Fr. Bə̀kə̀ka.

74. LE LEOPARD ET L'ANTILOPE-NAINE¹⁰².

Le léopard et l'intelligent antilope-naine partirent chez la belle-famille du léopard. Ils arrivèrent en forêt, ils virent un ruisseau. Le léopard dit: "Antilope-naine, maintenant que nous marchons, quand nous arrivons chez ma belle-mère, et quand elle met la nourriture au feu, et je dis: "Sefe, sefe, cœur, cœur, rejoins l'eau limpide", alors tu reviendras puiser de l'eau ici. Et l'antilope naine consentit. Arrivée dans le marais, l'antilope naine dit: "Frère aîné léopard, attends-moi, je vais faire mes besoins, je m'écarte un peu de la route". Elle s'écarte de la route. Elle retourna, elle partit pour puiser de l'eau, elle la mit dans son sac. Et elle revint.

Ils partirent, ils trouvent le fleuve, et le léopard dit: "Antilope-naine, viens, jetons des couteaux dans l'eau". Et le léopard jeta un morceau de loalala¹⁰³ dans l'eau. Et l'antilope naine prit son morceau de loalala, elle le jeta. Et puis le léopard lève son couteau. L'antilope naine lève son couteau. Et puis ils partirent, ils arrivèrent chez la belle-famille. On prépara la nourriture; on l'apporta. Et puis le léopard dit: "Sefe, sefe, cachut, l'eau claire". Et puis l'antilope-naine déballa l'eau, elle la donna. Et le léopard se fâcha parce qu'ils mangèrent de la nourriture tous deux.

Le matin, le léopard dit: "Antilope naine, viens, traçons une laie. Et ils posèrent des marques. Le léopard alla la mettre là où il avait arrêté celle de l'antilope naine, à la base de l'arbre bokungu. Et l'antilope naine alla mettre la sienne à la base du bokungu. Et le léopard alla mettre de l'huile sur la route de l'antilope naine. Et quand l'antilope naine sortit, elle prit cette huile et elle alla la mettre chez le léopard. Et elle remplaça de l'eau chez elle. Et puis la nuit, le léopard attrapa la chèvre du beau-père et il courut avec. Et il se heurta à l'huile qui obnubila ses yeux à demi et il se heurta à l'empatement; on l'arrêta. L'antilope naine courut, rentra au village. Le léopard chercha de déranger l'antilope naine, mais l'antilope naine était intelligente.

75. ILALINGA ET LA FEMME¹⁰⁴.

Ilalinga avait une femme. Ilalinga tendit des pièges. Il alla les inspecter et il trouva un écureuil. Il vint avec et la femme le prépara et ils mangèrent. Lorsqu'il revint trouver un autre et quand au passage on le lui demanda, il le partagea. Et il partit chez sa femme. La femme dit: "Où est la bête," Il dit: "Je l'ai distribuée". Elle dit: "Tu l'as partagé, à qui tu l'as donnée?" Il dit: "Je l'ai donnée aux gens qui me l'ont demandé". Et elle dit: "Pourquoi tu leur a donné cela?" Le mari dit: "Je l'ai donnée parce qu'ils me l'ont demandée". La femme dit: "Tu es fou, toi et moi nous sommes ensemble, et toi tu partages une chose sans que moi je le sache". Et la femme se fâcha très fort. Et les gens les empêchèrent.

¹⁰² Quelques éléments de cette fables se retrouvent dans Fables Mongo, p.620-623.

¹⁰³ Loálálá, gousse de Penthacletra qui ressemble à un couteau.

¹⁰⁴ Fable judiciaire.

Ils appelèrent les gens, ils vinrent faire des dépositions. Ils condamnèrent le mari. Ils les conseillèrent: "L'un ne peut pas vendre une chose quand l'ami n'est pas là. Le mari ne vend pas si la femme n'est pas là, et la femme ne vend pas si le mari n'est pas là". A savoir, c'était quand les femmes et les maris ont eu des palabres.

76. LA PLUME¹⁰⁵.

Je ne suis qu'une petite chose, je ne suis pas un simple objet. Ils m'ont fabriqué pour que je travaille pour les gens. Et puis par ma langue, je exprime toutes les choses intelligentes qu'ils me commandent. Les amis et les parents, malgré qu'ils soient éloignés, ils ne se trompent pas dans les paroles si je cause avec eux. Je ai ni jambes ni pieds, mais j'ai une marche rapide et soigneuse. Je suis noire par l'encre dans lequel on me trempe, mais mes œuvres sont belles, et les gens les apprécient. Je ne refuse pas l'ordre de mon maître, je m'incline comme il veut. Je n'ai pas de réputation aux yeux des hommes, ils ne louent que l'écrivain. Je ne suis qu'un moyen, je suis fait comme cela. Je ne déteste pas cette humble existence. Je ne désire que travailler pour des gens.

77. L'EPOUVANTE D'UN PYTHON.

Il y avait une forêt mitoyenne entre deux villages. Et le python avala une antilope naine. Il entra dans cette forêt; il dormit au pied des lianes bekombe¹⁰⁶. La petite liane bokombe poussa, elle perça le ventre de python et sortit du côté du dos et se répandit en haut. Le python finit par évacuer. Quand il voulut partir il fut retenu par la liane bokombe; et il se secoua, le fourré de lianes bougeait. Et tous les gens qui passaient, fuyaient; ils pensaient que c'étaient des épouvantails. Un jour un homme passait et attendit cet épouvantail. Il dit: "Moi, je ne pars pas. Je vois un peu cet épouvantail". Il s'arrêta longtemps, et ne vit rien. Il s'écarta de la route; il trouve un python entouré d'une liane. Et cet homme le tua. Tu fuis l'épouvantail avec précipitation, sans le voir et tu ne fuiras pas un homme.

78. LES TROIS AMIS.

Un homme avait trois amis. Il en préférait deux, et négligeait l'autre. Un jour on l'amena à un jugement. Il appela ses amis, et il dit: "Venez, partons au jugement: Aidez-moi, jugez avec soin cette affaire pour moi". Le premier dit: "Ca ne va pas, maintenant j'ai beaucoup de travail, je n'ai pas le moyen de partir". Mais un autre ami l'accompagne. Ils partirent. Dès qu'ils arrivent près de l'hangar du jugement, cet ami s'arrêta, retourna, rentra au village. Mais le troisième ami, celui qu'il négligeait, le suivit et entra dans l'affaire. Il défendit son ami avec grande

¹⁰⁵ Un morceau pareil dans *Bonkanda*, 1908, p.16-17, *Eandelo* II, 1933, n.41, p.68. En 1908 on utilisait le mot *likula*, flèche; Hulstaert introduit à partir de 1933 le mot *likɔnga*, lance.

¹⁰⁶ Bɔkɔmbe, D.379, liane *Haumania liebrechtsiana* (D.W.+D. Léon 914, 1042)

intelligence, et avec force, et il fit une belle défense pour que l'ami ne soit pas pris pour coupable. Les juges consentirent et ils l'ont donné raison.

Un homme du village a trois amis, un jour Dieu l'appellera au jugement. Son, ami qu'il aimait beaucoup, au nom de Likonja (argent), lui abandonna, ne l'accompagna pas. Ses parents et amis partent avec lui, mais ils arrivent au tombeau et s'arrêtent, retournent, rentrent à leurs villages, le fuient. L'ami qu'il négligeait au monde ne l'abandonne pas, il part avec lui au jugement. Ce sont les bons actes. L'homme ne gagne le procès au jugement de Dieu qu'avec ça.

79. LA GERBOISE¹⁰⁷.

La fausse gerboise (Petrodromus) pleurait sa mère,
La mère ne l'envoyait pas: "Va,
Va, tu étendras la queue durant la marche".
La viande de rat de gambie a de la graisse;
Quand le jeune coupait les fruits de palme,
Il est sur le pétiole de palme, il est sur la corde à grimper.
La mère disait: "Comment mon enfant tu égales l'écureuil
et le chien aussi, le beau-frère du daman et tous les oiseaux".

80. LE PERE ET L'ENFANT¹⁰⁸.

Le père et l'enfant partirent à la clôture de chasse, et ils arrivèrent dans une hutte. L'enfant prépara des bananes et battit ces bananes, trois bananes braisées. Et il partagea, une et demie à chacun. Et ils mangèrent.

Un jour l'enfant prépara d'autres aliments et battit des bananes, six bananes, et ils partagèrent ces bananes trois à trois, comme d'habitude. Le père dit: "Celui-ci est mon enfant, et moi je suis le père, comment partager la nourriture équitablement". Le père dit: "Mon enfant, passe, rentrons au village". Ils emballèrent toutes leurs choses et les bêtes et les poissons, ils se levèrent, ils rentrèrent au village.

En route, le père mourut. L'enfant courut il rentra au village, chercha des gens pour ramasser le père mort. Quand il arrive au village, il trouva son père danser des chansons d'écot. Et l'enfant dit: "Mon père est ici, il vit, il vint au village. Moi je retourne pour chercher des choses restées". Quand il retourne pour prendre ses affaires, il trouve le père toujours mort. Et il coure à nouveau pour chercher des gens qui peuvent transporter le cadavre de son père. Dès qu'il arriva au village, il trouva

¹⁰⁷ Litóks, D. 1191-1192: insectivore *Petrodromus tordayi* Tom.; fausse gerboise. Je n'ai pas pu retrouver l'origine de ce morceau mais il ressemble fort quant à la forme aux Morceaux Rythmiques Mongo que Hulstaert a publiés dans *Æquatoria* 10(1947)54-58. C'est une forme raccourcie pour raconter une fable.

¹⁰⁸ Thème proche dans *Contes Mongo*, p.118-121. On y ajoute la leçon: "Un enfant intelligent n'a besoin que d'un seul enseignement" (*Proverbes* 683 et 688). Voir aussi *ibi*, p.558-561.

la danse des chansons d'écot. Et il dit: "Comment est-ce possible? Mon père et moi nous étions venus de la clôture de chasse pour rentrer au village; puis le père mourut en route, quand je partis chercher des gens pour ramasser le cadavre, j'y trouve papa qui danse des chansons d'écot". Puis l'enfant dit: "Moi, je pars, je ne prendrai que mes affaires, le cadavre de mon père peut rester". Et quand l'enfant voulut retourner dans la forêt, le père l'arrêta. Il dit à tous les gens ce que l'enfant faisait à son père, que l'enfant prépara la nourriture toujours en partage égal. Et les gens reprochèrent l'enfant, ils le conseillèrent: "Ne faites plus comme tu as fait". Le père dit: "Va chercher tes affaires, tu ne me trouveras pas là. Mais tu ne recommenceras pas ainsi". Ainsi termine l'affaire.

81. LE SAFOUTIER ET L'ARBRISSEAU.

Un dimanche le père et l'enfant se promenaient. Il vit un arbrisseau incliné par le vent qui le bougeait. Le père dit à son enfant: "Mon enfant, regarde cet arbrisseau qui était droit auparavant et maintenant il est incliné. Va le redresser". Et l'enfant obéit à son père, et il partit redresser l'arbrisseau. Il ne traîna pas, et l'arbrisseau se redressa, se levant tout droit. Le père lui dit: "Bien, mais regarde ce grand safoutier. Il est plus courbé encore. Tu vas le redresser comme tu avais redressé l'arbrisseau". L'enfant répondit au père: "Père, comment? Ton ordre ne réussira pas. Si c'était un petit safoutier, j'allais le redresser. Mais il est devenu vieux, je ne puis pas". Le père ne pressa pas l'enfant, mais il consentit: "Enfant, tu dis la vérité. L'arbrisseau peut être redressé, le vieil arbre ne le peut pas. L'homme du village, quand il est jeune, il n'est pas difficile d'arranger ses défauts. Mais si l'homme devient vieux, il lui devient très difficile d'arranger sa conduite".

82. LE CAÏMAN ET LE CROCODILE¹⁰⁹.

Le caïman et le crocodile sont des animaux aquatiques. Ils n'ont pas de poils comme l'hippopotame. Ils ont des écailles comme des varans, des lézards et certains poissons. Leur vie est dans l'eau. Leurs nourritures ne sont que dans l'eau. Quand ils viennent sur la terre, ils n'ont pas de force, ne savent pas marcher avec leurs petites pattes courtes. Mais dans l'eau ils nagent rapidement. Ils mangent beaucoup de poissons.

Le caïman attrape et des bêtes et des humains. C'est à dire, si une personne se jette dans l'eau ou se lave au port et le caïman est là, il l'attrape, il l'entraîne avec ses dents tranchantes et l'emporte pour qu'il le mange. Le caïman est un très mauvais animal. Il ne fuit que des chahuts. Mais le caïman n'a pas de maître, comme certains gens le disent¹¹⁰. Il est un animal que Dieu a créé. Il attrape des personnes par sa nature féroce.

¹⁰⁹ Nkóli, D.1470: *Crocodilus niloticus* laur.; nkondé, D. 1470: *Crocodilus cataphractus* Cuv. Hulstaert traduit: la grande et la petite crocodile.

¹¹⁰ Allusion aux pratiques fétichistes très répandues chez les riverains de la région.

Des caïmans ne se voient pas souvent dans nos fleuves, sauf en aval tout près de Mbandaka. Mais ils abondent dans d'autres affluents du Congo, et dans l'eau de certains villages. Les caïmans pondent leurs œufs dans des galeries qu'ils creusent et aux bancs de sable, ou dans des rives. Et puis leurs œufs cassent par le soleil.

Les crocodiles et caïmans apprécient bien le soleil. Durant les eaux hautes ils ne se laissent pas voir, mais durant les eaux basses nous voyons beaucoup de crocodiles en troupes. Ils se chauffent au soleil sur des bancs de sable et sur les arbres couchés. Quand ils se chauffent au soleil et se couchent, ils ne fuient pas le chahut malgré le renflement du bateau. Et les gens les tuent souvent avec leurs fusils. Mais parfois, s'ils on ne les touche pas avec adresse, ils ne meurent pas et se jettent dans l'eau flocc ; ils s'enfoncent pour du bon.

Le crocodile a une gueule longue, le caïman a une gueule courte, et puis il a une crête sur le dos.

Le crocodile de marais¹¹¹ a une forme comme une crocodile. Mais il est petit et ne se voit pas dans le fleuve. Seulement dans les rivières et grands ruisseaux et dans les criques.

83. LE PUÎNÉ ET SON FRÈRE AÎNÉ¹¹².

Le puîné et le frère aîné étaient tous les deux des patriarches: l'un avait vingt femmes et l'autre vingt femmes. Mais le frère aîné était jaloux de son puîné. Il cherchait un talisman pour qu'il tue son puîné, afin qu'il prenne ses femmes. Le puîné cherchait aussi un talisman.

Le frère aîné trouva des chenilles sur l'arbre bonjolo. Il appela le puîné et dit: "Mon puîné, viens, monte sur l'arbre pour chercher des chenilles, je les vois sur cet arbre bonjolo. Le puîné décrocha son talisman et il le mit au cou. Ils arrivèrent près de l'arbre aux chenilles. Le puîné coupa une liane à grimper quand il arriva aux chenilles et il dit au frère aîné: "Frère aîné, prends mon talisman, mets le au cou". Le frère aîné mit le talisman au cou. Quand le puîné arriva en haut, le frère aîné donna un coup de main à l'arbre, dit: "Bonjolo croit vite". Si tôt Bonjolo arriva tout près des nuages: le puîné ne voit plus la terre. Le puîné dit: "Mon talisman, serre le cou, talisman". Si tôt le talisman serre le cou du frère aîné: des larves sortirent de la bouche, du sang sortit du nez. Le frère aîné donna un coup à l'arbre, il dit: "Bonjolo, descends". Aussitôt Bonjolo descendit en bas. Quand Bonjolo descendit, le puîné dit: "Mon talisman, laisse le cou, laisse". Sur place le talisman délia le cou. Le frère aîné vit. Le puîné aussi vit. Le puîné dit au frère aîné: "Frère aîné pourquoi me tues-tu?" Ils arrivèrent au village et expliquèrent cette affaire aux patriarches. Parce que

¹¹¹ Lokesélé ou lokekélé crocodile des marais *Osteolaemus tetraspis* Cope. D. 1212

¹¹² Voir Rechtspraakfabels n.36, p.120-123. Cette version y ajoute la solution judiciaire: l'aîné gagne. Le texte est attribué à François Bokoka de Bokéndela. Cette fable est très répandue en de multiples versions. En 1934 Hulstaert en a noté toute une collection au Séminaire de Bokuma.

le frère aîné avait été pris d'envie et de la jalousie, les patriarches les conseillèrent et ils restèrent en paix.

84. LES MOUCHES¹¹³.

Quand la mère d'une mouche était prête à mourir, elle rassembla ses trois enfants. Elle leur dit: "Enfants, je vous laisse un conseil, ne l'oubliez pas. Les trois choses qui nous amènent, nous les mouches, à la mort sont: du miel, la boisson et le feu".

Le cadet rit et dit: "Oh! Le miel est une excellente chose, pourquoi nous ne le mangeons pas?" Elle vit du miel et elle s'y posa avec joie. Le miel arrêta ses petites pattes, elles sont enveloppées par le miel, elle est fort engluée. La mouche ne cesse pas de souffler, elle ne se décolle pas; elle moura la-dessus.

Une autre petite mouche répugna le conseil de sa mère. Elle dit: "J'essayerai la boisson avant; pourquoi négliger une chose si douce?" Un jour elle se pose sur le bord d'une coupe, elle bu de la boisson, elle moura.

Une seule restait, elle pensa ainsi: "Le miel est un homme trompeur, la boisson est une grande menteuse. Mais le feu n'est pas comme ça. Le feu n'est pas égal au miel, et n'est pas égal à la boisson. Le rayonnement du feu est bon et très beau. Elle s'envola, elle tourna beaucoup autour de la lampe. Et quand elle était toute proche, elle se jeta dans le feu. Elle moura avec beaucoup de douleurs.

Ces mouches idiotes moururent quand elles regimbèrent contre le conseil de leur mère. Même maintenant, tous les jours les gens imitent la manière des mouches.

85. LE FRERE AINE ET LE PUINE.

Le frère aîné devint imbécile, il chantait dans tous les villages. Le puîné devint un très grand patriarche et connaisseur de toute chose. Son nom était " Connaisseur de travaux ". Le Connaisseur dit: "Cherchez quelque chose pour me duper. Et si je ne la sais pas, vous me tuez". Les gens partirent dans la forêt chercher une chose intelligente. Et ils trouvèrent la tortue. Ils prirent cette tortue, ils l'enlevèrent la carapace et ils la dessinèrent bonnement. Ils la posèrent sur une bonne étagère. Ils appelèrent Connaisseur de travaux, et beaucoup de gens. Ils dirent au Connaisseur de travaux: "Viens nommer cette bête. Si tu ne le sais pas, nous te tuerons". Connaisseur de travaux ne savait pas le nom de la bête. Il était près de la mort. Son frère dit: "Avant de le tuer: attendez un peu. Je chante une chanson" Et il chante sa chanson: "Le Connaisseur de travaux va mourir, Connaisseur de travaux, tu n'as pas reconnu la tortue, tu n'as pas reconnu la tortue ". Le frère aîné s'assit. Le puîné se leva, lança trois dictons: "Avant de me tuer, attendez un peu que je salue le soleil, afin que je meure". Connaisseur de travaux dit: "Cette bête c'est la tortue". Et

¹¹³ Texte repris de *Exercices*, p. 97-98. On le trouve dans les livres de lecture occidentaux. L'insecte est décrit dans *Eandelo II*, leçon 52.

tous les gens chahutèrent fortement. Ils disent: "Il le sait". Ils leur rendirent la vie sauve. Mais ne dis pas "je sais tout".

86. L'ÉLÈVE VOLEUR¹¹⁴.

Un élève au nom d'Emenge était un voleur. Il était paresseux. Un jour il perdait sa touche. Mais il ne disait rien au maître, il cacha la faute. Il voulait voler une autre touche. Le matin il entra à l'école et prit une touche d'un ami, et sortit. Personne l'a aperçu. Deux semaines passèrent et il continua à voler des livres et des cahiers. Son maître n'ignorait pas qu'on vola des objets, mais il n'en disait rien. Il les chercha à tout prix. Tout de suite, il trouva la touche; les cahiers et les livres dans le pupitre d'Emenge. Il appela Emenge et le reprocha vivement. Il dit: "Mauvais enfant, qu'as-tu fais? Pourquoi as-tu désobéi au commandement de Dieu? Ne sais-tu pas que nous ne pouvons pas prendre les biens des autres?"

Emenge pleura. Mais le maître le révélait et il dit aux autres élèves: "Remets toi-même des choses que tu a volées". Emenge fut honteux et remit les biens aux propriétaires. Il jura de ne plus voler les biens de ses amis. Depuis ce jour-là il s'appliqua à être fidèle à sa promesse.

87. DES GENS JALOUX.

Un homme était dans un village éloigné, et puis il alla dans un autre village apparenté. Il y resta trois mois durant. L'ami dit: "Ami, j'ai reçu pour toi dix animaux, dix anneaux de cuivre, et il reste une autre dizaine pour que tu rentres au village".

Certains gens qui l'écoutèrent, étaient mécontents et disaient: "Cet homme que nous ne nous connaissons pas, eut des anneaux de cuivre pour lui et il les apporte au village". Ils firent une grande assemblée et ils envoyèrent une de leurs femmes: "Va à l'extrémité du lit en dessous de la natte y mettre ton habit là, ensuite nous chercherons le moyen de le tuer la nuit". La femme allait faire comme le mari lui avait dit. Le soleil se coucha. Cet homme entra et la femme le suivit dans la chambre. Cet homme dit: "Qui est là?" Cette femme dit: "Moi". Il dit: "Quel est ton nom?". Et la femme dit: "Pourquoi m'importunes-tu? N'est-ce pas chez toi que je suis venu souvent la nuit? Aujourd'hui que je reviens tu me pose des questions indiscrètement, alors je rentre". Et le soleil se leva. Et les maris arrivent, ils disent: "Payez nous une dette ". Et il nia, il dit: "Moi je ne suis pas le concubin de votre femme". Et la femme dit: "Est-ce la vérité? Comment tu me nies? Mon habit n'est il pas chez toi? Je le laissais quand je suis arrivé me coucher là". Et ils le saisirent, ils lui ravirent ses anneaux de cuivre par jalousie. Et l'ami dit: "Ami, je ne t'ai pas refusé des anneaux de cuivre, c'est toi-même qui a eu tort. Et va comme ça. " Et il est rentré. Ainsi s'introduisit la jalousie dans le monde.

¹¹⁴ Thème très commun dans les livrets de lecture occidentaux. L'auteur l'a repris de *Exercices*, n.9, p.102-103.

88. LES MEDISANCES.

Il y avait un homme saint au nom de Philippe Neri¹¹⁵. Il était prêtre. Un jour il trouva un chrétien qui avait des mauvaises habitudes, c'est à dire il médissait les gens. Un certain jour Philippe donnait une peine à cet homme: "Prends un sac remplis de duvets de poule, verse le dans la rue". Cet homme accomplit sa peine. Il revint et dit au prêtre: "Ma peine imposée est terminée". Philippe dit: "La peine imposée n'est pas terminée. Retourne encore dans la rue où tu avais versé les duvets. Rassemble-les, rends-les dans le sac comme ils étaient avant, apporte-les moi ici". Cet homme répondit: " Révérend père, cette affaire n'est pas possible. Le vent dispersa les duvets; je ne puis pas les rassembler encore". Philippe répondit: ", Les gens qui médissent sont comme les duvets. Tu répands la réputation de tous les côtés, tu éclabousses le nom des gens. Beaucoup de malheur arrive ainsi dans le monde. Après ça comment pourras-tu réparer cette malheur? La médisance se disperse comme les duvets. "

89. LE PERROQUET ET LE HIBOU¹¹⁶.

Le perroquet et le hibou avaient leur oncle maternel, l'étourneau¹¹⁷. L'étourneau avait de bonnes plumes. Et puis le perroquet avait les siennes, mauvaises. Le hibou avait sa propre sorte. Une fête est organisée. Tous les oiseaux s'ornèrent. Le perroquet sortit le matin, il partit chercher de belles plumes chez l'oncle l'étourneau. Il trouva le hibou assis, il venait mendier mais; il ne dit rien. Le perroquet qui arriva le dernier dit: "Oncle, donne-moi ces belles plumes, je pars à la fête". Et le hibou s'étonna, il dit: "mm" et puis le perroquet dit: "Oncle, moi je suis venu pour prendre ces plumes". Et puis l'oncle ne lui répondit pas, il montra au perroquet le croupion, celui-ci arracha des plumes, et il inséra dans son croupion; et après le perroquet prit celles qui étaient chez lui, il les inséra chez l'oncle. Et il sortit, il s'envola. Le voici partir avec les plumes de son oncle. Le hibou resta avec les siennes qu'il avait depuis sa naissance.

90. LE CHEVREAU ET LE LEOPARD¹¹⁸.

Une chèvre avait son chevreau. Ce chevreau était pétulant et errait. Il se promenait de tous les côtés comme voulait son cœur, il se rencontre avec sa mère, et

¹¹⁵ Philippus Neri, Florence 1515-Rome 1595

¹¹⁶ *Fables Mongo*, n° 72, p. 174-175. Il y a un grand nombre de fable sous ce même titre mais toutes diffèrent.

¹¹⁷ wjyó, D.1903. Il y a beaucoup de variantes de cette espèce aux plumes différentes selon la région, d'où la possibilité de se tromper.

¹¹⁸ Repris d'*Exercices*, n.6, p.98-99. D'origine occidentale voir par exemple A. Leroy, Recueil de morceaux, I, 1898, 9éd, p. 68-69 (Le loup et le jeune mouton). Il attribue la fable à Fénelon. Notre texte n'y ajoute pas de moralité explicite. *Exercices* conclue: "Enfants suivez les conseils de vos parents" et dans le livre de Leroy on trouve: "Méfiez-vous des belles paroles".

il n'écoutait pas ses conseils. Un jour il partit se promener au loin, la mère le lui défendit, il entra dans la forêt et la mère pleura et elle dit: "Si le léopard voit mon enfant, il le dévorera".

Quand le chevreau entra dans la forêt, il se rencontra avec le léopard. Le léopard fut l'amabilité même, il salua le chevreau avec amour. Il dit: "Chevreau bonjour. Je suis heureux de ta visite chez moi. Viens allons chez nous". Et puis le chevreau ne savait pas que le léopard est un animal féroce et qu'il le trompe avec son amour et sa paix. Il le croyait un homme bon et le joignit, et dit: "C'est vrai, aujourd'hui il fait beau pour une promenade, sans pluie, sans un mauvais soleil, et puis la forêt est humide. La mère me défend, car elle devint une très vieille femme, elle ne sait plus comment va le monde aujourd'hui".

Le léopard dit: "Tu as bien fait, mon enfant. Je manquais de la nourriture à manger. J'apprécie bien ton arrivée". Quand il parlait, il bondit sur le chevreau. Le chevreau lança de cris. Le léopard fendit sa chair, il le mangea goulûment.

91. LE PAPE¹¹⁹.

Le pape est le chef de l'Eglise, de tous les chrétiens ici sur terre. Il est le remplaceant de Jésus-Christ, il est le juge entre lui et nous. Le pape hérite le pouvoir que Jésus lui-même a donné à Saint Pierre. Il lui disait: "Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise et la puissance de l'enfer ne pourront rien contre elle. Et puis je serai avec toi jusqu'à la fin du monde".

Comme Pierre avait le pouvoir sur tous les chrétiens et leurs chefs, sur l'ordre de Jésus, le pape a le même pouvoir. Quand Pierre était mort à Rome, c'est à dire le pays qu'il habitait, on le remplaçait par un autre. Et depuis ce moment là jusqu'à maintenant il en est de la même façon. Si l'un meurt l'autre le remplace dans le même pouvoir.

Nous appelons le pape le chef de nos âmes, c'est à dire le père. Il est le père de nos âmes. Il nous enseigne, il nous protège, il nous fait partir dans le ciel avec son pouvoir.

Le pape a le pouvoir dans les affaires de Dieu. Pour expliquer ces affaires, le pape est infallible, parce que Dieu même ne veut pas que la rédemption nous acquise par ses souffrances et par ses enseignements, se gâte. Les gens ne retourneront plus à l'égarement comme avant.

Nous aimons notre père avec un grand amour pour son pouvoir et beaucoup de travaux qu'il fait pour le bien de nos âmes. Nous écoutons ses conseils avec humilité, et nous écoutons ses ordres sans désobéissance, sans résistance. Qui refuse

¹¹⁹ Ceci n'est pas le seul texte traitant du Pape. Il y en a d'autres dans le catéchisme, dans l'Histoire Sainte, dans un livre d'instructions religieuses (*Bonkanda wa baoui ba Njimeja*). Tous expriment-ils la même idéologie ultramontaine en vogue à l'époque. Dans cette seule leçon, l'auteur utilise 7 fois le mot "mpifo" = autorité, 2 fois "bonkonji" = chef, et 2 fois "ise" = père.

l'enseignement du pape refuse l'enseignement de Jésus même parce qu'ils ne sont qu'une seule parole.

92. UN HOMME VOLEUR DE CHEVRES¹²⁰.

Un certain voleur volait une chèvre d'une personne. Le matin il apporta la chèvre au marché pour la vendre. Le propriétaire de la chèvre s'y rendit aussi. Il pensait: "Peut-être le voleur apportera ma chèvre au marché, et je l'arrêterai". Quand ils arrivaient au marché, ils trouvèrent beaucoup de chèvres debout, que les gens apportèrent au marché. Le propriétaire de la chèvre parcourut le marché à la recherche de sa chèvre. Après peu de temps, il trouva sa chèvre, il la reconnut. Il s'y rendit. Il montra sa chèvre du doigt, il dit: "Voici ma chèvre qu'on m'a volée". Mais le voleur répondit: "Ami, tu te trompes, j'ai acheté cette chèvre depuis longtemps". Le propriétaire fit un truc. Il ne répondit plus. Mais il ferma subitement les yeux de la chèvre avec ses deux mains. Beaucoup de gens s'y rassemblèrent au jugement pour voir comment se terminera l'affaire. Le propriétaire dit: "Tu dis que tu as reçu cette chèvre depuis longtemps? Dis donc de quel côté son oeil est crevé". Le voleur réfléchit et dit: "L'œil crevé est celui du côté gauche". Le propriétaire dit: "Tu t'es trompé". Je ne puis découvrir celui du gauche. Le voleur dit: "En vérité, je me suis trompé, attends-moi un peu, l'œil crevé est à droite". Le propriétaire découvrit les deux yeux. Tous les gens voyaient que les yeux de la chèvre n'étaient pas crevés. Le propriétaire dit: "Voyez l'homme qui a volé ma chèvre". Tous les gens chuchotèrent et disent: "Il n'est qu'un voleur". Et les policiers et le chef l'arrêtèrent, ils le transportèrent en prison sans autre disposition, et ils remirent la chèvre au propriétaire.

93. LA FORCE DE LA FOI.¹²¹

Au début de l'église les païens haïssaient l'église. Ils la tourmentaient de toutes les façons. Ils cherchaient de la tuer de manière méchante. Dans un village le chef arrêtait tous les chrétiens, et il ordonna qu'ils abandonnent leur foi, pour qu'ils honorent des faux dieux et des idoles. On amène du feu, et il dit à un certain jeune chrétien: "Idiot, crois-tu que tu supporteras ce feu? Tu ne peux pas mettre ton doigt dans les flammes. Si on en met sur le corps entier, comment le pourras-tu le supporter?"

Le jeune ne répondit rien. Mais il s'approcha du feu, et il y mit le doigt et le brûla. Quand le chef vit ainsi, il eut pitié et se convertit. Il salua l'enfant avec des larmes et dit: "Toi avec tous les amis, appliquez-vous dans votre foi. Nous ne trouvons pas de gens courageux comme vous. A partir de maintenant je vous protégerai, quoique mon chef se fâche contre moi à cause de ça. "

¹²⁰ Parallèles occidentales avec une adaptation locale dans la finale où on voit que les policiers mettent le voleur en prison "sans autre disposition".

¹²¹ Le thème est très commun dans la littérature catéchétique du temps en occident: le bourreau se convertit.

94. UNE FEMME ET UN ELEPHANT.

Une femme était mariée. Elle se disputait avec son mari et rentra chez elle. Elle trouva un éléphant dans la forêt et elle voulut l'attraper et tomba sur son séant. L'éléphant voulut l'attraper et tomba incliné, la trompe cassée, et mourut. Et la femme se leva, partit avec célérité et, jetant un coup d'œil derrière, elle vit l'éléphant gisant. Elle se retourna pour chercher les maris et sortit. La femme le raconta aux maris, les maris doutèrent d'elle. Ils disent: "Tu mens, tu as fuit la forêt, tu nous a menacés, pourquoi est-tu revenu?" Elle dit: "Non, je ne mens pas, venez, partons, cet éléphant depuis qu'il est tombé ne se lève pas". Et les maris se levèrent, partirent et trouvèrent l'éléphant mort depuis longtemps. Les maris dépecèrent cet éléphant et rentrèrent au village. Ils disent à la famille: "C'est bien que tu aies été punie à cause de ta grande opiniâtreté. Si tu te disputes avec ton mari, ne fuit pas. Tu es parti en colère, tu as de la chance que cet éléphant ne t'a pas tuée". Et elle resta bien, elle se repentit et dit: "Cette fuite sans raison a failli me tuer, je ne bougerais plus".

95. L'ABEILLE¹²².

L'abeille est un insecte tremblotant. Elle a six pattes et quatre ailes. Elle n'est pas grande, mais elle fait les travaux que Dieu lui a commandés avec un grand soin. Les abeilles font leur miel dans des creux d'arbres. Mais elles ne refusent pas des malles de planches à condition qu'il y ait un petit trou. Dans chaque ruche il y a trois sortes d'abeilles, la reine, les ouvrières, les mâles.

Les abeilles cherchent dans les fleurs des choses dont elles font du miel, elles les fixent dans leurs petites pattes. Celles-ci ont un petit creux comme une malle. Elles les transportent tous dans leurs ruches. Là, elles transforment ces choses de deux façons, c'est à dire la cire d'abeilles et le miel. Avec la cire d'abeilles elles construisent une petite chambre. La reine y pond des œufs, quand les œufs se cassent, les petites chrysalides sortent. Ces chrysalides se mettent aux chambrettes. Leur nourriture, c'est du miel, elles grandissent vite à force de manger du miel. Si nous ôtons le miel, nous voyons que certaines chambrettes sont devenues vides. Si les chrysalides grandissent, elles finissent le miel, et puis les chrysalides se transforment et le miel change en morceaux de gâteau de miel. Quand la chrysalide se dégarnit, des petites abeilles sortent, les unes des reines, les autres des mâles, le reste des ouvrières.

Les reines et quelques ouvrières vont voler en essaim pour chercher un autre creux, pour qu'elles commencent une autre nouvelle ruche. Les gens veulent extraire le miel pour le manger. Avec les restes nous fabriquons des bougies, comme celles que nous voyons sur l'autel dans l'église.

¹²² L'auteur utilise une terminologie extrêmement précise quant aux sortes d'abeilles, de larves et de miel. Il n'est pas toujours possible de la traduire de manière spécifique.

L'abeille est un insecte persévérant. Elle ne se fatigue pas de son travail. L'abeille est un don de Dieu, car elle donne du miel¹²³ et elle nous montre la manière de travailler.

Il y a plusieurs sortes d'insectes comme les abeilles. Certains font aussi du miel et une ruche. Des petites abeilles noires font le miel. D'autres petites abeilles encore font du miel.

96. LES PEUPLES DU CONGO¹²⁴

Les gens pensent que les pygmées ou négrilles étaient venus habiter le Congo avant d'autres tribus. Certains peuples sont nombreux dans un même grand groupe. Les Blancs l'appellent du nom de Bantou. On les divise en trois parties : les Bantous de la mer, les Bantous de la forêt et les Bantous de la Savane, selon leur habitat. Une autre division en trois groupes: les Bantous du sud, les Bantous de l'est et les Bantous de l'ouest.

Parmi les Bantous de la forêt ou de l'ouest nous rencontrons beaucoup de tribus. Quelques-unes sont très peuplées. Citons-en quelques-unes: les Nkundo ou Mongo et d'autres tribus qui leur sont proches, c.à.d., les Mbole¹²⁵ et les Elinga. Les Nkundo ou Mongo habitent les contrées sur les bords de la Jwafa, de la Luilaka, de la Lulonga et de la Lokenye, jusqu' aux bords de la Lomami et de la savane du Sankuru. Les tribus avec qui ils sont apparentés sont: les Batetela, les Bakusu, les Lokele, les Topoke et les Bafoto. Sont apparentés aux Elinga, les Basoko, les Bangala¹²⁶, et les Bobangi; ils habitent le fleuve Congo et les bords de l'Ubangi. Certaines tribus dans ce groupe sont: les Babua et les Mangbetu dans les Uele. Et beaucoup d'autres tribus dans les colonies de la France.

La tribu apparentée avec les Basoko est Wangenia. Elles sont toutes de vrais riverains. Ils habitent les rives de Tsingitine, c. à. D., le fleuve Congo en aval ou en amont de la ville de Kisangani. Ils sont très habiles aux travaux de la pêche. Les Bakuma restent au delà de Kisangani.

¹²³ Le miel est qualifié d'après l'espèce d'abeilles qui le produisent ou d'après qu'il soit purifié des larves ou pas.

¹²⁴ Cette présentation des peuples du Congo revient dans la plupart des livres scolaires, chacun regardant en premier lieu les peuples voisins à l'endroit où le livre est en usage. Voir H. Vinck, *Manuels scolaires coloniaux. Un Florilège*, III. Habitants, dans *Annales Équatoria* 19(1998)87-102. L'auteur a structuré la leçon selon les connaissances communes du temps tout en les adaptant à ses connaissances de la situation locale. Je n'ai pas pu identifier une source précise pour cette leçon. J'ai repris ici la graphie du livret pour les noms propres.

¹²⁵ Les Mbole (entre Lomela, Salonga et Loilaka (Momboyo) seront plus tard considérés par l'auteur comme étant des môngo.

¹²⁶ Il utilise encore cet ethnonyme au même niveau que les autres ethnies, qualification qu'il niéra pour le reste de sa vie. Voir sa dernière publication sur le sujet: L'origine du lingala, *Afrikanistische Arbeitspapiere* 17(1989)81-114

Les Bantous de la savane se divisent en quelques grandes tribus: des Bakongo et les Bateke en aval du fleuve Congo. Des Bayaka et des Bampende habitent les affluents Kwango et Kwilu. Des Batsoko¹²⁷ sont en aval; ils sont très féroces. A l'est d'eux, nous trouvons des Basilele et des Bakuba. Ceux-ci sont habiles dans la sculpture et dans la fabrication des pots. En amont d'eux habitent les Baluba. Ils habitent au Kasai au Katanga. Des Balunda habitent de leur côté. Entre la Lualaba et le Tanganyika, il y a beaucoup de petits groupes. A l'est nous trouvons des Balundi.

Au nord du Congo nous trouvons un autre groupe qui est près de nous, ce sont des Ngombe. Près des Ngombe nous avons les Ngbaka, les Ngbandi, les Buja et quelques autres groupes. Mais beaucoup groupes sont au-delà de la frontière du Congo.

97. LA TORTUE ET L'ÉLÉPHANT¹²⁸.

La tortue avait sa pierre à aiguiser. Tous les animaux vinrent aiguiser leurs armes sur cette pierre à aiguiser de la tortue. Ils finirent et l'éléphant dit: "Tortue, donne-moi ta pierre, que j'aiguisse mon couteau". La tortue la donna et il partit avec. Et il aiguisa son couteau, il arriva avec la pierre, arrivé dans la forêt, la pierre tomba. Il rentra au village. La tortue dit: "Ceux qui partent, dites à l'éléphant de m'apporter ma pierre à aiguiser". Les gens partirent dire à l'éléphant: "La tortue dit de lui amener sa pierre à aiguiser". L'éléphant dit: "La pierre est perdue". Les gens étaient aller dire cela à la tortue. La tortue partit elle-même chez l'éléphant, elle dit: "Éléphant, donne-moi ma pierre". L'éléphant dit: "Frère aîné je l'ai perdue". La tortue dit: "Éléphant va chercher une autre pierre, c'est mon père et ma mère, va la chercher vite". L'éléphant partit à la recherche de cette pierre.

Quand tu vois des piétements à l'endroit où sort l'éléphant, c'est à dire, l'éléphant cherche la pierre à aiguiser de la tortue: c'est perdue.

98. LE SANGLIER.

Le sanglier¹²⁹ est un grand et féroce animal. Sa tête a des excroissances. La gueule contient des dents tranchantes dont deux sont plus grandes. Elles sont comme des armes avec lesquelles il se défend durant les combats. Si le léopard s'embusque dans une cachette et bondit pour attraper le sanglier, le sanglier lui délivre un combat, et avec ses verrues il blesse le léopard de vraies blessures au ventre. Il s'entretuent.

¹²⁷ Il s'agit des Batshiokwe.

¹²⁸ Fable étiologique. Une première version dans A. De Witte, *Het Missiewerk* (1912-1913)211-213. et *Onze Kongo* 4(1914)185 correspondant à une version manuscrite de P. Verpoorten (Archives *Æquatoria*). Dans *Fables Mongo*, p.448-451. La version de *Buku* est de Fr. Bokoka de Bokéndela

¹²⁹ Nsombo, D. 1491: sanglier *Potamochoerus porcus* L. Prov.1982

Les sangliers habitent la forêt. Ils y cherchent leurs aliments comme des feuilles et autres choses semblables. Avec leurs verrues ils déterrent des racines et ignames, ils pénètrent dans les champs et y déterrent des maniocs et des patates douces. S'ils viennent en troupe, ils détruisent entièrement le travail de l'homme.

Le sanglier a des poils durs. Il n'a pas de vraie queue, mais une très courte.

Nous tuons des sangliers dans des fosses et des clôtures de chasses. Nous partons à la chasse avec des filets et des flèches et des lances. Mais si l'homme n'est pas intelligent et attentif, il verra la férocité du sanglier.

La chair du sanglier est délicieuse. Certains ont beaucoup de graisse. Remercions le sanglier car il est une grande bête, il nous suffit dans le partage. Si nous tuons le sanglier nous avons une grande quantité de nourriture. Le mal est qu'il détruit les champs.

99. DEUX CHEVRES.

Un jour deux chèvres se promenèrent. Elles se rencontrent dans un petit ruisseau profond. Quand elles se rencontrent, chacun d'elles voulait passer le premier. Mais le ruisseau était trop étroit. Une chèvre dit: "Laisse-moi passer". L'autre dit: "Laisse-moi passer". L'une dit: "Que je passe, moi qui y mit mes pattes le premier". Celle-là dit: "C'est moi l'aîné, laisse-moi passer, tu passeras après". Celle-là répondit: "Non, moi je veux passer vite, j'ai beaucoup à faire". Elles se discutèrent et se querellèrent. Elles se fâchèrent tous deux. Elles reculèrent pour se battre, elles disputèrent le passage. Elles fléchissent les cous, et elles mirent leurs cornes, elles se cassèrent, se renversèrent, et elles se jetèrent dans l'eau. L'eau était profonde et les crocodiles étaient dans ce ruisseau. Les crocodiles attrapèrent ces deux chèvres et les mangèrent toutes deux.

100. NOTRE CHEF SUPREME¹³⁰.

Notre chef suprême est avant certains autres autorités de la terre. Il gouverne tout notre pays. Son nom est Léopold. Il est le premier de tous les habitants de ce pays; il les surpasse en pouvoir. Il remplaçait son père Albert. Albert remplaçait un autre Léopold, qui a commencé à mettre tous les gens du Congo comme dans un pays de paix et de lois. Il commençait à mettre de l'ordre dans notre pays par des travaux soigneux.

¹³⁰ Au moment de la publication de ce texte le roi de la Belgique était Léopold III. Hulstaert travaillait depuis longtemps à ce livret. Il est donc probable que la leçon a été composée originellement pour Albert I, adapté à Léopold III qui a succédé à son père en février 1934. Ce texte est réédité en 1957 (II, p.74-75) quand Baudouin avait succédé à ce dernier. Hulstaert ne change que les noms et enlève la phrase à propos du mariage du roi, Baudouin étant toujours célibataire à l'époque. Loin de ses critiques privées, l'auteur chante la gloire de la colonisation et de Léopold II. Le texte est très proches des autres livres de lecture. Voir Florilège, *Le Roi, Annales Equatoria* 19(1988)67-75.

Notre chef suprême gouverne et organise tous les travaux de notre pays avec ses travailleurs pour qu'ils mettent de l'ordre dans nos villages.

Léopold a une femme avec laquelle il est marié religieusement. Il a aussi des enfants. Comme était son père, il a un amour sincère envers ses sujets. Il veut sincèrement que notre pays soit propre et prospère.

Notre roi est un chrétien convaincu dans la foi. Il favorise toutes les œuvres de Dieu, il organise ses travaux selon les commandements de Dieu et de l'Eglise. Il n'omet jamais prières et messes.

Dans sa demeure en Europe, il a sa chapelle. Elle est splendide. Mais il ne défend pas d'autres chrétiens pour y prendre part à la messe.

Nous remercions le bon Dieu car il nous a donné un bon roi, et il lui a mis un vrai amour dans son cœur pour les gens du Congo. Prions souvent Dieu pour lui, pour qu'il ait la santé du corps et la force de la foi à l'âme pour qu'il garde et soigne notre pays avec toute bonne chose.

101. LE SERPENT.

Le serpent est un animal rampant. Il n'a pas de pattes. Le tronc et la queue sont comme un seul objet. Il n'a pas de poils. Sa peau est couverte d'écailles. La tête du serpent n'est pas grande. Il nage. Les serpents mordent en ouvrant leurs bouches et avalent des grandes bêtes.

Certains serpents pondent des œufs dans des terriers et sous des arbres couchés et pierres. Ces œufs se cassent par la chaleur du soleil.

Certains serpents ont une peau splendide, quelques-uns sont gris ou décolorés ou très noirs.

Certains serpents mangent des bêtes, d'autres mangent des lézards, des souris, des oiseaux et d'autres animaux. D'autres avalent les œufs de poule.

Il y a beaucoup de sortes de serpents. Certains sont dangereux, d'autres sont moins dangereux. Certains serpents ont du venin. Ils peuvent tuer certains animaux et même des humains. Ce venin est dans leurs mâchoires. Si le serpent mord une personne ou un animal, le venin sort des petits tuyaux dans les crochets à venin et le venin arrive dans la plaie. Il entre dans le sang, et se répand dans tout le corps. Si le venin arrive au cœur, la personne peut mourir.

Les serpents qui ont du mauvais venin sont: Jwembe jwěmbé D.913 *Philotamnus heterodermus carrinatus* Andersson], lonkonga [D.1218 *Gastropyxis smaragdina* Schleg. *Colubridae*], janga [jángá srpent aquatique D. 887], liate [liaté D.1136, grande vipère cornue], ndota [ndotá, D.1397, vipère cornue *Bitis nasicornis* Shaw], tatufa [tatúfá, D. Supp.421 vipère heurtante, *Causus chombeatus maculatus* Hall.], ntsikinkalela [non dans D.], boate w'aliko ou empemba avaleur d'oiseau Touraco [boaté, D.112], bombito [D.231, serpent cobra venimeux noir] le venimeux, bokotsawilila¹³¹, eete [ete, D.678 serpent *Mehelia poensis* A.Smith n° 92] et d'autres encore. Les moins dangereux sont: nkeke [nkeke D. 1459 srpent aquatique

¹³¹ Ce nom a été omis dans l'édition de 1957 (II, p.76).

inoffensif *Helophis schoutedeni* Witte], bokelete [bɔkɛlété, D.373, serpent *Mehelya poensis* A. Sm.Colubridae], ilindaombindo [ilíndá D.810, serpent *Dendroaspis jamesoni* Traill.Elapidae], nsangalí [D.1485, serpent rayé alternativement de noir et de rouge, Suppl. 372: *Bothrophthalmus lineatus* (Peters)] et quelques autres.

102. LES NKUNDO¹³².

Dans une autre leçon nous avons lu que les gens du Congo se divisent en plusieurs groupes. Ils se distinguent par leurs dialectes, par leurs manières et même par leurs lois. Notre vraie famille est la tribu des Nkundo. Nous avons un nom pour chacun depuis longtemps. Mais les Blancs appellent Mongo tous les peuples qui sont apparentés avec nous par la naissance, par la langue et par les coutumes.

Sur la Lulonga on appelle cette contrée Mongo. Mais Mongo et Nkundo sont les deux noms d'une même tribu, d'une langue et d'une même coutume¹³³.

Notre peuple se divise encore en petites tribus. Quelques-unes sont Bokote, Bombwanja, Ntomba et Bolenge [Bɔlengɛ], Boangi et Bonyanga et Bokala et Lingoi, Injolo [Injɔlɔ], et les groupes des Mongo, descendants de Bongwalanga, Nsongo [Nsɔngɔ], Mbonje, Ntomba, Bolaka, Nsamba et beaucoup d'autres.

Notre peuple s'est établi le long des eaux de la Tshuapa et de la Loilaka avec leurs affluents, de la Lolanga avec ses affluents et de la Luo, Lokenye [Lɔkɛnyɛ], et jusqu'à la Lomami. C'est une très grande région avec des rivières et ruisseaux. C'est une terre avec forêts et marais fertiles et riches.

Les Ekonda sont dans le groupe des Nkundo et Mongo. Ils se distinguent un peu par la langue, mais ils ont les mêmes coutumes que nous. Une partie des Ekonda habite la Tshuapa et la Lofoi, leur nom est Ekota. Certains groupes des Nkundo sont en amont de la Tshuapa et Lomela, mais même eux ils ont certaines particularités. Ils sont deux grands groupes et beaucoup de gens, qui sont les Bosaka et les Boyela. Une autre grande famille apparentée à nous c'est les Bongando. Un autre après eux ce sont les Bambole [Bambɔlɛ]. D'autres petites tribus habitent le Maindombe.

Si nous additionnons le nombre de tous les Nkundo nous en comptons quatre cent mille¹³⁴.

¹³² Cette leçon est le premier exposé systématique par Hulstaert sur les groupes Mɔ́ngɔ. Il reprendra ces considérations dans quelques articles dans *Le Coq Chante* en 1941-1942. Ces derniers seront insérés dans le livre d'école d'histoire des Mɔ́ngɔ, *Bosako wa Mɔ́ngɔ*, Bɔtɛka 1957. Le dernier exposé systématique dans G. Hulstaert, *Éléments d'histoire mɔ́ngɔ ancienne*, ARSOM, Bruxelles 1984. Des études dialectales suivront, publiées à divers endroits (Annales Aequatoria, Tervuren, Ceeba-Bandundu).

¹³³ Voir note 41.

¹³⁴ Avec Hulstaert j'ai essayé en 1984, de faire une estimation de la population parlant le lɔ́mɔ́ngɔ. Nous étions arrivés à 2.200.000.

103. LE SOMMEIL DE MPOKU.

A la veille du marché, Mpoku prit le stupéfiant de la pêche il déchiqueta, il remplit deux hottes. Il monta dans une pirogue, il partit avec le stupéfiant au fleuve. Il arriva dans un campement et il construisit une petite hutte. Quand il construisit sa hutte, la pluie tomba. Il dit: "Que je me repose un peu à cause de la pluie afin que je parte à la pêche au stupéfiant". Quand il se reposait il s'endormit. La pluie continuait à tomber, et le stupéfiant coula toujours en aval, lui, il ne savait rien.

Après la pluie, il se réveilla. Quand il contrôla le stupéfiant il voit qu'il avait fini à couler en aval avec l'eau. Seules étaient restées deux hottes vides. Il dit: "Le stupéfiant avec le quel je suis venu pêcher s'est écoulé, comment ferais-je?" Le soleil se coucha et il dit: "Comment, le feu est-il éteint? Le stupéfiant est coulé, le soleil se couche, où aller?" Il dort, le mal aux reins [sans feu]. Le soleil luit, et il démarra. Il dit: "Comment? Est-ce ceci le somnifère qu'a fait dormir Mpoku dans la Lokela?" Et il arriva au village, et puis on lui demanda: "Mpo, es-tu revenu?" Il dit: "Je suis rentré, le stupéfiant est gâté". Les gens disent: " Est-ce ceci le somnifère de Mpoku à Lokela?". Ils rient. Les gens restèrent avec ce dicton: "Le sommeil de Mpoku dans la Lokela".

104. LE PARDON DU PECHE.

Quelqu'un s'est mis en fureur un jour, parce qu'on l'outragea. Il projetait de tuer avec délibération l'homme qui l'avait outragé. Mais, il avait un ami. Et puis il partit pour dire à son ami son désir de tuer l'homme qui l'outrageait. Et son ami dit: "Non, tu es chrétien, il ne convient pas que tu gardes rancune au cœur pour les fautes des gens. Nous ne pouvons pas assouvir la colère. Nous laissons cela pour Dieu et nous supportons les fautes des gens. Même nous, nous sommes des pêcheurs. Nous offensons Dieu, et Dieu nous supporte aussi avec pitié". Mais son ami ne consentit pas, et l'autre ne cessa de le conseiller mais il ne voulait pas l'écouter et il ne laissa pas sa volonté de rancune. Il dit: "Cette provocation par laquelle cet homme m'agaça ne peut pas être pardonnée. Si c'était une petite provocation, je pouvais le pardonner. Mais cet outrage est très grand. On n'a pas encore agacé un homme comme on m'avait outragé. Je ne peux jamais laisser cette affaire. Et comment feront les gens?"

Son ami vit que sa colère ne diminue pas. Il dit: "De rien, mais mon temps de prier Dieu est arrivé. Attends-moi un peu. Il est bon de finir premièrement ma prière, et puis nous reconduirons notre conversation". Et l'ami consentit. Et puis il commença à prier avec ouvertement et il dit:

"Dieu, je suis venu te prier. Je suis mécontent. Je pensais que tu es notre père, mais tu ne l'es pas maintenant; tu ne nous gardes pas, comment tu nous négliges? Nous ne te confions plus nos cœurs, nous sommes capables nous-mêmes. Parce qu'il y a quelqu'un, qui est chrétien comme moi, et qui dit que nous devenons comme des chefs, que nous-mêmes nous te remplaçons en tant que juge. Il dit que nous-mêmes nous pouvons juger les affaires des gens, que nous-mêmes nous pouvons punir des gens qui sont fautifs. Il ajoute que nous-mêmes devons réparer les

outrages, que nous-mêmes nous devons arranger toutes les affaires du monde. Nous nous sauvons nous-mêmes. Où passerons-nous?"

Quand il parle ainsi, son ami se tient debout, et puis il écoute ces paroles. Et puis il sentit la honte, et il changea de sentiments, il ne se fâcha plus. Et il cessa sa mauvaise décision. Il laissa cette affaire à Dieu. Il se souvint que Jésus aussi ne se fâchait pas des mauvais traitements que les gens l'ont fait.

105. LE PYTHON¹³⁵.

De tous les serpents de la terre, le python est le plus grand. S'il devient adulte il mesure six mètres et plus. Il devient grand comme une branche d'arbre.

Le python a une peau noire. Mais elle est ornée de plusieurs sortes de couleurs et des façons de dessins.

Les gens ne craignent pas le python à cause de sa férocité, ils craignent d'autres serpents. Le python n'a pas des crochets à venin, il n'a pas de venin. Sa férocité c'est sa grandeur et sa puissance. S'il frappe une personne avec sa queue, ou aux côtes ou au ventre, cette personne ne peut pas survivre. Où s'il t'enroule avec des replis aux pieds et au tronc et aux bras, tu n'auras pas le moyen de t'échapper et il t'écrase.

Il est rare de voir ce serpent pris dans un piège. Si le piège est fort, le python essaie beaucoup, il n'aura pas le moyen d'être libéré. Nous voyons sa puissance quand il s'emporte par la queue, il fauchette les ivraies, cet endroit devint découvert.

Le python ne se voit pas dans les villages, il est toujours dans la forêt, là où il cherche ses aliments. Il les avale. Ce sont l'antilope naine, l'antilope beende [beende] et l'antilope mpambi. Quand le python attrape une bête, il ne mâche pas, mais il le lèche. Si la bête est devenue glissante par la bave, le python l'avale tout entière. Cette satiété finit sa puissance, enivré, il dorme très longtemps jusque la satiété finisse. C'est à dire la bête qu'il a avalé est malaxée au ventre. Quand le python dort par l'ivresse de la satiété il ne marche pas, et il n'a plus de force pour tuer. Une autre façon de tuer le python est au piège, ou si nous le trouvons enroulé la tête sur des replis, et puis nous lui lançons des flèches.

106. L'ÉPERVIER ET LE FILS DE L'HOMME¹³⁶.

Certains gens partaient aux campements de pêche, et ils construisent leur campement. Et ils partaient avec un petit enfant, et ils le laissèrent seul. Et eux sont partis à la pêche. Et puis l'épervier ramassa cet enfant et il partit avec dans un petit creux. La mère et le père arrivèrent, ils ne le voyèrent pas, ils le cherchèrent partout: rien ! Et ils partirent au marché pour questionner les gens. Et ils retournèrent. La

¹³⁵ Ngúma, D. 1436 Python sebae Gmel. Cette leçon est très proche de *Bonkanda wa mbaanda* II, DCCM, Bolenge (Protestants) 1924, leçon 16. Hulstaert en a amélioré la langue et fait un choix.

¹³⁶ Fable étiologique. Je n'en ai trouvé d'autre mention.

première pirogue, qui arriva entendait l' enfant, qui leur demanda: "A ceux qui passent ici, à ceux qui passent ici: ngeli ngeli¹³⁷ ngelele¹³⁸, avez-vous vu pour moi la mère Bolumbu, ngeli ngeli ngelele, et le père Bobuku w'olondo, ngeleli ngelele ngelele?". Les gens le dirent: "La mère et le père viendront après". Et il demanda ainsi à tous les gens. Et la pirogue arriva avec la mère et le père. Il répéta sa question. Le père et la mère l'entendirent, ils jetèrent la pirogue sur le rivage et puis appelèrent tous les gens avec des haches. Ils coupèrent cet arbre, ils fendirent le petit creux, et puis l'enfant sortit, tout son corps rempli des griffes, des fientes d'oiseaux. L'épervier vint contrôler son creux, mais il ne le voit pas. Depuis lors il voltige toujours. Il partit et alla construire un nid. Depuis ce temps-là il n'a pas de creux pour habiter.

107. LE MORCEAU DE COUTEAU ET DES FRUITS MPUNGA¹³⁹.

Un homme voyageait avec un enfant. Ce jour le soleil était très chaud. Ils partirent fatigués avec sueur et soif. Tous les ruisseaux étaient desséchés par les eaux basses. Ils partirent et trouvèrent un morceau de couteau resté sur la route. Et puis le père dit à l'enfant: "Mon enfant, ramasse le morceau". L'enfant dit: "Père, je suis très fatigué par la marche et le soleil, comment puis-je me courber pour ramasser cette petite chose de rien? Quelle peut en être l'importance?" Le père ne répondit pas, il se courba et ramassa le morceau de couteau.

Ils marchèrent encore et arrivèrent dans un village. L'enfant se plaignit à cause de la soif, et il dit: "Tu te retiens un peu, nous aurons un endroit où nous finirons notre soif". Quand ils se promenaient dans la route, ils arrivèrent devant une forge. Le forgeron assis, forge des armes. Le père quitta la route pour entrer dans la forge, il dit au forgeron: "Ami, regarde un bras de fer". Prends, achète-le et puis tu forgera un rasoir". Le forgeron consentit et lui donna un demi-franc.

Peu après ils trouvèrent un jeune qui vendait beaucoup de fruits mpunga. Le père demanda à ce jeune: "Donne-moi vos mpunga pour un demi franc". Et le jeune à répondre: " Donne-moi le demi-franc pour que je vous donne mes mpunga." Et ils s'achetèrent aussi l'un et l'autre. Le père et l'enfant marchèrent encore. Ils arrivèrent dans la forêt, ils y pénétrèrent, et le père commença à manger des mpunga. L'enfant n'avait rien. Peu de temps après le père laisse tomber un lofunga, l'enfant se courba vite, ramassa et mangea. Encore peu de temps le père laissa tomber un autre, l'enfant se courba, ainsi fit-il à plusieurs reprises. Le père dit: "Enfant, écoute, je te demande un peu pourquoi tu te courbe tant de fois ?" L'enfant répondit: "Parce que je ramassais des mpunga que tu laissais tomber; j'avais une très grande soif". Le père:

¹³⁷ ngéli D. 1421: brillant

¹³⁸ ngélélé, D. 1421: drelin ou ngélele: bruit de pleurs de bébé qui ne cessent pas.

¹³⁹ La moralité se trouve dans un grand nombre de livres de lecture occidentaux comme dans P.A. De Vos, Van In, Lier, 1897, 14 éd, p.55-56. L'adaptation consiste à remplacer les pommes par des fruits du bofungá (D.1207)

"Mon enfant, tu as peu d'intelligence, si tu avais ramassé le morceau de couteau, tu aurais eu tout seul les mpunga, tu ne devrais pas te courber plusieurs fois".

108. LE LEZARD ET LE CANCRELAT¹⁴⁰.

Le lézard et le cancrelat habitaient une maison. Et puis le lézard fait un champ, le cancrelat restait sans champ. Et puis un jour le champ du lézard était mûr, et le cancrelat dit: "Ami, donne-moi l'ordre, je vais couper une canne à sucre chez toi". Et puis le lézard ne le permit pas. Le cancrelat s'assit. Un jour le lézard eut faim, alla au champ, et coupa trois régimes de bananes, il déterra des ignames, il les emballa dans une hotte, et il vint mettre les aliments dans le pot rempli sur le feu. Il mangea. Il finit. Il refusa au cancrelat. Il était rassasié, le ventre rempli. Et puis il s'est souillé. Il appela tout le monde, dit: "Moi je suis rassasié, je refuse à ce pauvre cancrelat, et ma satiété ne finira pas vite, deux mois et puis il finira. Cancrelat, toi, tu me garderas le champ. Quand la satiété sera fini je t'enlèverai. Et puis si tu verras une personne dans mon champ, tu la tueras". Et le cancrelat aiguisa les flèches et couteau, il pénétra au champ. Et puis le soleil se coucha. Le lézard alla à selles, il alla derrière la maison et la satiété était fini. Il eu faim et puis prit le couteau, il prit une hotte, il pénétra. Et puis il coupa deux régimes de bananes. Quand il déterra l'igname, le cancrelat l'arrêta à la queue, dit: "Lézard, tu disais hier que la satiété ne finira pas vite, or ce n'est que aujourd'hui et je te surprends". Et le cancrelat lui coupa la queue. Si tu vois le lézard qui a une queue coupée c'est celui-là.

109. LES MBOLE¹⁴¹.

Il y a des tribus qui sont liées au Mongo. Ils ressemblent partiellement aux Nkundo et d'autre part ils en diffèrent. Ces différences ne sont pas nombreuses ne sont que superficielles.

Mbole est une tribu pareille. Des Mbole venaient dans ce pays quand des Nkundo n'y étaient pas encore arrivés. Nous pensons qu'ils venaient de la terre des Bakanja et Lisala chez les Bangala.

Les travaux des Nkundo et ceux des Mbole ne diffèrent que peu, même quant à la forge, aux vêtements, aux tatouages, aux aliments, aux armes, et dans leur comportement.

Le dialecte Mbole est différent du Lonkundo dans certaines choses, et d'autres sont égales. La manière de prononcer les sons se distingue aussi.

¹⁴⁰ *Fables Mongo*, n° 102, p. 235-237 attribuée à Fr. Bokoka. Fable étiologique.

¹⁴¹ L'auteur commence ici une série de leçons (109, 114, 117, 123, 124, 125) sur quelques composantes de l'ethnie Móngɔ. Ces leçons ne seront pas reprises dans la réédition du livre de lecture (sauf celle sur les Ngómbe) mais bien retravaillés et publiés dans *Bosako wa Móngɔ* (Voir notes de leçon 102). Son choix est défini par les informations recueillies lors de son premier voyage (1926) dans la région de la Tshuapa, Lomela, Salonga, Momboyo, publiées dans: *Over de volksstammen van de Lomela, Congo* 12(1931)I,13-52.

Les Mbole se divisent en groupes. Un groupe habite entre Lomela et Salonga. Un autre habite en amont de la Loilaka. La troisième groupe, au nom de Yongo, habite entre la Salonga et la Loile. Ces deux derniers groupes imitèrent beaucoup des Nkundo quant aux vêtements, tatouages et aux fables. Beaucoup de Mbole ont reçu la foi, surtout dans la région de la Loilaka.

110. LE JEUNE ET LE FRELON.

Un enfant vif se promena sur les herbes et sur les fleurs. Un frelon au corps brillant vola là, il se tourna vers lui. Ce jeune désira attraper cet insecte. Mais le frelon s'envola. Le jeune le poursuivit en vitesse, mais le frelon augmenta son vol rapidement, il tourna de tous côtés. Et puis fatigué, se reposa sur une fleur.

Ce jeune n'éloignait pas le regard du frelon: à l'instant où le frelon se reposa, il s'approcha il l'enjôle. Il l'empoigna, il étendit la main, et il attrapa et le frelon et la fleur ensemble. Sur place le frelon le pique, et le jeune lança des cris, et tomba avec une grande douleur.

Certaines choses bonnes et belles provoquent des maladies. Quelques léopards portent des peaux de brebis.

111. UN HOMME INSENSE¹⁴².

Un homme partit à la clôture de chasse avec un homme insensé. Quand ils arrivèrent dans la forêt l'insensé vit un endroit découvert. L'insensé partit se terrasser pour jouer. Et puis l'homme sérieux, lui reprocha. Et puis chaque fois qu'ils partirent inspecter la clôture de chasse, et ils arrivent dans cet endroit, il joua, il se roula. Et l'homme sérieux le frappa, le chassa. Il pénétra dans la forêt et il marcha longtemps. Et l'insensé sortit dans un village. Il y avait là une femme. Elle avait une queue et aussi trente enfants. Et la femme dit: "Toi homme, viens, tu es mon mari". Et les enfants vinrent, et disent: "Toi, reste ici, notre mère n'a pas de mari. Et comme tu restes ici, tu ne parleras pas de la queue, même si tu te fâches". Et ils s'assirent.

L'homme insensé devient un grand homme. Et les enfants qu'ils trouvaient le respectaient, l'honoraient, le transportaient sur le tipoi même aux latrines; il ne piétinait pas le sol. Et puis tous les gens qui le croyaient insensé, venaient chez lui acheter des choses.

Un jour, il alla boire. Le soleil se coucha. Et puis il rentra, et il trouve que ses enfants n'ont pas dressé sa chaise et n'ont pas balayé les ivraies. Et il se fâcha et dit: "La maison est négligée comme ça!" Les enfants disputent et il dit: "Mourrez, vous des machins que j'ai trouvés avec des queues" Et puis il va dans la chambre: aucune chose; les habits qui étaient sur la peau avaient disparu. Il devint l'insensé comme il était. Si une personne t'aide quand tu étais un misérable, ne fais pas l'orgueilleux.

¹⁴² Dans Cahier III, p.4-6 de Etienne Bokaa (MF 1/373 p.19.929-931)

112. L'OISEAU ET LE CHEVAL¹⁴³.

Un petit oiseau venait chez le cheval. Ce cheval mangeait du maïs. L'oiseau dit au cheval: "Frère cheval, tu as vraiment pitié, ta malle de mortier est remplie de maïs. Moi je meurs de faim. Donne moi une petite quantité de maïs que je mange". Et le cheval ne le refuse pas, il dit: "Puîné, mange comme tu veux". Et l'oiselet se réjouit par le cadeau du cheval, et mangea, et mangea du maïs, il se rassasia avec satiété. Et il remercia le cheval: "Je te remercie, cheval généreux. Un jour je serai reconnaissant pour ce que tu m'a fait. Je vois ta figure avec des sourcils sombres, pourquoi?"

Le cheval répondit: "Tu ne vois pas que des centaines de mouches me tourmentent. Je meurs de leurs mauvais traitement". L'oiseau répondit: "Ne te plains pas, frère aîné, laisse moi un peu, je te sauve, je finis ces ennuyants insectes immédiatement".

Quand il parle, il tourna autour du cheval, il attrapa une bonne quantité de mouches, et il en chassa d'autres. Et le cheval était content par le travail que lui a fait l'oiselet. Et il dit à l'oiseau: "C'est vrai, je vois que nous nous entraïdons ici dans ce monde."¹⁴⁴

113. LES TSE-TSE¹⁴⁵.

Des tsé-tsé sont des petits insectes ; ils sont dans la division des mouches. Les tsé-tsé abondent aux rivages des fleuves, aux lacs, et aux grands ruisseaux.

Des tsé-tsé sont très méchantes. Le désir du sang de l'homme surpasse tout. Elles piquent les gens, elles les tourmentent car elles sucent notre sang. Elles sont fortes par la misère des gens. Des tsé-tsé sont vives et très prudentes. Elles ne meurent pas sans raison. Il est très difficile d'attraper et de tuer des tsé-tsé. Si tu chasse une tsé-tsé, brusquement elle va se cacher, elle ne se voit plus, ensuite elle retourne te sucer. La bonne manière de tuer les tsé-tsé c'est avec des balais.

Le mal que fait la tsé-tsé, c' est leurs tourments et perfidies envers les gens. Mais elles sont coupables d'un autre acte plus mauvais encore. C'est à dire des tsé-tsé nous donnent des maladies. Ils nous rendent malades comme suit: Certaines tsé-tsé ont des microbes maladifs dans leur corps. Ces microbes ne se voient pas par les yeux; ils se voient par le microscope. Ces microbes, s'ils arrivent dans le sang d'une personne, s'y multiplient. Ils sont la cause de la maladie. Si des microbes arrivent chez nous et ils abondent, on aura la maladie du sommeil.

Nous savons comment cette mauvaise maladie a fini et anéanti beaucoup de villages dans notre pays. Beaucoup de villages étaient exterminés par cela. Nous remercions Dieu car cette maladie a diminuée maintenant. Certains médicaments

¹⁴³ Dans *Exercices* p.103-104.

¹⁴⁴ La morale dans *Exercices*: "Je vois bien cher ami, qu'un bienfait n'est jamais perdu".

¹⁴⁵ Texte très proche de *Exercices* p.138-139.

sont connus pour qu'ils guérissent les gens ayant la maladie du sommeil. Mais elle n'est pas finie, et dans d'autres pays, elle tue des gens même actuellement.

Nous détestons des tsé-tsé avec une vraie haine. C'est bien de les tuer et les mères et leurs enfants. Les enfants de tsé-tsé sont comme des asticots des larves et des larves dépourvus de queues. Les peaux sont blanches et ne sont pas fortes. S'ils grandissent, ils se transforment en petites chrysalides comme des mouches.

Des tsé-tsé pondent leurs enfants sous des pieux d'arbres dans les endroits humides. Ces petits ne supportent pas le soleil à cause leur faiblesse. Et ils ne pondent que près de l'eau, ils ne supportent pas la terre ferme et dure.

Pour cela, les Blancs coupent les arbres dans leurs ports, pour en planter d'autres bien choisis. Ils veulent empêcher les tsé-tsé à y pondre leurs enfants et pourqu'ils ne leur transmettent pas la maladie du sommeil.

114. LES BAKUTU¹⁴⁶.

Les Bakutu ont leur propres manières. Ils ressemblent un peu aux Mbole. Et ils se distinguent des Nkundo. Ils habitent entre la Tshuapa et la Lomela. On dit que les Bakutu venaient de l'ouest, au delà du fleuve Congo. Ils venaient dans le pays avant les Mbole et les Nkundo. Jadis les Bakutu étaient une grande tribu. Mais maintenant ils ont diminué par la guerre de Lofembe¹⁴⁷. Un Bakutu se reconnaît aux tatouages sur le visage, sur la poitrine et sur le dos; et à la manière selon laquelle ils tressent les cheveux. Quant aux vêtements et aux armes, ils ressemblent aux Mbole, mais ils ont aussi certaines choses qui leur sont propres.

Les Bakutu se divisent en six grands groupes qui sont: les Ntomba, les Nkole, les Watsi, les Mpombi, les Bosenga et les Nsamba. Certains gens pensent que les Nsamba sont des Mongo qui s'habituèrent de la manière des Bakutu.

Les Bakutu n'abandonnent pas les coutumes de leurs aïeux. Ils n'ont pas encore accepté les choses des Blancs. Et l'église n'est pas forte chez eux. Ils n'ont pas voulu de la parole de Dieu. Ce n'est que tout récemment qu'ils commencent à venir à la prière

¹⁴⁶ Dans *Le Coq Chante* du 28 mars 1937, n.16, p.5, cette leçon est partiellement citée en référence explicite au *Buku ea mbaanda* avec une extension importante signalant l'existence d'autres groupes de Bakutu entre la Lualaba, Kindu, Kasongo et jusqu'à la Lomami. Ils seraient venus du côté des Azande. Ce texte correspond à l'exposé de E. Boelaert, Nkundo-Mongo. Een volk, een taal, *Æquatoria* 1(1937-38)VIII, p.11-12.

¹⁴⁷ Voir leçon 126.

115. LES PAPILLONS ET LES CHENILLES¹⁴⁸.

Nous voyons beaucoup de sortes des papillons qui volent la journée. Les uns sont grands, les autres sont petits. Ils ont de plusieurs sortes de couleurs. Beaucoup d'entre eux brillent comme des oiseaux martin-pêcheur et des colibris. Les uns sont rouge, blanc, pourpre, bigarré et noir. Certains papillons qui volent durant la nuit sont de belonjo.

Les papillons pondent des oeufs. Ils les déposent sur des feuilles des plantes. Des oeufs sont très petits avec beaucoup de sortes de couleurs. Des oeufs se cassent par la chaleur du soleil, et de petites chenilles en sortent. Des chenilles ont les manières, les dimensions et beaucoup de couleurs comme leurs mères. Nous savons que les besanke sont nées des papillons blancs mbombokoli que nous appelons "la mère de bosanke". Mais les gens se trompent: ils pensent que toutes les chenilles sont nées de l'oiseau chenille. Il n'est pas ainsi, pas pour les besanke, comme pour toutes les chenilles et papillons. L'oiseau chenille ne pond pas de chenilles: il est un oiseau qui construit son nid avec des tiges d'arbres beole, il pond les oeufs et les couve comme tous les oiseaux. Les chenilles sont nées des papillons.

Comme les enfants des hommes, les jeunes d'animaux ressemblent à leurs pères et à leurs mères. Mais les tremblants ne sont pas ainsi. Les enfants ne sont pas de la manière de leurs parents. Quand la chenille croît en mangeant des feuilles, elle se dépouille beaucoup de fois. Si elle grandit et avance beaucoup, elle se transforme en chrysalide. Certaines chenilles se construisent leurs cocons avant, comme les belanga [D.203: *Anaphe infracta* Walk. Notodontidae] et les beluku [D.221: *Anaphe venata* Butl. Notodontidae], et d'autres. Certaines s'appliquent sur les arbres, d'autres se suspendent, et puis quelques-unes se laissent tomber et disparaissent dans le sol. Des chrysalides ont beaucoup de sortes, chaque chenille a sa façon de la chrysalide et sa propre manière de transformation. Après des semaines ou quelques mois, le papillon sort, il assèche un peu les ailes au soleil, et puis il vole, et puis il pond ses petits oeufs et des chenilles.

Certaines chenilles sont bonnes à manger, comme les bibúlukú, les aînés de tous, les beóná, nkokoli [nkɔ́kɔ́lí, D.1278: *Alenophalera variegata* Aur. Notodontidae n.74], nkukúngu [D.Suppl.307: chenille comestible vivant sur bokungú], nkóó, nkokongo [nkɔ́kɔ́ngɔ́ ?], ou bikita [D.515: chenille urticante comestible], bankonjo [bankónjɔ́, D.1175], bintente [binténté, D.667: chenille comestible des Saturniide

¹⁴⁸ Déjà avant son arrivée au Congo, Hulstaert avait déjà publié un grand nombre d'articles et deux livres d'entomologie. Il ne faut pas s'étonner de trouver ici une leçon originale et scientifiquement justifiée. La leçon a un parallèle dans le texte de *Bonkanda wa mbaanda w'école II*, DCCM, Bolenge (Protestants), 1924, leçon 12 au même titre. Hulstaert a apporté des précisions dans la terminologie et mentionné la croyance populaire du *nkongoto*. Nous trouvons une leçon spéciale sur cette croyance dans le *Bonkanda wa mbaanda w'école II*, DCCM, Bolenge (Protestants) 1924, leçon 11. Hulstaert en a repris l'essentiel et inséré ici.

Nudaurelia anthina Karsch.], belanga, beluku, bilímá [D.545: Nudaurelia dione F. Saturniidae.Proc 822], nsomboto [nsombɔtɔ, ?], byilo [D.1898: wílo, chenille vivant sur le Combretodendron; D.Suppl.453: wílo], nsesenge [, nsesenga [nsesɛnga, D.Suppl. 327: ɔsesɛnga [?], chenille comestible vivant sur le bɔsɛngɛ], mpofomi [?], besanke [?], njenjenge [?], benjelo [benjelɔ, D.415: vivant sur le bɔkɔngɛ], mbaanga [?], tsolo [D.1939: yóló, Pseudobarobata angulata Gd.], beyau [D.359: boyáú] et d'autres.

Certaines ne sont pas comestibles, telles que les mbombelesenda [?], les babunesendu [babunesendu, ?], les bailankongi [bailankɔngi, ?], les nsusulu [nsusúlu, D.1262: Lasiocampidae Pachypasa capensis L.], les bakengele [?], les byongo [?] et beaucoup de chenilles urticantes [bifambe].

Certaines chrysalides sont comestibles comme leurs chenilles. Certaines chenilles sont dangereuses comme les chenilles urticantes. Si tu touches leurs poils, le venin y sort et pénètre dans la peau. D'autres chenilles urticantes entrent dans la peau si tu les touches leurs poils qui se brisent et restent dans ta chair et sont très difficiles à enlever. Les chenilles se voient à tout moment, mais celles de bonne qualité ne se voient que durant la saison des chenilles.

116. L'AVEUGLE ET L'INFIRME.

Deux personnes étaient dans un village. L'une était infirme et l'autre aveugle. Un jour ils se rencontrèrent en route. L'aveugle dit: "Ami, nous deux, nous sommes souffrons beaucoup. Toi, tu ne sais pas marcher, tes jambes sont enlevées. Et moi je suis aveugle, je n'ai plus la vue, mes yeux sont crevés. Tu as les yeux, tu ne marches pas car tu manques des jambes. Il est bon, que nous soyons ensemble pour nous entraider. L'infirme répondit: "Dans la misère, l'un a besoin de l'autre mais quant à nous aider mutuellement, comment réussirons-nous? Toi, tu ne sais pas marcher avec vos jambes car tu n'a pas des yeux. Moi j'ai des yeux, mais je ne peux pas marcher car je n'ai pas de jambes". L'aveugle dit: "En vérité. Tu ne marches pas, et moi je ne sais marcher non plus. Quand je t'ai dit qu'il est bon que nous nous aidions, c'était pour cette raison. Toi seul ça ne va pas, moi seul ça ne va pas. Mais si nous restons unis, cela pourrait aller: nous avons des yeux pour voir, et des jambes pour marcher. Moi je te transporterai et toi, tu me guideras. De cette façon nous irons partout comme tout le monde.

117. LES NGOMBE¹⁴⁹.

Les Ngombe sont très nombreux. Mais nous ne savons pas s'ils sont un seul peuple, ou si ce n'est qu'un nom commun. Les Ngombe sont dans la région des Bangala au delà de Bakanja, Lisala et Bumba. D'autres sont dans la région de la Lulonga et de la Lopoli, quelques uns dans l'Ikelemba, d'autres du côté de Kisangani. Certains ngombe habitent la Lomela. C'est à dire, il y a là certains villages appelés par ce nom. Les Ngombe qui sont dans la Lomela n'ont pas la même manière et la même langue que d'autres Ngombe. Ils ont imité la manière d'autres tribus qui sont près d'eux. Ils parlent les langues de ces tribus. Beaucoup d'entre eux sont des gens de la terre, mais d'autres sont des riverains. Une bonne partie d'eux ont reçu la foi.

Les vrais Ngombe ont leurs manières. Ils ne ressemblent pas aux Mongo. Ils sont dangereux et guerriers. Une chose mauvaise dans laquelle ils excellent, c'est la pratique de la magie. Leur langue diffère de la nôtre. Il y a une grande différence. Certains pensent que les Ngombe ne sont pas de vrais bantous, qu'ils sont apparentés aux Ngbandi et Banjande. Les Ngombe se divisent en grands groupes, chacun avec sa manière et sa langue, comme des Ngombe de la Lulonga, les Buja et beaucoup d'autres.

118. LA TOURELLE ET LE MILLE-PATTE¹⁵⁰.

La tourelle avait sa maison. Et le mille-pattes alla à la causerie chez elle. Et puis la guerre arrive chez elle. Tous les gens ont pris fuite. Mais le mille-pattes ne fuit pas, il s'asseyait dans sa maison, sans parler. Et tous les jours que la guerre sévissait, il ne fuyait pas. La tourelle arriva chez elle et dit: "Mille-pattes, donne moi ton talisman, car tu n'as pas peur, donne-le-moi". Et puis le mille-pattes dit: "Non, tu ne pourras pas avoir mon talisman, car tu n'as pas le courage, tu es peureuse". Et la tourelle: "Non, donne". Et il le donna. La guerre arriva et la tourelle eut peur et elle fuit. Elle dit: "Je ne veux plus du talisman de mille-pattes, je lui rends son talisman". Elle alla chez mille-pattes. Elle ne le trouva pas, il était allé chercher des champignons. Et puis elle l'appela: "Mille-pattes, viens chercher ton talisman, je sens mon cœur trop chaud". Et puis elle voit une personne, et elle court, elle s'envole. Et le mille-patte n'a pas repris son talisman. Voyez la peur de la tourelle depuis ce jour-là. Il n'a pas supporté le talisman de mille-pattes. Le mille-pattes ne fuit pas les gens depuis longtemps.

¹⁴⁹ De la série de leçons ethniques seule celle-ci a été rééditée dans l'édition de 1957 (II, p.81). Ce groupe a trouvé sa place ici à cause du petit groupement apparenté et acculturé qui habite sur la Lomela (Ngombe a Muna), mais les considérations s'appliquent au grand groupe, opposé traditionnel des Môngo. Dans son étude sur la langue de ces derniers Hulstaert déclare: "Malgré l'homonymie (dont l'origine demeure inconnue) ils n'ont aucun lien avec la grande ethnie Ngombe", *Annales Equatoria* 14(1993)140.

¹⁵⁰ *Fables Mongo*, n°87, p.202-205. version de Fr. Boko. Fable étiologique.

119. L'ABEILLE ET LA MOUCHE¹⁵¹.

Une mouche s'était posée près d'un arbre creux. Une abeille sortit de la ruche. Elle arriva sans arrêt. Elle dit: "Mouche misérable, meurs, qu'est-ce que tu viens faire ici chez moi? Insecte laid, tu viens chez nous, des patriarches, qui t'a appelé?" La mouche répondit avec douceur: "C'est vrai, je me suis trompé quand je suis arrivé ici chez vous. Vous êtes de grands personnages". L'abeille dit: "En vérité nous ne sommes pas pauvres comme vous. Nous avons une grande intelligence, nous avons nos bons règlements, toutes nos choses sont justes, notre village prospère. Nous ne nous posons que sur des fleurs inflorescences aromatiques: nous faisons du miel. Et vous, les mouches, quel travail faites-vous? Ce n'est que bourdonner et tourner et manger les excréments et toutes sortes de pourritures".

La mouche répondit: "Nous faisons comme nous pouvons, car c'est notre nature, l'ordre que Dieu nous a donné depuis nos ancêtres. Nous ne sommes que des gens pauvres. La pauvreté n'est pas un vice et n'est pas honteuse. Mauvais sont la colère et l'orgueil. Votre miel est succulent mais vos cœurs sont amers, vos règlements sont intelligents, mais votre conduite est décourageante et brusque. Vous piquez des gens avec fureur mais votre fureur vous tue. Votre mauvaise sauvagerie vous gâtent". Et elle s'en vola.

120. UNE BONNE MANIERE.

Un commerçant cherchait un clerc. Les gens venaient nombreux; ils estimaient ce travail. Quand tous se réunissent dans la maison du commerçant, il choisit l'un d'entre eux sans lui demander quelque chose et sans parler, et fit partir tous. Et il le prit comme clerc. Son ami lui demanda: "Pourquoi tu as choisi cette personne sans lui demander et tu fais partir tous sans leur demander quelque chose? Connais tu son comportement? Il ne t'a pas montré le rapport de ses enseignants ou de ses anciens patrons. Comme ça tu n'a pas agit avec intelligence".

Le commerçant répondit à son ami: "Tu te trompes mon ami. Cette personne a beaucoup de bons documents. Regarde, je t'explique un peu. Lorsqu'il est entré il a nettoyé les pieds, puis il a fermé soigneusement et doucement la porte. Comme ça, je savais qu'il est une personne propre et attentive. Et puis il a donné à un vieillard qui était là une chaise pour qu'il s'assit, et puis lui-même est resté debout. Comme ça je voyais qu'il était compatissant et affectueux pour les gens. Il a enlevé son chapeau quand je l'ai appelé et il a répondu avec intelligence, humilité et respect. Il a trouvé un livre sur le sol, il l'a ramassé et l'a placé sur la table. Mais tous les amis qui venaient avec lui enjambaient le livre, quelques-uns le poussaient avec leurs souliers. Ce comportement m'a assuré qu'il garderait toutes mes affaires avec soin. Il ne poussait pas ses amis pour que lui-même passe devant. Cette manière est modeste. Quand je parlais avec lui, j'ai remarqué ses habits propres et nettoyés, ses cheveux justes, les dents très propres. Quand il écrivait son nom sur le document, j'ai

¹⁵¹ Moralité très répandue en occident comme dans Leroy, *Recueil de Morceaux de lecture*, 1908, p.87 (référence à Fénelon)

vu que ses mains et ses doigts étaient propres. Toutes ces choses ne sont-elles pas de bons documents?"

121. LA PINTADE ET L'OISEAU RALE¹⁵²

Un homme au nom de Pintade, alla marier une femme, du nom de Râle. Il rentra et puis ils partirent ensemble à la clôture de chasse. Et le mari trouva comme première bête un pangolin dans la clôture de chasse. Et la femme la prépara et puis la fait passer pour qu'ils mangent. Et le mari dit: "Avant que nous mangions nous nous citons les noms". Et le mari dit: "Le tien est Râle, et le mien c'est quoi?" Et la femme ne savait pas le sien. Et le mari à manger. Tous les jours c'est la même chose. Et un certain jour la femme dit: "Les aliments sont finis, je m'en vais chez maman". Et elle partit et demanda sa maman: "Comment se fait-il que je ne connaisse pas le nom de ce mari chez qui je suis allée?" Et la maman dit: "Son nom est Pintade". Et elle parla avec chuchotement et rapidement. Et elle arriva chez son mari. Et elle prépara de la nourriture et la servit. Et puis le mari dit comme d'habitude: "Ton nom est Râle, le mien c'est quoi?" Et la femme dit: "Ton nom est Pintade". Et la pintade prit un sachet de fard rouge, emboua Râle aux jambes. Et Bonjemba prit le kaolin emboua la pintade, et il la tacheta. Et ils se séparèrent.

122. LE PALMIER¹⁵³

Le palmier est un bon arbre dans notre pays. Le palmier n'a pas de branches comme certains arbres, mais a des pétioles de fronde de palme, et puis les feuilles sont soudées, ce sont des rameaux.

Le palmier produit des régimes de fruits de palme. Les fruits de palme sont bons à manger. Les perroquets aiment beaucoup les fruits de palme, mais ceux qui les mangent le plus c'est nous, les hommes. Les fruits de palmier ont beaucoup de fonctions: les *biolongo*, les fruits de palme de couleur verte et de fruits de palme charnus. Les fruits de palme *tenera* sont des fruits de goût excellent et surpassent tous en saveur. Des fruits de palme nous donnent de l'huile et des noyaux palmistes. Des noyaux palmistes ont leur huile appelé *bempenga*.

Les Blancs achètent des noyaux, ils les transportent en Europe, ils en font de l'huile. Et puis les Blancs achètent aussi l'huile de palme. Avec l'huile ils

¹⁵² Voir *Fables M'ngɔ*, p. 176-177. Attribuée à F. Bɔkɔka. Il s'agit ici de ɔkɔkú (D. 1279 pintade *Guttera eduardi schoutedeni* Chap. Numididae) et de bonjémba, (D.269: *Himantornis haematopus* Hartl. Rallidae). Ce dernier passe pour un mauvais présage. Fable étiologique.

¹⁵³ Ce livret qui a été composé à Flandria-Bɔtɛka, siège d'une plantation des Huileries du Congo Belge, ne pouvait pas se passer d'une leçon sur les bienfaits du palmier. Mais on trouve de pareilles textes dans un grand nombre de livres de lecture contemporains. Une présentation plus technique encore dans *Basolo* (Observations), [Flandria-Bɔtɛka] 1955, p.5-6. Cette leçon est proche de celle de *Bonkanda wa mbaanda w'école* II, DCCM (Protestants), Bolenge 1924, leçon 30.

fabriquent des savons et beaucoup d'autre choses. Des fibres qui restent après la préparation de l'huile sont bons pour allumer le feu et les lampes.

Les palmiers nous donnent aussi certaines autres bonnes choses comme le sel indigène et le sel de l'efflorescence mâle. La cendre est très agréable. Nous mangeons les écorces jeunes du cœur de palmier. Les palmes conviennent pour couvrir des jeunes plantes ou qui sont plantées récemment et qui ne sont pas encore fortes. Nous en faisons des paniers tressés et puis des balais pour des ivraies. Elles conviennent pour couvrir les portes des maisons. Des fibres des palmes n'ont pas d'utilité car ils se cassent. Prenez les fibres de raphia.

Les pétioles de fronde conviennent pour faire le sel indigène. Mais ce qui est plus important, c'est qu'ils nous donnent des éclats. Des éclats nous donnent des fléchettes en bois, des torches, des claies, des bordures tressées, des éclats de palmes pointus. Des nervures conviennent aux cures-dents, des balais, des cloisons de nasses.

Les palmiers nous procurent aussi de l'argent par des fruits de palme et des noyaux palmistes que nous vendons. C' est d'une grande richesse pour un homme travailleur. Couper des régimes des fruits de palme n'est pas un travail difficile: seulement si les palmiers deviennent très hauts, il faut des soins. Il est pourtant difficile pour celui qui n'a pas appris l'usage d'une liane.

Les palmiers sont nombreux dans certains pays, mais ils manquent dans d'autres. La graine d'un palmier est le noyau palmiste. Il reste dans la terre quatre ou six mois, et il pousse.

C'est le perroquet qui répand les noyaux palmistes, et puis ce sont aussi les hommes. Les palmiers ne sont pas adaptés à la forêt. Nous trouvons des palmiers hauts dans les forêts où les gens travaillaient jadis; mais ils ne produisent pas bien, et puis ils meurent vite d'étouffement par les arbres forestiers. Le palmier convient aux endroits découverts et il ne faut pas que les arbres s'approchent de l'eau.

Si nous voulons que les palmiers soient forts et produisent beaucoup de fruits de palme, nettoions les. Plantons-les en des rangés droites et puis évitons que les autres arbres ne grandissent, et évitons aussi les herbes longues et gênantes. Et enlevons aussi les ficus, les lianes, les guis et tous les épiphytes.

Les palmiers sont un don de Dieu.

123. LES BONGANDO¹⁵⁴

Bongando est une autre grande tribu dans le groupe des peuples mongo. Ils sont nombreux. Leur terre se trouve en amont de la Tshuapa. Leur frontière est dans la terre de la Sankuru. Ils habitent en amont de la Luo, Lopoli et en aval de la Lomami.

Ils ne diffèrent pas des Mongo. Ils ont de lances et boucliers et portent des habits en raphia. Il y a des différences dialectales. Ils mélangent les choses des

¹⁵⁴ Voir H. Vinck, Bibliographie des Bongandó, *Annales Æquatoria* 14(1993)585-593.

Nkundo et celles des Lokole et des Topoke. Les Bongando se sont infiltrés par la même voie que mes Mongo; ils les poursuivaient. Le nombre de chrétiens commence à s'accroître. Les Bongando se divisent en beaucoup de groupes. Nous ne pouvons pas les dénombrer. La tribu apparentée aux Bongando sont les Bambole. Ils sont au-delà de l'Est, dans la terre de la rivière de la Lomami.

124. LES ELINGA.

Les Elinga sont des gens de l'eau; leur vie entière est dans l'eau. L'eau donne toutes les choses. Ils ont des poissons, du sel, des pots grâce à l'eau. Des choses qu'ils ne conservent pas chez eux-mêmes, ils les vendent aux autres gens, des Nkundo. Et ils leur achètent certaines choses qu'ils manquent. Les Elinga se répandent partout sur tous les cours d'eau. Ils ont beaucoup de groupes, et ils ne sont pas égaux dans leurs coutumes et dans leurs dialectes. Ils se ressemblent seulement dans leur manière de vivre. Certains gens qui étaient des Nkundo depuis leur naissance apprenaient les travaux de l'eau. Et actuellement aussi, certains riverains sont habitués à la manière des Nkundo, et commencent à faire des champs.

125. LES PYGMEES¹⁵⁵.

Les pygmées sont une tribu apparentée avec les Nkundo ou d'autres tribus. Ces autres tribus sont des baoto¹⁵⁶. Certains groupes de pygmées s'appellent Balumbe, quelques-uns Bilangi et Bone et quelques autres noms. Et puis dans d'autres régions du Congo et d'Afrique, il existent d'autres tribus pygmées. Beaucoup pensent que les pygmées habitaient déjà ici, quand d'autres tribus n'étaient pas encore là.

Tous les pygmées sont très habiles aux travaux de la forêt. Ils ne se trompent pas à la chasse, ils connaissent les manières de tous les animaux, ils ne s'égarer pas dans la forêt. Comme les riverains dans l'eau, sont les pygmées dans la forêt. Ils ne vivent que dans la forêt. Les pygmées n'ont pas de champs, ils ne soignent pas leurs maisons et leurs cours, ils ne lavent pas leurs vêtements. Ils ne vivent que dans la forêt par des choses qu'ils trouvent là. Leur manière reste la leur. Ils ne cherchent pas beaucoup l'intelligence et le bonheur.

Les pygmées ne sont pas polygames comme les gens du Congo. Ainsi ils appliquent les lois de Dieu depuis le commencement du monde, qu'un homme ait une femme. Plusieurs n'ont pas l'occasion de la polygamie, par manque de moyens. Quand l'église arriva au Congo pour enseigner aux gens la route du ciel, les pygmées

¹⁵⁵ Des leçons sur les pygmées se trouvent dans d'autres livres de lecture, toutes dans le même sens. Voir H. Vinck, Manuels scolaires coloniaux. Un Florilège, *Annales Equatoria* 19(1998)p.99-102. Voir *Ibidem*, Bibliographie sur les Batswa de l'Equateur, *Annales Equatoria* 1(1980)I,2,477-487. Idem, Théories racistes dans les livrets scolaires du Congo Belge, *Revue Africaine de Théologie* (Kinshasa) 1998 n° 43, 104-114.

¹⁵⁶ Les bantous par opposition aux pygmées.

n'ont pas encore voulu y croire. Peut-être ils croiront-ils après. Mais en ce temps ils circulent et errent dans les forêts. L'Etat a fait sortir une bonne quantité de pygmées, pour qu'ils sortent dans des rues. Mais ils ne sont pas encore habitués dans les villages, et souvent ils retournent dans la forêt. Ils n'ont pas encore laissé leur habitude de fuir. Et ils sont très négligents aux affaires de Dieu et aux affaires du monde.

126. LA GUERRE DE LOFEMBE¹⁵⁷.

Autrefois, quand les Blancs n'étaient pas encore arrivés dans notre pays, certains gens habitaient à l'Est. Leurs villages étaient aux côtés de la grande mer et aux îles qui sont là. Ce sont certains Noirs qui imitaient la manière des Arabes. On appelait ces Noirs avec le nom d'Arabes. Ils cherchaient beaucoup la richesse par le commerce, mais plus important est qu'ils vendaient des gens en esclavage et les transportaient aux pays lointains.

Ils venaient dans la terre de Tanganika, et installaient leur capital dans un village appelé Ujiji en l'an 1845. Depuis là ils arrivaient par le chemin principal du Congo, et ils se fixaient près de la Lualaba.

Des Arabes étaient des gens intelligents et ils construisirent partout des maisons fortes et ils les protégeaient avec palissades et clôtures et certains travaux intenses. Ils savaient bien organiser la guerre, et ils avaient des fusils qu'ils ont eu aux villages voisins de ceux des Blancs.

Ils organisaient le marché d'ivoire et d'hommes. Ils arrêtaient beaucoup de prisonniers et ils les vendaient à d'autres gens. Ils exploraient toutes les tribus pour leurs mauvais travaux. Certains chefs qui étaient dans ce pays de l'est du Congo s'associaient à eux par désir d'argent, ils les aidaient, ils leur donnaient même leurs propres gens en esclavage.

La méthode qu'ils appliquaient beaucoup est celle-ci: Ils arrivent pendant la nuit dans un village, ils commencent à attaquer les villageois, ils brûlent les maisons, et tuent les hommes qui résistent. Les villageois ne savaient rien; ils venaient avec perfidie et ruse. S'ils finissent avec les résistants, ils arrêtent les femmes et les garçons qui restaient. Ils les transportaient vers des villages très éloignés, où ils les

¹⁵⁷ Cette leçon est composée de deux parties distinctes. La première contient la leçon classique des autres livres de lectures sur la traite des Noirs (Voir H. Vinck, *Manuels scolaires coloniaux*. Un Florilège, *Annales Æquatoria* 19(1998)34-46). Ici nous sommes très proche du texte de *Exercices*, 1930, leçon 15. Ces leçons sont toutes très proches du texte de M.G. Alexis, *La traite des nègres et la croisade africaine*, Paris, Procure Générale, 1891⁵ La deuxième partie est une composition de la main de l'auteur sur des faits historiques disparates qui à la fois font allusions aux immigrations pré-coloniales, aux invasions arabes et à l'arrivée des Blancs. Voir E. Boelaert, *Hondenoerlog* [La guerre du chien], *Æquatoria* 7(1942)76-79. Le texte se trouve en traduction néerlandaise dans A. De Rop, *De gesproken woordkunst van de Nkundo*, Tervuren, 1956, p.190-193 (et explication p.180-181).

vendent au marché. Ils marchaient très longtemps, beaucoup de semaines et des mois, avec la faim et la soif, avec une grande fatigue, sous le soleil, et avec toutes les souffrances possibles. Ils poussaient les esclaves comme des bêtes, les tourmentaient avec une grande cruauté. Les gens qui ne suivaient pas la marche à cause de la fatigue ou de la maladie, étaient abandonnés là dans le désert où ils mourraient comme des bêtes. De cette façon les Arabes exterminaient beaucoup de gens des villages.

Certains villages fuyaient leurs souffrances et guerres. Quand ils fuyaient, ils arrivaient dans d'autres villages, et ainsi la guerre arrivait partout car tous les gens disputèrent la terre pour fuir. Un village pousse un autre village, celui-ci pousse un autre et puis encore un autre. C'est ainsi partout.

Nos tribus¹⁵⁸ fuyaient aussi, quand d'autres gens venaient les pousser. C'est à dire des Topoke poussèrent des Mbole et des Bongando, et puis aux Bongando poussèrent des Mongo. Les descendants des Nkundo qui sont apparentés des Bongando sont les Bosaka et aux Nsongo, poussèrent les Boyela et certains Mongo, et ils tuaient les Bakutu et les Ngombe de la Lomela.

Les Nkundo de l'Ikelemba n'étaient que peu touchés par cette guerre, et elle n'arrivait pas aux villages des Nkundo qui habitaient au côté de la Tshuapa et Loilaka. Mais elle était très grave en amont des rivières, et c'était la cause d'un dépeuplement générale, de famine, de carences, de pénurie et de toute sorte de malheurs.

Ce sont les Blancs qui étaient venus terminer cette guerre. Quand ils arrivaient à l'amont de la Tshuapa et ils y trouvaient cette guerre, ils intervinrent efficacement. Et puis, quand les gens voyaient que des Blancs les dépassaient en force, ils fuyaient les palabres et cessèrent les guerres et restèrent tranquilles. Sans les Blancs, cette guerre aurait anéanti tous les villages.

127. LE VIEILLARD ET LA MORT¹⁵⁹.

La mort était venue chez un vieillard. Et elle lui était arrivé pour l'enlever du monde, pour le transporter de l'autre côté. Mais le vieillard ne voulait pas, et il la pria en pleurant. Il dit: "Laisse-moi l'occasion de terminer mon testament et mes affaires, après nous irons". La mort répondit: "Comment, n'as tu pas fini tes affaires? N'as tu pas su que je viendrai te chercher?" Le vieillard s'étonna et dit: "Je ne l'ai pas su". " Ne t'ai je pas menacé beaucoup de fois? " dit la mort. Le vieillard dit: "Tu ne m'as pas menacé, et où est ce que je t'ai vu avant? " Et puis la mort lui dit: "Tu n'as pas de honte. Comment peux tu dire que tu ne m'as pas vue et que je ne t'ai menacé? Je restais toujours avec toi. J'ai fait mes affaires à tes propres yeux. Tous les jours j'ai anéanti les vieux et tes amis, et puis j'ai tué aussi des bébés. Est-ce que cela ne sont pas des menaces? Quand tes yeux ne voient plus clair, quand tes oreilles

¹⁵⁸ E. Boelaert, Les Arabes à l'Equateur?, *Æquatoria* 20(1957)10-18.

¹⁵⁹ Voir Lafontaine Livre VIII, Fable I. Je n'ai pas pu identifier la source directe de notre texte.

n'entendent plus bien, quand tes jambes deviennent faibles, quand tout ton corps perd sa force par la vieillesse, tout ceci ne sont-ce pas des avertissements que je suis prêt avec ma course pour te prendre, pour que je te transporte chez moi? Je t'ai promis cela depuis longtemps, maintenant promesses s'exécutent."

128. L'ABEILLE ET LE PAPILLON¹⁶⁰.

Un jour un papillon était né, il sortait de sa chrysalide. Il resta un peu au soleil, il assécha des ailes, et puis il vola un peu, il circula partout. Il était content du soleil et de la beauté de ses ailes. Et il parla avec fierté: "Regarde ma beauté et ma splendeur, aucun oiseau qui m'égale en beauté. Tous les gens me félicitent avec ma beauté". Quand il parla, une abeille le rencontra. Le papillon la taquina, il l'outragea et dit: "Ce misérable insecte sans beauté! J'entends que les gens la louent, quelle misère! Les gens parlent sans discernements". Mais l'abeille répondit: "La beauté est à toi. Et où sont les travaux que tu fais? Je ne suis pas un patriarche, je ne suis pas un enfant noble, mais je fais mes travaux avec force et soin. Viens voir un peu notre ruche, elle est grande et elle est propre. Nous y conservons toutes nos choses, nous y élevons nos enfants. Ils ne sont pas sales comme les vôtres des patriarches. Je fais mes nourritures sucrées, et puis je les partage aux gens. La beauté et la splendeur n'ont pas d'utilité. La bonté existe dans un travail soigneux et dans l'aide aux hommes."

129. LES TÊTARDS ET LES LARVES¹⁶¹.

Nous avons lu précédemment¹⁶² comment les papillons pondent leurs petits que sont des chenilles. Nous constatons chez d'autres animaux encore le fait que les mères et leurs enfants n'ont pas la même forme. Les enfants des grenouilles et des grenouilles ranidae, crapauds et des grenouilles hylarana et des grenouilles vivant dans l'eau, des grenouilles xenopus et d'autres encore, n'ont pas la même forme que leurs mères. Mais toutes pondent les enfants d'une même manière.

Ils pondent de petits œufs dans les eaux des étangs. De petits œufs n'ont pas de coquilles solides, ils sont comme des boucles de larve, et au milieu nous observons comme une goutte noire. Ces œufs se cassent sous le soleil. S'ils sentent un peu de soleil, les larves terminent leur apparence, les petits se forment et se développent, et puis les enfants naissent peu après. Ces enfants nous les appelons des têtards et des larves ou par d'autres noms encore.

Leur forme est comme celle de petits poissons. Ils nagent dans l'eau. Des petites têtes grosses, les corps tout petits. Ils boivent de l'eau. Ils ont des branchies

¹⁶⁰ Texte proche de A. Leroy, *Recueil de Morceaux*, I, 9^{éd.}, Namur, 1898, p.39-40 avec une moralité différente: "Le plaisir est passager. Le vrai bonheur est dans l'accomplissement du devoir".

¹⁶¹ Tout proche de la leçon 13 du *Bonkanda wa mbaanda* II, DCCM, Bolenge (Protestants), 1924.

¹⁶² Voir leçons 57 et 115.

par lesquelles ils respirent comme des poissons. Ils grandissent en quelques semaines ou un mois, et puis de petites pattes postérieures poussent, après cela, de petites pattes antérieures poussent, et puis la queue se raccourcit. Encore les branchies disparaissent et ils obtiennent des poumons comme des vrais animaux. Et puis ils sortent sur la terre, ils sautillent. Ils retournent dans l'eau et reviennent sur la terre. Ils prennent la forme de leurs mères.

Quand ils sortent, ils abandonnent la manière de manger de leur jeunesse, et puis ils commencent à manger des insectes.

Ils travaillent pour les hommes quand ils tuent beaucoup d'insectes, comme des moustiques, des mouches, des punaises et des sauterelles, et certains qui abiment les plantes. Pendant la journée ils ne sortent pas et ne coassent pas beaucoup, mais la nuit ils coassent très fort aux ruisseaux, aux mares et aux étangs.

Des rainettes ont la forme des grenouilles ranidae et grenouilles hylarana et des grenouilles ordinaires, mais ils s'attaquent aux feuilles où ils y cherchent des insectes. C'est à dire durant leur jeunesse, ces petites sauterelles ont le corps comme des poissons, mais quand elles deviennent adultes, elles sont comme de vrais animaux.

130. LE PIEGE.

Une souris sort de son terrier. Elle voit le piège que les gens ont tendu pour la tuer. Ils accrochent un morceau de viande. La souris dit: "Je ne me trompe pas pour cette chose. La viande est savoureuse, mais si tu la manges elle t'ennui. Les hommes ne cherchent que la mort. Ils nous haïssent. Mais ils ne m'auront pas. Moi, je suis une souris prudente et intelligente. Je ne serais pas prise. Seulement je lèche l'odeur de cette viande, mais je n'en mange pas. Si non je meurs. Avec le nez, je sens bien. Je m'approche un peu, je n'avale pas". Dès qu'elle s'approcha pour lécher, elle fit entrer le nez dans la détente, qui déclenche et la souris est prise.

Un homme avait une tentation. Il était chrétien, il n'aimait pas salir son âme par des péchés. Il dit: "Je ne me laisserai pas tromper par la tentation, elle me jettera dans le marécage de l'enfer. Je suis un chrétien fort, seulement, j'y mets un peu mes idées. Je vais m'approcher un peu des mauvaises danses, et certaines affaires, certains amis, mais je ne gâterai pas mon âme. Penser et voir ne sont pas de grands péchés".

Le désir est augmentée par la pensée et l'occasion. Il s'approcha encore du péché, mais il pense qu'il ne sera pas pris. Là-dessus la tentation s'augmenta fortement, et le diable le poussa, il tomba dans le péché, comme la souris au piège.

131. LA FABLE D'EONGI.

Eongi s'embarqua dans sa pirogue, il alla au marché. Et il écoute le miel l'appeler: "Eongi, viens m'embarquer". Et puis Eongi dit : "Embarquer le miel avec des abeilles?" Et le miel dit: "Viens un peu". Il y arriva, il goutte le miel et il dit: "Mais le miel est savoureux, quand j'embarque le miel, je n'embarquerai plus autre chose, terminé".

Et il démarra. Et puis la partie du sanglier revenant à l'épouse l'appela et dit: "Qui va ici?" Il répond: "Moi le père de jeunes feuilles blanches longues du palmier, le père des troncs de bananiers et des feuilles sèches, je vais au marché". Et la partie de la bête revenant à l'épouse dit: "Viens m'embarquer, on me grillait depuis hier, je deviens grasseuse transparente". Eongi dévia, il essaya ces graisses et puis il dit: "Hé, quand j'embarque ce sanglier, je m'embarquerai pas une autre chose, terminé". Et il embarqua toutes les bonnes choses.

Et puis il arriva au marché. Et puis il acheta toutes les bonnes choses. Et puis il démarra. Et la pirogue était remplie par ces choses et s'est immergée. Il mourut. C'est la mort d'Eongi, le père de jeunes feuilles blanches longues du palmier, le père des troncs de bananiers et des feuilles sèches, mort pour de bonnes choses.

132. LES FINS DERNIERES DE L'HOMME¹⁶³.

Nous ne sommes pas au monde pour du bon. Dieu nous a mis ici pour nous éprouver. Montrons notre amour sincère envers lui. Montrer cet amour, c'est faire les travaux que Dieu nous commande et exécuter ses ordres et enseignements pour que nous croyions et les mettons en pratique.

Si notre épreuve est terminée, c'est à dire notre vie est terminée, nous arrivons à la mort. La mort est le passage entre cette vie et la vie future. La mort c'est la séparation de l'âme et du corps. Le corps pourrira et ressuscitera à la fin du monde. Mais l'âme immortelle, va au jugement. Dieu nous jugera de toutes les bonnes affaires et toutes les mauvaises affaires que nous avons faits ici sur terre. Qui croyait en Jésus-Christ et son Eglise avec humilité et qui exécutera les travaux de la juste foi, il réussira. Mais qui a refusé l'enseignement de Jésus-Christ, aura tort. Un jugement certain viendra pour tous les gens ensemble à la fin du monde. Aucune chose restera en secret, mais toutes nos affaires seront découvertes aux yeux de tous les gens qui étaient au monde depuis le début. Si l'affaire individuelle est tranchée, l'âme va dans le bonheur ou dans la misère. L'homme qui meurt avec le péché au cœur et mourra sans la grâce, il n'ira pas au ciel. Il sera jeté dans l'enfer car il a renié Dieu et ses commandements. Qui mourra avec la grâce sanctifiante dans l'âme, qui a mis son cœur à Dieu, et qui a accomplis ses commandements, il aura raison. Mais s'il a des petites fautes, ou s'il n'a pas accompli les peines de ses péchés, il sera d'abord purifié par le feu, et après il ira vers le bonheur.

Des mauvais gens iront en enfer, notamment ceux qui sont morts avec un péché mortel dans l'âme. Ils arriveront au feu éternel, chez les diables et ils ne quitteront jamais cet endroit. Ils seront tourmentés toujours par des mauvais traitements, des carences et toutes sortes de grandes souffrances, s'ils ont péché par l'orgueil par leur propre volonté.

¹⁶³ Ceci est une leçon classique de religion catholique: la mort, le jugement, l'enfer et le ciel.

Mais des justes qui se sont appliqués aux travaux de Dieu, iront au ciel dans le bonheur, la prospérité et le ravissement sans fin. Ils verront Dieu clairement et toujours.

133. DIEU¹⁶⁴.

Qui a créé toutes les choses que nous connaissons, qui a créé les hommes? C'est Dieu. Dieu est notre créateur et de toutes les autres créatures. Dieu a toute la puissance, aucune chose que Dieu ne peut. Nous ne voyons pas Dieu avec nos yeux car il n'a pas de corps. Nos ancêtres païens¹⁶⁵ ne se sont pas trompés en ce qui concerne Dieu, mais ils le savaient dans le vague, et ils n'accomplissaient pas ses commandements. Actuellement par l'enseignement de l'Eglise nous les connaissons bien. Mais quant à Dieu, nous le verrons après la mort.

Il n'y a qu'un seul Dieu. Il a trois personnes, la sainte Trinité, le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Mais eux trois ne sont qu'un seul. C'est Dieu même qui nous a enseigné cette affaire. Mais notre intelligence ne peut pas comprendre cela.

Dieu lui-même est le seul qui le comprend. Dieu connaît toutes choses parce qu'il est le créateur de tout. Il connaît la plus petite feuille, le plus petit insecte, une radicelle, un grain de sable. Il connaît nos pensées qui sont cachées dans le secret de nos cœurs. Nous ne pouvons pas faire une chose sans sa connaissance.

Dieu est dans tous les lieux. Aucune chose que Dieu n'a pas créée; et puis lui-même garde toutes les créatures avec obligeance et amour. Sans la garde de Dieu, toutes les choses disparaîtraient. Aucun travail fait par n'importe quel créature l'est sans la force de Dieu. Donc même nos souffrances et nos difficultés, Dieu les connaît, mais il nous garde avec amour.

L'amour de Dieu envers nous est extrême. Il a créé toutes les créatures avec une grande bonté, et il ne peut haïr une créature. Beaucoup de difficultés au monde sont causées par les péchés et l'orgueil. Nous ne voulons pas nous soumettre à Dieu. Nous abîmons l'œuvre qu'il a créé, et en conséquence il n'y a que des dérangements et difficultés. Tous nous subissons une partie de souffrances, mais d'autre part elles sont bonnes aussi pour nos âmes, si nous les supportons et maîtrisons avec endurance et humilité.

Mais l'amour de Dieu pour nous s'est montré le plus quand il nous a donné son enfant unique pour le livrer à la mort pour nous sauver de l'esclavage du diable. Il nous a barré la route de l'enfer. Il nous a montré l'entrée du ciel. Un homme délivrera-t-il son fils unique à la mort pour qu'il nous rachète de l'esclavage?

Si nous considérons toutes ces choses avec foi dans nos prières, nous ne pouvons pas vivre sans honorer Dieu, sans nous soumettre à lui dans toutes les choses et pour tous les temps et sans l'aimer avec un cœur tout entier.

¹⁶⁴ Dans *Eandelo* I de 1933, l'auteur a placé une autre leçon sur Dieu. Celle-ci est un petit traité de théologie catholique.

¹⁶⁵ Quant aux caractéristiques du paganisme et de la foi chrétienne comparez avec les leçons 13 et 70

BOLAKANKASA [Table des matières] de *Buku ea mbaanda*

[Le chiffre après le titre donne la pagination de l'original]

- | | |
|---------------------------------|--|
| 1. Buku ea mbaanda 5 | 1. Livre de lecture. |
| 2. Yesu bosikoli okiso 5 | 2. Jésus notre rédempteur. |
| 3. Nyama ya ngonda ikiso 6 | 3. Les animaux de nos forêts. |
| 4. Eja la bonto 6 | 4. Le chimpanzé et l'homme |
| 5. Lisolo liki lowi l'andele 7. | 5. La conversation de Louis et André. |
| 6. Nguma nd'ilonga 7 | 6. Le python au piège. |
| 7. Bofeto 8 | 7. La propreté. |
| 8. Ulu 8 | 8. La tortue. |
| 9. Baoi bafa l'ebungelo 9 | 9. Des choses qui ne sont pas ignorées |
| 10. Bimejwaka 9 | 10. Les plantes. |
| 11. Bimejwaka nsukela 9 | 11. Les plantes fin |
| 12. Wanganga wa lontsinga 10 | 12. Le corbeau persévérant. |
| 13. Njimeja ekiso 10 | 13. Notre foi. |
| 14. Ikenge 11 | 14. L'ardoise. |
| 15. Tusi 11 | 15. La touche. |
| 16. Ulu la mboloko 12 | 16. La tortue et l'antilope naine. |
| 17. Lolaka lokiso 12 | 17. Notre langue. |
| 18. Mpongo 13 | 18. L'aigle. |
| 19. Bokolo boki baluka 13 | 19. La fable de baluka. |
| 20. Mmoma 14 | 20. L'igname. |
| 21. Bokobyaoi 15 | 21. Commentateur. |
| 22. Faf'ekiso ea loola 15 | 22. Notre père au ciel. |
| 23. Ekalasi 16 | 23. La classe. |
| 24. Nsoso 16 | 24. La poule. |
| 25. Bokolo'oki etumbe 17 | 25. La fable de l'infirme. |
| 26. Ekelesa 17 | 26. L'église. |
| 27. Nkoi la botomba 18 | 27. Le léopard et le rat. |
| 28. Bola bokam 19 28. | 28. Mon village. |
| 29. Bokungu la lolelenge 19 | 29. Bokugu et lolenleng. |
| 30. Toma tokiso 20 | 30. Nos aliments |
| 31. Isoele l'eja 20 | 31. Isoele et le chimpanzé. |
| 32. Pasika 21 | 32. Pâques |
| 33. Nkoi 22 | 33. Le léopard |
| 34. Jasa ja nsoso 22 | 34. Le "poussin |
| 35. Inekafumba 23 | 35. Inekafumba l'oiseau a fourmis |
| 36. Botuli 24 | 36. Le forgeron |
| 37. Bonto 25 | 37. L'homme |
| 38. Baaj'asato 25 | 38. Les trois femmes |

- | | |
|---------------------------------------|---|
| 39. Bafumba 26 | 39. Les fourmis. |
| 40. Liya la lifeke 26 | 40. Le palmier et le raphia. |
| 41. Nkufo 27 | 41. L'hippopotame. |
| 42. Litofe liki banolu 28 | 42. Le fruit litofe et le jeune garçon. |
| 43. Bonolu oa bokilito 28 | 43. Le jeune chrétien. |
| 44. Lokaka la bompote 29 | 44. Le poisson Lokaka et le crapaud. |
| 45. Bokolo w'ambenga 29 | 45. La fable des piments. |
| 46. Ntando 30 | 46. Le fleuve. |
| 47. Eki itsimangelo la nkangajwilo 31 | 47. L'éplucheur et nkangajwilo. |
| 48. Ntofo emo 31 | 48. Un choix. |
| 49. Ebolo ea nganja 32 | 49. Le fagot de bâtons. |
| 50. Bompote l'otomba 32 | 50. Le crapaud et le rat |
| 51. Bioto bikam 33 | 51. Mes parents. |
| 52. Mbwa la wese 34 | 52. Le chien et l'os. |
| 53. Bonto nda lokole 34 | 53. L'homme dans un arbre creux. |
| 54. Bokolo w'alala 35 | 54. La fable des oranges. |
| 55. Lokola la losili 35 | 55. L'ongle et le pou |
| 56. Nsoso ea joso 36 | 56. La première poule. |
| 57. Boje36 | 57. La saison des chenilles. |
| 58. Nkoi l'esofe 37 | 58. Le léopard et la fausse loutre. |
| 59. Njoku 37 | 59. L'éléphant. |
| 60. Bongunju la banto 38 | 60. L'antilope mpambi et les hommes. |
| 61. Elelo ea toma 40 | 61. La manière de manger les aliments. |
| 62. Bonolu la mbwa 40 | 62. Le jeune et le chien. |
| 63. Eki imanya l'eloko 41 | 63. Imanyane et l'ogre |
| 64. Boango boki mpaka 41 | 64. Le testament d'un vieux. |
| 65. Lisala la liatsi 42 | 65. Le champ et la richesse. |
| 66. Eki eloko l'anto 42 | 66. L'ogre et les hommes |
| 67. Nkoso 43 | 67. Le perroquet. |
| 68. Eki bomoto l'an'ane 43 | 68. Une femme et quatre enfants. |
| 69. Eki itswansenge 44 | 69. Itswansenge. |
| 70. Lolango jwa baninga 46 | 70. L'amour du prochain. |
| 71. Botolo la ntaa ikae 46 | 71. Botolo et ses chèvres. |
| 72. Eki ulu la nkoi l'eja 47 | 72. La tortue, le léopard, le chimpanzé |
| 73. Lobyala litute 47 | 73. La fleur et le nuage. |
| 74. Eki nkoi la mboloko | 74. Le léopard et l'antilope naine. |
| 75. Eki ilalinga la wali 49 | 75. Ilalinga et la femme. |
| 76. Likonga ja nkakota 49 | 76. La plume. |
| 77. Esasimoj'ea nguma 49 | 77. L'épouvante d'un python. |
| 78. Bandeko basato 50 | 78. Les trois amis. |
| 79. Litoko 50 | 79. Le rat de gambie. |
| 80. Eki ise l'ona 51 | 80. Le père et l'enfant. |
| 81. Bosau l'itatamba 51 | 81. Le safoutier et l'arbrisseau. |

- | | |
|-----------------------------------|--|
| 82. Nkoli la nkonde 52 | 82. Le caïman et le crocodile. |
| 83. Eki bokune l'otomolo 53 | 83. Le puîné et son frère aine. |
| 84. Eki belanja 53 | 84. Les mouches. |
| 85. Eki botomolo l'okune 54 | 85. Le frère aine et le puîné. |
| 86. Eki wekoli oa iya 55 | 86. L'élève voleur. |
| 87. Eki banto b'inkunya 55 | 87. Des gens jaloux. |
| 88. Batongi 56 | 88. Les médisances. |
| 89. Eki nkoso l'esukulu 56 | 89. Le perroquet et le hibou. |
| 90. Eki intantaa la nkoi 5-7 | 90. Le chevreau et le léopard. |
| 91. Papa 57 | 91. Le pape. |
| 92. Bont'oa longo la ntaa 58 | 92. Un homme voleur de chèvres. |
| 93. Nguya ea niimeja 59 | 93. La force de la foi. |
| 94. Eki bomoto la njoku 59 | 94. Une femme et un éléphant. |
| 95. Efongo 59 | 95. L'abeille. |
| 96. Benanga bya kongo 60 | 96. Les peuples du Congo |
| 97. Eki ulu la njoku 61 | 97. La tortue et l'éléphant. |
| 98. Nsombo 62 | 98. Le sanglier. |
| 99. Eki ntaa ife 62 | 99. Deux chèvres. |
| 100. Bonkonj'okiso oa yongo 63 | 100. Notre chef suprême. |
| 101. Njwa 64 | 101. Le serpent. |
| 102. Nkundo 64 | 102. Les nkundo. |
| 103. Bais'ilo baki mpoku 65 | 103. Le sommeil de mpoku. |
| 104. Ngondola bebunga 66 | 104. Le pardon du péché. |
| 105. Nguma 67 | 105. Le python. |
| 106. Eki nkombe l'on'ow'anto 67 | 106. L'épervier et le fils de l'homme. |
| 107. Etenyi ea mbeli la mpunga 68 | 107. Le morceau de couteau et des fruits mpunga. |
| 108. Eki boselenketa la lofesu 69 | 108. Le lézard et le cancrelat. |
| 109. Mbole 69 | 109. Les mbole. |
| 110. Bonolu la yuku 70 | 110. Le jeune et le frelon. |
| 111. Eki bont'ow'olole 70 | 111. Un homme insensé. |
| 112. Eki mpulu la mpunda 71 | 112. L'oiseau et le cheval. |
| 113. byili 71 | 113. Les tsé-tsé. |
| 114. Bakutu 72 | 114. Les bakutu. |
| 115. Mbombokoli la beto 73 | 115. Les papillons et les chenilles. |
| 116. Eki botubyaiso l'etumbe 74 | 116. L'aveugle et l'infirme. |
| 117. Ngombe 74 | 117. Les ngombe. |
| 118. Eki empompo la nkongoli 75 | 118. La tourelle et le mille-patte. |
| 119. Eki efongo l'olanja 75 | 119. L'abeille et la mouche. |
| 120. Elenge ea ndotsi 76 | 120. Une bonne manière. |
| 121. Eki lokoku l'onjemba 77 | 121. La pintade et l'oiseau râle |
| 122. Liya 77 | 122. Le palmier. |
| 123. Bongando 78 | 123. Les bongando |
| 124. Elinga 79 | 124. Les elinga. |

125. Batswa 79	125. Les pygmées.
126. Etumb'eki lofembe 80	126. La guerre de lofembe.
127. Eki ekota l'iwa 81	127. Le vieillard et la mort.
128. Eki efongo la lombobokoli 82	128. L'abeille et le papillon.
129. Bayee l'akweli 82	129. Les têtards et les larves.
130. Ilonga 83	130. Le piège.
131. Bokolo boki eongi 84	131. La fable d'eongi.
132. Bisuke by'anto binei 84	132. La fin du genre humain.
133. Njakomba 85	133. Dieu.

ANNEXE I: INDEX

(1) Religion

- 2. Jesus Notre Redempteur.
- 13. Notre Foi.
- 22. Notre Père du Ciel.
- 26. L'église.
- 32. Pâques
- 43. Le Jeune Chrétien.
- 48. Un Choix
- 70. L'amour du Prochain.
- 91. Le Pape.
- 93. La Force de la Foi.
- 104. Le Pardon du péché.
- 132. La Fin du Genre Humain.
- 133. Dieu

(2) Ecole

- 1. Livre de lecture.
- 5. La conversation de Louis et André.
- 14. L'ardoise.
- 15. La touche.
- 23. La classe.
- 76. La plume.

(3) Nature

- 3. Les animaux de nos forêts.
- 8. La tortue.
- 10. Les plantes.
- 11. Les plantes (fin)
- 18. L'aigle.
- 20. L'igname.

- 24. La poule.
- 30. Nos aliments
- 33. Le léopard
- 34. Le poussin
- 39. Les fourmis.
- 41. L'hippopotame.
- 46. Le fleuve.
- 57. La saison des chenilles.
- 59. L'éléphant.
- 67. Le perroquet.
- 84. Les mouches.
- 95. L'abeille.
- 101. Le serpent.
- 105. Le python.
- 113. Les tsé-tsé.
- 122. Le palmier.

(4) Société humaine

- 17. Notre langue
- 28. Mon village
- 36. Le forgeron)
- 37. L'homme
- 51. Mes parents
- 61. La manière de manger les aliments
- 96. Les peuples du Congo
- 100. Notre chef suprême
- 102. Les nkundo
- 109. Les mbole
- 114. Les bakutu
- 117. Les ngombe
- 123. Les bongando
- 124. Les elinga
- 125. Les pygmées
- 126. La guerre de lofembe.

(5) Moralités

- 7. La propreté
- 9. Des choses qui ne sont pas ignorées
- 42. Le fruit litofe et le jeune garçon.
- 52. Le chien et l'os.
- 56. La première poule.
- 62. Le jeune et le chien.
- 64. Le testament d'un vieux.

- 65. Le champ et la richesse.
- 71. Botolo et ses chèvres.
- 78. Les trois amis.
- 80. Le père et l'enfant.
- 83. Le puîné et son frère aîné.
- 85. Le frère aîné et le puîné.
- 87. Des gens jaloux.
- 88. Les médisances.
- 111. Un homme insensé.
- 120. Une bonne manière.
- 130. Le piège

(6) Contes, Fables, Contes d'ogre

- 4. Le chimpanzé et l'homme.
- 6. Le python au piège.
- 12. Le corbeau persévérant.
- 16. La tortue et l'antilope naine.
- 19. La fable de baluka
- 25. La fable de l'infirme.
- 27. Le léopard et le rat.
- 29. Bokugu et lolenlengé.
- 31. Isoele et le chimpanzé.
- 35. Inekafumba (l'oiseau a fourmis)
- 38. Les trois femmes
- 40. Le palmier et le raphia.
- 42. Le fruit litofé et le jeune garçon.
- 44. Le poisson Lokaka et le crapaud.
- 45. La fable des piments.
- 47. L'éplucheur et nkangajwilo.
- 50. Le crapaud et le rat
- 53. L'homme dans un arbre creux.
- 54. La fable des oranges.
- 55. L'ongle et le pou
- 58. Le léopard et la fausse loutre.
- 60. L'antilope mpambi et les hommes.
- 63. Imanya et l'ogre
- 66. L'ogre et les hommes.
- 68. Une femme et quatre enfants.
- 72. La tortue, le léopard et le chimpanzé
- 73. La fleur et le nuage.
- 74. Le léopard et l'antilope naine.
- 75. Ilalinga et la femme.
- 77. L'épouvante d'un python.

81. Le safoutier et l'arbrisseau.
82. Le caïman et le crocodile.
89. Le perroquet et le hibou.
90. Le chevreau et le léopard.
94. Une femme et un éléphant.
97. La tortue et l'éléphant.
103. Le sommeil de mpoku.
106. L'épervier et le fils de l'homme.
107. Le morceau de couteau et des fruits mpunga.
108. Le lézard et le cancrelat.
111. Un homme insensé.
112. L'oiseau et le cheval.
118. La tourelle et le mille-patte
119. L'abeille et la mouche.
121. La pintade et l'oiseau râl
128. L'abeille et le papillon.
130. Le piège.
131. La fable d'Eongi.

LA POLITIQUE INTELLECTUELLE DE MVEMBA N'ZINGA (Dom AFONSO I^{er}) MANI KONGO 1506-1543

Résumé

Profitant des occasions que lui offrait le monarque portugais: envoi de missionnaires, études des jeunes "Bakongo" au Portugal, Mvemba N'zinga voulut mettre sur pied un réseau d'enseignement susceptible de procurer au Kongo toutes les compétences indispensables pour la réalisation de son programme ambitieux. Ni les déceptions de Mbanza Kongo, ni l'insuccès des études à Lisbonne, ni les disparitions tragiques des jeunes envoyés au Portugal, n'eurent raison de l'obstination du Mani Kongo à réussir sa politique. Malheureusement, le manque de ressources humaines suffisantes, la divergence d'intérêts entre Lisbonne et Mbanza Kongo, furent autant d'obstacles parmi tant d'autres, à la réalisation de ce programme grandiose qui aurait pu faire de l'Ancien Kongo un centre de rayonnement intellectuel et culturel dans cette région du continent africain. Le Kongo venait de rater un grand rendez-vous avec l'histoire.

Mots-Clés: enseignement; élite intellectuelle; Bakongo; Mvemba N'zinga; Mbanza Kongo; Lisbonne; Mani Kongo

Summary

Taking advantage of the opportunities that he offered to the Portuguese monarch - consignment of missionaries, study of the young "Bakongos" in Portugal, - Mvemba Zinga wanted to establish a network of teaching, susceptible to offer to the Kongo all indispensable expertises for the realization of his ambitious programme. Neither the disappointments of Mbanza Kongo, nor the failure of the studies in Lisboa, nor the tragic disappearances of the youngsters sent to Portugal, broke the persistence of the Mani Kongo to succeed. Unfortunately, the lack of sufficient human resources, as well as the divergence of interests between Lisboa and Mbanza Kongo, constituted enormous obstacles. If carried through, this imposing programme could have made of the former Kongo an intellectual and cultural radiance centre in this region of the African continent. The Kongo just missed a big historical appointment.

Keywords: teaching; intellectual elite; Bakongo; Mvemba Zinga; Mbanza Kongo; Lisboa; Mani Kongo

Introduction

L'évangélisation du Kongo s'avérait être une entreprise ardue qui postulait d'importantes ressources, surtout humaines. En effet, l'étendue du territoire, l'enracinement de la population dans ses coutumes et traditions ancestrales, avec tout ce qu'elles contenaient de positif et de négatif, autant de barrières non négligeables contre le succès de la nouvelle religion, ou, d'une manière générale, contre le nouveau mode de vie qu'impliquait l'adhésion au christianisme. Pour briser ces obstacles, il fallait des hommes instruits, bien initiés à la doctrine chrétienne, mais aussi en nombre suffisant pour couvrir toute l'étendue du territoire.

Le Portugal, maître d'ouvrage en sa qualité d'initiateur de la "grandiose" oeuvre évangélisatrice du royaume africain, manquait de ressources à même de satisfaire les besoins créés au Kongo. Tout en comptant sur l'indispensable engagement de Lisbonne dans l'évangélisation de son pays, le Mani Kongo Mvemba N'zinga, un homme entièrement acquis à la cause du christianisme, était conscient et convaincu que toute solution qui n'aurait pas tenu compte de l'implication des fils du pays était inexorablement vouée à l'échec. Il était donc indispensable de doter le pays d'un personnel bien formé, tant dans le domaine religieux que dans les autres.

1. L'enseignement au Kongo

1.1. Les premiers pas

Encore gouverneur de Nsundi, Mvemba N'zinga avait saisi l'opportunité que lui offrait la présence des deux missionnaires envoyés par son père N'zinga Nkuwu à Mbanza Nsundi pour s'initier à la lecture, à l'écriture et aux vérités fondamentales de la foi chrétienne. En même temps, il voulut faire bénéficier à ses fils du "bienfait" de ce nouveau mode de communication que constituait l'écriture. Devenu Mani Kongo, il s'employa, grâce à l'encadrement des missionnaires susmentionnés, à organiser un embryon d'enseignement à Mbanza Kongo. Mais il fallut attendre l'année 1509 pour voir s'installer dans la

capitale des infrastructures pouvant accueillir un nombre important d'enfants et de jeunes à instruire.

En effet, à la fin de l'année 1508, Dom Manuel du Portugal décida d'envoyer au Kongo un groupe de treize chanoines de Saint Jean l'Évangéliste, appelés aussi chanoines de Saint-Eloi, du nom du couvent qui les abritait. C'était le groupe de missionnaires le plus important jusque là arrivé au Kongo en 1509, à l'entière satisfaction de Mvemba N'zinga qui ne se fit pas faute de tenir sur la "Grand'Place" de Mbanza Kongo, un discours aussi émouvant que convainquant, au terme duquel:

"Un nombre infini d'hommes et de femmes se convertirent et devinrent chrétiens. Après cela, nous réunîmes tous nos frères, fils et neveux, ainsi que les fils de nos serviteurs, ils étaient bien quatre cents hommes et jeunes gens. Nous fîmes faire des palissades très hautes avec beaucoup d'épines au sommet pour qu'ils ne sautent pas et ne s'enfuient pas. Ensuite, nous avons confié ces jeunes gens aux religieux pour qu'ils les enseignent."¹

Faire de la Ville royale, Mbanza Kongo, le premier centre intellectuel du pays, allait désormais constituer un souci permanent pour le Mani Kongo, qui des fois passait lui-même dans les salles de classe pour enseigner et encourager les écoliers. Cela montre bien, s'il en était encore besoin, la place de choix qu'accordait le souverain du Kongo à l'instruction de la jeunesse, fer de lance de la société "de demain".

Conscient de l'ampleur de la tâche, Mvemba N'zinga réalisa que l'école de Mbanza Kongo ne pouvait à elle seule couvrir tous les besoins de ce vaste royaume. Aussi s'avérait-il indispensable de créer un réseau solide d'enseignement sur toute l'étendue du territoire, pour "éclairer les aveugles" du royaume. C'est ainsi qu'en 1514, Mvemba N'zinga annonçait à Dom Manuel du Portugal qu'il avait déjà envoyé auprès du Mani Mbata et du Mani Mpangu, principaux dignitaires du

¹ Jadin L., et Dicorato M., La correspondance de Dom Afonso, roi du Congo, doc, 22, p. 82.

pays, "deux enfants de l'école pour les instruire, ainsi que leurs fils et leurs parents"²

Un an plus tard, dans sa lettre du 31 mai 1515, le Mani Kongo demandait à son homologue du Portugal, des maçons et des charpentiers pour construire "une école où l'on instruira nos proches et nos sujets."³

L'enseignement au Kongo avait donc déjà franchi les palissages de Mbanza Kongo et s'implantait peu à peu dans les provinces. Si on ne peut encore à ce niveau parler d'une généralisation de la scolarisation, on est cependant en droit d'admettre que le Mani Kongo avait fait organiser dans certains chefs-lieux de provinces, tels que Mbanza Mbata, Mbanza Mpangu, Mbanza Nsundi, Mbanza Soyo..., des écoles où les fils des notables et des autres sujets pouvaient bénéficier de cette instruction.

1.2. Les premières déceptions

Les efforts sans calcul déployés par Mvemba N'zinga ne furent malheureusement pas toujours récompensés comme il se devait. En effet, dans la même lettre du 5 octobre 1514, le Mani Kongo demandait à son homologue du Portugal de lui céder l'île de S. Tomé, ou d'obliger Fernão de Melo à la lui céder.

"Cette île est en effet si proche de notre royaume que nous y enverrons beaucoup de jeunes gens et de jeunes filles pour s'instruire, parce qu'ici ils font tous l'école buissonnière. Un jour il en vient deux cents, un autre trois cents, tandis que là-bas, ils apprendront en peu de temps... Ainsi cette île nous procurera des prêtres, du vin et de la farine pour le saint sacrifice."⁴

Si les élèves de Mbanza Kongo, déjà habitués à l'air libre et à courir la brousse, préféraient quelquefois l'école buissonnière, on ne peut pas dire que les responsables de l'enseignement, en l'occurrence les missionnaires et les enseignants portugais, étaient étrangers à cette

² Ibid., p. 100.

³ Ibid., p. 104

⁴ Ibid., doc. 22

défection, dans la mesure où leur conduite n'était pas de nature à édifier ces jeunes néophytes. Le Mani Kongo s'en plaignait longuement dans sa lettre fleuve du 5 octobre 1514, en des termes qui traduisaient toute l'amertume et toute la déception. Voici un des passages:

"Dans cette enceinte se trouvaient quatre cellules où les pères devaient vivre en communauté comme la règle de leur Ordre le commandait. Ces pères ne restèrent ensemble que trois ou quatre jours. João de Santa Maria disloqua immédiatement la communauté. Deux pères nous demandèrent alors de pouvoir retourner au Portugal, puisque V. Altesse les avait envoyés ici pour servir Dieu et donner le bon exemple et que d'autres détruisaient maintenant ce bon ordre. Ils voulaient s'en aller pour ne pas voir un si grand mal... En même temps, d'autres pères nous demandèrent d'élire Pero Fernandes comme supérieur, non pour vivre en clôture, mais au contraire pour se débarrasser de ce lien et vivre chacun à part... Alors ils se séparèrent. Ils allèrent dans des cases particulières et y reçurent des garçons qu'ils instruisirent. Ils venaient tous les jours nous demander de l'argent. Comme nous leur en donnions, ils commencèrent tous à faire du commerce, à acheter et à vendre. Voyant ce désordre, nous les priâmes, par amour de Notre Seigneur, de n'acheter que de vrais esclaves et aucune femme, pour ne pas donner le mauvais exemple et ne pas nous faire passer pour menteur aux yeux du peuple auquel nous avons prêché. Sans se soucier de cela, ils commencèrent à remplir leurs maisons de femmes de mauvaise vie. Le P. Pero Fernandes prit une femme dans sa maison. Elle donna naissance à un mulâtre. Pour cette raison, les jeunes gens qu'il instruisait et gardait dans sa maison, prirent la fuite et allèrent raconter ce fait à leurs pères et mères et à leurs autres parents. Tous commencèrent alors à se moquer et à rire de nous. Ils disaient que tout était mensonge et que, par nos propos et ceux des hommes blancs, nous les trompions. Nous en avons une grande tristesse et ne savions que répondre."⁵

L'insuccès de l'école de la capitale dut donc affecter profondément Mvemba N'zinga qui, pour gagner cette bataille, conçut un projet ambitieux: faire de l'île de S. Tomé le creuset d'où devait sortir le fleuron de la nouvelle société Kongo, mais aussi la source de certains biens qui auraient aidé le Kongo à s'affranchir peu à peu de la

⁵ Ibid., doc. 22, pp. 82-83

trop grande dépendance de Lisbonne, tels que le vin de messe et la farine pour façonner les hosties.

C'était là, pour le Mani Kongo, ne pas connaître Lisbonne qui en aucun cas ne pouvait céder S. Tomé, possession portugaise en vertu des faveurs et privilèges concédés à la couronne portugaise par les papes depuis le début du XV siècle. En outre, cette île, plaque tournante du commerce portugais dans la région, jouait un rôle de premier plan dans les transactions non seulement avec l'Afrique, mais aussi avec l'Orient, l'Asie. En effet, S. Tomé était le point de ravitaillement pour les navires en provenance ou à destination du Portugal. C'était pratiquement une escale obligée pour tout navire royal en provenance ou à destination du Portugal. On peut alors comprendre que le roi de ce pays ne s'était pas donné la peine de répondre à ces "élucubrations" de son homologue africain.

Ainsi s'évanouit comme de la fumée ce beau rêve de bâtir dans l'île dont Fernão de Melo était gouverneur à l'époque, un complexe scolaire, le plus grand centre intellectuel de la région, qui aurait fourni au Kongo les élites dont le pays avait grandement besoin. Mvemba N'zinga dut par conséquent concentrer ses efforts à développer l'enseignement sur le continent. Il lui fallait à ces fins, non seulement des infrastructures d'accueil, mais aussi de bons maîtres qui lui manquaient cruellement.

1.3. Le Portugal, un indispensable recours

En dépit de ces premiers déboires, Mvemba N'zinga ne se découragea pas. En attendant que les fils du pays prennent les choses en main, il continua à recourir au Portugal afin d'obtenir l'aide nécessaire pour la poursuite et le développement de l'enseignement, un enseignement qu'il voulait solide et complet, en somme, un enseignement de qualité, à même de permettre à la future élite de s'acquitter de son devoir avec maîtrise et compétence.

"Nous avons besoin, en outre, écrivait-il dans une lettre du 25 août 1526, de trois ou quatre bons grammairiens pour achever l'instruction de nos sujets qui sont déjà initiés. Il y a ici de vos ressortissants et des nôtres qui savent enseigner à lire et à écrire, mais nous avons besoin d'hommes capables de

montrer et d'expliquer les vérités de la sainte foi et de trancher les cas épineux, ce que nos autres sujets ne savent généralement pas faire. C'est pourtant nécessaire."⁶

Ce souci de doter son royaume d'une intelligentsia solide contraignit Mvemba N'zinga, à court d'un bon personnel, à retirer à Mbanza Kongo, deux des six Français capturés par les Portugais à Mpinda en 1526. De ces deux Français, l'un fut utilisé pour "réparer les églises", parce qu'aux dires du Mani Kongo, il était bon charpentier, tandis que l'autre, qu'on disait pilote, était très bon grammairien. Il pouvait tenir l'école et "enseigner les élèves qui avaient déjà reçu des rudiments de latin, pour qu'ils n'oublient pas ce qu'ils ont appris"⁷

1.4. Les premiers résultats

En dépit des difficultés, Mvemba N'zinga ne négligea rien dans la recherche des solutions aux problèmes posés par l'enseignement. Des appels répétés allèrent en direction de Lisbonne pour demander des enseignants et des artisans. Malheureusement, les intérêts de Lisbonne ne rencontraient pas forcément les aspirations du Mani Kongo. Néanmoins, nonobstant ces carences, quelques résultats appréciables furent obtenus en peu de temps.

En effet, malgré les défections, l'enseignement trouva en général bon accueil auprès de la population dont la facilité à apprendre et la grande capacité d'assimilation étonnaient les Portugais. A cet égard, le Mani Kongo lui-même constitue un exemple frappant de ces nombreux "Bakongo" qui se sont instruits dans leur âge adulte. Il en est de même d'une soeur du souverain qui du reste tenait à Mbanza Kongo une école pour jeunes filles. Voici à ce sujet ce qu'écrivait à son roi Rui de Aguiar, vicaire général à Mbanza Kongo:

"En outre, il a déjà réparti dans son royaume plusieurs chrétiens du pays qui tiennent des écoles et enseignent notre foi chrétienne au peuple. Il existe

⁶ Ibid., doc. 54, p. 160; Brasio, A., *Monumenta Missionaria Africana*, T. 1, doc. 144, p. 475-482.

⁷ Jadin L. et Dicorato M., o.c., doc 54, p. 160; Brasio A. o.c., T. I, doc. 144, p. 474

également des écoles de jeunes filles où enseigne une de ses soeurs. C'est une dame qui a bien soixante ans; elle sait bien lire et a appris dans sa vieillesse. V. Altesse se réjouirait de la voir. Il y a d'autres femmes qui savent également lire... "⁸

Cette lettre du supérieur ecclésiastique du Congo, datée de 1516, constitue un témoignage éloquent, une preuve formelle des résultats obtenus par l'enseignement au Kongo, témoignage d'autant plus important qu'il émane d'un témoin oculaire.

Dès 1514, Mvemba N'zinga utilisera un "enfant de l'école" de Mbanza Kongo comme secrétaire. Ce jeune homme, au nom de João Teixeira, devint désormais le confident et le principal secrétaire du souverain. C'est lui qui s'occupait de la correspondance la plus importante du Mani Kongo.

"Si dans cette lettre certaines choses sont mal écrites, disait Mvemba N'zinga à son homologue du Portugal le 5 octobre 1514, nous nous en excusons parce que nous ne connaissons pas le style du Portugal. Nous avons écrit cette lettre-ci avec un élève de l'école, car nous n'osons le faire avec aucun des hommes blancs qui sont ici, car tous ceux qui sont instruits ont commis quelques fautes."⁹

L'exemple de João Teixeira n'est pas unique, car d'autres élèves de l'école de la capitale furent envoyés à l'intérieur du pays, dans d'autres provinces, pour enseigner et tenir des écoles. En effet, dans cette même lettre fleuve du 5 octobre 1514, le Mani Kongo demandait à Dom Manuel du Portugal d'écrire à Dom Jorge Mani Mbata et au Mani Mpangu, en leur recommandant de rester bons chrétiens. A l'occasion, il sollicitait pour ces dignitaires l'envoi de deux prêtres à chacun d'entre eux. Il termine en disant:

"Ces deux nobles habitent bien à quatre-vingts ou quatre vingt-dix lieues de chez nous, et chacun a son église à la gloire de Dieu. En plus, nous avons envoyé à chacun de ces chefs deux enfants de l'école pour les instruire ainsi que leurs fils et leurs parents."¹⁰

⁸ Ibid., doc. 33, p. 117

⁹ Ibid., doc. 22, p. 100.

¹⁰ Ibid.

Fort de tout ce qui précède, nous pouvons affirmer qu'en dépit de toutes les difficultés qu'il a connues, l'enseignement au Kongo a pu produire quelques bons fruits, grâce à l'obstination et à l'opiniâtreté de Mvemba N'zinga, soucieux de doter son pays d'un personnel issu du terroir, seul gage pour une réussite de l'œuvre.

1.5. Le niveau de l'enseignement

Les informations à notre disposition sont si fragmentaires qu'elles ne nous permettent guère de connaître le niveau exact de l'enseignement dispensé au Kongo. Toutefois, une chose est certaine, c'est que Mvemba N'zinga ne voulait pas s'accommoder d'un enseignement au rabais. La qualité de cet enseignement était plutôt une de ses préoccupations majeures. Les rudiments de latin ne suffisaient pas pour former l'élite intellectuelle qui lui faisait cruellement défaut. Des gens du pays qui savaient lire et écrire, il y en avait légion à Mbanza Kongo et ailleurs dans le pays. Mais c'étaient des "professeurs" d'humanités, des exégètes, des théologiens et des canonistes qu'il avait besoin. En demandant au souverain portugais la cession de l'île de S. Tomé, le Mani Kongo avait sans conteste déjà arrêté un projet grandiose: faire de cette île un grand centre intellectuel, le creuset de l'instruction, du niveau primaire à l'université, et naturellement, en passant par les humanités. C'est donc avant tout un enseignement de qualité que visait Mvemba N'zinga. Quant au niveau proprement dit de cet enseignement, les quelques indications fragmentaires glanées çà et là, surtout dans la correspondance du roi lui-même, nous permettent de nous faire une idée générale là-dessus.

Dans une lettre de 1526 dont il ne reste plus qu'un petit fragment, Mvemba N'zinga demandait au monarque portugais que deux de ses neveux qui étudiaient au Portugal soient sacrés évêques à Rome pour enseigner la religion chrétienne. "Ils pourront conférer les ordres notamment à des indigènes"¹¹. Dans une autre lettre du 25 mars 1539, Mvemba N'zinga recommandait à Dom João six jeunes gens,

¹¹ Ibid., doc. 49, p. 146

dont deux "pour recevoir les ordres mineurs et pour s'instruire afin de mériter les ordres majeurs en temps voulus."¹²

Les deux lettres précitées nous laissent penser qu'ils existait déjà à l'école de Mbanza Kongo un niveau d'études assez respectable. En effet, les jeunes gens à qui les deux nouveaux évêques demandés par Mvemba N'zinga devaient conférer les ordres mineurs, et ceux recommandés à Dom João III pour recevoir les ordres mineurs et aller jusqu'aux "ordres majeurs" sont les fruits de l'instruction dispensée à Mbanza Kongo. Certes, le manque d'enseignants compétents, capables de suivre ces jeunes gens et de leur assurer une instruction régulière n'était pas de nature à favoriser une formation intellectuelle aussi solide que souhaitait le Mani Kongo. On peut néanmoins penser qu'en dépit des conditions de travail difficiles, quelques progrès avaient déjà été réalisés, grâce à la ténacité du souverain du Kongo, et qu'un certain niveau, assez modeste certes pour ces débuts, avait déjà été atteint. Il faut donc se garder de l'illusion de prendre Mbanza Kongo pour un haut lieu de culture, ou un grand centre intellectuel dans cette partie de l'Afrique noire.

2. Les études au Portugal

Initiatrice de l'oeuvre évangélisatrice au Kongo, la couronne lusitanienne ne négligea rien pour prouver le sérieux de son engagement dans le domaine. C'est pourquoi, peu après l'accession de Mvemba N'zinga au trône du Kongo, D. Manuel du Portugal demanda à son homologue africain d'envoyer des jeunes gens étudier en Europe. Le Mani Kongo saisit l'opportunité et envoya en 1509 deux enfants par les navires de Gonçalo Rois, venus au Kongo pour aider le roi de ce pays dans la guerre contre ses ennemis du sud. Il s'agit de Kinu a M'vemba, fils de M'vemba N'zinga et de Rodrigo de Santa Maria, neveu du même roi. C'est ce qui ressort de sa longue lettre du 5 octobre 1514 où il est dit:

¹² Ibid., doc. 76, p. 210

"Un bateau de Gonçalo Rois arriva alors à notre royaume. Il était allé à São Jorge d'El Mina et vint chercher ces pères qui demeuraient ici depuis longtemps ... Nous avons également envoyé Dom Henrique, notre fils, et Rodrigo de Santa Maria, notre neveu, pour que V. Altesse les fasse instruire."¹³

D'autres jeunes gens suivirent la même année, après l'arrivée au Kongo des chanoines de Saint Jean l'Évangéliste. Parmi eux figuraient Mpudi a M'vemba, (Dom Francisco), Dom Henrique, son frère¹⁴. Dom Pedro Nkanga M'vemba, lui aussi, comme les deux premiers, fils du Mani Kongo, quelques neveux et cousins, tel Dom Afonso, qui après ses études resta au Portugal, comme nous le verrons plus loin.

En 1512, lors de la mission de Simão da Silva, Dom Manuel du Portugal demanda à son homologue du Kongo d'envoyer une vingtaine de jeunes gens poursuivre leurs études au Portugal. L'occasion était trop belle pour ne pas l'exploiter. Le souverain du Kongo sélectionna vingt jeunes gens, fils, petits-fils, neveux et autres parents, "les plus aptes à apprendre le service de Dieu", selon sa propre expression. De ces vingt jeunes gens, fils et parents du roi et des autres dignitaires, dix seulement arrivèrent à Lisbonne, les autres ayant été abandonnés par Antonio Vieira chez les Panzu a Lumbu ou dans l'île S. Tomé, d'où ils regagnèrent Mbanza Kongo. Mvemba N'zinga en ressentit une profonde tristesse. Au Portugal, ces jeunes gens furent répartis entre deux couvents, celui de Saint-Eloi, qui abritait les chanoines de Saint Jean l'Évangéliste, et le couvent de Saint-Benoît.

¹³ Les deux pères dont il s'agit ici sont les pères Rodrigo Anes et Antonio Fernandes, qui auraient été envoyés à Mbanza Nsundi par N'zinga Nkuwu après son apostasie. On les retrouve lors de la bataille de Mbanza Kongo entre Mpanzu a N'zinga et Mvemba N'zinga, pour la succession au pouvoir. D'eux, le Mani Kongo dira dans cette même lettre du 5 octobre 1514: "Nous n'avons comme secours que Notre Seigneur et les pères Rodrigo Anes et Antonio Fernandes qui nous donnèrent beaucoup de courage", Jadin, L. et Dicorato, M., op. cit., doc. 22, p. 78

¹⁴ Il s'agit de Dom Henrique, le fils aîné du Mani Kongo, frère aîné de Dom Henrique Kinu a Mvemba, l'évêque. Mvemba N'zinga avait en fait deux enfants qui portaient le même nom.

Les études desjeunes "Bakongo" à Lisbonne avaient suscité beaucoup d'espoir chez Mvemba N'zinga; et pour cause. Pour cet homme dont la préoccupation majeure était d'amener tout son peuple au christianisme, le séjour d'études des fils du pays au Portugal revêtait une importance de première place venait compenser l'insuccès des études à Mbanza Kongo. Il ne cessait de le dire a son peuple.

2.1. L'entretien des étudiants

Les jeunes gens envoyés aux études au Portugal étaient entretenus en général par la couronne portugaise. Conscient du poids que le séjour faisait peser sur le trésor des monarques portugais et soucieux de garder un peu de sa dignité et de son indépendance, Mvemba N'zinga participait quelque peu aux frais occasionnés par la présence de ces jeunes gens à Lisbonne. Il aurait bien voulu faire mieux, mais la désinvolture des pilotes des navires qui refusaient de prendre les marchandises qu'à ces fins il voulait envoyer au Portugal, ne le lui permettait pas, comme il le dit dans sa lettre du 25 août 1526, lorsqu'il écrivait:

"Seigneur, nous avons beaucoup d'ivoire et nous en recevons chaque jour davantage. Nous voudrions l'envoyer, par vos navires en votre royaume, pour payer les dépenses que nous occasionnons à V. Altesse. Or, vos pilotes ne veulent pas les transporter bien que nous l'ayons envoyé au port, et il ne sert à rien. Nous demandons à V. Altesse de charger nos marchandises dans vos navires, et qu'on transporte sans rien en soustraire, car, au tout est pour le service de Dieu et de V. Altesse."¹⁵

L'entretien des étudiants au Portugal constituait donc un souci permanent pour le Mani Kongo, premier responsable du séjour de 4jeunes gens dans ce pays. Ce souci était d'autant plus justifié que les nouvelles en provenance de Lisbonne jetèrent le désarroi chez Mvemba N'zinga et dans le rang des parents de ces enfants. Dans sa lettre du 25 août 1526 où il annonçait à son homologue portugais le

¹⁵ L. Jadin, et M. Dicorato, op. cit., p. 163-164

mauvais état de santé de son fils évêque, et il demandait de lui envoyer son neveu Dom Afonso, le souverain du Kongo écrivait :

"Nous en rendons grâce et louange à Dieu Notre Seigneur, parce que, de tous nos neveux et parents qu'Antonio Vieira avait amenés au Portugal, sur l'ordre du roi votre Père, afin d'apprendre ce qu'Afonso sait maintenant, nous n'avons eu que tristesse et deuil de leurs décès. Seul Dom Afonso est resté pour notre consolation et celle-ci est grande en raison des bonnes nouvelles que nous en recevons."¹⁶

Malheureusement, Dom Alonso, neveu du Mani Kongo, le seul rescapé des dix jeunes gens amenés par Vieira à Lisbonne, ne rentra pas au Kongo. Bien formé en lettres latines, il resta dans la capitale portugaise où il enseignait. "Le 18 octobre 1549, Dom João III lui adresse une lettre de légitimation pour sa fille Dona Angela"¹⁷. Dom Afonso était donc déjà marié et continua à exercer sa profession de professeur des lettres latines à Lisbonne. Aux dires de son oncle, à la date du 25 août 1526, de tout le groupe qui était rendu au Portugal en 1513, seul Afonso avait survécu. Mvemba N'zinga avait gardé de ces disparitions un souvenir fort amer, comme il apparaît dans cette lettre du 25 mars 1539 où il est dit à propos de quelques jeunes gens que le Mani Kongo voulait bien envoyer au Portugal à l'occasion de l'ambassade qui devait aller à Rome:

"Nous demandons à V. Altesse la faveur de bien vouloir ordonner qu'on les reçoive, qu'on les traite comme des parents de notre sang. Ainsi pourront-ils accomplir leur mission pour laquelle ils partent de mon royaume. Nous attirons sur eux votre attention et nous vous demandons cette grâce, parce que, du vivant du roi votre père, Dieu ait son âme, nous avons envoyé au Portugal sur un navire d'Antonio Vieira, vingt de nos très jeunes petits fils, neveux et parents. C'étaient les plus aptes à apprendre le service de Dieu... Il n'amena donc au Portugal que dix jeunes gens, dont jusqu'à maintenant nous ne savons pas s'ils sont morts ou vivants, ni comment ils seraient morts, ni quelles nouvelles donner d'eux à leurs pères et mères. Nous supposons que c'est parce qu'on ignorait qu'ils étaient nos parents et qu'on ne l'avait pas dit à V. Altesse. Ils seraient sans doute morts dans l'abandon.

¹⁶ Ibid., doc. 55, p. 163.

¹⁷ Ibid., p. 163, note 3; Paiva Manso, op. cit., p. 98, doc LV; A. Brasio, *Monumenta Missionaria Africana*, tome 1, doc. 83, p. 240-241

Nous espérons que votre Altesse accordera à ceux-ci plus d'attention, de grâce et de faveurs."¹⁸

Ce groupe ne put partir de Mbanza Kongo, étant donné que l'ambassade prévue n'eut pas lieu, faute de moyens logistiques pour l'envoyer. Mais aux plaintes fréquentes de Mvemba N'zinga sur le sort des jeunes dont on était resté sans nouvelles, Dom João III du Portugal avait répondu dans sa lettre de la fin de 1530 ou du début 1531, lorsqu'il disait:

"On m'a dit que vous vous plaigniez de ce qu'un ou deux de vos étudiants soient morts ici. Dieu sait avec quelle douleur, le roi mon père, Dieu ait son âme, a reçu la nouvelle de leur décès. Pourtant ils ne sont pas morts par manque de soins, mais seulement de la volonté de Dieu à laquelle nous ne pouvons pas nous dérober. Que ces deuils ne vous accablent pas et ne vous fassent pas craindre d'envoyer d'autres étudiants. Nous pouvons être certain que, sous sa protection, ils seront bien traités et éduqués, et, s'il plaît à Dieu, ils vous reviendront. Vous en seriez très content et Notre Seigneur vous donnera une longue vie pour que vous puissiez les revoir."¹⁹

Ces belles paroles rassurantes du monarque portugais pendant cette période de relations tumultueuses entre Lisbonne et Mbanza Kongo n'avaient en fait rien de rassurant, lorsque l'on connaît le peu d'attention accordée par ce souverain aux besoins du Kongo. En effet, la place de choix occupée par la traite des esclaves et par le commerce de l'Orient reléguèrent à l'arrière-plan les engagements d'assurer au Kongo tout son soutien nécessaire pour mener à bon terme l'œuvre missionnaire initiée par Dom João II et relayée par Dom Manuel I^{er}, Mvemba N'zinga prenait de plus en plus conscience de la divergence d'intérêts entre lui et son homologue portugais.

2.2. Les résultats des études à Lisbonne

Les études des jeunes "Bakongo" au Portugal, nous l'avons déjà dit, avaient suscité beaucoup d'espoir à la cour de Mbanza Kongo, où l'on

¹⁸ Ibid., doc. 76, p. 210.

¹⁹ Ibid., doc. 60, p. 182

voyait l'avenir de la chrétienté du Kongo avait beaucoup d'optimisme. Cependant la situation n'avait rien d'encourageant ou en tout cas, très peu de résultats encourageants, à en croire une lettre de D. Manuel de 1517, dans laquelle le monarque portugais annonçait à son homologue africain que les jeunes gens envoyés au Portugal ne tiraient pas beaucoup de profit de leurs études. En d'autres termes, les résultats n'étaient pas ceux que la Mani Kongo attendait d'eux. A l'occasion, le roi du Portugal proposait même de renvoyer purement et simplement dans leur pays, et demandait au souverain africain de ne plus en envoyer d'autres.

Ces nouvelles inattendues jetèrent Mvemba N'zinga dans la consternation, au point que le Mani Kongo dut supplier son "frère" du Portugal de ne pas lui infliger un tel affront. Ils recommandaient de les faire instruire et corriger, au besoin de les châtier, plutôt que de "les renvoyer, parce que c'est par l'effort que l'on gagne le royaume des cieux". Il suggérait

même au roi D. Manuel de les disperser dans différents couvents "pour qu'ils ne se fréquentent pas et s'acquittent mieux du service de Dieu"²⁰

La solution envisagée par Dom Manuel était d'autant plus humiliante pour Mvemba N'zinga que celui-ci ne cessait de parler à son peuple des grands espoirs que suscitait l'enseignement au Portugal pour la chrétienté du royaume.

"De plus, ce serait pour moi, vis-à-vis de mon peuple, une très grande honte, car je dis toujours que les études au Portugal nous apportent une aide considérable pour le progrès de notre foi."²¹

Bien que les études au Portugal n'aient pas apporté à Mvemba N'zinga la consolation et tout le secours qu'il en attendait, on peut cependant signaler quelques cas de réussite, tels que celui de Monseigneur Dom Henrique Kinu a M'vembe, fils du Mani Kongo Mvemba N'zinga, et premier évêque de l'Afrique noire, celui de Dom

²⁰ Ibid., doc 38, p. 126-127. Paiva Manso, op.cit., doc. 145, t. 1, p. 483-484. - Brasio, A., M.M.A., t, 1, doc.25, p.406-407

²¹ Ibid

Afonso, neveu du Mani Kongo, resté à Lisbonne où il enseignait les lettres dans un lycée. Nous connaissons d'autres jeunes gens qui, après leur séjour d'études, sont rentrés au pays où ils ont assumé de hautes responsabilités dans l'administration du royaume. C'est le cas notamment de Dom Henrique, fils du roi, gouverneur de Mbamba vers les années 1530-1531, de Dom Rodrigo, neveu de Mvemba

N'zinga, parti au Portugal avec Kinu a M'vemba. Il était selon D. João III chef d'un grand pays²². Le successeur direct de Mvemba N'zinga, Dom Pedro Nkanga M'vemba, avait lui aussi fait des études à Lisbonne. Il avait exercé des fonctions administratives avant d'être désigné comme successeur de son père.

En dernière analyse, malgré ces quelques cas de réussite enregistrés, les études au Portugal n'ont pas produit les résultats escomptés. Nous avons vu les raisons de cet insuccès, à Mbanza Kongo et à Lisbonne, au cours de cette période cruciale où la couronne lusitanienne était plus préoccupée de ses intérêts matériels que lui garantissaient la traite des esclaves et son commerce avec les "Indes". Le Kongo ne représentait alors plus qu'un simple réservoir d'esclaves, à l'époque marchandise fort recherchée pour les travaux de champs et autres activités dans le Nouveau Monde, mais aussi en Europe.

2.3. Les bénéficiaires de l'enseignement

Qui bénéficiait de cet enseignement, au Kongo comme au Portugal? Avant de répondre à cette question, il importe de connaître les besoins du Kongo et la grande préoccupation de Mvemba N'zinga de doter son royaume d'un personnel autochtone bien formé, à même de faire face aux besoins. C'est ainsi qu'à l'arrivée des chanoines de Saint-Eloi, le Mani Kongo réunit près de quatre cents personnes, destinées à suivre l'enseignement des missionnaires. "Après cela, nous réunîmes tous nos frères, fils et neveux, ainsi les fils de nos serviteurs. Ils étaient bien quatre cents, hommes et jeunes gens"²³

²² Ibid., doc 60, p. 183

²³ Ibid., doc.22, p. 82

Dans une lettre du 31 mai 1515 à D. Manuel du Portugal, le roi du Kongo écrivait: "Seigneur, je vous demande d'envoyer des maçons et des charpentiers pour faire une école où on instruirait nos proches et nos sujets"²⁴

Dans sa lettre déjà mentionnée, Rui d'Aguar, vicaire au Kongo, annonçait au roi du Portugal que le Mani Kongo, "a déjà réparti dans son royaume plusieurs chrétiens du pays qui tiennent des écoles et enseignent notre foi au peuple"²⁵

Des citations qui précèdent il ressort que, même s'il a privilégié ses parents et les enfants de dignitaires, chose qui paraît tout à fait normale, le Mani Kongo a quand même voulu aussi étendre l'enseignement à toutes les catégories sociales, car de la généralisation de l'enseignement dans son pays dépendait le progrès de l'œuvre évangélicatrice. Plus il aurait eu des gens pour enseigner dans des écoles, plus le christianisme aurait touché la population en profondeur. Et ce souci de généraliser l'enseignement dans son pays lui a même valu des reproches de son homologue du Portugal qui lui dit:

"... Vous ne devriez donc pas admettre tant d'écoliers dans un même établissement, comme cela arrive, m'a-t-on dit. Ils ne peuvent pas, de la sorte, recevoir d'aussi bonnes leçons du maître que lorsqu'ils sont peu nombreux. De plus, il sera plus aisé de pourvoir à l'entretien de ces élèves que s'ils étaient nombreux. Il ne faut pas, en effet, que la nécessité soit un obstacle à leurs études. Ces élèves doivent être vos petits-fils, vos neveux et les fils de vos noble."²⁶

En fait, la nécessité de disposer d'un personnel suffisamment nombreux pour atteindre l'ensemble de la population de son royaume, le besoin pressant de voir son pays entièrement couvert par le christianisme, contraignait Mvemba N'zinga à la généralisation de l'enseignement au Kongo. En outre, il y avait entre le Mani Kongo et le roi de Portugal une différence de conception dans ce domaine, une différence due aux structures et à l'organisation sociales de chacune de ces deux sociétés. Dans ce domaine précis de l'enseignement, les

²⁴ Ibid., doc.24, p. 104

²⁵ Ibid., doc. 33, p. 117

²⁶ Ibid., doc. 60, p. 180

études au Portugal à l'époque, comme du reste dans la quasi-totalité des pays européens, étaient l'apanage d'une catégorie ou une classe sociale, celle des grandes familles aristocratiques ou nobles, capables d'en supporter le coût. On ne pouvait penser à généraliser l'enseignement aux classes les plus basses, aux paysans ou aux artisans, dont les enfants étaient inexorablement condamnés à hériter de la profession du père.

Au Kongo par contre, la vie en société était caractérisée par une grande solidarité qui ne se limitait pas seulement au niveau de la famille, mais qui embrassait plutôt toute la communauté. Aussi l'individualisme, caractéristique de la société occidentale n'y avait-il pas de place. Pour Mvemba N'zinga, de l'effort conjugué de tout le monde dépendait le succès de l'évangélisation à grande échelle de tout le royaume.

3. L'extension de l'enseignement au Kongo

Nous ne pouvons terminer notre propos sur la politique intellectuelle de Mvemba N'zinga sans dire un mot sur l'extension de l'enseignement au Kongo. Pouvons-nous estimer l'importance du territoire couvert par l'enseignement, et comment, d'autant plus qu'il n'existe sur ce point aucune information précise? Nous nous contenterons donc des informations glanées ça et là dans la correspondance du Mani Kongo lui-même, ainsi que des témoignages des contemporains.

Nous l'avons déjà vu, une des préoccupations majeures de Mvemba N'zinga était de faire du Kongo le bastion du christianisme dans cette région de l'Afrique. Encore Mani Nsundi, il avait fait de Mbanza Nsundi un véritable centre de rayonnement chrétien. Tirant profit de la présence des missionnaires que son père N'zinga Nkuwu y avait relégués après son apostasie, le prince, gouverneur de Nsundi, organisa un premier embryon d'enseignement dans le chef lieu de la province. C'est là que furent initiés ses fils à la lecture, à l'écriture et aux vérités fondamentales de la foi chrétienne. L'école de Mbanza Nsundi subsista et survécut au départ de Mvemba N'zinga à Mbanza Kongo pour la prise du pouvoir.

Une autre province avait bénéficié assez tôt de la présence des missionnaires, d'une église et d'une école. Il s'agit de la province de Soyo, celle-là même qui servait de porte d'entrée au Kongo par le port de Mpinda. En effet, le Mani Soyo fut le premier dignitaire à recevoir le baptême au Kongo, un mois avant le souverain lui-même. Dans la suite, le Mani Soyo eut son église et son école où s'instruisait la jeunesse de Mbanza Soyo.

A Mbanza Kongo même, l'arrivée des Chanoines de Saint-Eloi apporta du sang nouveau à l'instruction, assurée par quelques portugais, dont les pères Rodrigo Anes et Antonio Fernandes. Mais outre ces trois centres, l'enseignement avait fait quelques avancées à travers le pays. Ainsi, dans sa lettre du 5 octobre 1514, à son "frère" Dom Manuel du Portugal, le Mani Kongo disait que le Mani Mbata et le Mani Mpangu, les principaux dignitaires du royaume, avaient chacun son église, et que lui, Mvemba N'zinga, leur avait déjà envoyé deux élèves à chacun pour les instruire, eux et leurs proches²⁷.

Nous avons déjà évoqué la lettre de Rui de Aguiar à Dom Manuel, lettre dans laquelle il écrivait entre autres que le roi du Kongo avait réparti dans son royaume plusieurs chrétiens "qui tiennent des écoles et enseignent la foi catholique"²⁸.

Pour Mvemba N'zinga, l'instruction devait toucher toutes les provinces du pays par leurs chefs-lieux. A cet effet, les dignitaires, responsables de ces provinces devaient eux mêmes être instruits, seule façon pour eux de porter de l'intérêt à l'enseignement. C'est ainsi que sous le règne de Dom João III, presque toutes les provinces du Kongo avaient à leur tête des chefs instruits, soit à Lisbonne, soit à l'école de Mbanza Kongo. C'est le cas de Dom Henrique, fils aîné du Mani Kongo, gouverneur de la province de Mbamba, de Dom Rodrigo, neveu du roi, chef d'un grand pays et d'un grand peuple²⁹, de Dom Francisco Mpudi a Mvemba, Mani Nsundi, etc.

²⁷ Cf supra note 2

²⁸ Cf supra, note 4.

²⁹ Cf. supra, note 8

Conclusion

Conscient de l'ampleur de la tâche à accomplir et de la nécessité de doter son pays d'une élite intellectuelle à cet effet, Mvemba N'zinga fit de l'enseignement l'instrument par excellence de sa politique qui visait l'expansion et la propagation du christianisme à travers tout le territoire du royaume. Confiant en son "frère" et homologue du Portugal, le Mani Kongo espérait trouver en ce dernier un interlocuteur attentif aux problèmes posés par l'évangélisation du pays, cheval de bataille de sa politique. Appels répétés en directions de Lisbonne, efforts personnels, rien n'a été négligé pour atteindre ses objectifs.

BIBLIOGRAPHIE

- BALANDIER G., La vie quotidienne au Royaume du Congo du XVI^e au XVII^e siècle, Hachette, Paris, 1965
- BONTINCK F., La première Ambassade congolaise à Rome (1514), in *Etudes d'Histoire Africaine* 1(1970)37-73, Nauwelaerts, Louvain, 1970
- NDOADIDIKI NE-KINU A MUBEMBA, premier évêque Kongo (circa 1495-c 1531) in *Revue Africaine de Théologie*, 3(1979) 6,149-169
- BRASIO A., *Monumenta Missionaria Africana*, T. 1-IV, Lisbonne, 1952-1959
- BRASIO A., Embaixada do Congo a Rome em 1514 ? in *Studia*, 32(1971)octobre
- CUVELIER J., L'ancien Royaume du Congo. Fondation, découverte, première Évangélisation de l'Ancien Royaume du Congo, règne du grand roi Afonso Mvemba Nzinga, Paris-Bruges, 1946
- CUVELIER J. ET JADIN L., L'Ancien Congo d'après les archives Romaines (1518-1640). Mémoires de l'Académie royale des Sciences Coloniales, Bruxelles, 1964
- FARINHA L.A., *Afonso I, Rei do Congo*, Lisboa 1941
- FILESI T., Enrico figlio del Re del Congo, primo vescovo dell'Africa near, in *Euntes Docetes*, 19(1966), Roma.
- JADIN L. ET DICORATO M., Correspondance de D. Afonso, Roi du Congo: 1505-1543, Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, Classes des Sciences Morales et Politiques, n.s.XLI-3, Bruxelles, 1974
- WITTE CH-M. DE, Henri du Congo évêque titulaire d'Utique (+ 1531) d'après les documents romains, *Euntes Docete* 19(1968) Roma

PATEL ISMAIL YOUSSEF
UN BATISSEUR DE COQUILHATVILLE
(MBANDAKA)
1934-1969

Résumé:

L'auteur présente une biographie d'un commerçant pakistanais ou indien typique au Congo Belge et en République du Congo. Un homme affable, aux sensibilités sociales, fidèle musulman, mais ouvert à tous ceux qu'il rencontre. Départ modeste et évolution lente mais significative, il devient vers l'Indépendance un des plus prospères commerçants de Coquilhatville. Deux témoignages dont celui de Bomboko, confirment l'image et replacent le protagoniste dans le contexte de l'apartheid régissant la colonie Belge dans les années cinquante.

Mots-Clés: Biographie, colonisation, colon, Coquilhatville, Mbandaka, Patel, Bomboko, Ikotola, Pakistanais

Summary:

The author presents a biography of a typical Pakistani or Indian tradesman in the Belgian Congo and in the Republic of the Congo. Being a gracious man, with social sensitivities and a Moslem supporter he remained open to all those he met. After a modest departure and a slow but significant evolution, toward the time of the Independence he had become one of the most prosperous tradesmen of Coquilhatville. Two testimonies among them (one by Bomboko) confirm the picture and situate the protagonist within the context of the apartheid type of governing applied by the Belgian coloniser in the fifties.

Keywords: Biography, colonization, colonist, Coquilhatville, Mbandaka, Patel, Bomboko, Ikotola, Pakistani

UNE PRESENCE DURABLE¹

Tout visiteur à Mbandaka, peut admirer, à travers les bâtisses de "style colonial", l'effort d'urbanisation fourni, avec l'aide inestimable des autochtones, par les colonisateurs. Parmi ces derniers, il y a avait aussi bien des Belges que des étrangers, notamment des Indiens comme Patel Ismail Youssuf² dont l'œuvre mérite d'être portée aujourd'hui à la connaissance de tous en guise d'hommage posthume.

L'esquisse biographique qui suit est fort incomplète, à cause de la destruction quasi totale des archives "Patel" à Mbandaka pendant les pillages de 1993. Mais, il n'en constitue pas moins, croyons-nous, un survol biographique substantiel qui rend justice à celui qui s'était engagé dans une aventure d'affaire au Congo couronnée d'un réel succès.

Foto n. 3
M. Patel

Il s'est manifesté comme un opérateur économique remarquable au service de la population tant locale qu'étrangère, mieux, un immigré qui avait fait du Congo sa seconde patrie authentique.

Son oeuvre et de nombreuses personnes en témoignent. Il est possible que la prospérité de ses affaires ait joué un rôle déterminant dans son choix de résidence outre-mer, car dit-on, *tibi bene ubi patria*. Mais nous sommes fondés à croire que ses essais infructueux essuyés à l'Albertville (Kalemie)

Patel Ismail Youssuf

¹ La famille Patel Ismail Youssuf représentée par son fils aîné Patel Abdoul-Gafoor, a été pour nous un trésor d'informations. Qu'elle trouve ici l'expression de nos sincères remerciements.

² 2. Patel Ismail Youssuf, s'écrit également Patel Ismael Yoosoof. Mais nous avons adopté la première graphie.

en 1929 et à Stanleyville (Kisangani) en 1931³, conséquences de la crise mondiale des années 1929-1930, relativisent amplement cette assertion.

Indien de nationalité britannique, Patel Ismail Youssuf naquit de Youssuf et Aisha à Dayadra le 26 février 1901, dans l'Etat du Gujerat qui avait vu naître une génération plus tôt Mohandas Karamchand Gandhi (1869 - 1948), grand fondateur du mouvement indien d'indépendance.

Ayant atteint l'âge de travailler, il préféra s'éloigner de son pays natal, plongé dans d'indéterminables crises socio-politiques, engendrées par les relations troublées entre les Indiens et les colonisateurs Anglais depuis 1920. Il alla ainsi se fixer à Java où il eut en 1929 un appel pressant de son aîné Umarji Youssuf Patel, commerçant évoluant à Bunia dans le Nord-Est du Congo Belge.

Ainsi, il démissionna de la société qui l'avait embauché et s'embarqua aussitôt à Bombay pour rejoindre son frère avec enthousiasme, d'autant plus que les nouvelles en provenance de la colonie belge faisaient d'elle un terrain idéal aux investisseurs entreprenants. En effet: "La politique belge à l'égard du colonat répondait au double souci de favoriser l'immigration et l'installation d'éléments dynamiques, facteurs de progrès dans un Congo en voie de développement"⁴

Patel Ismail Youssuf n'eut donc pas tort de lever cette option d'immigrer au Congo Belge. Le profit plantureux qu'il en tira, lui donna raison, malgré les accueils qui sévirent au début de son entreprise. C'est pourquoi il se préoccupa dès 1943 de la protection de sa fortune grandissante en songeant à s'assurer des héritiers légitimes. Il épousa dès lors la demoiselle Hura Hira⁵ qui lui donna huit enfants:

³ 3. Anonyme, *Le Congo Belge et ses coloniaux. Livre d'or*. Ed. Stanley S.C.R.L., Léopoldville, 1953, p.393.

⁴ Cornevin R., *Histoire du Congo*, Léopoldville-Kinshasa, Ed. Berger - Levrault, Paris 1966, p. 197

⁵ Huri Hira voit le jour le 26 janvier 1926 à Tankaria, dans l'Etat de Gujerat aux Indes. Son père, Musa Mohamed, et sa mère Fatima Musa Adma, furent des pauvres, mais se dévouèrent à l'éducation de leurs 7 enfants (5 garçons et 2 filles).

Patel Abdul-Gafoor (G), Stanleyville, 16 mai 1944; Patel Zuleikha (F), Coquilhatville, 11 juillet 1946; Patel Issabhai (G), Coquilhatville, 5 mai 1947; Patel Moshin (G), Coquilhatville, 16 août 1950; Patel Oosman (G), Coquilhatville, 15 avril 1955; Patel Junus (G), Coquilhatville, 10 Octobre 1954; Patel Rahima (F) Matadi, 11 janvier 1957 et Patel Sakima (F), Coquilhatville, 19 juin 1960.

En vue de bien régler cette question de succession, Patel Ismail Youssuf éduqua bien ses enfants et les fit instruire tous à Bombay où ils suivirent correctement les études primaires, secondaires (et universitaires pour le fils aîné), sous la bonne garde successivement de Fatima Musa Hira, leur grand-mère, et d'Ismail Musa Hira, le fils de cette dernière.

En envoyant sa progéniture à la source, Patel Ismail Youssuf mit certainement sur leur enracinement dans la culture indienne. Mais on peut supposer aussi qu'il buta au système d'enseignement colonial de l'époque, scindé en deux réseaux distincts, l'un pour les Noirs et l'autre pour les Européens.

Le 15 septembre 1967 à Kinshasa, Patel Ismail Youssuf attrapa une hémiplegie du côté droit. Amené d'urgence à Kimpese dans la Province du Bas-Congo, il y reçut des soins intensifs qui ne purent malheureusement lui apporter la guérison escomptée, surtout que le diabète dont il était atteint antérieurement ne voulait plus lui accorder le moindre répit.

Conscient de sa fin proche, il prit son courage et regagna Mbandaka pour achever certaines constructions notamment celle du beau bâtiment en face de *Mapenza* (Actuellement *Milona*). Au mois de mai 1969, son état de santé empira en peu de temps. Ses médecins traitants, les docteurs Bankoto et Tilken, décidèrent de le transférer à Kinshasa afin d'y recevoir de meilleurs soins, et en cas de l'irréparable, être inhumé dans un cimetière musulman, conformément au vœu de sa famille.

Ce qu'on craignait survint le 15 mai 1969, lorsque Patel Ismail Youssuf rendit l'âme à Dieu. Il laissa à ses chers héritiers une

Très attachés aux principes religieux musulmans régissant le mariage, ils cédèrent difficilement leur fille à Patel Ismail Youssuf pour raison d'écart d'âges.

succession solide et un réseau important de relations humaines et commerciales qu'il avait laborieusement tissées⁶.

Foto n. 4 M. Patel
en n. 5 Mvr Patel Hura Hira
naast elkaar binnen dit kader.

Met onderschrift:
Patel Ismael Youssuf **Hura Hira**

Patel Ismail Youssuf débuta son commerce général, comme indiqué ci-avant, à Albertville en 1929. Malheureusement il n'y récolta pas de succès. Deux ans plus tard, il alla élire domicile à Stanleyville, et ses affaires subirent les mêmes difficultés liées à la crise économique

mondiale.

Pour s'en sortir, il dut acquérir un bateau, baptisé *Alice*, afin d'organiser un commerce fluvial entre Stanleyville et Coquilhatville, avec divers articles prélevés essentiellement de la firme *Nasser*. Au bout de quelques voyages, il fut séduit par cette dernière ville qui le conquist ensuite définitivement pour les trois raisons que nous tenons à expliciter un peu.

(1) La facilité des contacts humains

Le peuple mongo, largement accueillant, marqua profondément l'attention de Patel Ismail Youssuf. Ce trait avait été confirmé par Gustave Hulstaert en ces termes: "La bienveillance (boya) est appréciée comme la vertu par excellence, de même que ses qualités: la douceur (bongengo), la paix (booto), l'affabilité (longo), (bosalo), l'amabilité (elangya), la libéralité (bongonji), la générosité (jome)".⁷

Patel Ismail Youssuf pouvait alors compter sur les Mongo pour relancer ses activités commerciales, en dépit des échecs antérieurs.

⁶ Trois propriétés à Kinshasa et Matadi, dix-neuf à Mbandaka, Bikoro et Kimpese, quatre véhicules et quatre comptes en banques à Mbandaka et Kinshasa. Lire l'ordonnance n 01/D.312/D.81/71 de la requête en investiture du 18 novembre 1969. Cfr Archives Patel.

⁷ Hulstaert G., *Les mongo. Aperçu général*, Tervuren, 1961, p.60

(2) La disponibilité d'un marché local

Nous entendons par-là qu'à Coquilhatville, la rudesse du climat équatorial rebuta de nombreux colons, et pourtant, à cette époque le chef-lieu de l'Équateur ressemblait à un vaste domaine encore fruste mais ouvert aux gens d'initiative. Aussi l'autorité administrative ne pouvait-elle que se réjouir de la participation active des personnes ou des organismes privés dans ce secteur d'urbanisation et de développement de la Ville.

(3) L'attrait de la politique générale

La colonie attribuait aisément des crédits et d'autres aides appréciables aux colons et à des sociétés réputées belges qui offraient des garanties requises. A titre exceptionnel, elle le faisait autant aux étrangers capables qui en manifestaient le désir lorsque leurs projets s'avéraient utiles.

Prenant en considération tous ces avantages, Patel Ismail Youssuf résolut donc de venir s'installer définitivement à Coquilhatville en 1934 au moment où E. Van de Cappelle⁸ accéda aux fonctions de Commissaire de Province de l'Équateur. Ce fut une aubaine pour Patel Ismail Youssuf car ce Commissaire fit du recrutement de la main-d'œuvre autochtone pour les différentes sociétés de sa province, l'une de ses préoccupations fondamentales. Grâce à son flair dans le commerce, Patel Ismail Youssuf choisit de s'investir directement dans la construction de ses propres maisons qui devaient servir à la fois de magasins et d'habitations. Avant sa mort, il put en totaliser 16 confortables constructions, un chiffre considérable dans la mesure où il incarna l'effort d'un seul individu.

⁸ Van De Cappelle, E., Biographie Coloniale Belge, T. III Bruxelles, [B.C.B.]1952, col. 128-129.

INSTALLATION A COQUILHATVILLE

(1) Les avoirs immobiliers

L'ordonnance 01/D.312/D.81/71 de la requête en investiture datée du 18 novembre 1969, identifie les propriétés de Patel Ismail Youssuf à Mbandaka de la manière suivante:

1. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 13 ares 86 cas 25 cmes à Mbandaka, enregistrée à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no 834 du 7 décembre 1954, Vol.B. XXVIII F° 109. Cette parcelle est cadastrée sous le no 251 - lotissement no 50;

2. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 15 ares 58 cas 25 cmes à Mbandaka, enregistrée à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte n 878 du 23 novembre 1955, Vol.B. XXVIII F° 69. Cette parcelle est cadastrée sous le no 259 - lotissement no 257;

3. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 1 are 67 cas 69 cmes à Mbandaka, enregistrée à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no 879 du 23 novembre 1955, Vol.B. XXVIII F°69. Cette parcelle est cadastrée sous le no 259 - lotissement no 258;

4. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 12 ares 83 cas 64 cmes à Mbandaka, enregistrée à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no 58/Q II du 17 novembre 1956, Vol B. XXX F° 153. Cette parcelle est enregistrée sous le no 585 - lotissement no 585;

5. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 18 ares 65 cas 84 cmes, à Mbandaka, enregistrée à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no V/785, Vol.B XXX F° 32. Cette parcelle est cadastrée sous le no 162;

6. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 16 ares 28 cas 75 cmes à Mbandaka, enregistrée à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no D. 8/Q II du 17 décembre 1956, Vol B. XXX F° 155. Cette parcelle est enregistrée sous le no 588 - lotissement no 588;

7. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 17 ares 13 cas 93 cmes à Mbandaka, enregistrée à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no D.8/Q II du 17 décembre 1956, Vol.B. XXX

F° 159. Cette parcelle est enregistrée au Cadastre sous le no 589 - lotissement no 589;

8. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 18 ares 85 cas 62 cmes à Mbandaka enregistrée à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no D.8/Q III du 17 décembre 1956, Vol.XXX F° 159. Cette parcelle est cadastrée sous le no 582 - lotissement no 582;

9. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 12 ares 24 cmes à Mbandaka, enregistrée à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no D. 8/M 207 du 9 août 1963, Vol.B. XXXII F° 48. Cette parcelle est cadastrée sous le no 426 - lotissement no 426;

10. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 50 ares à Mbandaka, enregistrée à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no D.8/M. 224 du 25 mai 1965, VoL B. XXXII F° 96. Cette parcelle est cadastrée sous le no 105 - lotissement no 102;

11. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de (illisible) ares 50 cmes à Mbandaka, enregistrée à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no D. 8/M 228 du 2 novembre 1956, Vol.B. XXXII F° 98. Cette parcelle est cadastrée sous le no 509 - lotissement no 509;

12. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 21 ares 20 cmes à Mbandaka, enregistrée (Wangata) à son nom en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no V/713 du 25 mai 1950, Vol. B. XXII F°88. Cette parcelle est cadastrée sous le no 13;

15. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 29 ares 53 cas 23 cmes à Mbandaka, enregistrée à son nom et aux noms des ses enfants en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no DI/V 18 du 9 Janvier 1957, Vol.B. XXXIX F°22. Cette parcelle est cadastrée sous le no 91;

16. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 36 ares 72 cas 15 cmes à Mbandaka, enregistrée à son nom et au nom de Monsieur Umarji Hira, 6, avenue de la Mission à Mbandaka, en pleine propriété à la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka suivant acte no T 1078 du 29 Juillet 1953, VoL B. XXVI F° 46. Cette parcelle est cadastrée sous le no 38;

17. Une parcelle de terre bâtie d'une superficie de 2.500 m² en construction à Mbandaka, sise avenue Janon, en location, suivant contrat de la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka. Cette parcelle est cadastrée sous le no 312;

18. Une parcelle de terre en cours de construction d'une superficie de 1.200 m² à Mbandaka II (marché), en location, suivant contrat de la Conservation des Titres Fonciers de Mbandaka. Cette parcelle est cadastrée sous le no 421.⁹

Par ces constructions, Patel Ismail Youssuf contribua énormément à la mise en valeur de l'espace réservé aux activités commerciales du centre de Coquilhatville. Ce qui lui valut à juste titre d'excellentes relations avec l'Administration coloniale et la qualification, bien que tardif, de "bâtisseur de Mbandaka", reconnu aujourd'hui par tout visiteur.

Patel Ismail Youssuf construisit en régie sous sa propre direction, après avis d'un architecte. Les fonds provinrent principalement des prélèvements sur les bénéfices de son commerce. Certes, il bénéficia aussi des interventions ponctuelles des banques commerciales ou celles des institutions financières spécialisées comme la Société des Crédits Fonciers Africains et cela en dépit de sa nationalité étrangère. C'est que ses dossiers présentèrent des avantages pour la Colonie.

Terminons ce point par cet élément apparemment paradoxal, mais très révélateur du degré d'attachement à notre pays de ce colon: M. Patel Ismail Youssuf ne posséda pas, à en croire nos informateurs, une quelconque propriété chez lui en Inde, ni dans son village natal, ni en Europe.

(2) *Patel Limited*. Société Congolaise à Responsabilité Limitée

1. Acte constitutif – 1949¹⁰

Patel Limited vit officiellement le jour, le 25 février 1949 lorsque Charles Louis Waerenborgh, notaire à Coquilhatville, signa son "Acte de constitution" en présence de A.J.J. Malget et J.F. Nijs, les témoins instrumentaires.

⁹ Les numéros et textes éliminés (13 et 14) par nous, concernent les deux parcelles et propriétés immobilières situées à Bikiro.

¹⁰ *Bulletin Administratif du Congo Belge*, 1949, Annexes, pp. 288-289

Les soussignés dudit document, au nombre de quatre, déclarèrent avoir réuni un million de francs congolais sous forme de marchandises, comme capital initial apporté comme suit:

(1) Patel Ismail Youssuf: 300.000 frs; (2) Hira Huri Musa: 300.000 frs; (3) Patel Ali Ismail : 300.000 frs; (4) Hira Umarji Moosa: 100.000 frs.

Les avoirs immobiliers de Patel Ismail Youssuf ne firent pas partie des biens de la Société qui ne put en jouir que par voie de contrat de bail commercial.

2. Retrait d'un membre – 1949¹¹

Le 28 mai 1949, Hira Huri Musa quitta la Société en accord avec les autres associés. Le même notaire de la ville prit acte de la défection sous la présence des mêmes témoins conformément aux prescrits de la loi.

Ainsi la part de Hira Huri Musa revint à son époux Patel Ismail Youssuf qui en totalisa du coup 600.000 frs. Il devint par conséquent l'actionnaire majoritaire. Quant à ses deux associés, ils se résignèrent à renouveler leurs parts initiales.

3. Retrait d'un autre membre 1950¹²

Le 27 mars 1950, Patel Ali Ismail se retira de la société sans bénéficier d'aucune indemnité! Et pourtant il posa son acte avec le consentement des deux autres partenaires. Néanmoins, sa part fut reprise par Patel Ismail Youssuf sous forme de dette. Après ce départ, les deux associés restés, s'entendirent sur le partage du bénéfice net ou perte au terme de chaque exercice: Patel Ismail Youssuf = 75 % et Hira Umarji Moosa = 25 %.

¹¹ *Bulletin Administratif du Congo Belge*, 1949 pp. 617-618

¹² *Bulletin Administratif du Congo Belge*, 1950 pp. 485-486

4. Modification statutaire et augmentation du capital - 1955¹³

Le 1 janvier 1955, la Société s'enrichit de quatre nouveaux membres en la personne de Ibrahim Moosa Hira, Mohamed Ibrahim Bhagat , Ismail Ibrahim Bhagat et Ibrahim Vali Bhagat. Leur apport financier se chiffra respectivement de la manière ci- après 250.000 frs, 250.000 frs, 50.000 frs et 50.000 frs.

A cette occasion, Patel Ismail Youssuf renforça sa part à 2.000.000 frs et Hira Umarji Moosa lui emboîta le pas en augmentant la sienne à 1.000.000 frs. Ainsi le capital initial passa de 1.000.000 frs à 3.600.000 frs. La nouvelle équipe arrêta les rapports suivants sur le partage des profits et pertes

Patel Ismail Youssuf	60%
Hira Umarji Moosa	25 %
Ibrahim Moosa Hira	5 %
Mohamed Ibrahim Bhagat	5%
Ismail Ibrahim Bhagat	2,5 %
Ibrahim Vali Bhagat	2,5 %

En vertu de l'article 3 des statuts modifiés, la gestion de la société fut confiée à Patel Ismail Youssuf avec Hira Umarji Moosa. Quant aux autres, ils avaient:

"Chacun et séparément tous pouvoirs pour agir au nom de la société et pour faire toutes opérations se rattachant à son objet; chacun des autres associés a toutefois les pouvoirs d'accomplir les actes de gestion journalière"¹⁴

Nonobstant cette restriction des pouvoirs, une chose devait être retenue: le "Clan Patel" avait pris corps à Coquilhatville. Il alla y tenir pour longtemps le haut du pavé dans le commerce général.

¹³ *Bulletin Administratif du Congo Belge*, 1955 p. 229

¹⁴ *Ibidem*, p. 229

Foto n. 6
Clan Patel
Met als onderschrift:

Clan Patel à Coquilhatville 1952

Clan Patel à Coquilhatville 1952

5. Majoration du capital – 1956¹⁵

Cette année-là, le 26 avril, Hira Umarji Moosa, sur autorisation expresse de Patel Ismail Youssuf et l'assentiment des nouveaux actionnaires, porta le capital de la société à 5.000.000 frs répartis comme suit:

Patel Ismail Youssuf 2.840.000 frs
Hira Umarji Moosa 1.350.000 frs
Ibrahim Moosa Hira 320.000 frs
Mohamed Ibrahim Bhagat 320. 000 frs
Ismail Ibrahim Bhagat 85.000 frs
Ibrahim Vali Bhagat 85. 000 frs

La signature de Hira Umarji fut légalisée par B. Rousche Administrateur de Territoire, et la consignation de l'Acte de constitution au greffe, par J. Roseeuw.

¹⁵ *Bulletin Administratif du Congo Belge*, 1956 p. 1520

6. Modification aux statuts, retrait et entrée d'associés - 1957¹⁶

A l'unanimité, les associés décidèrent au cours d'une assemblée générale à Coquilhatville les dispositions statutaires ci-après résumées : 50 % de la part sociale de Patel Ismail Youssuf furent attribués à ses enfants étudiant et résidant à Bombay. Il s'agit de Patel Abdul Gafoor, Patel Zuleka, Patel Issebhai, Patel Moshim, Patel Oosman et Patel Junus. Chaque enfant jouissait de 5% de participation, leur père se réservant 30% et assurant leur représentation au sein de la Société. En cas de décès de ce dernier, sa part sociale devait revenir aux six précités.

Au cours des mêmes assises, l'assemblée constata le départ de Ibrahim Ismail Bhagat et la cession de sa part sociale à Ibrahim Mohamed Bhagat dont l'avoir monta à 7,5%.

Signalons à titre documentaire que le 1 juin 1957 naquit à Léopoldville une société congolaise à responsabilité limitée dénommée *Patel (Léopolville) Limited*¹⁷. Les actionnaires furent *Patel Limited* de Coquilhatville, avec une part sociale de 1.500.000 frs, et Antonio Adolpho Barata Feyo Concha à Léopoldville avec 500.000 frs, toutes ces valeurs consignées dans des marchandises, des créances et des mobiliers.

La nouvelle société ainsi créée succéda à la section/Léopoldville de Patel Limited de Coquilhatville. Malheureusement, elle connut très tôt des désagréments par le retrait prématuré de Barata feyo Concha, le 28 février 1958¹⁸. Sa part sociale fut remise à la société-mère, c'est-à-dire, à *Patel Limited* de Coquilhatville.

7. Modifications statutaires - 1959¹⁹

Quatre associés claquèrent la porte tous à la fois! Il s'agit de Hira Umarji, Hira Ibrahim, Bhagat, Mohamed et Bhagat Ibrahim. Patel

¹⁶ *Bulletin Administratif du Congo Belge*, 1957 p. 951

¹⁷ *Ibidem*, p. 1479

¹⁸ *Bulletin Administratif du Congo Belge*, 1958 p. 701

¹⁹ *Bulletin Administratif du Congo Belge*, 1959 pp. 2764-2765

Ismail Youssuf se retrouva seul avec ses enfants dans la Société, tout en acceptant un nouvel actionnaire, un certain Nathalia Ibrahim Vali.

A l'origine de ces casses, se cacha la volonté des frères et beaux-frères de Patel Ismail Youssuf de s'affranchir pour faire cavalier seul. La Société UMICO (Umarji, Mohamed, Ibrahim Company) trouve ici les débuts de sa constitution.

Après le départ des 4 associés, la Société adopta une autre politique.

"L'administration et la gérance de la Société revient exclusivement à Monsieur I Y. Patel investi des pouvoirs les plus étendus pour faire tous acte d'administration et de déposition qui intéressent la Société pouvant se substituer tout mandataire"²⁰.

En outre, elle revêtit son capital à la baisse en retenant le montant de 1.000.000 frs, réparti de la manière suivante: Patel Ismail Youssuf = 650.000 frs et chacun des enfants 50.000 frs y compris Ibrahim Vali Natahalia. Elle se prononçait également sur le partage des bénéfices: 65 % pour Patel Ismail Youssuf et la différence, soit 35 % à répartir également entre les sept autres associés.

Ces modifications des statuts furent légalisées sous la signature de P. Ahrens, Premier Bourgmestre de Coquilhatville, le 9 septembre 1959. Après cette date, il y eut d'autres retouches importantes aux statuts de Patel Limited, successivement le 29 mars 1962, le 15 novembre 1963 et le 19 janvier 1965²¹. Il est regrettable que nous n'ayons pas retrouvé dans le Journal Officiel les traces de ces Actes pourtant capitaux.

²⁰ *Ibidem* p. 2765

²¹. Lire le P.V. de l'Assemblée Générale Extraordinaire de Patel Limited S.P.R.L. tenue à Kinshasa le 13 novembre 1976. Cfr Archives Patel

ACTIVITES COMMERCIALES

Foto n. 7
Winkel Patel in Coquilhatville
Met als onderschrift

Premier Magasin de Patel, avenue de la Mission

Premier Magasin de Patel, avenue de la Mission

(1) Un regard historique

Patel Ismail Youssuf vendit des articles qui répondirent aux besoins et goûts de la population noire et blanche de la ville. Il disposa de plusieurs magasins généraux et d'une alimentation standard . Il fixa son siège à Coquilhatville et à Léopoldville. Son registre de commerce arbora le no 146.

De tous les articles de vente, le Wax anglais fut le plus prisé dès son introduction sur le marché local. Il rendit Patel Ismail Youssuf célèbre, d'autant plus que ce dernier comprit à temps l'efficacité de ce que les managères appellent aujourd'hui "effet club" car à chaque occasion d'une grande fête comme Noël, Nouvel An, etc., il habilla des mamans pour faire la publicité du Wax "dernier cri". Henriette Eale, épouse de "Mafuta Mingi", de son véritable nom Mohamed Ibrahim, compta parmi ces dames mannequins.

Le second article à succès fut le vélo *Raleigh* de marque anglaise, la Mercedes de l'époque. A Mbandaka, on se souvient du panneau publicitaire présentant un homme souriant sur sa bicyclette *Raleigh*, robuste et rapide, pointant du doigt en signe de défi un lion râlant dans ses trouses! Le troisième article du genre fut la chemise

Arrow, made in England. Que des gens ne prirent-ils pas plaisir à la porter pour se distinguer de la masse?

Ces biens importés et tant d'autres non-cités constituèrent le secret de réussite de Patel Ismail Youssuf qui s'organisa aussitôt après son installation à Coquilhatville à les importer directement d'Europe, principalement de Belgique. Nombreuses furent des firmes belges comme Pellatier avec lesquelles il réalisa de solides business. Sur place au Congo, il s'approvisionna auprès de diverses sociétés notamment Sedec, Sarma, Interfina, Orban, Lacopa, Hasson & Freres, Alhadeff et Cie, Nogueira et Cie, G.B. Ollivante et Cie, Texaf (Utexafrica), etc.

Une autre stratégie non moins importante de Patel Ismail Youssuf fut le crédit à court ou à long terme qu'il accorda indistinctement à sa clientèle. Elle eut cet avantage de le rapprocher davantage de la population qui dut le tenir à jamais en bonne estime. Aussi ses affaires firent-elles florissantes à Coquilhatville et, en 1940, il s'octroya un congé de 3 ans en Inde, lequel lui permis de célébrer dans son pays natal ses noces avec Hura Hira.

Patel Ismail Youssuf ne fit pas uniquement du commerce général. Il tenta aussi la chance dans les activités d'armateur avec son bateau à vapeur "Alice". Une affaire de fil en aiguille, dit-on. Il y transporta pour son compte personnel, évacua également les produits manufacturés et agricoles des tiers, et assura parfois le transport des passagers.

Tout fut bien ordonné, -à lire l'annonce qu'il distribuait avant l'accostage du bateau.

"Nous avons l'avantage de vous informer que notre S/W Alice a quitté à destination dece..... courant . Sauf imprévu, il arrivera à votre poste le Nous comptons que vous visiterez ses magasins où vous trouvez un assortiment très complet de marchandises susceptibles de vous intéresser. Veuillez croire, M., à l'assurance de notre parfaite considération. L Y.Patel"²²

²² Archives Patel

Une telle organisation suppose que l'armateur Patel Ismail Youssuf détint une convention officielle avec la Colonie, car à l'époque, le transport fluvial à l'Ouest du pays demeura une chasse gardée de l'OTRACO (Office d'exploitation des Transports Coloniaux). Certes, il ne fut pas seul dans le pays à bénéficier de pareilles faveurs. D'autres établissements se retrouvèrent dans le même cas, en l'occurrence Madail, dont le représentant da Silva Neto, signa avec un émissaire de la Colonie une convention destinée à résoudre les problèmes d'évacuation des produits et des passagers dans la province de Léopoldville²³.

En 1935, Patel Ismail Youssuf décida d'exercer lui-même le commandement de son bateau. Il dût alors subir l'examen de "Patron de bateau, prévu par l'art. 5 de l'ordonnance n. 5/TP du 25 décembre 1924, relative à la surveillance et à la Police de la navigation sur le Haut Fleuve, les affluents et les lacs"²⁴. Il le passa bien et reçut le 2 novembre de la même année, un permis de naviguer, des mains de C.M. Rundgren, délégué de l'inspecteur de la Navigation à Léopoldville.

Foto n. 8
Boot "Alice" op Congostroom

Met als onderschrift:
"Bateau 'Alice' avec Patel devant la passerelle"

Bateau "Alice" avec Patel devant la passerelle

Pendant longtemps, Patel Ismail Youssuf exploita au maximum son bateau naviguant beaucoup sur le fleuve Congo et les rivières de

²³ Convention entre MADAIL et la Colonie du Congo Belge, Voir Fonds T.P.P., Classement 48, n 90, A.E. Bandundu. Archives Nationales, Kinshasa.

²⁴ Archives Patel

l'arrière-pays de Coquilhatville. Il laissa dans la mémoire de ses clients et de la population riveraine le souvenir de ses grandes qualités humaines.

Malheureusement, nous ne disposons pas de chiffres relatifs aux tonnages et volumes d'affaires réalisés. Nous ignorons aussi comment s'arrêta ce commerce fluvial et où gît de nos jours l'épave de S/W Alice. Mais d'une façon globale, force nous est de reconnaître, sur la base de nombreux témoignages, les réussites professionnelles de Patel Ismail Youssuf au Congo et la bonne image de sa personnalité.

En 1958, de grandioses manifestations foraines se déroulèrent à Bruxelles sous le label de l'Exposition Universelle et Internationale. Patel Ismail Youssuf y participa et contribua à la mise en place du Pavillon "Le Commerce au Congo". Il eut un diplôme en récompense par le Président du Comité Exécutif de la section du Congo Belge et du Rwanda-Urundi.

Le 30 juin 1960, le Congo belge accéda à l'indépendance. Beaucoup d'étrangers s'en allèrent pour diverses raisons. D'autres demeurèrent dans le pays, bravant ainsi les événements malheureux qui y survinrent. Patel Ismail Youssuf fit partie de ceux-ci. Sa seule préoccupation fut la réussite de son commerce général, raison pour laquelle il se rendit à Stanleyville en 1963.

Contre toute attente, il y fut bloqué par la rébellion. Après la libération de la ville, grâce à l'intervention aéroportée belgo-américaine des 24 et 26 novembre 1964, Patel Ismail Youssuf regagna Coquilhatville en véritable rescapé. Il regretta amèrement sa longue captivité à Stanleyville, car ses affaires en avaient pâti, y compris le train de vie de ses enfants à Bombay.

Dès lors, il dut déployer une grande énergie dans le but de rétablir la situation. Mais, hélas, la mort le surprit en 1969 sans qu'il eût le temps de bien achever son programme. Il plut ainsi à Dieu de mettre un terme à l'itinéraire commercial de ce vaillant homme d'affaires.

(2) Bilans annuels

Patel Ismail Youssuf fit chaque année le bilan annuel de ses activités commerciales conformément au modèle exigé par la loi en la matière. Malheureusement, nous n'en avons découvert aucune trace dans les Bulletins Administratifs du Congo Belge ou le Moniteur Congolais de la République Démocratique du Congo.

Néanmoins, nous avons trouvé chez les Patel à Kinshasa quelques copies des bilans des années 1954 et 1955, déposés par leur père au service d'impôts de Coquilhatville. Ne pouvant pas nous en servir pour pouvoir combler le vide de peur d'être un jour contredit, nous avons préféré nous rendre à l'évidence, c'est-à-dire admettre que Patel Ismail Youssuf n'eut cure d'inscrire ses bilans dans les bulletins officiels du pays.

CONTRIBUTION SOCIO-ECONOMIQUE

Pour construire ses maisons et les entretenir, exploiter ses magasins et les sécuriser, organiser sa vie tant privée que familiale, Patel Ismail Youssuf avait besoin de main d'œuvre qu'il rétribua conformément à la législation du travail. Faute d'archives, nous ne pouvons retrouver le nombre exact des effectifs de ses agents, ni les différents salaires leur alloués mensuellement. Néanmoins, pour en faire une idée, nous avons recouru aux membres de famille de Patel et à son ancien agent congolais encore en vie Victor Hemedi Norman, sans pourtant écarter la documentation officielle relative à la question salariale.

(1) Effectifs

De l'avis des Patels, l'ensemble du personnel de leur père pendant la période de pointe se chiffra à plus de 100 ouvriers et ne descendit pas en dessous de 50. Ils appuient leurs estimations sur les considérations suivantes: le nombre requis de bras pour bâtir une grande maison, d'ouvriers pour tenir un magasin achalandé, d'agents pour constituer le personnel domestique d'un homme de son rang, et père de famille nombreuse, des personnes affectées à l'administration centrale d'une

entreprise en pleine croissance, des navigants et enfin des travailleurs chargés du charroi automobile. Il est intéressant de se rappeler que les chiffres avancés représentèrent aussi autant de ménages des Congolais à la charge de Monsieur Patel, sans compter encore les personnes étrangères qui gravitèrent autour d'eux.

(2) Salaires

Comme Patel Ismail Youssuf avait un grand nombre de salariés, l'enveloppe mensuelle dût être considérable. Le salaire minimum légal en 1953 que nous avons pris au hasard, et les données de Hemedi Norman Victor nous en convainquent.

1. Le Salaire minimum légal

L'Etat colonial fixait le montant des salaires des travailleurs. A titre d'exemple, prenons les chiffres publiés en 1953 par les services de l'A.I.M.O. (Affaires Indigènes et Mains-d'Oeuvre) auxquels les employeurs du secteur privé n'osèrent se dérober.

Manceuvres	191,50 frs
Travailleurs	285,50 frs
Apprentis	287,50 frs
Semi-qualifiés	430 frs
Qualifiés	765,00 frs
Chefs d'équipes	1147,50 frs ²⁵

Ces salaires connurent peu après une augmentation de 20 à 30%. Par curiosité, découvrons la température qu'ils provoquèrent chez certains colons à travers l'extrait ci dessous de la lettre envoyée par un des leurs au Président de la Chambre de Commerce et de l'industrie à Coquilhatville:

²⁵ "Travailleurs Colonie sous contrat", in *Conseil de Province 1953*, Rapport Annuel, p.74

"Un vieux proverbe dit: 'les conseillers ne sont pas les payeurs'. Dans cette affaire, les décisions administratives prises en dehors des avis des payeurs, marquent une tendance dictatoriale d'autant plus nuisible qu'elle dessert l'économie du pays. C'est très simple: pour la plupart du moyen et petit colonat, les ressources, c'est-à-dire les possibilités de mise en valeur, seront diminuées de 20 à 30%, exactement le montant de l'augmentation exigée. Est-ce cela qu'on veut? Quelle tête tirerait les fonctionnaires si on diminuait brusquement leur salaire de 30%? C'est, en fait, ce qu'on exige des colons et ce avec une indifférence presque inhumaine. Quel imbroglio dans les services, même de la Colonie, dans le cas où leur budget serait amputé de 30%? Evidemment pour l'Etat, c'est facile: quelques textes supplémentaires et l'argent sortira de nos poches, mais pour les colons, c'est une ou deux années de perdues et pour certains la pauvreté et la misère"²⁶.

En 1958, le nombre de travailleurs chuta pour la toute première fois depuis une vingtaine d'années. Le Conseil de Province de 1958 imputa cette situation à la hausse des rémunérations et à l'accroissement des charges sociales pendant que les prix des produits ne firent que baisser²⁷. Mais le Commissaire Provincial De Valkeneer²⁸ incrimina plutôt la rationalisation des méthodes de travail, la mécanisation plus poussée auxquelles plusieurs entreprises adhérèrent, sans oublier la récession économique²⁹.

Qu'importent les raisons et les conséquences de l'augmentation des salaires, l'important pour nous est d'en déduire que Patel dut certainement en pâtir aussi et de ce fait vivre le même état d'âme que la plupart de ses collègues.

²⁶ Anonyme, "Extrait d'une lettre écrite par un colon à Monsieur le Président de la Chambre de Commerce et de l'industrie à Coquilhatville" in *Bulletin de Contact et d'Information de l'Union des Colons et des Classes Moyennes Africaines de la Province de l'Équateur*, mai 1957 n 2, p. 5.

²⁷ "Rapport sur l'activité des services provinciaux aux cours de l'année 1957", in *Conseil de Province 1958, Session budgétaire*, du 11 au 13 mars, p. 12.

²⁸ A. De Valkeneer: *Biographie Belge d'Outre-mer*, T. VII-B, Bruxelles Fascicule B, pp. 373-374

²⁹ Allocution prononcée par le Gouverneur, in *Conseil Provincial 1958, Session générale*, du 2 au 4 septembre, p.9.

2. Les renseignements de Victor Hemedi Norman

Selon cet ancien agent de *Patel Limited*, les travailleurs survivant sont devenus très rares aujourd'hui. L'intéressé fut aide-comptable de 1957 à 1962. Il débuta avec un salaire mensuel de 6000 frs majorés progressivement à 9000 frs avant la rupture du contrat de travail.

Son père, Norman Bin Hassan, fut parmi les premiers gérants de la firme à Coquilhatville de 1934 à 1941. Il bénéficia d'un traitement mensuel honorable durant toute sa carrière. Parti pour la Mecque en 1969, il y trouva la mort au courant de la même année. A en croire Victor Hemedi Norman, son patron Patel Ismail Youssuf accorda à son personnel aussi bien étranger que congolais, un salaire mensuel décent au regard des instructions officielles et au coût de la vie de l'époque.

(3) Fiscalité

Un firme de la taille de *Patel Limited* ne put échapper à la législation sur la fiscalité et les finances. Il s'agit des contributions sur le chiffre d'affaires à l'importation, les rémunérations de son personnel expatrié, les immeubles, les véhicules, les revenus professionnels, les intérêts réalisés, etc. Malheureusement, les différents services de Contributions et des Affaires Economiques existant à Mbandaka n'ont su nous produire des traces de *Patel Limited*, leurs archives ayant depuis longtemps disparu.

VIE SOCIALE

(1) A Coquilhatville

Patel Ismail Youssuf vécut en bons termes avec tout le monde. Il bannit l'individualisme ainsi que le compartinage social ou religieux. Malgré cette disposition, la plupart des bénéficiaires ne gardèrent pas sous le boisseau leurs sentiments de reconnaissance. Tels furent les cas des institutions et sociétés suivantes: la Banque du Congo Belge, la Procure de la Mission (R.P. Marcel Es), les Missionnaires du Sacré-

Coeur (Paul Jans), les Missionnaires de la Disciples Of Christ Congo Mission (le Représentant légal), les Filles de la Charité, etc. Du côté des particuliers et des autorités publiques, il y eut Eugène Henry, Commissaire provincial et Chef de la Province de Coquilhatville, Jérôme Van Hoeck, Commissaire Provincial Adjoint, De Bisschop, Jean Vandervecken et Marcel Piette, Commissaires de Police, A. Cosemans, Capitaine-Commandant, Charles Denis, Administrateur Territorial principal, Maurice Servais, chef de Bureau principal des Finances, Max Trinon, Gérant de la Banque du Congo Belge, etc.

Patel Ismail Youssuf n'oublia pas la population autochtone. En bon musulman, il préféra exprimer sa charité discrètement. En effet, il offrit maintes fois des dons de toute nature aux associations culturelles et philanthropiques ou directement à des personnes intéressées. Dans cet élan de bienfaisance, la jeunesse congolaise se vit accorder une large part comme l'atteste la photo ci-dessous.

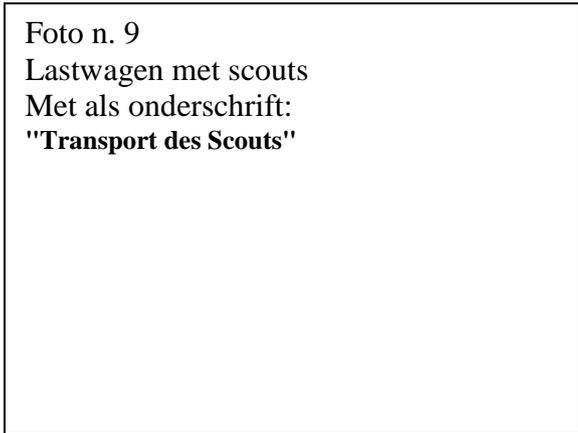


Foto n. 9
Lastwagen met scouts
Met als onderschrift:
"Transport des Scouts"

Transport des Scouts

En 1949, il souscrivit à la *Ligue des Familles Nombreuses* de Coquilhatville. Voulant traduire son attachement à la foi musulmane, Patel Ismail Youssuf aménagea un bel endroit dans sa parcelle sise avenue Mundji (ex-avenue de la Mission) n° 10 pour servir de mosquée. Ses frères de religion, étrangers ou autochtones vinrent y accomplir leurs devoirs religieux comme la prière de vendredi ou les

rites prévus à l'occasion de grandes fêtes de l'Islam. Leur nombre ne dépassa pas le chiffre de 50.

(2) A Léopoldville

Patel Ismail Youssuf demeura toujours attentif aux mouvements humanitaires de son temps. Pour preuve, il devint en 1939 membre effectif de la *Ligue Coloniale Belge* (Congo) Pour la Défense de la Colonie. Sa carte d'affiliation porta le n° 2223. A ce titre, il s'engagea par écrit à envoyer mensuellement une contribution financière au Fonds Colonial des Oeuvres de Guerre. Le premier geste constitué d'une enveloppe de 1000 frs s'accomplit le 21 mai 1940. En outre, il résolut d'épauler avec le même élan *The British Red Cross Fund*, ainsi que la *Croix Rouge* et le *Service des Réfugiés Belges*. Selon Mme Ryckmans, elle reçut elle-même de Patel Ismail Youssuf un premier chèque de 500 frs, le 2 juin 1940.

Dans ces conditions, il s'avère étonnant de constater que Patel Ismail Youssuf ne soit pas parmi les médaillés de l'Effort de guerre. Fut-ce à cause de son absence au Congo pour raison de congé de 1940 à 1943? Nous n'en savons rien pour le moment. Mais nous espérons y donner une réponse un jour grâce au concours de nos lecteurs.

Comme à Coquilhatville, Monsieur Patel participa intensément aux activités de la *Ligue des Familles Nombreuses de Belgique*, section de Léopoldville. Bien avant cela, c'est-à-dire en 1947, Patel fut admis comme sociétaire du *Touring Club* du Congo belge. Il s'y fit enregistrer sous le numéro 4800 et s'acquitta honorablement de ses obligations de membre.

CONCLUSIONS

Nous regrettons de ne pouvoir réunir plus de pages sur l'œuvre de Patel Ismail Youssuf, mais les documents nous manquent. Aussi subsiste-il beaucoup de questions dans notre texte et auxquelles il faudra répondre un jour. Il n'en reste pas moins vrai que les données récoltées et qui en ont formé le corpus de notre travail, nous permettent de reconnaître en cet homme disparu en 1969, un opérateur

économique de grande valeur. Les éléments de la clef de sa réussite firent ses capitaux propres, un marketing éprouvé et des emprunts à point, le tout animé de sa volonté de toujours mieux faire.

Comme nous avons essayé de le démontrer, Monsieur Patel construisit à la faveur de ses fonds des maisons utiles, créa des emplois nouveaux, offrit de bons salaires, contribua à l'essor fiscal de la ville, investit dans des relations humaines et personnelles, etc. Cela constituait une excellente voie pour participer directement à l'urbanisation et au développement socio-économique de Coquilhatville (Mbandaka).

Dès lors, que tous ceux qui, Congolais ou étrangers, rêvent de voir le chef-lieu de l'Équateur porter son ancienne belle robe coloniale, emboîtent sans plus tarder le pas à ce businessman indien et bâtisseur du beau quartier commercial du Coq-belge de l'époque, actuellement en état de délabrement très prononcé, tout comme le reste de la ville.

TEMOIGNAGES

Justin - Marie BOMBOKO Lokumba Is'Elenge

Personnellement, j'ai connu Monsieur Patel Ismail Youssuf en deux temps. D'abord, avant la fin de mes études en 1951 à l'Ecole des Sciences Politiques et Administratives de Kisantu (FOMULAC). Je recevais de lui comme beaucoup d'enfants noirs de l'époque, divers cadeaux pendant et à la fin des vacances. Ensuite, comme fonctionnaire de l'AIMO (Affaires Indigènes et Main-d'Oeuvre), chargé du Service d'Information et de Propagande à travers toute la province de l'Equateur.

En effet, Monsieur Patel, mieux identifié sous le nom mongoisé de Patele, aimait beaucoup le cinéma. Il faisait venir des films de l'Inde, son pays natal qui possédait déjà vers ces années là, une industrie cinématographique assez développée. Sur son invitation donc, je me rendais régulièrement chez lui pour faire marcher son appareil cinématographique. Ainsi nous finissions par passer plusieurs fois des soirées entières ensemble.

Faut-il se rappeler qu'avant l'indépendance, mener une vie pareille avec un expatrié dans son foyer n'était pas autorisé à tout congolais. Il existait à ce propos une grande différence entre le milieu familial et celui du travail. Et c'était mon statut d'immatriculé ou d'assimilé (régime complet de l'Européen), qui me donnait justement l'accès facile chez les blancs. Je me souviens, disons le en passant, de la charmante jeune épouse de Monsieur Patel qui nous servait en grande dame.

Malgré mes relations de proximité avec Monsieur Patel, je ne pouvais connaître sa vie intérieure. Néanmoins, je me rappelle qu'un jour, il m'avait confié qu'il était issu d'une famille riche, possédant une usine textile en Inde. Cependant, il ne regrettait pas d'avoir quitté les siens, au contraire, il se sentait beaucoup plus attaché à la ville de Coquilhatville (Mbandaka) qu'à son pays natal. Et pourtant, les indiens et les pakistanais subissaient sur place une discrète discrimination de la part des belges. Heureusement que Monsieur Patel en faisait exception. Il avait indubitablement l'estime des autorités urbaines et provinciales.

Sur les affaires proprement dites, je n'ai pas beaucoup à dire. Je retiens seulement qu'il avait commencé par un petit magasin avant d'en avoir plusieurs plus tard. Certains de ses magasins se dressaient en face de l'ancien marché, tout près de la REGIDESO. Pour des raisons évidentes du déplacement de ce dernier et de l'insécurité conséquente, Monsieur Patel s'en était allé construire ailleurs, c'est à dire à Coq II (Mbandaka R) à côté du nouveau grand marché.

Du point de vue social, Monsieur Patel était considéré comme un véritable mécène. En dépit de sa confession musulmane, il avait lié des solides amitiés avec les missionnaires tant protestants que catholiques, n'hésitant pas à les secourir sous diverses formes dans leur oeuvre d'apostolat. Il ne s'arrêtait pas là. Le 11 juillet de chaque année, journée destinée aux fêtes de l'Equateur, une sorte de carnaval toujours vivant et chaque fois plus coloré, Monsieur Patel ne lésinait pas sur ses moyens pour apporter sa contribution à la fois en espèces et en nature. Compte tenu de son ancienneté et de la permanence de sa présence à Coquilhatville, il était considéré comme le patriarche des Indo-pakistanais.

Bref, je suis fondé de dire que j'étais parmi ses amis congolais les plus appréciés à Coquilhatville. Je mangeait régulièrement chez lui. Les enfants me connaissaient incontestablement et m'avaient même adopté, à telle enseigne que quand le Président Mobutu avait lancé son fameux programma de zaïrianisation (attribution de force des magasins et industries des expatriés aux zaïrois), ils coururent vite me prendre pour devenir leur partenaire.

Pour terminer, j'aimerais signaler ceci: dans l'histoire coloniale de notre pays, il existait des expatriés qui s'étaient identifiés à la population au point qu'on ne pouvait parler de cette dernière sans citer leurs noms. C'est le cas de notre Patel Ismail Youssuf à Coquilhatville et de Madame Recy à Léopoldville (Kinshasa): des géants monuments locaux, n'est-ce pas?

Monsieur Paul-Honoré IKOTELA Impong'ea Nkoy

J'ai entendu parier de Patel depuis ma jeunesse au village natal de Bongale, situé á 62 kms de Coquilhatville (Mbandaka), car chaque fois que mes aînés revenaient de là, après y avoir vendu leurs produits agricoles, il n'avaient de cesse que de vanter le nom de ce Monsieur ainsi que ses nombreux magasins tous très achalandés. Ainsi la plupart des biens qu'ils ramenaient étaient-ils achetés chez ce célèbre commerçant.

Quant á le côtoyer personnellement, cela n'eut lieu qu'à partir de 1956 lorsque je fus désigné Administrateur Assistant Stagiaire á Bikoro. En effet, mon salaire passant par l'agence de B.B.A. (Banque Belge d'Afrique) á Coquilhatville, je devais m'y rendre au moins une fois le mois pour m'approvisionner. Après, je m'introduisais dans les magasins de Patel en vue de me procurer divers articles comme des chemises á manches longues, des coupes de pantalon et de costume, etc...

En face de son principal magasin sur avenue de la Mission s'était installé un couturier portugais. Il s'appelait D'Oliveira. C'est á lui que je confiais la confection de mes habits, très souvent á crédit!

En 1958, j'avais obtenu un prêt dit de vente à tempérament, d'une valeur de 25.000 fr. à la B.B.A., lequel m'avait permis d'obtenir une belle motocyclette de 2,5 C.V. de marque SAROLEA chez Patel A cette occasion, il me prodigua des conseils sur l'entretien de mon nouvel acquis.

Après l'indépendance, je n'avais plus de contact avec lui parce que mes fonctions m'éloignaient de Coquilhathville (Mbandaka). De toute façon je ne pouvais perdre sa mémoire, car Patel était un "vieux" très affable, souriant á tous ses clients pour les mettre á l'aise.

LA GENITALITE TETELA COMME FAIT CULTUREL

Résumé

Les atetela de la Sankuru, constituent au Congo (Kinshasa) l'arrière-pays de l'ethnie Móngo (104.331 km², moyenne de 4 habitants par km²). L'approche de l'auteur se base sur la distinction freudienne qui considère la sexualité comme la possibilité de tirer du plaisir de toutes les fonctions physiologiques, génitales ou non. Pour parler de la génitalité comme fait de culture dans la société traditionnelle tetela, il aborde d'abord la situation ambiguë de l'hermaphrodite, puis il passe en revue les rites de la circoncision et les pratiques génitales des filles en brousse. Les dysfonctions sexuelles, en faisant perdre certains privilèges sociaux, témoignent également de l'importance que la culture attache à la génitalité. Dans ses rapports étroits avec la procréation, l'augmentation de la descendance, le sexe soutient et guide la vie traditionnelle tetela. L'union des deux sexes, loin d'être un acte purement érotique, voire obscène, sans implication symbolique ni religieuse, est plutôt chargée de sacralité.

Mots-Clés: Atetela, sexualité, génitalité, hermaphrodite, circoncision, procréation

Summary

The atetela of the Sankuru constitute the hinterland of the Móngo ethnic group (104.331 km², average of 4 inhabitants by km²) in Congo (Kinshasa). The author's approach takes the Freudian distinction that considers the sexuality as a basis to pull physiological pleasure, be it of genital functions or not. To speak of *génitalité* as a cultural phenomenon in the traditional tetela society, the author first approaches the ambiguous situation of the hermaphrodite. Then he reviews the ritual of the circumcision and the genital practices of the girls in bush. The sexual dysfunctions, while losing some social privileges, also reveal the importance which the culture attaches to the *génitalité*. In its narrow relation with procreation, i.e. the increase of the progeny, sex sustains and guides traditional tetela life. The union of the two sexes, far from being a merely erotic act, or even obscene without any symbolic or religious implications, is rather charged with sacredness.

Keywords: Atetela, sexuality, génitalité, hermaphroditic, circumcision, procreation,

Le "pays tetela", appelé aussi Sankuru, du nom de la rivière Sankuru, couvre le centre de la République Démocratique du Congo, en plein cœur de l'Afrique Centrale. Coincé à la lisière méridionale de la dense forêt équatoriale, dans le bassin du fleuve Congo, le Sankuru constitue l'arrière-pays de l'ethnie M'ongɔ (Hulstaert, 1961; Delcourt & Dallons, 1949). Il s'étend sur une superficie de 104.331 km² (moyenne de 4 habitants par km²).

Les rythmes saisonniers marquent l'organisation socio-économique du territoire. Le relief est varié. La partie septentrionale présente une basse altitude avec de grandes étendues de forêts cachant des îlots de savanes. La terre, ici, est très fertile. La partie méridionale est une région de haute altitude.

L'organisation sociopolitique gravite autour de l'aura du chef (*Nkúméángá*), du prestige du forgeron (*Ocúdí*), du personnage du thérapeute (*Weécí*) et de la figure du sorcier (*Dɔka*). Tous les quatre participent à la même puissance héritée des ancêtres.

Dans le texte qui suit, nous suivons l'orthographe proposée par l'"*International African Institute*" de Londres avec les particularités pour la langue tetela selon les règles établies par Hagendorens (1975) et Labaere (1987; 1988). Nous marquons les noms des langues et des groupes humains par leur seule racine. Les noms des localités seront orthographiés selon les règles établies en 1953 par un décret gouvernemental.

Notre approche se base sur la distinction freudienne qui considère la sexualité comme la possibilité de tirer du plaisir de toutes les fonctions physiologiques, génitales ou non, indépendamment de toute utilité pratique; et la génitalité comme l'ensemble des émotions et des actes qui conduisent à la copulation et à la procréation. Pour parler de la génitalité comme fait de culture, nous aborderons d'abord la situation ambiguë de l'hermaphrodite, puis nous passerons en revue les rites de la circoncision et les pratiques génitales des filles en brousse. Les dysfonctions sexuelles, en faisant perdre certains privilèges sociaux, témoignent également de l'importance que la culture attache à la

généralité.

I. Problème d'étiquetage sexuel : l'hermaphrodisme

L'embryologie nous apprend, comme l'écrivent entre autre Langman et Sadler (1996, pp. 325-329), que la similarité du développement dans les deux sexes explique la survenue possible d'anomalies de la différenciation sexuelle. Ces anomalies peuvent consister en la présence chez un même sujet de caractères des deux sexes, il s'agit d'hermaphrodisme. Pour désigner les hermaphrodites, les Tetela utilisent le terme *okáko* que l'on peut considérer comme issu du verbe *nkákátée*, qui signifie retenir, coincer, être collé; ou de *nkáké*, qui correspond à obstruer, serrer, et qui est à rapprocher de *ekáká* (vaginisme).

Un hermaphrodite vrai possède à la fois un testicule et un ovaire. Les organes génitaux présentent une ambiguïté à orientation franchement femelle et la plupart de ces sujets sont élevés en filles.

Chez les pseudo-hermaphrodites, le sexe génotypique est masqué par un aspect phénotypique qui ressemble à l'autre sexe. Lorsque le pseudo-hermaphrodite a un testicule, on dit qu'il est un pseudo-hermaphrodite masculin. Les Tetela l'appellent "*okákó wáómótó*" ou "*ohilo omóto*" (celui qui est métamorphosé en femme). Les caractères sexuels internes et externes varient considérablement suivant le degré de développement de la verge et la présence de reliquats du canal de Wolff. Lorsqu'il a un ovaire, il est dit pseudo-hermaphrodite féminin. Aussi les Tetela l'appellent-ils "*okákó wá mpámi*" ou "*ohilo mpámi*" (celle qui est transformée en homme). La masculinisation peut varier depuis la simple hypertrophie clitoridienne jusqu'à la présence d'organes génitaux externes mâles typiques. On observe ainsi une hypertrophie clitoridienne, une fusion partielle des grandes lèvres qui donne l'apparence d'un scrotum, et la persistance d'un petit sinus urogénital.

Envers l'hermaphrodisme, les Tetela sont plutôt indifférents. Ces naissances ne constituent pas une véritable menace pour le groupe. Ce

qui expliquerait l'absence d'un rite particulier. On observe seulement deux attitudes opposées selon le bon-vouloir du géniteur: tuer ou laisser vivre.

En effet, le père pouvait décider d'éliminer son enfant hermaphrodite. Cette pratique fut, d'après Kashamura (1973), aussi courante chez les peuples des Grands Lacs africains. Chez les Tétela, ceux qui étaient éliminés n'avaient pas droit à la sépulture. On les livrait en pâture aux termites, dans une termitière, en les culpabilisant. Une manière de faire qui visait à empêcher toute survie ou réincarnation de l'hermaphrodite. Enterrer un homme, c'est le conduire au village des ancêtres et donc permettre son retour, c'est-à-dire sa réincarnation. Le géniteur pouvait aussi décider de le garder en vie. Il cherchait alors à s'assurer de la confiance des sages-femmes. Durant toute l'enfance, ses organes génitaux seront cachés, mais il sera élevé d'après son sexe légal, c'est-à-dire celui décidé par le père. Toutefois, malgré la multiplication de précautions pour lui éviter d'être la risée de tous, le village entier finit par le savoir. On remarque, en effet, que les femmes tétela discutent librement entre elles de leurs relations avec leurs maris. Tout le monde est au courant de ce qui se trame, mais fait semblant de tout ignorer.

Quoi qu'il en soit, cet état n'est nullement rassurant pour les parents. Ils ne peuvent en tout cas pas s'enorgueillir ni tirer un quelconque prestige, puisque l'hermaphrodisme s'explique soit par la transgression des interdits¹, soit par le maléfice du sorcier.

La responsabilité de la transgression des interdits incombe plus à la femme qu'à l'homme. Celle commise par l'homme étant considérée comme moins grave et, par conséquent, moins néfaste pour la famille. Le maléfice du sorcier jaloux et envieux qui braque un mauvais oeil sur la famille est évoqué dans le cas où la femme échappe à la suspicion. Chez les Tétela, le mal renvoie toujours à l'autre, jamais au sujet lui-

¹ La femme a mangé de la viande d'animaux dont on ne peut sans peine distinguer la tête des pattes (*nyama yáhéyámá óté leekolo*). Ces animaux peuvent influencer la morphologie de l'enfant durant la gestation.

même.

L'éducation du pseudo-hermaphrodite se fait selon le sexe qui lui est fixé à sa naissance. Mais à cause de sa bisexualité, quand la société ne le considère pas comme totalement asexué, elle lui dénie toute possibilité de perpétuer une descendance normale. Il n'a donc pas accès à la vie matrimoniale. Bref, l'hermaphrodite vit marginalisé comme il vit douloureusement sa sexualité. Puisqu'ils ne peuvent pas se marier, le pseudo-hermaphrodite masculin, en dépit de son psychisme entièrement féminin, et le pseudo-hermaphrodite féminin, en dépit de la barbe et de la voix grave, sont, durant toute la vie, considérés comme des mineurs. Mais nous avons entendu parler d'un homme qui avait porté une grossesse. Lorsqu'il ne se pose aucun problème d'étiquetage sexuel, la question sera plutôt de savoir s'affirmer comme homme ou comme femme par la procréation. La situation de l'impuissant et de la femme stérile en témoigne. Avant d'aborder le cas de la femme, nous allons d'abord tenter de relever ce qui, sexuellement, fait d'un garçon un homme respectable.

II. Etre homme, c'est être procréateur

Notre propos concernera tout ce que la société teta impose à la génitalité masculine pour faire d'un garçon un homme responsable. Ici, l'enfant est élevé selon son sexe; de manière à ce qu'il puisse l'assumer en s'identifiant aux parents du même sexe et dans la complémentarité avec les parents du sexe opposé.

Nous allons répondre aux questions suivantes: Comment perçoit-on les organes génitaux masculins? Quelle importance y attache-t-on? Y a-t-il un rite ou des rites particuliers accompagnant la sexualité génitale masculine?

II.1. Avant la circoncision ou l'excision du prépuce

Durant la période prépubertaire, les parents veillent au bon

fonctionnement de l'appareil génital du petit garçon. Ils le préparent à son rôle futur, celui d'augmenter la famille (*mfudyá nkúmbó*). Les érections de l'enfant pendant son sommeil, considérées comme signes avant-coureurs du parfait état de l'appareil génital, les émerveillent. La mère, plus particulièrement attentive, caresse de temps en temps le pénis afin de provoquer des érections et de les entretenir. Mais elle sera très vigilante pour qu'il n'y ait aucune goutte de lait maternel sur la verge de l'enfant. Ce lait est classé parmi les causes de l'impuissance érectile.

Marquée par la mise en route des organes génitaux et l'apparition des caractères sexuels secondaires, la puberté est vécue "naturellement", sans rite ni cérémonial particulier. L'éducation sexuelle, très informelle, pour ne pas dire inexistante, est influencée soit par les comportements que le petit garçon surprend chez n'importe qui n'importe où, soit par les considérations, des parents de jumeaux, des grands-parents, des tantes et des copains de sa génération.

L'activité sexuelle des garçons tètela à cet âge² reste cachée. Elle se réduit aux jeux avec des filles moins âgées. Ils s'amusent à observer les vulves et à poser leurs pénis sur elles. A défaut, ils creusent de petits trous dans la terre ou cherchent de petits creux, en forme de vagin, dans les arbres et y introduisent leurs verges. De même, les brebis, les chèvres, les canes et les poules leur servent de "partenaires sexuels". Ils peuvent se masturber ou chercher satisfaction dans les relations homosexuelles (Lodi, 1970-1971, pp. 79-80).

Quoique certains le fassent aujourd'hui dès la naissance, la circoncision (*mbahémá óhekele*) intervient généralement durant cette période pubertaire. Elle a alors valeur de rite de passage de l'adolescence à l'âge adulte. Le garçon y reçoit une préparation plus ou moins formelle à la sexualité conjugale.

II.2. Placé sur une souche de bananier

² Chez les garçons, comme le fait remarquer le docteur Gomez (1970, p. 609), "*la puberté commence à treize ans (limites extrêmes dans la normalité: onze à quinze ans)*".

L'excision du prépuce chez les Tetela est un rite de puberté, dont but se résume, d'une part, à extirper, amputer "*l'élément féminin*" (Rivière, 1990, p. 71) qui empêcherait un garçon d'être vraiment homme et, d'autre part, à retarder autant que possible l'orgasme et à le rendre plus intense, signe de la puissance érectile. L'utilisation d'une souche de bananier pour servir de siège à cet effet est éloquente. Le bananier (*dikɔndɔ*), c'est la vie, la fertilité, la fécondité. "*Monter sur une souche (de bananier)*" (*mbahémá óhekele*) pour subir la circoncision marque le début d'une nouvelle étape dans la vie du garçon. Il devient un homme. Il peut à son tour transmettre la vie.

Les termes utilisés pour indiquer l'état d'incirconcis sont plus que suggestifs. "*Opópó*" désigne aussi un canal, un chenal, un détroit et une gouttière. Des mots qui indiquent de l'une ou de l'autre manière un passage plus ou moins rapide d'eaux. "*Opósó*" se rapporte, quant à lui, à la personne qui ne sait pas se taire, ne sait pas retenir sa parole ou, plutôt, qui laisse couler sa parole. Employés pour désigner l'incirconcis, ils véhiculent l'idée d'une éjaculation précoce dite "*pénis d'eau*" (*losunga lááshi*), assimilée, comme nous allons le voir par la suite, à l'impuissance. La femme n'attend aucune satisfaction de l'éjaculateur précoce. Ses plaintes se résument en une phrase : "*Nous sommes (devenus) deux femmes à la maison*". Il faut comprendre : L'homme qui vit avec moi ne répond pas à mes attentes sexuelles. Je n'ai aucune satisfaction sexuelle de celui qui vit avec moi. Bref, ici, l'éjaculation normale, c'est l'éjaculation retardée³. On ne peut, dans un premier temps, y remédier qu'en réséquant le prépuce.

II.2.1. Procédure d'excision du prépuce

³ Il ne s'agit pas, ici, d'une dysfonction ou d'une perturbation érectile, mais bien plutôt d'une prolongation du coït que l'on croit rassurante pour l'homme et extrêmement satisfaisante pour la femme. En d'autres termes, le but final reste l'éjaculation de l'homme, mais après des rapports sexuels prolongés qui sont, de l'avis de nos informateurs, plus bénéfiques.

Aujourd'hui, la circoncision est généralement pratiquée dans les hôpitaux comme simple résection du prépuce à la base du gland. Mais le but culturel de cette intervention chirurgicale ne se comprendrait que dans un retour à la pratique traditionnelle. Nous ne sommes pas en mesure de donner toutes les variantes locales. Aussi avons-nous choisi de retracer ce qui nous apparaît comme le dénominateur commun.

Traditionnellement, la circoncision a lieu très tôt matin, en dehors du village. Les garçons pubères, de la même classe d'âge (*asélɔlɔŋga*), rassemblés la veille, sous la houlette d'un homme généralement avancé en âge, bien outillé à cet effet et dont le savoir-faire est pratiquement acquis, s'isolent dans la forêt. Quelques proches mâles se joignent au groupe pour apporter assistance. Une préparation principalement axée sur les interdits sexuels précède l'ablation du prépuce. Ces interdits se présentent comme suit : éviter de jouer avec son organe génital; ne pas avoir de rapports sexuels avec son frère, sa soeur ou n'importe quel membre de sa famille de peur de souffrir de la lèpre; ne jamais uriner dans une rivière de peur d'être impuissant ou stérile; ne pas passer, avant ses premiers rapports sexuels, au-dessus des jambes tendues d'un homme ou d'une femme de peur de les rendre frigide ou impuissant; ne pas éjaculer quand on déflore une fille de peur de la rendre frigide; ne pas manger la farine de millet avant les premiers rapports sexuels de peur d'être impuissant ou d'avoir une éjaculation précoce; ne pas commettre l'adultère; ne pas citer les organes génitaux devant les membres de la famille ou en public; se faire raser les premiers poils pubiens par une femme qui a déjà mis au monde.

Au cours de la résection du prépuce, il est interdit de pleurer. Un homme ne pleure pas. Il doit accepter stoïquement la douleur. Et, s'il lui arrive de pleurer, il ne doit pas évoquer le nom de sa mère ni d'une quelconque femme, de crainte de souffrir à l'avenir d'impuissance sexuelle. *"C'est que la circoncision n'ôte pas seulement au garçon un petit morceau de son corps; en l'intégrant au monde masculin, elle éloigne également l'enfant de sa mère. Le rite doit donc protéger celui-*

ci du désir que pourrait avoir la mère de le maintenir dans un statut maintenant dépassé" (Flahault, 1989, p. 84). On dit aussi "enlever la qualité de parent" (*mínyá wáalé*) pour marquer non seulement l'éloignement de la mère, mais aussi la reconnaissance d'un statut social qui donne au circoncis des responsabilités. Le jeune *tetela* doit désormais s'assumer comme homme, c'est-à-dire "faire preuve des caractéristiques masculines d'initiative et de courage" (Rivière, 1990, p. 71).

La circoncision proprement dite se passe de la manière suivante : "montés sur un tronc de bananier" (*mbahémá óhekele*), jambes largement écartées, les jeunes sentent - ils ne peuvent pas y jeter l'œil - leurs prépuces étirés, sectionnés d'un coup sec au moyen d'un couteau effilé. Souvent, un fil de raphia ficelle le prépuce pour protéger le gland. Afin d'activer la cicatrisation de la plaie, une fois le sang coagulé, le circonciseur applique au pénis une poudre médicinale. Le soir, les circoncis et toute l'escorte regagnent le village.

Certaines régions les accueillent dans une maison spécialement aménagée. Ils y restent jusqu'à la cicatrisation de la plaie et y reçoivent des instructions sur la vie conjugale, notamment sur les qualités d'une fille à épouser et sur la manière de se comporter au cours des rapports sexuels.

Une femme tenue à l'abstinence sexuelle assure la restauration quotidienne. Après avoir été convié à un bain collectif marquant la guérison et la fin de la période de réclusion, qui peut aller jusqu'à un mois, le groupe regagne les toits paternels où ils ont droit à un accueil festif.

Dans d'autres régions, le retour au toit parental a lieu le soir même de la circoncision. En l'occurrence, le père-géniteur ou l'aîné de la lignée offre une poule au circonciseur pour lui manifester sa gratitude. Celui-ci en retour, après l'avoir mâché, crache du piment ou du millet sur le pénis du circoncis. C'est un geste de bénédiction pour le protéger de l'impuissance. Quelle que soit la région, le prépuce coupé est restitué au père qui l'enfouit sous un bananier. Un prépuce "enterré" sous

un bananier permet au pénis de prendre les dimensions comparables à celles de la banane plantain. Même détaché, tout ce qui relève du corps fait parti de l'intégrité physique de l'homme. Il le constitue encore et toujours. La partie vaut le tout, contient le tout. Cela veut dire que tout ce qui constitue le corps humain et qui, détaché, peut sembler accessoire, notamment les dents, les cheveux, les ongles et tout ce qui paraît intimement lié à ce corps, comme l'empreinte du pied dans le sable, l'ombre, le vestimentaire, peuvent toujours servir à agir sur l'individu.

Qu'ils regagnent directement la maison familiale ou qu'ils fassent un détour par la maison commune, les nouveaux circoncis portent un pagne afin d'éviter le contact immédiat et douloureux d'une étoffe; ils sont soumis aux mêmes interdits jusqu'à la cicatrisation des plaies.

II.2.2. Prescriptions pour ne pas avoir un dos coupé

Pour se prémunir de toute infection et permettre une cicatrisation rapide, les feuilles de manioc, les têtes des poissons, le piment et les pastèques seront proscrits de l'alimentation de nouveaux circoncis. Ils ne doivent pas non plus entrer en contact avec toute personne de sexe féminin y compris leurs propres mères. Transgresser ces interdits, c'est courir le risque de se retrouver avec un "dos coupé", c'est-à-dire incapable d'avoir une érection.

La plaie cicatrisée, le jeune homme est incité à tester, endéans les deux mois, sa puissance érectile dans un coït inaugural avec une fille. Ce premier rapport sexuel dit "*mínyántóngo*" (enlever l'impotence) est considéré comme l'acte par lequel on se défait de l'enfance pour entrer dans la vie adulte. Celui, dont l'expérience répétée se révèle non concluante, "*n'a pas de colonne vertébrale*"⁴ (*kéema lɔkɔngo*). Il est

⁴ Dans son livre (1991), où elle essaie de lire à travers les mythes hébraïques le "livre de chair" qu'est le corps humain, de Souzenelle écrit : "*La colonne vertébrale est (...) le lieu privilégié où s'inscrivent toutes nos libérations, nos accomplissements successifs, mais*

impuissant. Cette liberté sexuelle, ainsi que le remarque Eliade (1959, pp. 66-67), n'est pas à comprendre dans le sens moderne, désacralisé, du terme. La sexualité étant, comme toutes les autres fonctions vitales, chargée de sacralité, l'introduction à la vie sexuelle équivaut à participer à la sacralité du monde et de l'existence humaine. Aussi, note-t-on, malgré l'absence d'un langage parental sur la sexualité, des situations où la mère orchestre le premier rapport sexuel de son fils. Elle s'arrange soit pour suivre la scène derrière un mur, soit pour avoir, de la fille, un rapport sur la puissance érectile de son fils. Il va sans dire que les sentiments de fierté et d'honneur animent les parents après la réussite de la relation. C'est la preuve de la puissance sexuelle. L'impuissance crée la déception, évidemment. De même pour la fille, c'est le signe que "*le passage est suffisamment ouvert pour permettre une intromission*"⁵. Nous verrons par la suite que le vaginisme justifie cette crainte.

Les Tetela établissent une corrélation entre la puissance érectile et les dimensions du pénis. Un homme peu favorisé à cet égard est anxieux. Il vit dans la peur de ne pas être performant. On dit qu'il ne peut pas satisfaire les appétits sexuels d'une femme. Pour lui permettre d'atteindre cet idéal sexuel masculin, c'est-à-dire pour l'aider à recouvrer sa vigueur érectile, celle qui donne à tout homme assurance et considération, le garçon est soumis à une cure de substances aphrodisiaques généralement faite de racines, d'écorces ou de feuilles d'arbres. Elles sont mâchées crues ou prises dans un bol de vin de palme. On peut les brûler pour inhaler la fumée ou tout simplement boire des décoctions de ces écorces, racines et feuilles.

Ces substances ont un effet droguant, avec ce revers de la médaille, le risque d'une anéjaculation qui peut aller jusqu'à l'aspermie. Des morsures de fourmis sur le pénis, des scarifications au bas ventre, sur le dos, au niveau des reins, avec un pénis de chien pulvérisé, sont

aussi nos blocages, nos peurs, nos refus d'évoluer, refus d'épouser, refus d'aimer... et toutes les tensions, toutes les souffrances qu'ils génèrent" (p. 85).

⁵ "*Mbóká kámpámi mbɔtɔ kéékó hwee*".

autant de techniques en usage aussi bien pour augmenter les dimensions de la verge que pour décupler la puissance érectile. Ces produits, qui portent le nom générique de "*lopapólá*", c'est-à-dire qui fait dévier, fait fuir ou fait fureur, sont très en vogue et paraissent répondre aux attentes.

II.3. Homme fort

Le *lopapólá* (*Eriosema glomerata* Hook) désigne d'abord une plante connue comme *ersatz* du chanvre, puis l'ensemble des produits aphrodisiaques qui servent à augmenter la vigueur du pénis et la puissance érectile. Par extension, il se rapporte à "*l'homme qui a le dos (la colonne vertébrale) le plus vigoureux*"⁶. Quand il a couché avec votre femme, dit-on, il la détourne. "*Mpapólá*" ne signifie-t-il pas aussi être en vogue? On trouve ici une des raisons pour lesquelles le polygyne attire les femmes. On insiste sur le fait que la femme ne reste que chez l'homme qui répond adéquatement à ses besoins sexuels. "*Un animal ne s'assied pas sous l'arbre owala*"⁷. Un éjaculateur précoce ou un impuissant est comme l'arbre *owala* (*Pentaclethra macrophylla* Benth.), qui "*fertilise/nourrit la forêt, mais à son pied c'est le vide*"⁸. Cet arbre "*ne donne rien à ses pieds, mais donne (ses fruits) à la forêt secondaire*"⁹. "*Pourquoi mourir avec toi?*" (*Avomí lawé na?*). Telles sont les paroles que la femme adresserait à celui qui ne saurait pas assouvir ses appétits sexuels.

En revanche, l'homme à la ceinture (*mpamí looyá*), le fort, le courageux, qui répond à ce besoin, ne passe pas inaperçu. Celle qui l'a rencontré le raconte aux copines qui se sentent obliger de le féliciter. Tous les enfants lui ressemblent. Pour l'exprimer, on dit qu'ils "*ne prennent que son sang*"¹⁰. Au moment du coït, l'homme manifeste sa

⁶ "*Mpámi kéle lɔkɔngɔ wólekí wóóló*".

⁷ "*Nyama hájjáásé laùcíná dyóówálá (óúmbécúmbé)*".

⁸ "*Owálá léényá okonda weenyi, kó cína waásááse*".

⁹ "*Owálá hásssha cíná, kó mbisháká lósoko*".

¹⁰ "*Aná céé mbɔsáká páka dikilá dyáákindé toó*".

vigueur, sa puissance, en bougeant plus que la femme. Il sera perçu comme plus faible que la femme si celle-ci ne donne le jour qu'à des filles. La femme qui couche avec l'homme à la ceinture, l'homme fort, donne le jour à des "*garçons (qui) sont les piliers de la maison*"¹¹.

Ce n'est pas sans raison que cet idéal de la morphologie génitale masculine est longuement exploitée dans l'exaltation de la sexualité à la naissance des jumeaux. Le géniteur apparaît comme pourvu d'un sexe spécial. Il est vraiment homme. Lorsqu'un garçon est moins entreprenant dans les conquêtes amoureuses, ses parents ne cachent pas leur inquiétude.

Les Tetela répètent aux jeunes gens que "*le mariage commence par le concubinage*"¹². La société tolérante, pour ne pas dire encourageant, les relations sexuelles avant le mariage, preuve de la puissance érectile, le don juan finit par acquérir une certaine notoriété. On pense que celui qui n'a pas de concubines "*n'est pas un homme*"¹³. Il n'est pas sexuellement puissant. Tout est mis en oeuvre pour l'y inciter. Il faut donc conclure que, dans les principes, ce sont les garçons qui jouissent d'une certaine liberté sexuelle, mais dans les faits, les filles en jouissent aussi, mais pas autant.

Le jeune homme qui se montre moins audacieux perd son statut d'homme. On le prend pour une femme. On dirait qu'il est un homme dans son aspect phénotypique, mais pas dans son aspect génotypique.

II.4. Homme sans l'être

L'homme en trompe-l'oeil, c'est l'impuissant. Incapable d'avoir une relation sexuelle avec une femme, il ressemble au serpent qui, par manque de dents, ne mange pas les fruits du régime de palmier à huile qu'il enroule¹⁴. Aussi est-il assimilé à la femme sans pénis. Il est la risée

¹¹ "*Mpámi kélé ékonji kálóodú*".

¹² "*Dìwálá ómá lólóseka káameédyo*".

¹³ "*Bú mpámi mbééndé hatéényí osekaándé*".

¹⁴ "*Olói hálé mbá*" (Le serpent (qui) ne mange pas les fruits du palmier à huile).

de tous. C'est vraiment un bon à rien qui voit s'envoler toutes ses chances d'insertion sociale. Il est donc "*voué à être seul éternellement*", *c'est-à-dire à n'être personne*" (Ortigues & Ortigues, 1984, p. 65). Mais, à ce sujet, des distinctions s'imposent.

II.4.1. Incapacité de coït

D'après nos informations, on peut considérer que les Tetela distinguent, d'une part, l'incapacité d'engendrer "*impotentia generandi*" (*ekutá*), d'autre part, l'incapacité de coït "*impotentia coeundi*", qui comprend l'impuissance congénitale (*ɔlɛnga wálóótɔ*), appelée par les sexologues "impuissance primaire", et l'impuissance due à un mauvais sort, une malédiction, un ensorcellement (*ɔlɛnga wálósenga*), que nous assimilons à ce que les sexologues qualifient d'"impuissance secondaire".

II.4.1.1. Impuissance congénitale

On pense que cette forme d'impuissance est le lot de l'homme qui n'aurait pas vagi à sa naissance. En effet, à la sortie du sein maternel, l'enfant pousse un cri. L'absence de celui-ci est déjà de mauvais augure. Dans le cas d'un petit garçon, elle est aussi annonciatrice d'une impuissance congénitale ou primaire.

De même, il faut que le pénis du bébé en contact avec le corps de celui/celle qui le porte se mette en érection. Le cas contraire provoque l'inquiétude des parents. En effet, même le thérapeute est impuissant devant l'impuissance primaire. Il ne sait pas la guérir. Il est donc important d'entretenir la fonction érectile du bébé. C'est ce qui explique qu'en lui donnant un bain, on tire son pénis en disant : "*Celui-ci sera un homme*"¹⁵.

¹⁵ "*ɔné áyoóngá mpámi*".

II.4.1.2. Impuissance secondaire

L'impuissance secondaire est considérée comme due, d'une part, à un ensorcellement, à une malédiction, d'autre part, à toute autre cause physiologique ou matérielle. Elles seraient d'ailleurs toutes liées.

II.4.1.2.1. Ensorcellement ou malédiction

Il s'agit d'un ensorcellement dû à la jalousie des femmes dans un mariage polygynique ou à la jalousie d'un autre homme dans la famille ou dans le village, mais aussi des médecines quelconques. En effet, les Tétela croient que certains époux en disposent pour rendre impuissants les hommes qui ont eu des relations sexuelles avec leurs femmes. Il en existerait même, rien à voir avec notre propos, mais dans le but d'être complet, pour retenir le pénis dans le vagin. Dans ce cas, l'homme reste comme greffé à la femme après l'éjaculation. Le temps qu'il faut pour que le mari cocu les prenne en flagrant délit. Pour les séparer, l'intervention du thérapeute ou l'administration d'autres médecines s'avèrent indispensables. L'érection permanente, c'est-à-dire le priapisme, devenant une conséquence de l'adultère. C'est un peu comme un cultivateur qui protège son champ. Le voleur restera debout, cloué au sol, jusqu'à son arrivée, le temps de le démasquer. Le processus et le but semblent identiques, mais les termes sont différents. Pour protéger les choses, on parle de "loseka", qui évoque, dans la tête d'un Tétela, le verbe "nseké" (empêcher). S'agissant des humains, on parle de "laahé", qui renvoie, pour un Tétela, à "mbahé" (mettre dessus, poser): "Il a posé des médecines sur sa femme" (*Ambááhe waádyéndé okanga*).

En tant que conséquence de la malédiction, l'impuissance apparaît plutôt comme la volonté d'un parent de punir l'enfant, qui lui manque de respect et de révérence. "Enfant, moi je t'ai cherché la nuit et tu viens te montrer orgueilleux à mon égard?"¹⁶. Ayant donné la vie, les

¹⁶ "Oná dimí nkoóná loocó ko weé njónsalee otákó?"

parents sont, pour leurs enfants, les "dieux de la terre"¹⁷.

En plus de l'ensorcellement et de la malédiction, on note plusieurs autres raisons qui seraient à la base de l'impuissance érectile. Elles sont d'ailleurs, de l'une ou de l'autre manière, liées à ceux-ci.

II.4.1.2.2. Causes physiologiques et autres

Il s'agit, ici, des causes qui nous ont été présentées comme ayant trait au fonctionnement de l'organisme humain en tant que tel ou qui ne sont pas directement liées à une malédiction ou un ensorcellement.

Ainsi, une goutte de lait maternel sur le pénis de l'enfant. Il ne s'agit pas du lait rendu par le bébé, mais plutôt du jet sorti directement de la mamelle. Dans l'oreille, ce lait forme du pus comme il est à la source d'un excès de lubrification - les Tetela parlent de l'eau - dans le vagin de la femme.

De même lorsque le pénis n'est pas taillé sur mesure ou quand "*il y a pléthore d'eau dans les reins*"¹⁸. L'idée est que celui qui, à la puberté, s'abstient de rapports sexuels accumule du sperme dans sa colonne vertébrale, devenant impuissant, c'est-à-dire incapable d'accomplir le coït. Il faut donc favoriser et encourager les relations sexuelles des jeunes gens pour permettre l'évacuation des spermatozoïdes et faciliter des érections pénienues. La philosophie sous-jacente est celle d'"un organe non utilisé s'atrophie".

Sont assimilés aux impuissants ou considérés comme tels, les hommes à éjaculation prématurée ou précoce (*losunga laashi*), surtout quand celle-ci survient juste à l'entrée du vagin ou endéans les quelques premiers mouvements de va-et-vient du pénis au-dedans. Il est comme "*le coq (qui) s'avance en versant*"¹⁹. Dans un élan de colère, la femme lui dira : "*Tu n'es qu'un coq, n'est-ce pas?*"²⁰. Pourtant, dans certaines

¹⁷ "*Ambóci mbélé nsambi yáláankéte*".

¹⁸ "*Ashi wámóléka lolókende*".

¹⁹ "*Ómáankókó átácú átátéé*".

²⁰ "*Keéma ómaankókó kééwé!*".

situations, c'est elle qui est dite porter la responsabilité de l'impuissance.

Durant toute sa vie, en effet, la femme tètela ceint un fil autour de ses reins. En plus de la raison esthétique que nous évoquerons dans les pages qui suivent, ce cordon joue aussi un rôle hygiénique, celui de faciliter le maintien des bandes hygiéniques, et un rôle fétichiste: les amulettes ou d'autres produits qu'elle reçoit du thérapeute, pour sa protection et/ou celle de son mari, sont attachés à ce cordon. Il arrive qu'un partenaire, dans un élan de colère, coupe ce cordon. C'est qu'il peut rendre impuissant, mais d'une "impuissance élective" ou "de situation". Ainsi, cet homme qui, après avoir coupé le fil, a sur-le-champ retrouvé son érection et, *ipso facto*, fait l'amour avec sa partenaire.

A côté des hommes incapables d'avoir et de maintenir l'érection du pénis, et parfois assimilés à eux, le peuple de notre étude classe ceux qui sont dans l'incapacité d'engendrer (*ekuta*).

II.4.2. Incapacité d'engendrer

L'*impotentia generandi* se révèle dans le mariage. L'homme, dans la société tètela, apparaît généralement comme moins inapte à féconder qu'à accomplir normalement le coït: "*Si un homme n'a pas d'enfants, donne-lui une seconde femme. Ne dis pas qu'il n'est pas un homme (c'est-à-dire qu'il n'est pas capable de féconder)*"²¹.

Les causes sont, comme dans le cas d'incapacité au coït, soit congénitale ou due à une raison physiologique, soit acquise, c'est-à-dire imposée suite à une mauvaise conduite.

Acquise, elle est le fait d'une malédiction des parents ou du forgeron: "*Si c'est un homme qui l'a fait, il ne verra jamais la bouche*

²¹ "*Naka mpámi hóócí, sshándé waádí láhéndé. Tottáké ́néé ndé bú mpámi*". Nous avons vu que ceci est aussi une cause de la polygamie de l'homme. Si la stérilité de l'homme est acquise, on peut, dans le cas où la femme n'exige pas le divorce et avec son accord, donner un suppléant au mari incapable de féconder.

d'un enfant"²². A Onema Ototo, deux hommes bien connus avaient la mauvaise habitude de forcer les portes des maisons pour violer leurs propres mamans. Ils n'ont pas eu d'enfants, pense-t-on, à cause de la malédiction qu'ils ont reçue d'elles.

Il est clair que dans un cas comme dans l'autre, l'homme doit dire adieu au mariage. Il est donc socialement mort. D'où la recherche des moyens, par toutes les voies, pour guérir de l'impuissance et de la stérilité.

II.5. Assurance d'être homme

L'attitude dévalorisante vis-à-vis de l'impuissant, qu'il s'agisse de l'incapacité de coïter ou de l'incapacité de procréer, le sujet étant finalement plus affecté par l'attitude de la société que par sa propre dysfonction, révèle à quel point la progéniture est valorisée et valorisante dans la société tètela. La descendance occupe tellement les préoccupations de l'homme que tout se passe comme si son existence ne se réduisait qu'au sexe, sa valeur humaine à sa puissance sexuelle. Ce que Flahault (1989, p. 44) écrivait dans un autre contexte se trouvant ainsi confirmé : "*Sexe et visage : deux parties du corps qui rivalisent d'importance dans l'image que j'ai de moi. Mon sexe, ce n'est pas seulement un organe, une fonction. A travers celle-ci, c'est l'assurance d'être homme et de pouvoir en jouir*".

Pour retrouver l'assurance d'être homme, on consulte le thérapeute. Celui-ci fait des incisions sur le pénis et sur les reins. Il les enduit d'une poudre noire (*lokángó*) à base du pénis de chien (*losunga lámfó*) et de sel indigène (*leehó lángelé*). Le chien étant considéré comme incarnant la puissance sexuelle, on attribue à son pénis des vertus aphrodisiaques et on s'attend à ce que l'action de cette poudre "redonne vie" au pénis. Nous avons déjà vu que les décoctions de certaines feuilles, de certaines racines ou de certaines écorces d'arbre servent aussi à cet effet. Il s'agit dans ces conditions d'éliminer

²² "*Naka mpámi kósadí, heénáki onyɔ wóóná*".

l'excédent de spermes contenus, comme ils le disent, dans la colonne vertébrale.

Cherchant à s'assurer de la guérison, le thérapeute "prête" sa femme au patient en vue du coït. Si c'est une thérapeute, elle couchera elle-même avec son patient. Avant le traitement, certains thérapeutes se livrent à un rite au cours duquel, visant le pénis à l'aide d'un petit arc rituel, ils tirent une flèche en direction du malade qui, auparavant, s'était déshabillé publiquement. Le traitement ne peut commencer que si la flèche atteint le pénis. C'est l'augure d'une guérison. On aura compris que, dans ce rite, la flèche symbolise le pénis en érection pour un rapport sexuel. C'est ce qui apparaît dans le distique suivant: "*Une lance brandissant vers un trou. Se dirigeant vers le trou, ton père expose ses dents*"²³. Ici, la lance symbolise le pénis; le trou le vagin. C'est avec plaisir que le père va faire l'amour. En cas de guérison, pour se tailler une place dans la société, se réinsérer, l'homme guéri doit se marier.

Cette dévalorisation subie par l'impuissant est un éclairage sur la place privilégiée qu'occupe non seulement le père d'une famille nombreuse, mais aussi le père de jumeaux. La société est aussi sévère, quand elle ne l'est pas plus, comme nous allons le voir, face à la femme stérile qui, elle, apparaît avec un aspect génotypique masculin et un aspect phénotypique féminin.

III. Etre femme, c'est être féconde

La femme possède le sortilège, le charme, le plus puissant de tous, son sexe, qui incarne la fécondité. La veille d'une partie de pêche ou de chasse, il est demandé aux participants de "garder la nuit" (*namá ócó*), c'est-à-dire qu'ils doivent passer une nuit de continence, puisque le vagin neutralise la puissance du pêcheur ou du chasseur. Faire l'amour avant, c'est se condamner à rentrer bredouille de la chasse ou de la pêche. Par ses organes génitaux, la femme détient aussi un pouvoir mystérieux de

²³ "*Dikɔngá teketeke ócá lówóokó. Ontasshó ócá lóófuku kó nkénéné áínyó*".

vie et de mort sur les siens et même sur le commun des mortels. On l'associe au fantôme (*edímó*). La vulve a donc une valence à la fois positive et négative.

La valence positive tient à ce qu'elle donne la vie ou introduit à la vie. On a la joie de faire l'amour et la joie d'avoir des enfants. Il attire tellement que tout homme qui le voit y jette son regard au moins deux fois, même quand il s'agit de sa propre mère, dit-on. Le liquide vaginal a un effet curatif. Il guérirait les abcès, les enflures et les brûlures.

La valence négative, en ce sens qu'on le considère comme neutralisant. Le liquide vaginal et le sang des règles sont nocifs. Dans la nourriture, leurs effets sont ceux d'un véritable poison. Les hommes qui ont la puissance des médecines ne mangent pas de la nourriture préparée par une femme qui est en période de règles, au risque de les rendre inefficaces.

Pour maudire, la femme coince son vagin ou le tapote avec sa main en disant: "*tu ne verras jamais le bonheur*"²⁴. Celui qui est ainsi maudit devient, rassure-t-on, fou. Il y va de même quand on jette un regard sur les organes génitaux de la femme qui, maudissant, se dénude en public et "s'incline pour montrer son derrière" (*ncúlámá*). On court le "risque de cécité".

Mais il n'existe pas de rites d'une ampleur particulière autour du sexe féminin. Aussi allons-nous, sous ce point, développer ce qui se dit et se fait le concernant. Ici, les jumelles connaissent le même sort que les autres filles. On ne connaît pas l'excision du clitoris.

III.1. Formation maternelle

Dès la naissance de la fille, les femmes chargées de sa toilette, le plus souvent la grand-mère maternelle ou une tante, mais aussi la mère elle-même, masseront sa vulve pour activer son développement. Elles feront de même au niveau des fesses du bébé, passant la main des cuisses vers

²⁴ "*Weé heénákiolo*".

le haut, puisqu'il faut que, à l'âge adulte, la fille présente un postérieur prononcé. Dans le même ordre d'idées, un cordon ceindra ses reins. Ce cordon sert à délimiter le fessier. De cette façon, pense-t-on, le bassin tranchera avec le dos et la femme répondra aux critères culturels d'esthétique.

Entre trois et sept ans, elle imite les faits et gestes de sa maman. Celle-ci l'initie à faire la cuisine et à s'occuper des travaux domestiques. Une fille de cet âge constitue déjà une aide efficace pour sa mère. Aujourd'hui encore, des filles, au lieu de fréquenter l'école, préfèrent rester, avec la bénédiction de leurs parents, à la maison pour se préparer à devenir une bonne épouse et une bonne mère.

C'est aussi à cet âge qu'elle apprend la bonne tenue de son organe génital. Pour nettoyer sa vulve (*nsolá ásókó*)²⁵, on l'initie à utiliser la main gauche, accroupie, jambes écartées, la main droite servant à puiser l'eau. La jeune fille est ainsi progressivement enjointe, chaque fois qu'elle se lave, d'attirer une attention particulière à la propreté de ses organes génitaux externes. Assise, ses jambes seront toujours jointes ou croisées pour ne pas donner son appareil génital en spectacle. Cette position sera adoptée en toutes circonstances. Toutes les femmes y veillent : "*La femme ne veut pas qu'une copine (une autre femme) écarte la jambe*"²⁶, même sa propre fille. Un moment d'inattention suffit pour qu'elle soit de l'une ou de l'autre manière, par un signe complice et discret, rappelée à l'ordre. Cette complicité, qui ne transparait pas spécialement entre un père et son fils, est très manifeste entre une mère et sa fille. On dirait que les règles de pudeur n'existent pas entre elles. Il est de coutume qu'une mère nue se lave avec sa propre fille aussi nue. Ce qui ne se fait pas entre le père et son fils. Les femmes, dit-on, ont leur secret. C'est pourquoi, "*une femme ne met pas en doute la parole d'une autre femme*"²⁷.

²⁵ Par pudeur, on dit : "*nsolá ékolo*" (laver les pieds).

²⁶ "*Omóto hálangé ónyáandé kányéko lokolo*".

²⁷ "*Omóto háányéé ónyáandé dikambo*".

Plus tard, en cas d'accouchement difficile, l'homme pourra venir à la rescousse, mais sans possibilité de voir d'où sort la vie. Toutes les dispositions seront prises pour l'en empêcher.

A la puberté, qui se signale très précisément par l'apparition des premières règles (*méná ngóndó*)²⁸, en même temps qu'intervient l'apparition des caractères sexuels secondaires, la fillette se rend régulièrement en brousse pour une préparation à la sexualité conjugale. Cette coutume qu'on rencontre, selon De Rachewiltz (1965, p. 152), aussi bien chez les Luba du Kasai que chez les Nkundo de l'Equateur (Hulstaert, 1938, pp. 505-506), et dont Kashamura (1973, pp. 81-86) décrit longuement la pratique dans les cultures des peuples des Grands Lacs africains, a pour but essentiel "*d'amener au mariage des jeunes filles à la fois sensuelles et averties*".

III.2. A l'école de la brousse

Tout se passe généralement dans les après-midi aux environs de seize heures. Vers l'âge de huit ans déjà, les jeunes filles de la même classe d'âge se retirent, conduites par quelques aînées, en brousse. Là, elles discutent des dimensions du clitoris ou du pénis et en vantent les mérites. Puis, toutes nues, assises en rond, elles s'adonnent, chacune cherchant à les allonger, à l'étirement du clitoris et des lèvres vulvaires, se livrant parfois à la masturbation. Il leur est interdit de se servir de l'index et de nettoyer la vulve le dos tourné à l'aval de la rivière.

Une autre pratique vise, elle, l'élargissement du vagin. On y introduit progressivement un doigt, deux et trois, enfin, une carotte de manioc, dans l'idée de préparer l'organe à la pénétration. Cette recherche d'un canal vaginal de plus en plus large, qui aboutit, on s'en doute à la

²⁸ On a constaté que le climat possédait une influence sur l'apparition des premières règles : ainsi, dans les régions à température élevée, la menstruation survient-elle plus tôt chez les fillettes. Au même titre que les conditions de vie, d'hygiène et de nutrition, qui accélèrent ou retardent sa venue. Toutefois, la puberté chez les filles, "*commence à onze ans (limites extrêmes, dans la normalité : sept à quinze ans*" (Gomez, 1970, p. 609).

défloration mécanique, la destruction mécanique de l'hymen, sera plus tard en contradiction avec les techniques de rétrécissement du vagin en vue de retarder autant que possible la pénétration pénienne. Il faut également donner au partenaire l'impression de ne pas avoir de relations sexuelles régulièrement.

C'est aussi en brousse que les jeunes filles tetela apprennent la "danse aux hanches" (*shinga*), qu'elles devront exécuter lors du coït. Elles s'entraînent mutuellement à tourner les hanches, c'est-à-dire à imprimer au bassin des mouvements latéraux, transversaux et rotatoires indispensables au cours de la pénétration et à acquiescer le soupir adéquat au coït. De cette façon, elles se préparent à participer activement aux rapports sexuels.

Ces exercices pratiques sont ainsi répétés jusqu'au jour où la fille fait l'expérience d'une intromission pénienne. Il est, en effet, inconcevable pour une femme tetela de rester immobile au cours du coït. L'homme ne le supporte pas. Cela a même été cause de divorce. Dans tous les cas, une femme immobile au cours d'un rapport sexuel est disqualifiée. Les filles reconnues habiles seront très courtisées. Plus tard, dans son mariage, la fille devenue femme sera en permanence hantée par le souci de bien se comporter au lit. C'est la meilleure façon, paraît-il, de retenir le mari à la maison ou de se l'attacher même quand il irait tenter une expérience extraconjugale. En conséquence, la maladresse au lit, le clitoris et les lèvres vulvaires à peine allongés, ne sont pas avantageux pour la femme. Mais on sait, aujourd'hui, par diverses études sérieuses, que les différences de forme ou de longueur n'affectent aucunement l'aptitude du clitoris au plaisir.

Pour des raisons esthétiques et sexuelles, le ventre, le dos et les cuisses des filles étaient tatoués. Ces tatouages constituaient une marque de féminité. Les Tetela ne valorisent pas la virginité au mariage, mais l'ont aussi tenue en estime. A *Onema Ototo*, un homme d'une soixantaine d'années raconte : "*Je n'avais jamais courtisé. J'avais peur des filles. Le sachant, mes parents m'en avaient cherché et trouvé une. Elle était venue habiter à la maison, mais il m'était interdit de lui*

adresser la parole ou de causer avec elle. Quelques temps après son retour chez ses parents, nos familles sont tombées d'accord pour que nous nous rencontrions en vue du mariage. De notre temps, lorsque vous arriviez ainsi dans votre future belle-famille, si la fille avec qui on veut vous marier vous présente une chaise, c'est le signe que vous passerez la nuit avec elle. Sa maman fait le lit et, le moment venu, vous invite à regagner la case pour dormir. Vous y trouvez, à votre grande surprise, la fille déjà couchée, attendant votre arrivée. Le matin, c'est aussi la maman de la fille qui viendra vous inviter à quitter le lit pour aller prendre le bain qu'elle a apprêté. Pendant que le garçon se lave, sa future belle-mère examine le lit. Une tache de sang suffit pour lui faire honneur. Son éducation est couronnée de succès. Ce n'est pas sans fierté qu'elle l'annonce à d'autres femmes qui, elles aussi, viennent constater la preuve de la virginité jalousement gardée et lui adresser leurs compliments. Dans le cas contraire, elle s'expose à la risée de toutes. Elle n'a pas bien éduqué sa fille. Quoi qu'il en soit, le même jour, le garçon repartait avec la fille considérée désormais comme sa femme".

Les exercices d'adaptation du vagin en brousse, la pratique de certaines activités physiques, notamment la danse, l'équitation ou le cyclisme, comme l'utilisation de tampons hygiéniques internes et une certaine hygiène intime, provoquent l'atrophie ou la rupture accidentelle de l'hymen. Certaines femmes ne le possèdent pas ou quasiment pas. Il paraît, en conséquence, difficile d'affirmer avec certitude la virginité ou la non-virginité d'une fille en fonction de celui-ci. Dans les civilisations occidentales, comme l'indiquent Habert et Habert (1981), l'hymen tend, si ce n'est déjà le cas, à perdre sa valeur symbolique. Il n'est plus qu'un repli insignifiant d'une muqueuse, une inutile cloison que la femme est, de tout le règne animal, seule à posséder, et dont on ignore les raisons qui ont présidé à son établissement. Mais, dans certains groupes sociaux ou ethniques, la signification culturelle de l'hymen est importante. Certains allant jusqu'à pratiquer sa réfection chirurgicale.

Il existe donc chez les Tetela des pratiques d'une simplicité

notoire pour initier la jeune fille à la vie conjugale en mettant en valeur sa féminité. Lorsque celle-ci ne ressort pas, la fille est au ban de la société. C'est ce que nous allons voir dans le paragraphe suivant.

III.3. Féminité éclipsée

Des seins et un fessier bien potelés, une silhouette bien faite et la capacité d'avoir une relation sexuelle normale avec un homme, sont autant de traits qui révèlent la féminité et que l'on attend d'une fille ou d'une femme. Un handicap frappant l'un ou l'autre trait éclipse la féminité. L'intéressée est qualifiée d'homme quand on ne la traite pas de sorcière.

III.3.1. Absence de seins

En pays tetela, l'élargissement des hanches qui s'observe chez la jeune fille pubère, n'attire pas autant l'attention que le développement de la poitrine (*mbáté ntóló*). Une fille pubère sans seins (*ntóló kádihoma*) constitue un problème sérieux pour sa famille. Elle court le risque de ne pas trouver un mari. Son apparence évoque plus ou moins celle d'un homme et la fille a donc, pense-t-on, peu de chance de procréer. Aussi faut-il trouver un moyen pour favoriser la pousse des seins. La première démarche consistera à inciter la fille soit à se faire caresser les mamelons par des garçons, soit à battre régulièrement un tambour (*mpomá ngómó*). Ces pratiques, paraît-il, activent le développement des seins. Lorsqu'elles se révèlent infructueuses, comme dans d'autres cas d'anomalie physique, on a recours au thérapeute. Celui-ci, en principe, envoie la fille pubère toucher les épines obtuses d'une essence forestière, à bois jaune et dur, appelée *otótóto* (*Fagara Laurentii De W.*). Ces épines évoquent les mamelles. Chaque matin la jeune fille passe ses mains alternativement sur ses mamelons et sur les épines en répétant :

"ototooto, prends ceci; donne-moi cela"²⁹. Après ce qu'il faut considérer, ici, comme une cure, si la fille n'a pas développé ses seins (*mbásó ntóló*), elle reçoit une réputation de sorcière³⁰. Elle est dite dangereuse et cause de fausses couches, de difformités congénitales et de cas de stérilité dans son entourage.

Paradoxalement, une inquiétude naît en cas de puberté précoce où la jeune fille porte des seins avant l'âge social de la puberté. Le développement prématuré de seins s'expliquant dans cette culture comme l'effet des relations sexuelles précoces constitue un motif de honte pour les parents. On prétend qu'"elle ne peut plus grandir" (*ecuku*) puisqu'"elle est au courant des affaires" (*ámbéyá akambo*), c'est-à-dire qu'elle sait, déjà avant l'âge, faire l'amour. Son vagin est considéré comme précocement apte à la pénétration. Voilà pourquoi la mère cherchera à retarder le développement de seins jusqu'au moment opportun. Au lever du jour, elle tapote, avec une cuillère de cuisine en bois (*otuté, ocuté*) servant spécialement à touiller les aliments dans les casseroles, les deux mamelons, les aréoles et même toute la poitrine pour arrêter la pousse voire faire disparaître les seins. Bien que recherchés, puisqu'ils restent le signe de la féminité, les seins ne doivent pas être précoces. Quoi qu'il en soit, on a beau avoir un beau visage, si la poitrine n'est pas bombée, c'est-à-dire avec des seins bien fermes et bien pointus (*awélé wáhitɔhitɔ*), "en forme de mangue hémisphérique, avec une aréole bien marquée et un beau mamelon en cône" (Kashamura, 1973, p. 114), on attirera moins les hommes. D'où des techniques pour les étirer et, s'il y en a plus, pour les repousser. Les mamelles ratatinées

²⁹ "Otótóoto ɔsá nné ómbishá nné". Signalons que cette pratique est courante à la puberté. Pour grossir leurs seins, les jeunes filles pubères y sont conviées. L'intervention du thérapeute ajoute, croit-on, une puissance qui permet le développement des seins de celles qui présentent une anomalie à ce niveau. Nous sommes tentés de penser que cette intervention donne un aspect curatif et mystique à ce qui, en période normale, va de soi.

³⁰ Kashamura (1973) rapporte que dans la culture des Grands Lacs africains, "une femme aux seins à peine développés courait autrefois un véritable danger: considérée comme vestale, elle était parfois mise à mort" (p. 114). Chez les Tetela, la croyance veut que la fille pubère sans seins a dû les sacrifier pour augmenter sa puissance de sorcière.

(*awélé wátóshinganashingana*) étant même considérées comme signe de stérilité.

III.3.2. Défaut de silhouette

Avec les seins, c'est finalement toute la silhouette qui doit se conformer à un certain canon. "*C'est grâce à son pelage que le chevreau s'achète*"³¹. On souhaite aussi des fesses bien marquées (*lokende lánkéka*). Une femme dont les fesses sont très molles donne l'image d'un vagin d'eau (*asókó áshí*). Elle répugne. Les fesses doivent être solides comme les fruits du jacquier de la forêt "*owímbó/ókényí*" (*Treculia africana Decn.*). Le fil autour des reins sert également à attacher les protections hygiéniques (*lohambe*), est en lui-même séduisant: "*Le pangolin dit : celui qui veut de la viande, qu'il suive la trace*"³². La fille qui le porte attire. Cette petite corde permet de garder les proportions requises. Il ne faut pas "un corps en vrac". "*Une femme n'aime pas quand c'est trop*" (*Omóto hálangé ábebebe*). De même, on comprend mal qu'une femme porte une barbe. La barbe, pour une femme, est soit le signe de sa sorcellerie, soit le signe de sa méchanceté.

Il est conseillé de se choisir une épouse pendant la saison sèche, période où les personnes sales sont couvertes de poussières. La femme doit donc être propre. Un corps lisse et reluisant, des dents blanches, des lèvres fines, des mollets quelque peu musclés, un nez camus, des joues ni creuses ni grosses, mais un visage aux pommettes saillantes, jadis avec tatouages (*topupú*), sont les qualités physiques recherchées chez et par les femmes tetela.

Dans ce but, les nourrissons étaient lavés par des femmes attitrées. Elles avaient pour rôle de masser, façonner, d'une part les joues, d'autre part les mollets et les fesses. Pour que les enfants de la même famille présentent le même faciès (*elongi kákó káameε*), il fallait les modeler. La différence que l'on constate aujourd'hui est due, pense-t-

³¹ "*ónámbódí lólówá kóósómbáwó*".

³² "*Lokaá ate : lálánga nyama hé oshidí*".

on, à l'abandon de cette pratique. Les petites jambes longues, dites "petites pattes" (*nsángá etálé*) n'entrent pas dans le canon de la beauté. En effet, lorsqu'on entend s'exclamer: "*Cette enfant ne casse pas de gousse d'arachide!*"³³, on veut dire qu'elle a de longues jambes, dont les mollets font à peine saillie.

Bref, pour plaire, les femmes doivent apparaître ni trapues ni élancées, mais robustes et fortes de hanches et de seins, c'est-à-dire bien potelées. Toujours est-il que le véritable critère de la beauté reste la fécondité. L'éducation traditionnelle appelle même à se méfier des femmes charmantes. Elles sont bonnes quand on les voit sur la rue³⁴, mais ne mettent pas au monde³⁵. Soit qu'elles n'ont pas de matrice - ainsi désigne-t-on les femmes stériles, soit qu'elles ont un vagin obstrué.

III.3.3. Obstruction vaginale

A la puberté, en plus des exercices en brousse, la fille reçoit de sa mère des médecines pour l'élargissement de son vagin. Ici, le vaginisme est perçu comme un malheur dont font l'objet celles qui, pendant que les autres étaient à la préparation sexuelle en brousse, faisaient l'école buissonnière.

D'autres, bien qu'ayant fréquenté assidûment l'école de la brousse, éprouvent ces douleurs vaginales et pelviennes, dont les spasmes vaginaux éventuels font obstacle à la pénétration, voire la rendent totalement impossible. Ici, le vaginisme est considéré comme l'effet d'une attaque sorcière.

Partant, il aurait été intéressant de voir dans quelle mesure le vaginisme pourrait s'expliquer en raison d'une éducation qui aurait créé, chez la femme tetela, une relation psychologique difficile à sa sexualité

³³ "óná akó: oné háteté lóhoso ládowá!"

³⁴ "Waádi átéété, ɔlɔ otó; óócúkáké dikɔmɔ divwaá" (Une femme passe, elle est toute bonne; épouses-la, elle a neuf défauts).

³⁵ "Nkókó áwéema lááshí. Waádi ɔlɔ hóóté" (Une poule blanche dans l'eau. Une belle épouse n'engendre pas).

et à son corps de femme. On pourrait aussi s'intéresser, d'une manière particulière, aux exercices pratiqués en brousse pour dégager les éventuels souvenirs désagréables conservés de ce que nous pouvons considérer comme leurs premières expériences sexuelles. Dans ce cadre, les enfants *tetela* sont, dans le domaine sexuel, l'objet des réprimandes qui provoquent chez eux un sentiment de culpabilité. Les interdits sexuels en disent long.

Les filles, malades de vaginisme ou de dyspareunie, sont traitées par les thérapeutes ou par le forgeron.

En général, la fille est retenue chez le thérapeute jusqu'à sa guérison. Pendant ce temps, elle est soumise aux exercices sexuels en règle en brousse en même temps qu'au discours qui exalte la sexualité. Un rite fréquent, ici, consiste à asseoir la fille malade en public, toute nue, entre ses parents, les jambes écartées. Le thérapeute introduit, en exaltant la sexualité, des médecines dans son vagin. La malade ne se dira guérie que lorsqu'elle sera à même d'y introduire trois doigts ou, ce qui paraît normal, quand elle aura un rapport sexuel avec un quelconque homme. Dans le cas contraire, elle sera considérée comme dépourvue de vagin (*keéma lambóká* = sans chemin).

Quant au forgeron, la version courante est qu'il introduit, pour l'ouvrir, une barre de fer rougi dans le vagin bouché. Après, la fille peut normalement se livrer au coït. Mais on pense que, bien que guéries, ces filles connaissent quelques difficultés à l'accouchement à cause des dimensions réduites de leurs vagins. Ceci ne constitue pas un empêchement dirimant au mariage.

S'ils constituent un sérieux handicap pour la vie de la femme dans la société, l'absence de seins, le défaut de silhouette et l'obstruction vaginale ne lui dénie pas, comme la stérilité, son droit d'être femme.

III.4. Femme sans l'être

Sexualité et procréation restent intimement liées. Mais la fertilité d'une femme ne doit se prouver que dans le cadre d'une union socialement

reconnue, c'est-à-dire dans le mariage. Bien qu'elle ait prouvé sa fertilité, une jeune fille ou une femme qui a eu un enfant hors mariage se trouve, paradoxalement, particulièrement déconsidérée. Elle apporte une souillure, une tache, un déshonneur à la famille. Ce qui explique, dans ce cadre, certaines pratiques comme les avortements et les infanticides.

En revanche, la stérilité rend laide. Une femme stérile n'a pas un beau corps. Comme elle n'accouche pas, elle n'écoule rien, toute la saleté reste dans son sein. La société garde d'elle l'image d'une malade. Elle est aux antipodes de la femme féconde qui, elle, écoule toute la saleté à l'accouchement. Sa matrice se renouvelle, son corps aussi. Elle ne peut qu'être jolie: "*La femme qui te donne des enfants (met au monde) est la plus jolie*"³⁶. On ferme les yeux sur ses défauts: "*La chèvre qui met bas n'a pas de défauts*"³⁷. La société garde d'elle l'image d'une femme forte, qui tombe rarement malade. La fierté, l'honneur de la femme, lui viennent de sa fécondité. Quand on a beaucoup d'enfants, on est beaucoup respecté. On peut occuper de hautes fonctions, avoir de grandes responsabilités, s'il n'y a pas d'enfants, tout n'est que vanité. D'ailleurs, l'infécondité fait de la femme un homme. D'elle, le mari dit: "*Nous sommes deux boucs à la maison*"³⁸. Elle est dans la situation de la femme à la ménopause.

De même, l'homme stérile ou infécond passe pour une femme. Nous sommes donc dans une situation où la femme stérile est un homme et l'homme stérile une femme. Mais *a priori*, dans un couple, c'est toujours la femme qui est présumée stérile (*ekomba*), c'est-à-dire dans l'état de ne pas avoir d'enfants. Pour se dédouaner, elle peut, comme l'homme le ferait dans le but de prouver sa virilité fécondante, chercher à concevoir dans une relation extraconjugale. Ici, en effet, la femme est regardée comme un champ. L'homme y cultive, ensemence et attend la moisson à venir. Dans l'utérus (*tapá*), la semence déposée prend corps. La femme joue le rôle de "couveuse" et, sans matrice

³⁶ "*Omóto lákóótée koleki dímená*".

³⁷ "*Mbódí kóótá kééma lekomo*".

³⁸ "*Loodú lóné téékó aómí wámbódí áhéndé*".

(*keéma latapá*), - les Tétela disent couramment des femmes stériles qu'elles n'ont pas de matrice - la femme n'est pas femme.

Lorsque la femme est convaincue de son incapacité, qu'elle soit congénitale ou acquise par l'action d'une personne malveillante qui, par exemple, suspend sur une branche d'arbre les bandes hygiéniques qu'elle a utilisées, il arrive qu'elle propose au mari d'épouser une seconde, voire sa sœur cadette. Le cas d'une femme stérile qui avait fait épouser sa propre nièce par son mari polygame a aussi retenu notre attention. Le rôle de cette fille se réduisait à concevoir, accoucher et allaiter. La tante, au nom et à la place de qui elle mettait au monde, s'occupait du reste. Les enfants biologiques de la nièce étant socialement les enfants légitimes de la tante. Les regards accusateurs portent sur l'homme dans le cas où cette seconde union reste sans fruit.

Six causes essentielles sont, dit-on, à la base de la stérilité féminine:

- a) La présence d'un fibrome dans la paroi utérine (*lɔkɔ́ndé lótapá*);
- b) La colique (*diyaki lóótémá*);
- c) La chaleur dans le sein (*laaladi lóótémá*);
- d) L'action du sorcier (*osengeelo*);
- e) La malédiction (*dɔkí*);
- f) Le vaginisme (*ekáká*).

Selon les cas, la stérilité est soignée, comme nous l'écrivions au sujet des autres dysfonctions sexuelles, par toutes sortes de remèdes à base de plantes, de graines et de racines. L'ensorcellement par l'action du sorcier appelle l'intervention du devin-socio-psycho-thérapeute. La bénédiction est accordée à la femme stérile qui en fait la demande. Cette bénédiction est aussi donnée à toute femme qui effectue une démarche de pardon auprès des parents qu'elle suppose avoir lésé par ses actes ou par son comportement. Ainsi, tout est-il mis en oeuvre pour favoriser la fécondité. La stérilité étant conçue, comme l'exprime si bien Memel Fote, "*la négation de la féminité et de la vie*" (cité dans Thomas & Luneau, 1992, p. 209).

L'infertilité est donc une malédiction ignominieuse, la stérilité le

pire des maux. Elle disqualifie la femme. L'enfant qu'elle porte dans son sein et qu'elle accouche pour l'immortalité des ancêtres et du groupe est, plus que tout, ce qui lui donne l'assurance d'être femme et la considération sociale.

Toutefois, dans le rapprochement érotique physique, avec pénétration vaginale, l'initiative revient à l'homme. Il arrive aussi que la femme prenne l'initiative, mais toujours de manière voilée. Quand elle l'exprime ouvertement, elle passe pour une prostituée (*numbá*).

Une fois à l'acte, chacun tient tellement à sa performance que le coït prend souvent l'allure d'une véritable compétition sportive. Un cas éloquent, qui a valeur d'exemple, nous est donné par Kafua (1979). Le voici : *"Comme la natte des époux se trouvait près des murs fragiles de la case, il arrivait, lorsqu'ils s'unissaient que les pieds du mari perçassent les murs de terre glaise. Beaucoup en avaient honte. Ils obturaient alors les trous au moyen d'une natte tressée ou d'une peau, ou bien ils refaisaient un plâtrage avec de la terre mouillée, quelquefois sous les regards moqueurs des voisins ou des amis. Pour éviter ces forages intempestifs, certains mettaient un bâton qui dépassait un peu la natte et contre lequel ils pouvaient appuyer leurs pieds sans craindre de percer les murs au moment critique..."*(sic) (p. 319), le moment de l'éjaculation.

Il est normal d'entendre un homme parler d'un futur rapport en termes de pleurs, de fatigue ou de combat. Ainsi, *"le jour où je l'aurai, elle doit pleurer"*³⁹. Ou encore: *"je ne sors pas (de son vagin) avant de l'avoir fait pleurer"*⁴⁰. De même une femme: *"est-ce un homme? Il est vite fatigué"*⁴¹. Quoi qu'il en soit, la femme ne tient pas à rester passive. Elle a appris et pratique la danse des hanches (*shinga*) au lit. Si le partenaire se dit inassouvi, elle se sent dévalorisée; elle est mal à l'aise. L'homme, de son côté, doit se montrer à la hauteur, c'est-à-dire retarder son éjaculation aussi tard que possible. Le meilleur compliment qu'il

³⁹ "Loshí láyoómóókonja páka ndé ndelá".

⁴⁰ "Háátombé kana taáwóledye".

⁴¹ "Ongo áya onto? Esadi etoó kó ámbólémba".

attendrait après le coït, c'est d'entendre la partenaire déclarer : "*Nous nous sommes battus*" (*Tákalwée ttá*). Une plainte, comprise comme synonyme d'impuissance ("*je dors avec un ventre (plein) de légumes*"⁴²), dévalorise l'homme.

L'opinion est convaincue que maintes disputes dans les foyers sont les conséquences des rapports sexuels ratés. Ici, une femme satisfaite sexuellement respecte son mari et lui obéit; un homme content de ses coïts reste attaché à sa femme et l'honore.

IV. Postures sexuelles

Les positions du coït peuvent varier d'un couple à l'autre et selon les moments et les circonstances. Toutefois, la position traditionnelle ou classique dans cette société, contrairement à ce que nous écrivions (Mutshembe, 1994, p. 78) à la suite de Kafua (1979, p. 320)⁴³, n'est pas celle dite "du missionnaire" ou "de l'ange" selon laquelle la femme est couchée sur le dos, les cuisses écartées, les membres inférieurs en flexion moyenne, l'homme au-dessus d'elle. La position de l'ange, dit-on, présente le désavantage de l'éjaculation précoce. Le pénis ne pénètre dans le vagin qu'en partie. Aujourd'hui, reconnaissent nos informateurs, d'autres positions ont vu le jour, notamment par derrière (*locúláma*). Mais les anciens la déconseillent. Ils pensent qu'elle fait bouger la matrice en donnant l'impression d'essayer les fesses de la femme.

Le coït sur le côté (*lokóngáma*) est la position conseillée. On considère, en effet, que lorsqu'ils sont sur le côté, les deux partenaires apprécient les plaisirs de maintenir une pénétration profonde. Celle-ci sera d'autant plus profonde que la femme soulève les deux jambes, une de chaque côté du corps de l'homme. Cette position procure une stimulation clitoridienne directe, si les parties supérieures de leurs corps

⁴² "*Léékó lóndálá ladikunjú dyájese*".

⁴³ "*Il convient de noter, écrit Kafua (1979, p. 320), que la coutume n'apprécie pas toute façon de faire entraînant la perte du sperme (position "inversée", sur le côté, accroupie, etc...)*".

restent étroitement étreintes. Si elles se séparent, l'arrêt de stimulation clitoridienne par le phallus peut être compensé par la stimulation manuelle. On dit alors que l'homme "*cherche / mange la chair qui n'a pas d'os*"⁴⁴. Expression pour dire : "*tirer les lèvres vulvaires*". Il paraît que cette position a l'avantage supplémentaire de donner à l'homme une vue excitante et aussi de lui permettre des mouvements de poussée qui lui évitent de s'entendre dire : "*il est un homme, mais il arrache les feuilles de manioc*"⁴⁵. Même si l'homme éjacule avant l'intromission, la femme aura senti sa puissance érectile, qui ne demande qu'à être confirmée dans un autre coït.

Mais la sexualité, ici, ne revêt pas pour autant d'aspect ludique. Il nous paraît même trop osé de la présenter comme à la fois récréation et procréation⁴⁶. En effet, sans nier que les rapports sexuels visent aussi une satisfaction physiologique, que l'on exprime parfois en des termes très révélateurs - "*Quel que soit le plaisir éprouvé, l'homme n'introduira pas les bourses (dans le vagin)*"⁴⁷ - nous reconnaissons que la sexualité est plutôt, comme l'écrit le couple Ortigues (1984), "*perçue normativement sous l'aspect de fécondité*" (p. 65).

Aussi distingue-t-on, d'une part, les femmes dont l'état de la vulve fait problème, notamment les "femmes à eau" et les "femmes puantes"...; d'autre part, les femmes dont le comportement au lit laisse à désirer, comme les "femmes froides" et les "femmes immobiles"...

IV.1. Handicap relatif à la vulve

⁴⁴ "*Nyángá/Ndé ómunyi wélé bú laweéká*".

⁴⁵ "*Elé mpámi kó élé okombodí jese*". Ce travail est exclusivement réservé aux femmes. L'expression s'applique aussi à tout homme qui n'accomplit pas dignement les activités réservées au sexe dit fort.

⁴⁶ Nous nous inscrivons en faux contre ce témoignage de Kafua (1979) : "*Attouchements et caresses réciproques sont habituels. Comme dans tout couple qui s'aime, il y a communication et expression des désirs mutuels*" (p. 321).

⁴⁷ "*Mpámi kóokasolo hóócyá nkunjú*".

Nous classons, ici, les femmes dont l'état hygiénique ou la morphologie de l'appareil génital ne tombe pas dans le canon établi par la société. Il s'agit principalement de celles qui connaissent un excès de lubrification vaginale, qui ont des exhalaisons malodorantes ou qui sont tout simplement sales.

IV.1.1. Femmes-fontaines

Au cours de la relation sexuelle, certaines femmes connaissent un excès de lubrification. Cet excès est d'autant plus gênant que, dans les mouvements de va-et-vient du pénis dans le vagin, l'homme a l'impression de se retrouver dans un gros orifice plein d'eau, où il entre et sort sans rencontrer de résistance. On les désigne par l'expression "*asókó áshí*" (vagin d'eau).

C'est que l'intromission ne doit pas se faire aussi facilement qu'une glissade sur une peau de banane. La femme court le risque d'être classée parmi les femmes au vagin lisse (*asókó ɔseló*). Dans ce cas, il n'y a pas d'eau en abondance, mais le pénis passe sans aucune résistance. Il faudra, en effet, que l'homme se sente comme coincé par les contractions de la plate-forme orgasmique lors des mouvements transversaux "retirer-pousser". D'où l'intérêt pour la femme de maîtriser cette particularité afin de dispenser plus de satisfaction à l'homme.

Une femme, qui se présenterait au lit sans tenir compte de ces dispositions, acquiert la réputation d'une prostituée. On l'appelle "*esafú á mbóká*" (étang qui coupe la route) ou "*osóngó wálókítáányá*" (arbre à frotter les mains), pour marquer sa légèreté. La largeur de son vagin et le manque d'obstacle sont dus, croit-on, au changement régulier de partenaires. Ainsi dira-t-on d'une fille qui est accusée de coucher avec plusieurs hommes : "*elle est déjà trouée*" (*ámbótóndóka*).

A ce niveau, le souci de la femme tètela a toujours été de maintenir son vagin étroit et plus ou moins sec, constituant par le fait

même un obstacle à la pénétration. Pour éviter toute mésaventure, les femmes nettoient le vagin à l'eau chaude avant les rapports sexuels en y ajoutant une dose de poudre à base de plantes, de graines, de racines. La poudre de la racine de l'arbre appelé "*ɔtɔmbó wɔ́dú*" ou "*longinu*" est plus recherchée pour son efficacité.

IV.1.2. Femmes puantes

Si les odeurs de l'homme sont encore supportables "*woómbe á mbódí yánga áppola*" (Il revient au bouc de sentir), à la femme on exige de veiller de manière toute particulière, à l'hygiène de son appareil génital.

Dès sa petite enfance, nous l'avons déjà noté, la fille tetela apprend à nettoyer son vagin (*nsolá ékolo*) et comment le maintenir propre. Sa toilette intime est, sans compter celle qui suivra les travaux manuels et les rapports sexuels quand ils ont lieu le jour, au moins biquotidienne : obligatoirement le matin au lever et le soir au coucher. L'eau, d'habitude et de préférence l'eau chaude, est utilisée sans parcimonie pour éviter d'une part, la formation du smegma, cette sécrétion blanchâtre qui, ici, se loge sous le capuchon du clitoris et entre les petites lèvres, et qui est susceptible de dégager une odeur déplaisante, parfois extrêmement désagréable; d'autre part, les odeurs urinaires.

Un vagin nauséabond, d'après les Tetela, peut aussi être l'effet du lait maternel tombé par hasard dans l'appareil génital à l'enfance. Dans ce cas, les puanteurs ne sont extirpées que par la seule action du thérapeute. Il y en a même qui prétendent que celles-ci ne partent pas.

Ces femmes avec "*asókó nsolo*", c'est-à-dire femmes au vagin nauséabond, traînent une mauvaise réputation et sont généralement évitées. Cracher ostensiblement au cours d'une dispute avec une femme, c'est lui faire remarquer que son vagin sent mauvais. Ce qui constitue une injure grave.

Quoi qu'il en soit, on aime le vagin, mais on hait l'odeur du vagin. L'homme qui a touché la vulve doit laver ses mains. Après

chaque coït, la femme essuie avec un linge d'abord le pénis de son partenaire, puis son vagin. Le linge est caché soit sous la natte, soit dans le sac de la femme. Si après cet essuyage, qui sert aussi bien à nettoyer le vagin qu'à le rendre plus ou moins sec, la femme tient au moins à laver son sexe; l'homme, lui, peut s'en contenter. "*Voici un léopard, c'est absolument par l'odeur*"⁴⁸!

Les menstrues sont de l'opinion de tous un écoulement répugnant. La femme *tetela* refusera toute pénétration pendant ses règles, même avec son mari. Ce droit lui est reconnu par la coutume (Kafua, 1979, p. 217, n. 1).

Dans cette catégorie, comptent aussi les filles qui ont des exhalaisons malodorantes à cause de la sueur. On les évite dans l'idée que le vagin sent aussi mauvais. Elles courent le risque de vivre célibataires (*numba*).

IV.1.3. Femmes aux taches blanches

Le terme *tetela* "*mpémbé otémá*", désignant ces femmes, se traduit littéralement par le "blanc du ventre". Cette catégorie de femmes est normalement associée à la précédente. Elles sont également considérées comme des femmes sales puisque, même sans répandre une mauvaise odeur, leur vagin contient, en profondeur, des corpuscules blancs (*mpémbé otémá*) collant au pénis au cours de l'acte et qui répugnent et dégoûtent le partenaire.

IV.2. Handicap relatif au coït

Contrairement à le handicap précédent qui, finalement, concerne la femme dans son état de femme, il s'agit ici de la femme vue dans la relation sexuelle, c'est-à-dire dans son aptitude à rendre le coït agréable pour elle-même et, surtout, pour son partenaire. La femme est froide ou

⁴⁸ "*Nkoi hé ndé, páka nsolo*"

inactive ou faible ou superficielle.

IV.2.1. Femmes froides

Dans cette catégorie "*aókó ncici*", on compte les femmes qui font preuve de peu de sensualité ou qui souffrent de frigidité. Les exercices en brousse ont eu pour but de prévenir contre cet état. Une femme doit développer sa vulve pour jouir plus intensément et pour procurer plus de satisfaction à son partenaire.

On estime qu'un vagin aux lèvres développées est plus chaud et que les seins d'une femme, son dos, son ventre, doivent aussi être chauds pour réchauffer le partenaire et pour plus de sensualité. Certaines métaphores, notamment la couverture du lit, *babóla* (fourneau), souvent utilisées, à cause de la chaleur qu'elles produisent, pour désigner la femme, en disent long.

IV.2.2. Femmes inactives

Durant une relation sexuelle, la femme doit éviter toute passivité. Elle est censée prendre des initiatives afin d'augmenter les sensations voluptueuses de son partenaire pour lui permettre d'éjaculer avec satisfaction.

Au moment de l'éjaculation, la femme doit bien étreindre (*nkúmbátéé*) son partenaire. Certains époux ont expliqué leur infidélité par le fait que celle-ci, au moment du coït, ne savait pas "danser sur les hanches" (*héyé shinga*), c'est-à-dire qu'elle laissait l'homme seul s'activer pour éjaculer. Pour certains, cette attitude est un manque d'amour. La femme "ne montre pas l'amour" (*hényé nganji*), qu'elle a pour l'homme. Certains sont allés jusqu'à la répudiation. En effet, d'après les informations recueillies à *Onema Ototo*, il est déjà arrivé d'entendre un homme se plaindre "d'avoir épousé un mortier" (*lambóyókúká etólé*). La métaphore avec le mortier (*etole*) qui "ne tourne pas" (*hákádímó*), "ne danse pas sur les hanches" (*héyé shingá*)

renvoie à la femme inactive.

IV.2.3. "Femmes faibles"

Comme pour la catégorie de femmes inactives, on parle d'une femme faible en ces termes : "*Héyé olemo*" (Elle ne sait pas travailler).

Il s'agit, en fait, des femmes qui, au cours de l'acte sexuel, avant que l'homme n'éjacule, se disent fatiguées et s'immobilisent. On pense qu'elles atteignent l'orgasme trop rapidement, prenant finalement peu d'intérêt au reste de l'activité sexuelle, la trouvant même pénible.

IV.2.4. Femmes superficielles

Avec ces femmes dites "*dikolo*", c'est-à-dire celles dont le vagin paraît moins profond, le partenaire a l'impression, au cours du coït, de frapper un mur. C'est en fait une espèce de vaginisme qui met aussi bien le partenaire que la partenaire mal à l'aise. On dit dans ce cas que le vagin n'est fait que d'os (*asókó weéká etoó* ou *etonge*).

V. Conclusion

Il ressort de ce qui précède que, dans la société traditionnelle tétela, les organes génitaux sont travaillés pour correspondre à une image, celle qu'impose la culture. Homme et femme c'est d'abord un pénis et un vagin, mais soumis aux coupes, aux découpes et aux découpages institués par la société. Il se dessine à l'arrière plan, comme toile de fond, la fécondité, la procréation et le souci d'immortalité. Il ne faut pas "tuer la famille" à son niveau, mais assurer sa pérennité et celle de ses ancêtres en donnant le jour et le nom.

Dans ses rapports étroits avec la procréation, l'"augmentation de la descendance", le sexe soutient et guide la vie traditionnelle tétela. Cette place lui vaut une dimension sacrée. Ici, en effet, la sexualité n'est ni un hors-d'œuvre, ni un dessert, mais un véritable plat de résistance.

D'où l'attention toute particulière attachée aux organes génitaux comme source de fécondité et de renouvellement de la vie.

La circoncision initie à la sexualité conjugale. Elle favorise le développement et l'"efficacité" du pénis. Les non-circoncis, assimilés aux enfants et aux jeunes filles, sont considérés comme inaptes à la conception au même titre que les impuissants et les inféconds ou les stériles. Ceux-ci sont d'office hors jeu, voire disqualifiés.

Ne connaissant pas l'excision du clitoris ni la mutilation génitale d'une autre nature ou espèce, ce qu'on pourrait appeler l'initiation de puberté de la fille *tetela* se limite à l'étirement des organes génitaux primaires, notamment les lèvres vaginales et le clitoris; à l'élargissement du canal vaginal et aux exercices de préparation au coït.

L'union des deux sexes, loin d'être un acte purement érotique, voire obscène, sans implication symbolique ni religieuse, est plutôt chargée de sacralité. En s'accouplant, le couple participe au mystère de la vie. C'est pourquoi, la véritable beauté, celle qui résiste aux caprices du temps et aux transformations physiologiques qui les accompagnent, c'est la fécondité. Elle est le seul moyen qui évite de sombrer dans le néant et donc le seul qui permette de continuer à vivre parmi les siens même après la mort.

BIBLIOGRAPHIE

- DEL COURT, L. & DALLONS, A. (1949). Les Mongo du Sankuru. *Bulletin de juridiction indigène et de droit coutumier congolais*, 5, 137-139; 6, 165-189.
- DE RACHEWILTZ, B. (1965). *Eros noir. Mœurs sexuelles de l'Afrique de la préhistoire à nos jours*. Paris : La jeune Parque.
- de SOUZENELLE, A. (1991). *Le symbolisme du corps humain*. Paris : Albin Michel.
- DJOMO LOLA, (1988). *La dynamique de la personne dans la religion et la culture tetela*. Kinshasa : Faculté de théologie catholique.
- ELIADE, M. (1959). *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Paris : Gallimard.
- FLAHAULT, F. (1989). *Face à face. Histoires de visages*. Paris : Plon.
- FREUD, S. 1987 (1905). *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris : Gallimard.
- GOMEZ, J. (1970). *Guide médical de la famille. Symptômes, maladies, traitements*.

Paris: Planète.

- HABERT, P. & HABERT, M. (1981). *Dictionnaire de la sexualité*. Paris : Solar.
- HAGENDORENS, J. (1975). *Dictionnaire otetela - français*. Bandundu : CEEBA.
- HAGENDORENS, J. (1979). *Proverbes tetela*. Leuven : P. Passionisten.
- HULSTAERT, G. (1938). *Le mariage des Nkundo*. Bruxelles : Institut royal de l'Afrique centrale.
- HULSTAERT, G. (1961). *Les Mongo. Aperçu général*. Tervuren : Musée royal de l'Afrique centrale.
- KAFUA NDJATE YANYI, (1979). *Le mariage coutumier chez les Tetela du Sankuru*. Thèse de doctorat, Paris : E.H.S.S.
- KASHAMURA, A. (1973). *Famille, sexualité et culture. Essai sur les moeurs sexuelles et les culture des peuples des Grands Lacs africains*. Paris : Payot.
- LABAERE, R. (1987). La consonne géminée en Tetela. *Annales Aequatoria*, 8, 349-354.
- LABAERE, R. (1988). *Supplément et index de Mgr. J. Hagendorens, proverbes tetela, 1979*. Wezembeek-Oppem : P. Passionisten.
- LANGMAN, J. & SADLER, T.-W. (1966). *Embryologie médicale*. Paris : Pradel.
- LODI, M. (1970-1971). *Education traditionnelle chez les Atetela*. Mémoire de licence, Kisangani : U.O.C., Faculté des sciences pédagogiques et psychologiques.
- MUTSHEMBE LUHEMBE ONA-NDOWA, (1994). *De l'exploit sexuel à l'auréole sociale. Tradition gémellaire tetela*. Mémoire de licence, L.L.N.: U.C.L. Faculté de Psychologie et des Sciences de l'éducation (I.E.F.S.).
- MUTSHEMBE LUHEMBE ONA-NDOWA, (2000). *Gémellité et Sexualité. Cas des Tetela du Sankuru au Congo*. Thèse de doctorat, L.L.N.: U.C.L. Faculté de Psychologie et des Sciences de l'éducation (I.E.F.S.).
- NYEME TESE, J.-A. (1980). *Munga, éthique en un milieu africain. Gentilisme et christianisme*. Ingenbohl : Imprimerie du Père Théodose.
- ORTIGUES, M.-C. & ORTIGUES, E. (1984). *Oedipe africain*. Paris : Plon.
- RIVIERE, C. (1990). *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*. Paris : L'Harmattan.
- THOMAS, L.-V. & LUNEAU, R. (1992). *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*. Paris : L'Harmattan.
- TURNER, T. (1973). La politique indigène du Congo belge. Le cas du Sankuru. *Cahiers du C.E.D.A.F.*, 1, 2-62.

MUTSHEMBE LUHEMBE ONA-NDOWA, docteur en sciences psychologiques: sciences de la famille et de la sexualité; licencié & D.E.A. en philosophie de l'U.C.L.

ASPECTS DU BOLOKI DE MONSEMBE LE NGALA DE W. H. STAPLETON (Moyen Congo)

Résumé

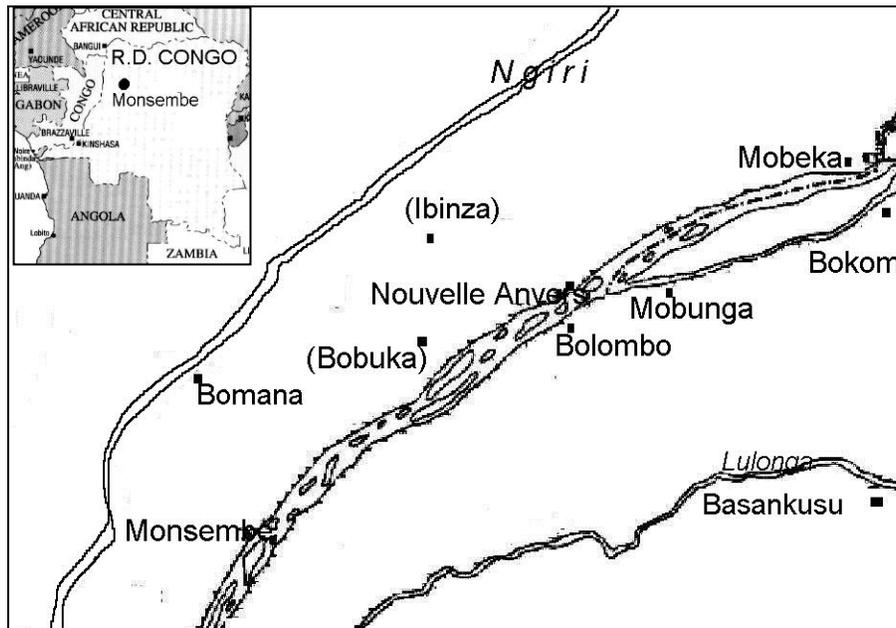
L'exposé tente de fournir quelques éléments du bolóki en se basant sur deux textes extraits de *Mabanza ma Monsembe* de Weeks (1894) récemment présentés par Vinck (2000). La langue des Bolóki a été appelée par Stapleton (1903) "ngála". Il se constate effectivement que le bolóki est plus proche du lingala, la langue commerciale du Fleuve, qu'en est le bobangi (Whitehead 1899) qu'on a souvent considéré comme sa base. Il n'est pas ici question de faire rebondir la discussion sur l'origine du lingala, car celle-ci reste encore au niveau de la pure spéculation tant qu'on a pas encore procédé aux analyses comparées systématiques qui puissent mettre en évidence les analogies et les divergences caractéristiques entre le lingala et ses prétendues "langues mères" (Sesep 1982).

Mots-Clés: boloki; Weeks; Stapleton; ngala; bobangi; lingala

Summary

The article tempts to provide some elements of the Boloki language, based on two texts extracted from *Mabanza ma Monsembe* of Weeks (1894), presented by Vinck (2000). The language of the Boloki has been called "ngala" by Stapleton (1903). One can indeed note that the boloki language is closer to lingala, the commercial language of the Congo River, than to the bobangi (Whitehead 1899), which often has been considered as its basis. The article does not intend to rebound the discussion on the origin of lingala, because this remains pure speculation as long as systematic comparative analyses does not put in evidence the analogies and the characteristic divergences between the lingala and its supposed "mother languages" (Sesep 1982).

Keywords: boloki; Weeks; Stapleton; ngala; bobangi; lingala



D'après la carte annexée à H. Burssens, *Les Peuplades de l'entre Congo-Ubangi*, Tervuren 1958

INTRODUCTION

Nous nous proposons dans le présent modeste exposé de fournir quelques aspects du bolóki en nous basant sur deux textes extraits de *Mabanza ma Monsembe* de Weeks (1894) récemment présentés par Vinck (2000a) dans les *Annales Aequatoria*.

Selon Stapleton (1903:r), compagnon de Weeks, cette langue des Bolóki peut aussi s'appeler ngála. Stapleton estimait même que les Balói, les Bantóni et Mpombo qui occupent l'autre rive de l'Ubangi au Congo - Brazzaville pouvaient être évangélisés par ce ngála. Sur les titres de livrets en langue locale élaborés par Weeks qu'on trouve dans Starr 1908 à côté de "Boloki" est partout mentionné aussi entre parenthèses "Ngála"

(Vinck 2000b:217-19). Pour Van Bulck (1948:614) “Boloki” ne serait qu’un sobriquet appliqué à des gens d’eau portant entre eux des noms de leurs clans respectifs.

Le bolóki est effectivement plus proche — tout comme le sont aussi le libinza (Van Leynseele 1976/77) de la moyenne Ngiri et le mabale de Mankanza (Motingea 1996a) — du lingala qu’en est le bobangi (Whitehead 1899) qu’on a souvent prétendu être la base du lingála.

Nous n’avons pas l’intention de nous attarder sur cette question de l’origine du lingála au sujet de laquelle la discussion reste encore bien assez spéculative. Sesepe (1986:22) fait justement remarquer ce qui suit.

La principale faiblesse de ces hypothèses réside dans le fait qu’elles ne s’appuient pas sur des analyses comparées systématiques, susceptibles de mettre en évidence les analogies et les divergences caractéristiques de ces langues et, sur le plan génétique, l’apport (effectif ou nul) de chacune d’entre elles dans la formation du lingala. La carence de telles analyses bloque la discussion au niveau de la simple spéculation.

Notre objectif en confectionnant les présentes notes grammaticales est donc simplement d’apporter notre contribution à la recherche des évidences structurelles du lingála parmi les langues actuelles de la région présumée être celle de son émergence.

Il est ainsi bon de dire un mot sur la situation géolinguistique du bolóki. La langue des Bolóki étudiée ici est celle qui se parlait avant et après l’arrivée de Weeks et Stapleton à Monsembe, mais ce poste de mission protestante a disparu depuis suite aux ragaves causés sur les populations par la maladie du sommeil. Actuellement on trouve les Bolóki à Mobeka en amont de Mankanza et en aval de ce même centre dans quelques villages dont Bolombz et Bokombe. Quelques éléments d’origine bolóki vivent près de Mbandaka à Bantoi, Boángí, Boyika, Lofifa, Bamanya et Mbókɔ. Ceux-ci ont perdu leur langue et parlent aujourd’hui un dialecte mznɔɔ. Hulstaert (1978:360) constate qu’il existe

peu ou pas de différences entre les parlars des villages ci-devant cités. Il reconnaît en outre que leur dialecte a une certaine accointance avec celui des Losakanyi (Hulstaert 1993) qui furent leurs Terriens avant l'arrivée dans la région des Ntómá et des Bolingi (Hulstaert 1994).

I. RUDIMENTS DE PHONOLOGIE

1.1. VOYELLES

1.1.1. Inventaire

Le bolóki possède comme toutes les autres langues de la région de la Ngiri-Ubangi sept voyelles orales: /i e ε a ɔ o u/. Il convient cependant de faire remarquer que dans leur réalisation e alterne avec i et o avec u. Il est possible que phonétiquement il y pût exister du moins à une certaine époque, comme en mabale (Motingea 1996a:206), deux voyelles intermédiaires ɪ et ʊ caractérisées par le trait rétraction de la racine de la langue (ATR).

En dehors de la distinction ɔ/o et ε/e que nous avons apportée au texte à la lumière des autres langues de la région de la Ngiri-Ubangi, tous les exemples sont donnés tels qu'ils apparaissent dans le texte original afin de rendre compte de cette alternance. Pour la dizaine de mots qui nous sont inconnus mais pour lesquels la traduction apparaît clairement dans les textes français ou anglais de l'article de Vinck (2000a), nous avons placé chaque fois à côté de ceux-ci les symboles ɔ?ou ε?. En fait notre présente étude a une portée tout à fait philologique.

1.1.2. Phénomènes vocaliques

A partir du corpus les principaux phénomènes vocaliques qu'on peut établir sont les suivants: élision, harmonie, contraction, dévocalisation et formation de glides.

1° L'élision

Il n'y a que deux exemples clairs dans les textes avec le comitatif *na*.

lokúlkəkə n'esindi
amíjimbí n'etúkátúká yá nyɔnyɔ

Faisan et Écureuil
il se dissimula en nid de fourmis

A ces cas il faut ajouter le suivant qui ne pose qu'un problème de transcription: *o nsá lisiki* < *o nsi ya lisiki* "au dessous de la corne" qui normalement devait être écrit *o ns' lisiki*.

2° La contraction

Il s'agit de la représentation de deux voyelles consécutives en une seule.

° ba-ómbó	>	<i>bómbo</i>	esclaves
° ba-εbí	>	<i>bɛbí</i>	compagnons
° dí-siki jí-ándí	>	<i>jándí</i>	sa corne
° lo-kulu lo~awí	>	<i>lawí</i>	une jambe

a-ke-í a-iká-índ-á molókó
 1-aller-SUBS-abattre-F palmier:mort
aké áikindá molókz il s'en alla (et) il coupa le palmier mort

ndí o-kokí lo-imba nkima
 FUT 2SG-pouvoir.PARF 11-terrasser singes
 ndí okokí limba nkima? pourras-tu faire tomber des singes?

a-mí-ing-ij~í
 1-PR-introduire-CAUS-F
amingjí il s'introduisit

3° La coalescence

La coalescence est, selon De Rop (1963:9), la représentation de deux voyelles consécutives en une nouvelle voyelle. Le seul cas attesté est celui de la suite ° a-i qui est représentée ε ou e.

a-mo-tá-í munsánsábú
 1-1-lancer-F safou
amoté munsánsábú il lui lança un safou

° a-pá-í	>	<i>apé</i>	il a donné
° nkúmba o-wá-ik~í tu morte?	>	<i>nkúmba, owikí</i>	Tortue, (en) es-

na-í-tumbí
1SG-10-cuire.PARF
neítumbí

j'en ai cuit

4° L'harmonie

L'harmonie vocalique est comme en mabale et en libinza progressive. Elle affecte les voyelles e a o des affixes post-radicaux qui passent à la troisième apertur lorsque la voyelle radicale est ε ou o.

° Ø-nsók-á	>	<i>nsókó!</i>	va-t-en!
° bá-bót-ol~-í bömbo	>	<i>bábótó lí bömbo</i>	on ravit les esclaves
° tz-tók-a esongo canne à sucre	>	<i>totókó esongo</i>	que nous pilions la
° bonsánsábú bo-tém-i dressé	>	<i>boémé</i>	un safoutier qui était

te a-ká tón-á ekoko
DECL 1-MOT-mâcher-F hache
te aká tónó ekoko

alors qu'il allait broyer la hache

a-mel-ak~-á bato mutú má-nsó
1-avaler-PF-F homme jours 6-tout
amékké batu mutú mánsó

il avalait les hommes tous les jours

e-kol-el~-i yz te...
9-dire-APPL-F lui DECL
ekókké yz te...

il dit alors que...

5° La dévocalisation et la formation de glides

Une voyelle moins ouverte en contact avec une voyelle plus ouverte passe à la semi-voyelle. Mais le phénomène est aussi observable avec les voyelles de même degré d'aperture.

° mo-áí	>	<i>mwáí</i>	épouse
° mo-iyá	>	<i>mwíyá</i>	feu
° mo-etí	>	<i>mwetí</i>	arbre
° mo-ebí	>	<i>mwébí</i>	compagnon

° bo-átu	>	<i>bwátu</i>	pirogue
° o-a bíú tatá	>	<i>wa bíú tatá</i>	notre père à nous
° bo-njánga bz-andí	>	<i>bonjánga bwándí</i>	son filet
° ó-imbaka	>	<i>wimbaka</i>	que tu descende
° nkájá e-andí	>	<i>nkájá yandí</i>	sa soeur/son frère
° e-zma	>	<i>yzma ~ yúma</i>	endroit

Cependant:

° mi-kangu mí-átu > *miátu* trois dizaines, trente

Quant aux glides les exemples ne sont fournis que pour y:

na ntína e-a-báká yz a-ka-lúl-i bampele
à base 9-TAM-COP.PAS elle 1-CONT-envier-F mâles
na nńna eyabáká yz akańń à cause du fait qu'elle enviait des hommes

abáyi ~ abái < *abási il grimpa

1.2. CONSONNES

1.2.1. Inventaire

Tabl.1: *Consonnes bolóki*

w	l	y	
m	n	ny	
b	(d)	j	
p	t		k
(f)	(s)	(nz)	
mb	nd	ńj	ng
mp	nt		nk
(mv)			
	ns		

1.2.2. Remarques sur les consonnes

Celles-ci concernent surtout les fricatives.

1° La consonne f n'est fournie que par deux mots *bifo* "mensonges, blagues" et -falangana "se disperser". Mais avec le second f apparaît comme allophone de p.

Libanza apalinginyá binsɔ
Nkúmba afalángáni

Libanza (les) dispersa tous
Tortue se dispersa, se déchiqueta

2° En rapport avec le proto-ngiri (Motingea 1996b), la consonne s amuë en intervocalique subsiste dans quelques mots.

esongo < lómóngɔ *bo-songo?* "canne à sucre", noté à côté de *nkokó* dans une chanson incorporée dans le récit.

-*súsu* "autre", mabale -*súu*

e-sindi "écureuil"

li-siki "corne", cependant mabale également *ji-séké*

Remarquons aussi que cette consonne fricative disparue en intervocalique réapparaît, sans doute par analogie, dans la représentation de la nasale préfixe devant voyelle.

z-n-imb-el--á munsánsábú

2SG-1SG-terrasser-APPL-F safou

znsimbilá munsánsábú fais tomber pour moi un safou

3° nz n'apparaît que dans le nom du héros de l'épopée Libanza et dans le titre *Mabanza ma Monsembe*.

4° mv apparaît une fois avec le verbe -túmvwa "remuer une plaie".

5° La consonne d apparaît deux fois dans le préfixe de cl.5 avec le substantif *disiki* "corne" et d'ailleurs comme allophone de l devant la voyelle fermée i. On le trouve ensuite dans le substantif ngidí "abstinence" qui se trouve dans un même syntagme que la forme *disiki*.

wéneke di-siki litzndí makilá

amijimbí o lisiki

disiki jándi já ngidí

si tu constates que la corne est pleine de sang

il se dissimula dans la corne

sa corne d'interdit, magique

6° La suite de deux nasales est représentée par une seule.

y*-ná o-ko-m-mekzlibá njái

1-DEM2 1-PRO-1SG-imiter qui
*y*ná okomekzílá njáí?*

qui est celui-là qui est en train de m'imiter?

1.3. TONS

Il existe deux tons de base en bolóki (bas et haut) comme ailleurs dans le domaine. En fait, notre contribution sur cette langue dans le cadre de l'enquête lexico-statistique organisée par le Musée Royal de l'Afrique Centrale à Tervuren (Belgique) et dont les résultats de calculs viennent de paraître (Bastin, Coupez et de Halleux, 1983) a déjà pu confirmer ces faits.

Le bolóki étant une langue à tonologie normale et proche du mabale et du libinza, comme nous l'avons affirmé ci-haut, il ne nous a pas été difficile de porter les tons sur les mots. Toutefois, là où nous avons eu des incertitudes, nous faisons suivre l'exemple du symbole T. Dans la conjugaison des cas d'hésitation sont tout de même assez nombreux.

II. GRAMMAIRE

2.1. Système de classes et d'accord

2.1.1. Préfixes

Le bolóki fonctionne avec un système régi par des classes allant de 1 à 14 mais dans lequel les classes 12 et 13 sont absentes. Les préfixes de classes et d'accord sont donnés en Tableau 2.

Tabl.2: *Préfixes* bolóki

Classes	PN	PP	PV	PO
1	mo-	yo-/o-	a-	-mo-
1a	Ø-	yo-/o-	a-	-mo-
2	ba-	-	-	-
3	mo-/mu-	-	-	-
4	mi-	-	-	-
5	li-/di- ji-/_V	ji-	-	-

6	ma-	-	-	-
7	ye/e-	-	-	-
8	bi-	-	-	-
9	N-	e-	-	-
10	N-	yi-/i-	-	-
11	lo-/lu-	-	-	-
14	bo-	-	-	-

2.1.2. Remarques sur les accords

1° Il existe un accord verbal surtout (et parfois pronominal) sémantique en cl.1 et 2 avec n'importe quel substantif pourvu que celui-ci soit affecté du trait [+humain]. Dans les fables notamment où les personnages sont des animaux ce phénomène est bien normal.

<i>eke ngé yznámé</i>	ce jeune homme-là en question
<i>Nkúmba aké</i>	Tortue s'en alla
<i>Bitúná bábuní</i>	les mouches tsé-tsé combattirent
<i>nkúlu wa bangú</i>	leur maître

2° Le préfixe de cl. 9 e- sert à l'accord indéterminé, en particulier dans le relatif, pour exprimer diverses nuances: temporelle, conséssive, consécutive, conditionnelle ou locative.

<i>e-keba we na lokende o likolz</i>	quand tu auras à voyager au ciel
<i>Libanza e-báili yz libíla libíla líkákúli</i>	pendant que Libanza grimpa le palmier le palmier croissait
<i>Libanza ełmélé ndí mólí o Bolobó</i>	alors que Libanza resta là au Ciel
<i>Nsongo ełmélé yz uní o nsi</i>	Nsongo, elle, resta ici sur terre
<i>i-kéné binú bantaka bato na bilúla na ntína yhnámé</i>	si vous voyez les femmes avec tant de convoitise c'est à cause de cela même
<i>mpi bómbo bna e-kólé bangú te</i>	et ces esclaves dirent (à leur tour) que...
<i>e-kólíki mbéki te: "Iká yá"</i>	alors les pots dirent: "Ils vont bien venir".

Observons ces autres exemples en dehors des relatives.

<i>y*na motu atói mw bzná</i>	un homme s'écarta un peu comme ça
<i>e-keka bz ndi eke ngé ajali</i>	il regarde ainsi il voit un jeune homme assis

yakwiláká ngái libumu jáo
e-lílíli bisongo

lorsque je portai ta grossesse
j'eus envie des cannes à sucre

Cette situation pourrait peut-être expliquer la prééminence de ce préfixe e- dans les accords du lingala moderne.

2.2. CLASSIFICATION

Les substantifs selon l'opposition de singulier à pluriel sont rangés dans neuf catégories ci-après:

1° Catégorie: mo-/ba-

cl.1/2

mw-áíí

épouse

mw-ε bí/b-ε bí

compagnon(s)

mo-lzi

époux

mo-to ~ mo-tu

homme

m-ómbó/b-ómbó

esclave(s)

mo-luti

souffleur (à la forge)

ba-kúmi

riches

2° Catégorie: Ø-/ba-

cl.1a/2

ángz

son père

óngó

ton père

tatú

papa

nyangz

sa mère

njái

qui?

ba-ɔndí

mes chers (dans les exclamations)

ba-sznsz

raphias (emprunt?)

3° Catégorie: mo- ~ mu-/mi-

cl.3/4

mo-tútí ~ mu-tútí

pilon

mw-iyá

feu

mo-láko

campement

mo-bálá

manche

mw-etí

arbre

mi-kobi (T)

paniers

<i>mo-lzkz</i>	raphia mort
<i>mo-nɔkɔ</i>	bouche
<i>mu-ngita</i>	grondement, tonnerre
<i>mi-pálu</i>	cris
<i>mo-kito</i>	habitude, manière
<i>mo-kangu</i>	dizaine
<i>mo-kía</i>	queue, derrière, après

4° Catégorie: mo- ~ mu-/N-

cl.3/10

<i>mu-nsánsábú</i>	fruit du safoutier
<i>mu-túti/ntúti</i>	pilon(s)
<i>nsai</i>	doigts, orteils

5° Catégorie: li~di- et j-/ _V/ma-cl, ?

<i>j-ao</i>	ordure, poubelle
<i>li-sikí/di-sikí</i>	corne
<i>li-bumu</i>	ventre, grossesse
<i>li-ngala (T)</i>	ouverture, plaie, piaule de pian
<i>ma-tutú</i>	derrière de maison, cuisine
<i>li-tútú</i>	bosse, tranche
<i>li-bzngo</i>	rive
<i>li-bíla</i>	palmier
<i>li-kolɔ</i>	haut, dessus
<i>li-bzki</i>	paquet
<i>li-bomá</i>	forge

6° Catégorie: e-/bi-

cl.7/8

<i>e-lenǵé</i>	jeune homme
<i>e-sindi</i>	écureuil
<i>e-sɛngɔ</i>	joie, plaisir
<i>e-boka</i>	mortier
<i>e-kfj</i>	quelque chose
<i>e-papa</i>	machette
<i>e-pái</i>	côté
<i>bi-fo (T)</i>	blagues, mensonges (?)
<i>bi-túná</i>	mouches tsé-tsé

<i>bi-lombe</i> (T, ɔ/ɛ?)	sp. mouches
<i>e-búni</i>	fer, métal
<i>e-túkátúká</i>	nid
<i>e-túlúká</i>	groupe, équipe
<i>e-songo</i>	canne à sucre
<i>e-koko</i>	hache
<i>bi-nsubú</i>	membres coupés, amputés
<i>e-bíla</i>	régime de noix de palme
<i>e-bángá</i>	mâchoir
<i>bi-lúla</i>	désirs
<i>y-zma ~ y-úma</i>	endroit, quelque part

7° Catégorie: N-/N-

cl.9/10

<i>mbángu</i>	hâte
<i>mbéki</i>	pot
<i>mbzka ~ mbúka</i>	village
<i>mpatz</i>	colis
<i>mpingana</i>	sp. mouches
<i>mulá</i>	ouragan
<i>ndoí</i>	homonyme
<i>nganga</i>	féticheur
<i>ngɛndé</i>	fauteuil
<i>nguba</i>	bouclier
<i>njzi</i>	abeille
<i>njilá</i>	chemin
<i>njútu</i>	corps
<i>nkájá</i>	soeur/frère
<i>nkíma</i>	singe
<i>nke le</i>	colère
<i>nkiú</i>	sp. vers
<i>nk*</i>	dessein
<i>nkũnko</i>	perroquet
<i>nkúhú</i>	maître
<i>nkúmba</i>	tortue
<i>nkúmbí</i>	épervier
<i>nkúmbú</i>	nom
<i>nkungi</i>	moustique
<i>nkuti</i>	sp. mouche suceuse de sang

<i>nsamba</i> (T)	toiture
<i>nsí</i> ~ <i>nsí</i>	bas
<i>nsúkú</i>	bord, limite
<i>ntembe</i>	doute
<i>ntína</i>	base, cause
<i>nyama</i>	bête
<i>nyɔnyó</i>	fourmi noir

8° Catégorie: lo-~lu-/N- cl.11/10

<i>lo-kúlkɔkɔ</i>	faisan
<i>lo-kulu</i>	jambe
<i>l-imbu</i>	chant
<i>l-ǒ</i>	chose
<i>l-úngúngú</i>	ongle, griffe

Le cas suivant avec addition de préfixe et retention de la consonne occlusive sourde p après la nasale est bien connu dans le domaine:

<i>l-ele/ba-m-pele</i>	mâle(s)
------------------------	---------

9° Catégorie: bo-/ma- cl.14/6

<i>b-utí/m-utí</i>	jour(s)
<i>bo-nsánsábú</i>	safoutier
<i>bw-átu/m-átu</i>	pirogue(s)
<i>botɔkɔ</i>	barre de fer (chaud)
<i>bokoto</i> (T, ɔ?)	chasse aux singes (?)

Monoclasses

6	<i>makilá</i>	sang
6	<i>m-anga</i>	bière
14	<i>boláú</i>	bien
14	<i>bolɔbɔ</i>	ciel
14	<i>b-ǒ</i>	face, devant

2.3. ADJECTIFS

Quelques thèmes adjectifs peuvent être relevés:

-tí	petit
-súsu	autre
-láu	bon
-bi	mauvais
-néne	grand

L'adjectif s'accorde avec le nom en prenant le PN, mais en cl.9 l'accord adjectif est pronominal.

anukí mo-súsu (munsábúnsábú) il chercha un autre (safou)

Ø-nsó-Vk-á Ø-m-beng-el~á 10-súsu
 2SG-aller-PF-F INF-1SG-chasser-APPL-F autre
nsókó mbengilá nsúsu va m'en chercher d'autres (safous)

mbzka e-néne un grand village
bonjánga bwándí bobi bobi son si mauvais filet
molzi mobi mobi un mari très laid
mw moto motí un tout petit homme
e lengé e-tí un petit garçon

bz-m-pá mo-súsu (motúti)
 2PL-1SG-donner 1-autre (pilon)
bzmpá mosúsu donnez-moi un autre (pilon)
bá-mo-pí misúsu míbali on lui en donna deux autres
yúma e-súsu un autre endroit

Constatons le cas suivant consistant en une simple juxtaposition de substantif.

abáká nsai binsubí il avait des orteils amputés

2.4. DETERMINANTS DU NOM

Il s'agit des catégories ci-après:

- (i) démonstratifs
- (ii) numéraux

- (iii) connectif
- (iv) possessif
- (v) déterminatifs

2.4.1. Démonstratifs

Il peut être établi trois séries de démonstratifs: proche, éloigné et référenciel.

1° Démonstratif proche: PPx2 (PP1 à ton descendant)

5	<i>munsánsábú mknú</i>	ce noix de safou-ci
7	<i>ebíla yfj-yi</i>	ce régime de noix de palme-ci

2° Démonstratif éloigné: PP-ná (PP à ton descendant?)

1	<i>motu y*^{ná}</i> <i>yzná ngá Libanza</i> <i>keká motu y*^{ná}</i>	cet homme-là celui-là, c'est bien Libanza regarde cet homme-là!
3	<i>munsánsábú mkná</i> <i>ntína yfjná</i>	ce safou-là (pour) cette raison-là
10	<i>mbéki y^hná</i>	ces pots-là

3° Référenciel: PP(H)-ná+mé ~mí

<i>abóí mwáí yznámí</i>	il prit cette femme en question
<i>mõmbo yznámé</i>	cet esclave en question
<i>motu yznámí ~ yznámé</i>	cet homme en question
<i>bõmbo bánámé</i>	ces esclaves en question
<i>libzki jínámé</i>	ce paquet en question

2.4.2. Numéraux

Thèmes à accord, de 1 à 5 (quatre non obtenu): -awí “un” avec PP bas, -balí “deux”, -átu “trois”, -tánu “cinq”.

<i>abáká lokulu l-awí</i>	il avait une jambe
<i>motu w-awí</i>	un homme
<i>motúti mw-awí</i>	un pilon
<i>bámopé mí-balí</i>	on lui en donna deux

<i>bangú bá-bali</i>	eux deux
<i>mikangu mí-átu míá nkima</i>	trois dizaines de singes
<i>mikobi mí-tánu</i>	cinq paniers

2.4.3. Connectif

Il se compose du PP et de la ligature -a en harmonie tonale avec le PP.

1	<i>mõmbo w-a Libanza</i>	esclave de Libanza
2	<i>bõmbo b-á Libanza</i>	PL
3	<i>monsánsábú mw-á Nyandembe</i>	le safou de Yandembe
	<i>mobála mw-á ekoko</i>	manche de la hache
	<i>mopálu mw-á Libanza</i>	le cri de Libanza
4	<i>mikangu mí-átu mí-á nkima</i>	trois dizaines de singes
5	<i>likolz j-á nsamba (T)</i>	sur le toit
	<i>disiki j-á ngidi</i>	une corne d'interdit, magique
6	<i>matútu m-á nkokz</i>	morceaux (bosses) de canne à sucre
9	<i>nsúkú y-a mwiya</i>	bord du feu
	<i>ngendé y-a basznsz</i>	fauteuil en raphia
	<i>nkájá y-a Libanza</i>	soeur de Libanza
	<i>nguba y-a bibúni</i>	un bouclier en fer
10/4	<i>l-á mipálu mí-á Libanza</i>	affaire (à cause) des cris de Libanza
14	<i>bojánga bw-á mbúka lokúlkoko</i>	filet de chez (appartenant à) Faisan

2.4.4. Possessif

Les thèmes possessifs n'existent que pour la 2^e et la 3^e pers. du singulier. Ces thèmes sont respectivement --ao et --andí.

Ailleurs il s'agit du connectif pour lequel la forme déterminante est un substitutif.

1SG	<i>molzi wa ngái</i>	mon mari
	<i>nyama ya ngái</i>	ma bête
	<i>nají bá ngái bõmbo</i>	j'ai attrapé des esclaves à moi
2SG	<i>bonsánsábú bwáo</i>	ton safoutier
	<i>libumu jáo</i>	ta grossesse
	<i>nkájá yao</i>	ta soeur/ton frère
	<i>mpatz yao</i>	ton colis
3SG	<i>ndoi yandí</i>	son homonyme

	<i>disiki jándi</i>	sa corne
	<i>makɔngɔ mándi</i>	ses lances
	<i>mwebí wandi</i>	son compagnon
1PL	<i>tojĩ mpi wa bíú tatá</i>	nous aussi nous avons attrapé notre (père) maître
2PL	?	
3PL	<i>nkúlu wa bangú</i>	leur maître

Remarquer emploi du comitiif *na* à la 3ème pers. du sing.

bé bí nandí ses compagnons

2.4.5. Déterminatifs

Il s'agit de *-nsɔ* "tout" et *-ɔkɔ* "quelque". Avec *-ɔkɔ* l'accord est cependant adjectif.

<i>bɔmbo bá Nyandembe bánsɔ</i>	tous les esclaves de Nyandembe
<i>apalɔngínyá bínsɔ</i>	il dispersa, éparpilla tous
<i>mutú mánsɔ</i>	tous les jours
<i>ntúti ínsɔ</i>	tous les pilons
<i>bantaka bato bánsɔ</i>	toutes les femmes
<i>motu mókɔ</i>	un certain homme

2.4.6. Relatif

Le relatif est une forme mixte pronomo-verbale. Nous nous contentons ci-après de quelques exemples.

Nkúmbi yz moto o-ko-kendé o móí
 Epervier lui homme PP1-PRO-voyager à là-bas Tortue, c'est lui qui y va
 yzma yawá tatá l'endroit où papa est mort

2.5. SUBSTITUTIFS OU PRONOMS PERSONNELS

2.5.1. Substitutifs aux personnes ou participants

On peut les considérer comme des formes monomorphémiques. Nous les donnons en Tableau 3.

Tab.3: *Pronoms participants*

		SG	PL
	1e	ngái	bíú
	2e	wε	bínú
	3e	yz	
1SG	<i>ngái naǐ ba ngái bǒmbo zmpá ngái nainu</i>		j'ai attrapé mes esclaves à moi donne-moi un peu!
2SG	<i>bímáká wε</i>		sors, toi!
3SG	<i>ba únko yó yz abǒi nyama zkáká yz te: Óz</i>		rien que lui lui, il s'accapara des bêtes écoute alors lui crier: Óz
1PL	<i>tojǐ mpi wa bíú tatá</i>		nous avons attrapé nous aussi notre père (père de nous)
2PL	<i>ekǎné bíú bantaka bato na</i>	<i>bíú/asi</i>	vous voyez les femmes avec de la convoitise...

On peut constater encore qu'à la 3ème pers. sing. avec *na*, le recours est plutôt fait au possessif.

molzi mobí mobí náke na ndǐ wái un si laid mari où vais-je aller avec lui?

Il s'obtient par ailleurs une autre forme de substitutif à cette 3ème pers. sing. dans les constructions avec le morphème déclaratif *te*. Il s'agit de *yě* qu'on trouve en lingala. Dans les textes ces deux éléments sont transcrits en un seul mot.

molzi akǒlí yěte.: le mari, lui, dit que...
ek ngé yěte... le jeune homme, lui, dit que...
asangilí ángz yěte il dit à son père, lui, que...

2.5.2. Substitutifs aux classes

Structure: PP(B)-angú

2 *bangú batu baké likalí* eux, les gens, allèrent à la chasse
bangú bábandákání eux, ils se dispersèrent

	<i>yabáká bangú bakákabá nyama</i>	quand ils partageaient les bêtes
	<i>bǒmbo bánámé ekóléle bangú te</i>	ces esclaves se dirent que..
	<i>yayáká bangú...</i>	quand eux ils vinrent...
3	<i>aké na mwangú (motúti)</i>	il s'enfuit avec ça (pilon)
5	<i>lisiki ekólíki jangú te:..</i>	et la corne, elle, répondit que:..
9	<i>Nsongz abói yangú (mpatz)</i>	Nsongo le prit (le colis)

2.6. LE VERBE

2.6.1. Morphèmes verbaux

Les morphèmes qu'on peut identifier dans une forme verbale d'après leur ordre d'apparition sont les suivants: le préfixe verbal (PV), la post-initiale de négation, le formatif, le préfixe objet (PO), le préfixe réfléchi (PR), le radical et ses extensions, la pré-finale et la finale.

1° Le préfixe verbal (PV)

Les PV en rapport avec les classes ont déjà été donnés (cfr. Tab.2). Sous Tableau 4 nous ne présentons que ceux en rapport avec les participants.

Tab.4: *Préfixes verbaux aux participants*

	SG	PL
	1è na-	to- ~ tu-
	2è o-	bo-
<i>na-í-tumbí</i> 1SG-10-cuire.PARF <i>neítumbí</i>		j'en ai cuit
<i>te o-én-a</i> DECL 2SG-voir.PRES <i>te wěne...</i>		si tu vois...
<i>najingi te nákende o mǎi</i> <i>nánuka nsánsábú</i> <i>z-m-pá ngái motúti</i> <i>o-n-kangá</i>		je voudrais aller là-bas que je cherche des safous donne-moi le pilon! attrappe-moi

*we obikaka nkúmbi
bz-m-pá nainu
tztóko esongo
tuji mpi wa bíú tatá
bzká keká nainu*

que toi tu appelles Epervier
donnez-moi un peu
que nous pilions la canne à sucre
nous aussi avons attrapé notre père
allez un peu voir!

2° Post-initiale de négation

Comme dans toutes les autres langues de la région de l'entre Congo-Ubangi, la conjugaison négative n'est pas productive. Le seul morphème verbal négatif évident est -i-.

ndi mz-i-kela ekfj nyá

cela ne fera rien

Il convient cependant de mentionner aussi so qui n'apparaît qu'à l'infinitif avec le sens de "sans" et d'ailleurs comme un morphème pré-initial.

*nkúmba amili na muká solina nyá
chavirer*

Tortue traversa avec la tempête sans

3° Formatifs

Il existe plusieurs sortes de formatifs: -a-, -ko-, -ka-, -ká-, iká-, -na-, -ke- ~ -ki-.

-a-

Ce formatif n'a été obtenu qu'avec le relatif passé à antécédent indéterminé.

*e-a-yáká bangz
9-TAM-venir eux
yayáká bangó*

quand ils vinrent

*e-a-lém-Vk~á motúti mo-awí
9-TAM-rester-PF-F pilon 3-un
yaléméké motúti mwawí*

il restait un pilon

-ko-

Le formatif -ko- est la marque du présent progressif.

yz moto o-ko-kɛnd-á o likolz
 lui homme 1-TAM-aller-F à ciel
 yz moto okokɛ ndɛ o likolz lui, la personne qui va au ciel

yz-ná o-ko-m-mek-zl~el~á njái
 1-DEM2 1-TAM-1SG-essayer-REV-F qui
 yzná okomekzliá njái qui est celui-là qui m'imité?

-ka-

C'est la marque de l'aspect continuatif

na-ka-jingá te náúmela Libanza mpatz je voudrais envoyer un colis à Libanza

e-a-mo-zká Libanza te a-ka-melí bato
 9-TAM-entendre Libanza DECL 1-TAM-avaler hommes
yamöká Libanza te akame lí bato quand Libanza apprit de lui qu'il avalait les gens
bá-ka-yi na majánga ils s'amenèrent avec des filets
a-ka-bái libíla lí-ka-kúli pendant qu'il grimpa le palmier croissait

-ká-

Le formatif -ká- est la marque du motionnel. Son origine verbale est claire: il s'agit du verbe "aller".

nsókó bz-ká buná na Nyandembe allez vous battre contre Yandembe!
Libanza, ká n-kweté lé ebíla Libanza, va me couper le régime de noix de palme!

-iká-

Ce morphème marque le subsécutif.

nkúmba a-ke-í a-iká-índá molzkz
 tortue 1-aller-F 1-SUBS-abattre palmier:mort
nkúmba aké aikíndá molzkz Tortue partit (et) il alla abattre le palmier mort
ajátú, a-iká-táná mbzka eré ñe il marcha (et) il découvrit un grand village

-ke- ~ -ki-

Cette marque est celle de l'habituel passé.

<i>njilá i-ke-lek-ák-á motu y*námí</i>	le chemin par où cet homme-là passait
<i>yúma i-ki-jal-ák-á yz</i>	l'endroit où il se trouvait
<i>i-ke-bá-ák-á ngá bǒ</i>	quand j'étais auparavant
<i>libzngu li-ki-pak-á bangú mátu</i>	la rive où ils fabriquaient (taillaient) des pirogues

-na-

Cet élément est obtenu dans une seule phrase avec un sens final.

báyí bá-na-keka, lokúlbkoko a-mo-bomí ils vinrent observer, Faisan l'a tué

4° Préfixes objets (PO)

Aux participants ils n'apparaissent dans les textes que pour les deux premières personnes du singulier.

1SG: -n-, -m- et ns-/_V
2SG: -ko- ~ -o-

Aux classes les formes sont présentées sous Tab.2.

<i>z-m-bomá</i>	tue-moi!
<i>z-n-kangá</i>	attrape-moi
<i>ká n-kwé té lé ebíla</i>	va couper pour moi un régime de noix de palme
<i>z-ns-imbilá munsánsábú</i>	descends pour moi un safou
<i>ndí a-o-kambi o likoló</i>	il te conduira au ciel
<i>mpatz yao e-ko-tímili nkájá yao</i>	ton colis que ta soeur t'a envoyé

cl.1

<i>a-mo-tá-i > amoté munsánsábú</i>	il lui lança un safou
<i>a-mo-kangí</i>	il l'attrapa

cl.2

<i>a-bá-bóí</i>	ils les prit
<i>z-bá-yilá uní</i>	amenez-les ici!

Libanza a-bá-ngámí

Libanza les terrorisa

cl.3

bz-mz-pá (motúti)

donnez-le (le pilon)!

5° Le préfixe réfléchi (PR)

Cet élément qui a la même forme à toutes les personnes et à toutes les classes est le morphème -mí-.

nkímba a-mí-tung-íny-í
a-mí-ing-í-j-í o lisiki
z-mí-kang-a o libzki

Tortue se relia, se reforma
il s'introduisit dans la corne
que tu t'enfermes dans le paquet

6° Radicaux

A initiale consonantique:

-bá-	grimper
-bik-	appeler
-bil-	être cuit
-bíl-	attirer, provoquer (?)
-bim-	sortir
-bɔ-	prendre
-bom-	tuer
-bút-	engendrer
-bun-	lutter
-bwák-	jeter
-já-	manger
-ja- ~ -jwa-	trouver, obtenir
-jal-	s'asseoir, être
-jat-	marcher
-jimb-	feindre, dissimuler
-jing-	aimer
-kab-	partager
-kamb-	amener, conduire
-kang-	1. attraper 2. fermer
-ké-	faire jour
-kε-	aller

-kek-	regarder
-kel-	faire
-kemb-	déranger
-kɛnd-	s'en aller, voyager
-kzm-	arriver, parvenir, devenir
-kómb-	balayer
-kok-	pouvoir
-kɔl-	dire
-kúl-	croître
-kúm-	être riche
-kú- ~ -kúl-	frapper
-kwa-	tomber
-lámb-	préparer
-lémb-	planer
-le-	laisser
-lek-	passer
-lel-	pleurer
-long-	arranger, remplir dans
-lot-	s'enfuir
-lúk-	ramer
-lúl-	envier
-lut-	souffler
-mil-	traverser
-mek-	tenter, essayer
-ngám-	terroser, inquiéter
-ntém-	être debout
-nuk-	chercher
-pá-	donner
-síl-	finir
-sɔk-	mépriser
-tá-	lancer, jeter
-tán-	trouver
-tók- (T)	piler
-tzm- ~ -túm-	envoyer
-tzmb-	porter
-tón-	mâcher, goûter
-tznd-	remplir
-to- (T)	s'écarter

-túl-	forger
-tún-	interroger
-tuk-	dormir
-tumb-	cuir
-wá-	mourir
-wál-	gratter, raper
-yá-	venir
-yimb- ~ -imb-	chanter

Vocaliques:

-én-	voir
-índ-	abattre
-imb-	descendre (trans.)
-in-	sombrier, chavirer
-zk- ~ -úk-	percevoir, entendre
-unj- (T)	soulever
-us-	percer
-út-	revenir

7° Extensions

Applicatif: -el-

-beng-el-	chercher
-bim-el-	sortir à, apparaître à
-im-el-	agréer
-kwá-ém-el- > -kwémel-	tomber dessus
-kwá-el- > -kwil-	devenir grosse
-le-em-el-	être laissé, rester
-sang-el-	dire à, annoncer
-swék-em-el-	être accoché
-túm-el-	envoyer à
-yá-el- > -yil-	apporter, venir avec

Séparatif transitif: -ol-

-bzng-ol-	transformer
-bót-ol-	ravir

-lut-ol-	ouvrir
-mek-ol-el-	imiter
Causatif: -ij-	
-íng-ij-	faire entrer, introduire
Séparatif intransitif: -o-	
-úng-o-	retourner
-lub-o-	débarquer
-túm-v-w-	être remué (plaie)
-umb-o-	voler
Passif: -em-	
-kwá-em-εl- > -kwémel-	tomber dessus
-le-em-	être abandonné, rester
-swék-em-εl-	être accroché
Extensif: -al-	
-ík-al-	rester
Réciproque: -an-	
-fal-ang-an-	(se) disperser
-band-ak-an-	s'éparpiller, se disperser
Pluratif: -iny-	
-pal-íng-iny-	disperser
-ík-iny-	multiplier
-tung-iny-	rasssembler, relier
Impositif: -i- ~ -y-	
-kúk-i-	couvrir, cacher
-tín-y-	se couper

-nɔk-i-	poser sur
-tɔk-i-	chauffer, rendre chaud

Autres:

-band-ak-an-	se disperser
-kul-ut-	frôler
-pal-Vng-iny-	disperser
-fal-Vng-an-	se disperser

8° Pré-finale (PF)

La pré-finale dont le sens va l'imperfectif à l'habituel peut être posée -Vk-.

a-kɔl-Vk-í	<i>akɔlíkí</i>	il disait
e-a-le-em-Vk-á	<i>yaléméké</i>	il restait
o-mí-kang-Vk-a	<i>omíkangaka</i>	que tu t'enfermes
e-a-kɔl-Vk-á yz te...	<i>yakɔ́kɔ́ yz te...</i>	quand il dit, voulut...

9° Finales ou désinences

Ces éléments sont de forme vocalique: -a (-ɛ, ɔ par harmonie), -e, -i.

Les illustrations abondent dans la conjugaison.

2.6.2. CONJUGAISON

2.6.2.1. Formes indicatives

1° Présent simple

Le présent simple se compose d'un préfixe verbal haut (?), de la base verbale et d'une finale -a à morphotonème haut (métatonique?).

Structure: H-BV-a

Sens: il énonce simplement un fait qui a lieu au moment de la parole.

Exemples:

á-én-a b* Nku a-bwákí munsánsábú
 1-voir-F ainsi perroquet 1-jeter.PERF
éne b Nku abwákí munsánsábú*
béne motu akembá bonsánsábú
bálei, bákeka
*áunja b**

elle constate ainsi que Perroquet vient de jeter un safou
 ils voient que quelqu'un dérange le safoutier
 ils ont laissé, ils regardent
 il soulève (le pilon) ainsi

2° Présent progressif

Quoique nous n'ayons que deux exemples et encore tous au relatif, la structure de ce tiroir peut être établie de la manière suivante: un préfixe bas suivi du formatif -ko-, de la base verbale et d'une finale -a à morphotonème haut.

Structure: PV-ko-BV-á

Sens: le progressif indique une action qui est en train de se dérouler.

Exemples:

i-ko-zká bínú mungita kilili
 9-PRES-entendre vous cris kilili
ikóká bínú mungita kilili

quand vous entendez le cri kilili

y*-ná o-ko-m-mekzlilá njái
 1-DEM² 1-PRES-1SG-imiter
*y*ná okomekzlilá njái*

qui est celui-là qui est train de m'imiter?

3° Présent continuatif

Ce présent se compose d'un préfixe verbal haut (?), du formatif -ka-, de la base verbale et d'une finale -e à morphotonème haut (?).

Structure: H-ka-BV-i

Sens: il s'agit d'une action présente qui continue à s'accomplir même après l'avoir énoncée. Les exemples font cependant penser aussi à ce que Hulstaert (1965:347) appelle présent distanciel.

Exemples

<i>bákeka, Lokúlokoko n'esindí bá-ka-yí</i>	ils regardent, Faisan et Ecureuil ont en train d'arriver
<i>Libanza ebáilí libíla libíla lí-ka-kúli</i>	pendant que le Libanza grimpe le palmier, le palmier croît

4° Parfait 1

Cette première forme du parfait se compose d'un préfixe verbal bas aux personnes (y compris cl.1) et haut aux classes, de la base verbale et d'une finale -e (-ε?) à morphotonème haut.

Structure: B/H-BV-í(-ε?)

Sens: le parfait exprime une action plus ou moins récente considérée comme achevée.

Exemples:

<i>Nkúmba amilí na mulá solina nyá</i>	Tortue traversa avec la tempête sans chavirer
<i>molzkz mzmokwémé lé</i>	le palmier mort lui tomba
<i>mpi bómbo bnámé ekó lé lé bangu te...</i>	et ces esclaves en question dirent que...
<i>we mw ekngé etí ikokilí we lotóko nkokz?</i>	toi, un tout petit enfant peux-tu piler les cannes à sucre?
<i>Lokúlokoko alelí: kúlú</i>	Faisan poussa un cri: kúlú

Sans préfixe:

<i>eká bikilí nganga te Muntwantwa</i>	elle alla appeler le féticheur que (du nom de) Muntwantwa
<i>Nkúmba bwátu líké lé</i>	Tortue la pirogue elle rama

5° Parfait 2

La deuxième forme du parfait se compose d'un PV bas aux personnes (y compris cl.1) et haut aux classes, de la base verbale et d'une finale -i à morphotonème haut.

Structure: B/H-BV-í

Sens: ce tiroir indique surtout des actions brèves et rapides. Comme nous l'avons dit pour le mabale, il sert à rendre les récits vivants par la rapidité des actions (Motingea 1996a:243). Il sert ainsi de narratif.

Exemples:

<i>akzmi bomɔi</i>	il redevint vivant
<i>abimí</i>	il sortit
<i>abomí molzi</i>	il tua le mari
<i>abɔí mwáli y*námi</i>	il s'accapara de cette femme
<i>bátuki</i>	ils dormirent
<i>butú bzké</i>	il fit jour
<i>mwáli abimí</i>	la femme sortit
<i>akómbí jao</i>	elle balaya les ordures
<i>Nku abwáki munsánsábú</i>	Perroquet vient de jeter un safou
<i>akɔlí na molzi</i>	elle dit à son mari
<i>asangilí mwáli yě te...</i>	il dit à la femme lui que...
<i>a-bá-bɔí, a-bá-kambí o moláko</i>	il les prit, les conduisit au campement
<i>yz abáí, akzmi o mói</i>	lui, il grimpa, arriva là-bas

5° Passé récent

Il ne se distingue structurellement du parfait 2 que par le recours à la pré-finale -Vk-.

Structure: B/H-BV-Vk~í

Sens: il indique une action passée dont les effets sont encore perceptibles.

Exemples:

<i>Nkúmba o-wá-Vk~í</i>	tortue 2SG-mourir-PF	Tortue, (en) es-tu morte?
<i>Nkúmba owiiki</i>		et la corne dit que...
<i>mpi lisiki ekɔlíki jangú te...</i>		Libanza a dit que tu m'attrapes
<i>Libanza akɔlíki te z-n-kangá</i>		

6° Passé éloigné perfectif

Il se compose d'un préfixe verbal bas, de la base verbale et d'une finale -a à morphotonème haut.

Structure: B-BV-á

Sens: cette forme indique une action placée à un passé éloigné sans considération de durée.

Exemples:

<i>bato baikínyá ntembe</i>	les gens multiplièrent des doutes
<i>ayi o mbzka apalingínyá bínsɔ</i>	il vint au village, il dispersa tous
<i>ónǵó awá na mulá</i>	ton père fut mort de l'ouragan
<i>yúma yawá tatá</i>	l'endroit où mourut papa
<i>bantaka bánsz bajwá mokito mknámi</i>	toutes les femmes acquirent cette habitude

7° Passé éloigné imperfectif

La différence avec le précédent est le recours à la préfinale -Vk-.

Structure: B-BV-Vk-á

Sens: si l'on peut considérer l'action exprimée par le perfectif comme une action "point", il s'agit ici d'une action "ligne".

<i>bangú batu bakéndéké likali</i>	eux, les gens, étaient allés à la chasse collective
<i>amééké batu mutu mánsɔ</i>	il avalait les hommes tous les jours
<i>nalúláká munsánsábú</i>	j'avais eu envie du safou

Au relatif le recours est fait au formatif -a-.

<i>e-a-mo-kambiláká yz nkájá...</i>	quand il l'amena à sa soeur...
-------------------------------------	--------------------------------

L'imperfectif est aussi rendu par une conjugaison périphrastique à l'aide de la copule.

<i>yabáká bangú bákákabá nyama</i>	lorsqu'ils étaient en train de partager les bêtes
<i>babáká bákátókó nkokó</i>	ils étaient en train de piler les cannes à sucre

Dans l'exemple suivant (avec ton haut?) il semble s'agir d'un sens progressif ou continuatif:

Libanza únko átokiaka botoko en ce moment, Libanza chauffait la barre de fer

8° Habituel passé

Il s'obtient à l'aide du formatif -ka- et de la finale -i/-í.

e-a-mo-zká Libanza te a-ka-mel-í batu
9-TAM-1-entendre Libanza DECL 1-HAB-avalier-F
yamóká Libanza te akame li bato... quand Libanza apprit à son sujet qu'il avalait les hommes...

yénéké yz nkúmbi akalémbi quand elle vit Epervier en train de planer

Et dans la conjugaison périphrastique:

na núna eyabáká yz a-ka-líli bampele à cause du fait qu'elle avait l'habitude d'envier les hommes
Libanza abáká ndi a-ka-túlá libomá Libanza était plutôt en train de travailler (forger) à la forge

L'habituel passé est aussi (au relatif en particulier) exprimé par le formatif -ki-/-kí-.

njilá i-ke-lek-ák-á motu yónámí le chemin par où cet homme passait
yúma i-ki-jal-ák-á yz l'endroit où il se trouvait
i-ke-bá-ák-á ngá bõ quand j'étais auparavant
libzngu lí-ki-pak-á bangú mátu la rive où ils taillaient les pirogues

Avec finale -e:

mpi Ngombe á-ki-lelake kilili et Ngombe rugissait kilili

9° Passé continuatif

Il se compose d'un préfixe verbal bas ou haut (aux classes?), du formatif -ka-, de la base verbale et d'une finale -a à morphotonème haut (?)

Structure: B/H?-ka-BV-á(?)

Sens: comme pour le présent continuatif il s'agit d'une action qui continue à s'accomplir lorsque on la considère par rapport à une autre action passée.

Exemples:

<i>átokiaka botɔkɔ, Nkúmba a-ka-lutá</i>	il chauffait le fer pendant que Tortue soufflait
<i>ndzí yandí akanɛlé manga</i>	son homonyme buvait de la bière
<i>moto mókó te akajatá o matutú</i>	pendant que quelqu'un marchait derrière la maison...

10° Le subsécutif

Le subsécutif se compose d'un préfixe verbal bas aux personnes et haut aux classes, du formatif -iká-, de la base verbale et d'une finale -á (métatonique?).

Structure: B/H-iká-BV-á

Sens: le subsécutif indique une action qui survient après une autre.

<i>Nkúmba a-ké a-iká-índá molzkz</i>	tortue 1-aller.PARF 1-SUBS-abattre palmier:mort
<i>Nkúmba aké aikíndá molzkó</i>	Tortue s'en alla (et) il abattit le palmier mort

<i>o-ka-kend-Vk-a o-iká-n-sangela</i>	2SG-TAM-aller-PF-F 2SG-SUBS-1SG-annoncer
<i>okakɛndɛke zkánsangela</i>	si tu voyages, que tu veuilles me prévenir
<i>aké aikátáná bonsánsábú</i>	il s'en alla, (et) il découvrit le safoutier
<i>mpi Nkúmba aikábimiká yúma ikejakáká yz</i>	et tortue apparut à l'endroit où il se trouvait
<i>báké báikábuna</i>	ils s'en allèrent (et) combattirent

10° Le Futur

Le futur est construit, comme en lingala, à l'aide de *ndi* suivi du verbe conjugué au parfait 2.

ndi o-kokí lo-imba nkima
 FUT 2SG-pouvoir.PARF2 11-descendre singes
ndí okokí límba nkima? pourras-tu descendre des singes?

Un exemple au négatif:

ndi m̄z-i-kela ekfj nyá cela ne fera pas quelque chose, ne fera rien

2.6.2.2. Formes non indicatives

1° Optatif

L'optatif est constitué d'un préfixe verbal haut, de la base verbale et d'une finale -a à morphotonème haut. Forme identique au présent de l'indicatif? Voyons les exemples.

na-ka-jingá te náúmela Libanza mpatz je désire envoyer un colis à Libanza
nánuka nsánsábú que je cherche des safous
b̄mpá motúti náts̄k̄o nkokó donnez-moi le pilon que pile des cannes à
 sucre
tz̄ts̄k̄o esongo que nous pilions la canne à sucre

2° Hortatif: H-BV-á

z-bá-yilá uní amène-les ici!
z-m-pá nainu donne-moi un peu
z-n-kangá que tu m'attrapes
o-m-bomá que tu me tues!
b̄z-m-pá motúti donnez-moi, que vous me donniez le pilon
b̄z-nsó allez vous-en!

Une forme adoucie peut être obtenue à l'aide de la pré-finale -Vk-.

z-imb-Vk-a ná-túma mpatz
 2SG-descendre-PF-F 1SG-envoyer.OPT

w^hmbaka ná túma mpatz

que tu descendes pour que j'envoie un colis

3° Impératif

Il n'existe en fait qu'au singulier: Ø-BV-á, car au pluriel le recours est fait au hortatif.

keká mpatz yao

regarde ton colis!

n-sangílá yúma yawá tata

dis-moi où papa est mort

wálá lúngúngú

gratte l'ongle

Impératif douci: recours à la pré-finale -Vk-:

bimáká wε

sors donc, toi!

nsókó bengílá nsúsu

va m'en chercher d'autres!

zkáká yz Nkoloimoto yz te...

écoute alors lui, Nkoloimoto dire que...

4° Infinitif

On peut établir trois sortes d'infinitifs: simple, motionnel itif et motionnel ventif.

a) simple: lo-BV-a (cl.11)

so ° lo-ina > *so lina nyá*

sans chavirer

ekokili wε lo-tókó nokoz

peux-tu piler les cannes à sucre?

° lo-imba > *l-imba nkíma*

faire tomber des singes

ekébá wε na lokεndε

si tu auras à voyager

amekí lo-lutola

il tenta d'ouvrir

b) motionnel itif: Ø-BV-á

Cette forme vient après -ká, qui en fait n'est, comme déjà dit, que le verbe "aller".

na-ká bimá wái?

par où vais-je sortir?

nsókó bz-ká buná na Nyandembe

allez vous battre contre Yandembe!

Libanza, ká n-kweté lé ebíla

Libanza, va me couper le régime de noix de palme!

bz-ká keká nainu

allez un peu voir!

bznsó bz-ká buna

allez vous battre!

<i>aká bá-jajá o nsúku ya eboka</i>	il alla les faire asseoir au bord du mortier
<i>iká yá</i>	ils vont venir!
<i>iká jatá b*bz</i>	ils vont bien marcher bien ainsi!

c) Motionnel ventif: no-ká BV-á

e-a-yáká bangú bá-bali no-ká paká bwátu	
9-TAM-venir eux 2-deux INF-MOT tailler pirogue	
<i>yayáká bangú bábáli noká paká bwátu</i>	quand eux deux vinrent (pour) tailler la pirogue

Nous pensons que le sens final qui apparaît ici peut aussi être rendu par le comitatif *na*. On se souviendra que no est historiquement *na + o-, vieux préfixe cl.15 ou 17 (Motingea 1996b:154).

batu bayi bá na keka les gens vinrent (pour) voir

5° Gérondif

Le gérondif ou forme nominale du verbe peut s'obtenir par l'emploi du préfixe nominal de cl.14 bo-.

<i>libilá likakúli bo-kúláká</i>	le palmier ne faisait que grandir. lit. grandissait grandir
----------------------------------	---

2.6.2.3. Copule

1° Présent: -lz

<i>nkájá yao alz Bobo</i>	ton frère est au Ciel
<i>tatá alz wí?</i>	où est papa?
<i>wěne wasa we te alz Nko</i>	si tu vois (entends) wasa, dis-toi que c'est Perroquet

Notons que le radical -jal- "s'asseoir" est souvent aussi employé avec la valeur d'une copule au présent lorsqu'il est conjugué au parfait 2.

<i>ekngé ajali na mangala</i>	un jeune homme est avec (a) des piaules de pian
-------------------------------	---

ajali o mói
eke ngé ajali o ntína

il est là-bas
un jeune homme est au dessous

2° Passé: -báká

abáká na mwe bi wandí
bangz bábalí babáká eke ngó
abáká na lokulu lawí
*yabáká bangú bajaĥ tɔmb**

il était avec (avait) son ami
eux deux étaient (vivaient) ensemble
il était avec (avait) une jambe
lorsqu'ils étaient soûls(?)

3° Futur: -kebá?

i-ke-bá we na lokende

quand tu auras à voyager

4° Optatif: -báa

á-báa únko molzi wa ngái

qu'il soit absolument mon mari

2.7. MOTS DIVERS

2.7.1. Conjonctions

1° Le déclaratif: *te*.

Cet élément connaît des emplois divers qui peuvent être illustrés par les exemples suivants.

ebikili nganga te Muntwantwa

elle appela un féticheur du nom de Muntwantwa

eke ngé yě te...

le jeune homme dit que...

mokía yz te..

ensuite lui il dit que...

eɛngɔ te batu bāmobomá

en fin de compte (lit. le plaisir que) les hommes le tuent

te wěne ku we te...

si tu entends ku, dis toi que...

2° Coordinateurs: *mpi*, pour deux propositions et *na* pour les termes d'une même proposition.

Lokúlbókó n'esindi

Faisan et Ecureuil

tojĩ mpi wa bú tató
mpi bömbo bnámé ekóĕĕ bangú

nous avons attrapé nous aussi notre père
et ces esclaves-là dirent

3° Conditionnel: mbele

mbéki y^hná mbele iyi w
lisiki mbele liyi ww

ces pots viendraient ici
la corne serait venue ici

2.7.2. Prépositions

1° Locatif : o

o lingala
o mbúka
o njútu
o bonsánsábu
o moláko

sur la plaie
au village
sur le corps
au safouteir
au campement

Locutions: o ntá “dans”, et o nsá (< nsi ya) “sous”

o ntá monoko
o nsá lisiki

en pleine bouche
sous la corne

2° Comititif: na

aikámikúkúká na mbéki
nkúmba amili na mulá
alotí na mbángu
aká swékéméĕ na Bobbo
akóli na molzi
bé bí nandi
na mokía yz te
amíjĩmbi n'etúkátúká
disiki litzndĩ makilá na makilá
aké na nguba yandĩ

il se couvrit à l'aide du pot
Tortue traversa en pleine tempête
il s'enfuit en vitesse
il alla s'accrocher au Ciel
elle dit à son mari
ses compagons
dans la suite, lui dit que
il se transforma en nid
la corne était pleine de sang (et de sang)
il partit avec son bouclier

2.7.3. Adverbes

1° Degré: mpenjá

Nyandembe yz mpenjá

Nyandembe lui-même

2° Lieu: o mói (locution) “là-bas”, uní “ici”, w ~ ww “ici”

obáyiká uní

amène-les ici

Nsongz elémé ndi uní o nsi

Nsongo, elle, resta ici sur terre

lisiki mbéle liyi ww

la corne serait venue ici

mpi ngái namé li w

et moi j’aurais bu ici

alz o mói

il est là-bas

3° Manière: bzná “comme ça”, bz ~ b*bz ~ bznámé “ainsi”, únko “absolument, comme ça, alors, seulement, vraiment (en fait d’emploi divers)”

aikákwá bzná biu

et il tomba ainsi biu, raide

atoí mw bzná

il s’écarta un peu (comme ça)

*áunja b**

il soulève ainsi

ábáa únko molzi wa ngái

qu’il soit absolument mon mari

ngá únko mpatz bwele

ça c’est vraiment un colis!

bajwá mokito mkná únko bznámé

elles ont comme ça copié ce comportement-là

Ngombe únko akayi angángzli monoko Ngombe alors arrivait, la bouche ouverte

4° Temps: neínu ~ nainu “un peu, un instant”; koba “encore, davantage”.

Tatá, ompá nainu

Maître, donne-moi un peu!

bzká keká neínu

allez un peu voir!

abztí koba mpi njzi

il engendra encore des abeilles

aúmbzí koba

il vola de plus belle

akzmi koba yúma esísu

il arriva encore à un autre endroit

5° Négation: bitú “non”, nyá “ne... pas”

Nkúmba yě te: “Bitú!”

Tortue, elle, dit: “Non!”

Nkúmba amili so lina nyá

Tortue traversa sans chavirer

mz-i-kela ekf nyá

cela ne fera rien

6° Interrogatif: wái ~ wi

tatá alz wí?
naká bimá wái?

où est papa?
par où vais-je sortir?

7° Restriction: ndi “plutôt”, nsókí “même si”

bakúmi, nsókí ákúma ákúma
ndí ikǒká biní mungita kilili
ákeka b ndí nkájá*
Libanza abáká ndí akatúlá libomá

les riches, même s’ils s’enrichissent tant,
peuvent beau s’enrichir
c’est bien le bruit que vous entendez kilili
il regarde ainsi, c’est plutôt sa sœur
Libanza était plutôt en train de travailler à
la forge

8° Prédicatif: ngá

ngá únko mpatz bwéle
*y*rá ngá Libanza. é bandí*

ça c’est vraiment un colis!
celui-là c’est bien Libanza. Eh mes amis!

2.7.4. Idéophones et onomatopées

1° Idéophones

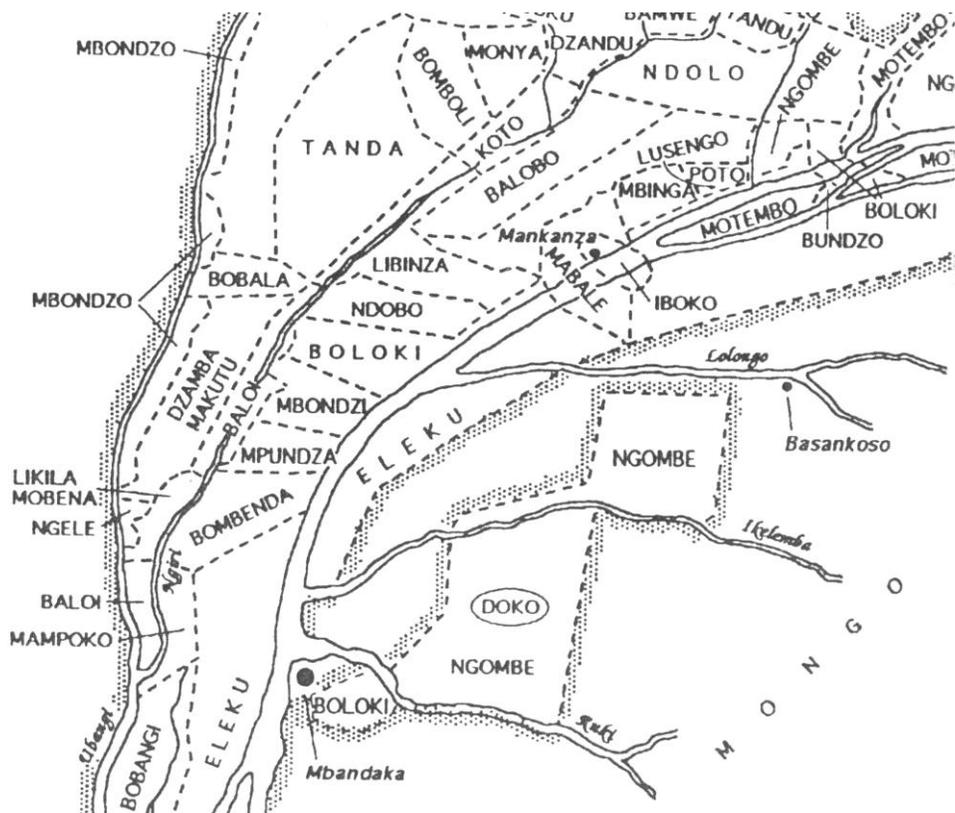
aíkwá bzná biu
baa únko yz

et il tomba ainsi raide
rien que lui (pas un autre)

2° Onomatopées:

Lokubkɔkɔ alelí: kúlú
wěne wasa, wé te Nko
ku wé te etíkátíká
motítí wz
zkáká yz te: Ôo

Faisan poussa un cri: kúlú
si tu entends wasa dis-toi que c’est
Perroquet
ku, que c’est un nid
le pilon (se coupa) wz
écoute alors lui s’écrier: Ôz



Les langues Ngiri de l'entre Ubangi-Congo. Carte adaptée de "Northern Bantu Borderland" (International African Institute Staff, 1956) par Motingea Mangulu

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BASTIN, Y., A. COUPEZ et de HALLEUX, 1983. Classification lexicostatistique des langues bantoues (214 relevés), *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer* 27(1983)173-199
- DE ROP, Albert. 1963. *Introduction à la linguistique bantoue congolaise*. Bruxelles: Mimosa.
- HULSTAERT, Gustave. 1965. *Grammaire du Môngo: morphologie*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

- HULSTAERT, Gustave. 1978. Témoignages pour la dialectologie mongo. *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'outre-mer* 24:357-371.
- HULSTAERT, Gustave. 1993. Le dialecte des Losakanyi. *Annales Æquatoria* 14:15-38.
- HULSTAERT, Gustave. 1994. La venue des Ntomba et Bolenge. *Annales Æquatoria* 15:51-58.
- MOTINGEA MANGULU. 1996a. Eléments de grammaire mabale (bantou C.30). Sur la base des textes de J. Tanghe. *Afrika und Übersee* 79:203-58.
- MOTINGEA MANGULU. 1996b. *Etude comparative des langues ngiri de l'entre Ubangi-Zaire*. (CNWS publications 43.) Leiden: School of Asian, African and Ameridian Studies.
- SESEP NSIAL. 1986. L'expansion du lingala. *Linguistique et Sciences Humaines* 27(1):19-48.
- STAPLETON, Walter H. 1903. *Comparative handbook of Congo languages*. Yakusu.
- STARR, Frederick. 1908. *A bibliography of Congo languages*. Chicago.
- VAN BULCK, Gaston. 1948. *Les recherches linguistiques au Congo belge: résultats acquis, nouvelles enquêtes à entreprendre*. (Mémoires, 16.) Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge.
- VAN LEYNSEELE, Hélène. 1976/77. An outline of libinza grammar. Mémoire, Université de Leiden.
- VINCK, Honoré. 2000a. Nsong'a Lianja: textes non-mongo. *Annales Æquatoria* 21: 159-176.
- VINCK, Honoré. 2000b. Bio-bibliographie de John Henry Weeks, missionnaire et ethnologue au Congo, 1861-1924. *Annales Æquatoria* 21:213-23.
- WEEKS, John Henry. 1894. *Mabanza ma Monsembe*. Monsembe: Baptist Missionary Society.
- WHITEHEAD, J. 1899. *Grammar and dictionary of the Bobangi language*. London.
- Prof. MOTINGEA Mangulu, Institut Pédagogique National, B.P. 8815, Kinshasa/Binza*

LE PARLER DES BENDZA D'AKETI DIALECTE NGOMBE DE LA PROVINCE ORIENTALE

Résumé

L'esquisse concerne la langue des Bendzá de la Province Orientale (RDC). Elle est confectionnée grâce aux notes obtenues auprès de M. Elilimbí Asámbóá originaire de Abotebe, Secteur Yoko (Iyókó), Territoire d'Aketi. La parenté linguistique entre les Ngombɛ-Ngombɛ et les Bendzá a déjà été établie depuis quelques années (Van Houteghem 1947, Van Bulck 1948, Hulstaert 1961). Les différences linguistiques entre les divers groupes qui appartiennent à la première branche, Un groupe qui peut être considéré comme intermédiaire est celui des Genza des Territoires de Bumba et de Lisala. Les présentes notes veulent apporter une preuve plus suffisante pour confirmer l'appartenance des Bendzá au grand groupe ngombɛ. Elles sont aussi destinées aux historiens pour bâtir leurs récits sur les migrations. Comme appendice à cette esquisse on trouve un index ngombɛ-bendzá-français.

Mots-Clés: Bendza; Abotebe; Ngombɛ; migrations; Genza; Bumba; Lisala; grammaire; vocabulaire

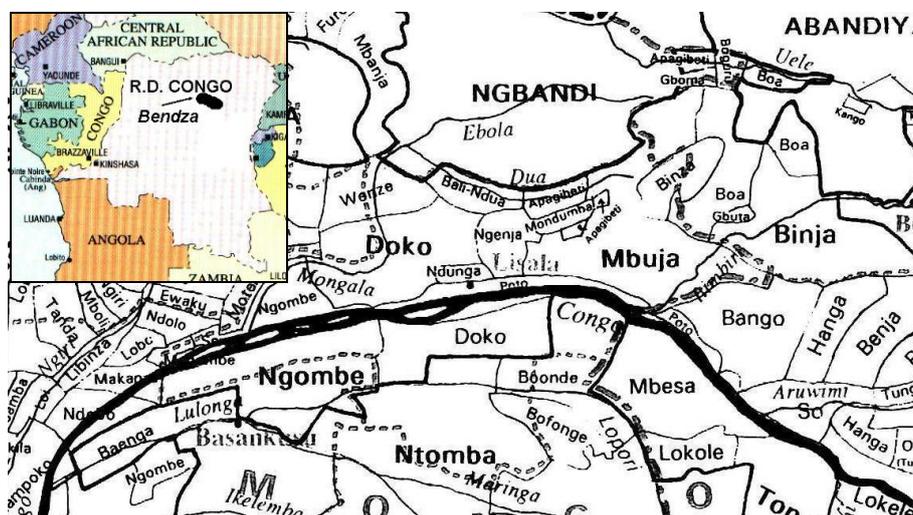
Summary

The sketch concerns the language of the Bendza of the *Province Orientale* (RDC), and was prepared thanks to the notes gotten by M. Elilimbi Asamboá original of Abotebe, Sector Yoko (Iyókó), Aketi Territory. The linguistic relationship between the Ngombɛ-Ngombɛ and the Bendza has already been established for some years (Van Houteghem 1947, Van Bulck 1948, Hulstaert 1961). The linguistic differences between the various groups that belong to the first branch, even as distant as the Bosobolo, are minor. The group of the Genzas of the Territories of Bumba and Lisala can be considered as mediators. The present grammatical notes do not only aim at bringing a further proof to the adherence of the Bendza to the big group ngombɛ. They are especially destined to the historians who need such materials to build their discourse on the migrations. As appendix to this sketch provides a ngombɛ-bendzá-français index.

Keywords: Bendza; Abotebe; Ngombɛ; migrations; Genza; Bumba; Lisala; grammar; vocabulary,

Sommaire

1. Introduction
 - 1.1. Généralités
 - 1.2. Sigles et abréviations utilisés dans l'étude
 2. Phonétique et phonologie
 - 2.1. Voyelles
 - 2.2. Consonnes
 - 2.3. Semi-voyelles
 - 2.4. Tons
 - 2.5. Syllabes
 3. Morphologie
 - 3.1. Morphonèmes vocaliques
 - 3.1.1. Dévocalisation et formation des glides
 - 3.1.2. Contraction
 - 3.1.3. Caducité
 - 3.1.4. Coalescence
 - 3.1.5. Harmonie vocalique
 - 3.2. Morphonèmes consonantiques
 - 3.2.1. Nasale préfixe devant consonnes
 - 3.2.2. Nasale préfixe devant voyelles
 - 3.2.3. Harmonie nasale
 - 3.3. Morphotonèmes
 - 3.3.1. Représentation des suites de tonèmes
 - 3.3.2. Harmonie tonale
 - 3.3.3. Métatonie
 4. Flexion
 - 4.1. Système de classes et d'accord
 - 4.2. Le nom
 - 4.2.1. Structure
 - 4.2.2. Classification
 - 4.2.3. Classes de reste
 - 4.2.4. Substantifs monoclasses
 - 4.3. Les déterminants du nom
 - 4.3.1. Démonstratifs
 - 4.3.2. Connectif
 - 4.3.3. Possessif
 - 4.3.4. Numéraux
 - 4.4. L'adjectif
 - 4.4.1. Structure
 - 4.4.2. Autres moyens de qualification
 - 4.5. Les substitutifs ou pronoms personnels
 - 4.5.1. Substitutifs aux participes
 - 4.5.2. Substitutifs aux classes
 - 4.6. Le verbe
 - 4.6.1. Inventaire des morphèmes
 - 4.6.2. Conjugaison
 - 4.6.2.1. Formes indicatives
 - 4.6.2.2. Formes non indicatives
 - 4.6.2.3. Copule
 - 4.7. Eléments hors flexion
- Index genzá-ngombé-français
Références bibliographiques



Situation linguistique et ethnique au nord du Congo. Extrait de la *Carte ethnique de l'Ubangi-Uele* de L. de Saint Moulin, publiée dans *Congo-Afrique* 1998, p. 606 (Binja = Bendza)

1. Introduction

1.1. Généralités

Notre présente esquisse grammaticale concerne la langue des Bendzá de la Province Orientale en République Démocratique du Congo. Elle est confectionnée grâce aux notes obtenues en mars 2001 à Kinshasa à l'aide du questionnaire de l'Institut Africa de Londres auprès de Mr. Elilimbí Asámbóá, étudiant au Département d'Anglais et Cultures Africaines à l'Institut Pédagogique National. Notre informateur est originaire de Abotebe, Secteur Yoko (Iyókó), Territoire d'Aketi.

Le sous-titre donné à cette étude n'a rien de fantaisiste. La langue des Bendzá d'Aketi est effectivement un dialecte ngombe (bantou C.41) comme l'avait fait remarquer Hulstaert (1961a:56) dans son article *Sur quelques langues bantoues du Congo* et comme nous avons tenté de le démontrer à partir de quelques éléments puisés dans

Hedborg 1910 (Motingea 1993). Nos présentes notes grammaticales n'ont pas seulement pour but d'apporter une preuve plus suffisante pour confirmer l'appartenance des Bendzá au grand groupe ngɔmbɛ. Nous voulons surtout les destiner aux historiens qui ont besoin de tels matériaux pour bâtir leurs récits sur les migrations. Aussi, avons-nous comme appendice à cette esquisse un index ngɔmbɛ-bendzá-français. Les mots ngɔmbɛ sont puisés dans le dictionnaire de Rood (1958) qui traite du lingɔmbɛ d'un de ces groupes que l'on peut considérer comme les plus méridionaux, celui de Bansakusu dans le District de l'Equateur.

On doit admettre qu'on ne sait pas encore grande chose sur l'histoire du peuple ngɔmbɛ. Ndaywel (1998:183) reconnaît heureusement que les informations à propos de l'histoire de ce peuple sont détourantes et que les traditions que ses différents essais présentent, ne sont pas forcément convergentes. Comme ces traditions ne remontent pas loin dans le temps, les relations entre les divers groupes ngɔmbɛ installés aujourd'hui dans la Province de l'Equateur et les îlots restés enclavés parmi les populations oubanguiennes et d'autres populations bantoues dans l'Uele et dans l'Ubangi, restent difficiles à reconstituer. Hulstaert (1978:357) montre comment il est délicat même pour les populations géographiquement plus cohérentes comme les Mɔngɔ de reconstituer le passé à partir de la tradition orale. Les possibilités de contact étant très réduites dans un pays couvert de forêts et coupé de nombreux cours d'eau coulant dans des marécages souvent très étendus et fangeux, les divers groupes ne connaissaient avant que l'administration coloniale n'organise les chefferies, secteurs et territoires que leurs voisins dans les environs plus ou moins immédiats.

Vansina (1990:115) reprend sur une carte un schéma (cfr. carte annexe) qui retrace l'expansion ngɔmbɛ vers 1700 à partir de la Likame et vers 1800 à partir de la basse Mongala; on peut y voir la relation entre les Ngɔmbɛ de Bosobolo, ceux de Libenge et de Budzala avec les Ngɔmbɛ du sud, mais aucune allusion n'est faite aux Bendzá

qu'on traite souvent à part ou même à cause de leur situation géographique avec les Budzá (Ndaywel 1998:185).

Van Der Kerken (1937:98) dans sa préface de l'étude de De Ryck (1937) sur les Laliá - Ngolu ne parle aussi, à la suite de Moeller, (1936:193) des Bendzá, que comme d'un groupe autonome parmi d'autres groupes bantous du nord-ouest du territoire congolais.

Mongo, Mongandu, Bambole (...) ont été refoulés vers le Sud par les Ngombe - Ndoko - Mabinza - Budja - Mobango, installés jadis dans le bassin de l'Uele. Ces peuples-là ont été pressés eux-mêmes, vers l'ouest et le sud-ouest par les Bobati - Bobenge - Boyew - Bodongola - Bobua. Ceux-ci furent repoussés à leur tour vers le sud, par les envahisseurs soudanais (sic) du bassin de l'Ubangi-Uele.

S'inspirant d'une chanson populaire, Mumbanza (1978:231-232) cite tout de même Genza et Mbenza parmi les enfants les plus célèbres de l'ancêtre-fondateur Ngombe qui sont à leur tour considérés comme fondateurs des principaux groupements existants: Genza, Mbenza, Motémbó, Moswéyá, Ngonzí, Mbuiya, Kunda et Ondé. Mais ces récits sont parfois pleins de fantaisie. Nos recherches sur les langues des populations de l'entre Congo-Ubangi (Motingea 1996:177-78) montrent plutôt que les Motémbó, Ngonzí et Kunda sont issus d'anciennes populations riveraines de la Dua - Mongala et qu'ils se distinguent aussi bien culturellement que linguistiquement des Ngombe. La cohabitation entre les deux groupes, riverain motémbó et terrien ngombe, est à la base du *lídókó* (Motingea 1996:179). Le terme *moswéyá* "précipitation" est attribué aux groupes de la rive gauche pour avoir été pressés de passer le fleuve Congo. Quant aux Ondé qui ne constituent qu'une petite enclave parmi les Basoa-sókó dans le bas Aruwimi, ils peuvent peut-être être rattachés aux Bendzá voisins; mais on ne connaît pas grand chose à leur sujet.

Pour la recherche linguistique la parenté entre les Ngombe-Ngombe et les Bendzá a déjà été établie depuis quelques années. Les différences linguistiques entre les divers groupes qui appartiennent à la première branche, même les plus éloignés comme celui de Bosobolo, sont mineures. Un groupe qui peut être considéré comme

intermédiaire est celui des Genza des Territoires de Bumba et de Lisala.

C'est sur la base de cette réalité qu'à la suite de van Houteghem (1947), van Bulck (1948:564) distingue trois principaux dialectes ngombe ci-après:

- lngombe, parlé par les Ngombe
- ligenza, parlé par les Bagenza
- libenzá, parlé par les Babenzá.

Il est ainsi heureux de constater que dans la récente carte éditée par la SIL (2001) à la place de Bendzá est simplement mentionné Ngombe.

Dans Bryan 1959:43, une classification dans laquelle est incluse la langue des Bujá (C.37) et qui est basée sur les renseignements contenus dans van Bulck et Hackett 1956:77-78, présente les principaux dialectes ngombe de la manière suivante.

NGBOMBE BLOC

NGOMBE I a - c [= variantes dialectales]

BUDJA II - a - c [= variantes dialectales]

BINZA III

Including

Binza (li-)

Bindja (li-)

Bindja (di-)

Gendja - Baali

Wiinza - Baali

Les quelques études dont on dispose, à part une brève esquisse du ligenza des Babale de la Dua, les Wiinza - Baali (Motingea 1995), ne traitent que du lngombe (Ruskin 1937, Price 1944, Price 1947, Rood 1958, Motingea 1988). Il est ainsi bon de signaler que nous possédons aussi maintenant des notes concernant le ligenza tel qu'il est parlé à

Bolúpɪ et à Bokútú près de la Mission Catholique de Boyange et qui ont été soumises pour publication à *Afrika und Übersee*.

Pour la localisation de chaque groupe cité dans l'étude le lecteur peut utilement se référer à la carte en annexe extraite de l'article de Saint Moulin (1998:606) publié dans *Congo-Afrique*. Une seule remarque concerne les groupes dókɔ de la rive gauche du fleuve, les Dókɔ-Yúmba de la Lopori et de l'Ikelemba qui parlent aujourd'hui la langue des Ngombɛ (Motingea 1996:7). Il faut tout de même reconnaître qu'il y a quelques décennies leur langue était du vrai lidókɔ (Hulstaert 1961b, Rood 1962).

1.2. Sigles et abréviations utilisés dans l'étude

<	:	provient de	>	:	aboutit à, devient
~	:	harmonie vocalique et tonale ou forme alternative			
◦	:	représentation structurelle	ʹ	:	métatonie
1, 2, 3...	:	classes morphologiques	ADJ	:	adjectif
APPL	:	applicatif	B	:	ton bas
C	:	consonne	CAUS	:	causatif
CON	:	connectif	COP	:	copule
D	:	ton descendant	DEM1	:	dém.proche
DEM2	:	démonstratif éloigné	EXT	:	extensif
F	:	finale verbale	H	:	ton haut
IDEO	:	idéophone	INTRANS	:	intransitif
INV	:	invariable	lit.	:	littéralement
M	:	ton montant	MOT	:	motionnel
N	:	nasale	NAR	:	narratif
NEG	:	négateur	NUM	:	numéral
∅	:	morphème zéro	PARF	:	parfait
PAS1	:	passé d'aujourd'hui	PAS2	:	passé d'hier
PF	:	préfinale ou postfinale	PI	:	postinitiale
PL	:	pluriel	PN	:	préfixe nominal
PO	:	préfixe objet	POS	:	possessif
PP	:	préfixe pronominal	PR	:	préfixe réfléchi
PRO	:	progressif	PRON	:	pronom pers.
PSF	:	passif	PV	:	préfixe verbal
S	:	semi-voyelle	SEP	:	séparatif
SG	:	singulier	SUBST	:	substitutif
V	:	voyelle	VOC	:	vocatif
TAM	:	temps, aspect et/ou mode			

II. Phonétique et Phonologie

2.1. Voyelles

La langue des Bendza atteste un système vocalique à 7 voyelles orales: /i e ε a ɔ o u/.

Ces voyelles peuvent être réalisées avec longueur, mais cette quantité n'a pas de valeur phonologique.

<i>bódo ~ bódo</i>	chaud	<i>makee</i>	oeufs
<i>babéédzi</i>	ils ont détruit	<i>eendáki</i>	nous avons acheté
<i>akokááki</i>	il a mordu	<i>buúsá</i>	soleil, jour
<i>moósá</i>	feu	<i>yaá</i>	papa
<i>bínee</i>	quatre	<i>εenéki ínó</i>	nous vous avons vus

On constate quelques cas d'alternance entre les voyelles antérieures fermées *e* et *i*.

<i>-ínea ~ ínia</i>	donner	<i>-éma ~ -íma</i>	être debout, s'arrêter
---------------------	--------	--------------------	------------------------

Toutes les sept voyelles inventoriées peuvent figurer comme V1 ou V2 dans les thèmes ou radicaux.

1° Voyelle *i*. voyelle antérieure fermée

V1

<i>l-íno</i>	dent	<i>-híndo</i>	noir
<i>cína</i>	bas	<i>-índa</i>	piler
<i>lína</i>	nom	<i>kpíli</i>	cause
<i>tító</i>	bête	<i>e-íse ~ -híse</i>	maison
<i>imá</i>	maman	<i>li-kíta</i>	palabre
<i>ndiká</i>	noix palmiste	<i>-híka</i>	clôturer
<i>ma-kíyá</i>	sang	<i>mi-sísá</i>	
	médicaments		

V2

<i>kómbi</i>	hier/demain	<i>pali</i>	cause
<i>téni</i>	pot	<i>d-íko</i>	dessus
<i>e-bíngi</i>	cour	<i>sái</i> joie	
<i>běyi</i>	foudre	<i>ndzói</i>	miel

<i>w-adí</i>	femme	<i>mo-dídi</i>	étranger
--------------	-------	----------------	----------

2° Voyelle *ɛ*: voyelle antérieure mi-fermée

V1

<i>mo-gendza</i>	être humain	<i>ndebá</i>	sol, terre
<i>-éngedza</i>	vendre	<i>d-ěsá</i>	bois à chauffer
<i>-kpétú</i>	rouge	<i>mó-cedú</i>	petit
<i>-kpéta</i>	mûrir	<i>-bé</i>	mauvais
<i>e-héya</i>	chaleur	<i>mo-kwéle</i>	hache
<i>mo-lé</i>	arbre	<i>-béya</i>	appeler

V2

<i>běnde</i>	aujourd'hui	<i>mí-bangé</i>	vieillards
<i>bí-dzangé</i>	fois	<i>e-téte</i>	tribu
<i>ma-baye</i>	fusils	<i>mo-kwéle</i>	hache

3° Voyelle *ɛ*: voyelle antérieure mi-ouverte

V1

<i>-éne</i>	voir	<i>-kendze</i>	traverser
<i>-kécuá</i>	tousser	<i>-ke</i>	aller
<i>-héε</i>	dormir	<i>-héhe</i>	moudre
<i>-kékele</i>	caquêter	<i>bó-dé</i>	froid

V2

<i>mo-ndélé</i>	homme blanc	<i>m-ɔpé</i>	huile
<i>mémé</i>	chèvre		

4° Voyelle *a*: voyelle centrale ouverte

V1

<i>w-ăna</i>	enfant	<i>w-adzí</i>	femme
<i>mo-gayı</i>	singe	<i>e-yanga</i>	champ
<i>-kaya</i>	cuisiner	<i>-paya</i>	désirer, vouloir
<i>w-ăná</i>	bière	<i>ekásá</i>	feuille

V2

<i>mo-kúwa</i>	os	<i>ndzeá</i>	chemin
<i>mo-gendza</i>	homme	<i>mengá</i>	jeunes gens

<i>m-íná</i>	charge	<i>úba</i>	vol
<i>ngaya</i>	soeur	<i>mbéká</i>	combien
<i>d-ua</i>	eau	<i>e-yóma</i>	quelque chose
<i>mbátá</i>	raphia	<i>gíta</i>	houe

5° Voyelle *ɔ*: voyelle postérieure mi-ouverte

V1

<i>ma-kɔngó</i>	lances	<i>bó-dɔɔ</i>	chaud
<i>kómbí</i>	hier/demain	<i>lí-kɔndɔ</i>	banane
<i>bo-ɲɔ</i>	surpasser	<i>-sɔ</i>	rêver
<i>b-ǎhó</i>	peur	<i>ngɔnókɪ</i>	ronflement
<i>m-ɔɲé</i>	huile	<i>-hómbɔ</i>	balayer
<i>ndzɔ</i>	serpent	<i>kɔɪ</i>	léopard
<i>-mɔí</i>	un		

V2

<i>kɔndóɔ</i>	mouton	<i>lí-kɔndɔ</i>	banane
<i>kókɔ</i>	poule	<i>ma-kɔngó</i>	lances
<i>mo-nɔkɔ</i>	bouche		

6° Voyelle *o*: voyelle postérieure mi-fermée

V1

<i>bó-kokó</i>	dur	<i>b-ǎhó</i>	peur
<i>koma</i>	pluie	<i>m-ǎmɪ</i>	mâle
<i>-dóá</i>	venir	<i>-bóta</i>	engendrer
<i>ndóngó</i>	maïs	<i>-dóá</i>	venir
<i>-gbóma</i>	aboyer	<i>-kokaya</i>	mordre

V2

<i>dí-áko</i>	campement	<i>mbongó</i>	éléphant
<i>ndzombó</i>	calebasse	<i>e-bángo</i>	course
<i>pókó</i>	moment	<i>bó-doyo</i>	haut
<i>tító</i>	bête	<i>-híndo</i>	noir
<i>ma-háo</i>	charbon	<i>mo-bómbó</i>	paquet

7° Voyelle u

V1

<i>bo-kundu</i>	froid	<i>-huwa</i>	faire jour
<i>kúmú</i>	chef	<i>d-ua</i>	eau
<i>mo-punga</i>	riz	<i>-bua</i>	danser
<i>-wúya</i>	souffler	<i>bo-kundu</i>	froid
<i>y-úma</i>	avarice	<i>w-úli</i>	paresse

V2

<i>-kpétú</i>	rouge	<i>mbudú</i>	oiseau
<i>-tutú</i>	grand, nombreux	<i>-súsu</i>	tout
<i>bó-cedú</i>	petit, mince	<i>kálú</i>	crachat

Quelques paires minimales

<i>-lúka</i>	ramer	<i>-lóka</i>	puiser
<i>lino</i>	dent	<i>lina</i>	nom
<i>kokó</i>	seulement	<i>kókó</i>	poule
<i>mvú</i>	cheveux blancs	<i>mvá</i>	chien
<i>boínda</i>	piler	<i>boenda</i>	acheter
<i>-kɔ</i>	faire	<i>-ke</i>	aller
<i>-bua</i>	danser	<i>-boa</i>	tirer au fusil
<i>-mǎná</i>	bière	<i>mǎná</i>	charges
<i>nda</i>	qui?	<i>nde</i>	quoi?

2.2. Consonnes

Il se perçoit en libendzá 31 consonnes que nous reprenons en Tableau 1. Celles qui sont mises entre parenthèses sont des allophones.

Tab.1: Consonnes bendzá

<i>w</i>	<i>l</i>	<i>y</i>	
<i>m</i>	<i>n</i>	<i>(ɲ)</i>	
<i>b(ɓ)</i>	<i>d(d)</i>	<i>g</i>	<i>gb</i>

<i>p</i>	<i>t(c)</i>	<i>k</i>	<i>kp</i>	
	<i>s</i>			<i>h</i>
	<i>dz(j,z)</i>			
<i>mb(mv)</i>	<i>nd</i>	<i>ng</i>	<i>ngb</i>	
	<i>ndz(nj,nz)</i>			
	<i>(ns, nf)</i>			

Observations au sujet des consonnes

1° La nasale palatale est souvent réalisée comme alvéolaire

<i>áinyéí ehíhí</i>	il a donné une peau
<i>néání</i>	donne-moi
<i>aníení mwăna mbwá</i>	il m'a donné un petit chien

2° Les consonnes *b* et *d* sont réalisées comme des implosives *ɓ* *ɗ* devant les voyelles fermées *ɪ* et *u*. L'occlusive *d* s'entend pourtant aussi parfois comme implosive devant les autres voyelles.

<i>mbudú</i>	oiseau	<i>bócedú</i>	petite quantité
<i>wadí</i>	femme	<i>dúa</i>	eau, rivière
<i>adóyání</i>	il m'a apporté	<i>bódě</i>	chaleur
<i>diáko</i>	campement	<i>díbúyá</i>	derrière de maison
<i>éise bínee</i>	quatre maisons	<i>búsá</i>	jour
<i>abúkákí</i>	il a dit	<i>ebó</i>	bras

3° La consonne affriquée *dz* est parfois en variation libre avec *j* et *z*.

<i>nséé dzámí jiké híndo</i>	mes cheveux sont noirs
<i>likonjo</i>	argent
<i>mogendza ~nza</i>	être humain

4° On doit dire que *c* est allophone de *t* devant *i*.

<i>cína ~ tína</i>	base	<i>eciké</i>	ce n'est pas
--------------------	------	--------------	--------------

Pendant aussi: *bó-cedú* petite quantité

5° La fricative prénasalisée *mv* est variante libre de *mbw*.

mbwá ~ mvá chien *mbwí ~ mvú* cheveux blancs

6° La labiale vélaire *kp* est parfois allophone de *k* dans la suite °kVV.

-koa ~ -kowa ~ -kpoa couper
kúli ~ kpúli ~ kwéi cause, motif

7° La consonne occlusive *d* est allophone libre de *l* devant la voyelle fermée *ɪ*.

móngbángéli ~ di matin

Cette situation s'observe plus aisément avec le préfixe de cl.5 (4.2.2).

La consonne latérale manifeste cependant aussi des signes d'affaiblissement.

a- ká- pal -á -ní
 1- PRO- aimer -F- 1SG
akápáimí
 "il m'aime"
opayínda ? qui désires-tu?
nípalíti je n'accepte, veux pas
akápã mbí il aime moi, il m'aime
a kúli ~ kpúli ~ kwéi ~ kú à cause de, en faveur de

8° Nous constatons que les mi-nasales sourdes ne sont pas attestées dans le système, comme dans les autres parlers ngõmbe. Nous avons cependant entendu *ns* et *ɲf* dans les deux exemples suivants.

nséé cheveux *nikásó ~ nikánfó* je rêve

Sauf pour *c* et *mv*, dans la suite du texte nous négligeons toute réalisation allophonique.

Voyons à présent l'aptitude de chacune des consonnes retenues à figurer comme C1 ou C2 dans les thèmes ou radicaux. Certaines consonnes en effet, n'apparaissent qu'en C1.

1° Consonne *w*: sonante orale labiale

C1
-wáa porter *li-wúya* vent

<i>a-wandé</i>	arachide	<i>mo-wayɪ</i>	tueur, chasseur
<i>-wa</i>	tuer		

C2

<i>mo-kúwa</i>	os	<i>ɪwa</i>	tristesse
<i>-húwa</i>	revenir	<i>-lúwa</i>	forger
<i>-huwa</i>	faire jour		

2° Consonne *l*: sonante orale alvéolaire

C1

<i>mo-lé</i>	arbre	<i>ba-lóyɪ</i>	feuilles de manioc
<i>-lóka</i>	puiser	<i>-lúka</i>	ramer
<i>-lúwa</i>	forger	<i>mo-léma</i>	coeur
<i>-lóma</i>	travailler	<i>-léne</i>	penser

C2

<i>mo-kwéle</i>	hache	<i>-héla</i>	guérir, être sauvé
<i>bi-kólo</i>	canards	<i>-balé</i>	deux
<i>w-úli</i>	paresse	<i>-kpálowa</i>	crier

3° Consonne *y*: sonante orale palatale

C1

<i>e-yanga</i>	champ	<i>e-yóma</i>	quelque chose
<i>yaá</i>	papa	<i>-yókɔ</i>	pleuvoir

C2

<i>e-mbíya</i>	palmier	<i>kpúli</i>	cause
<i>-wáya</i>	porter	<i>di-búyá</i>	derrière de maison
<i>mo-gayɪ</i>	singe	<i>li-wúya</i>	vent
<i>ma-kíyá</i>	sang	<i>ma-baye</i>	fusils
<i>e-héya</i>	chaleur	<i>-paya</i>	1. être mouillé
<i>ngaya</i>	soeur	<i>-paya</i>	2. aimer, désirer
<i>-kaya</i>	cuisiner	<i>běyɪ</i>	foudre

4° Consonne *m*: nasale labiale

C1

<i>mémé</i>	chèvre
-------------	--------

C2

<i>-lóma</i>	travailler	<i>imá</i>	maman
<i>m-ǒmí</i>	mâle	<i>mo-léma</i>	coeur
<i>koma</i>	pluie	<i>mémé</i>	chèvre
<i>y-úma</i>	avarice	<i>-íma</i>	se tenir debout
<i>-héma</i>	respirer	<i>-tóma</i>	travailler

5° Consonne *n*: nasale alvéolaire

C1

<i>mo-nɔkɔ</i>	bouche	<i>nókó</i>	oncle
<i>e-ná</i>	ceci	<i>-núnga</i>	boire

C2

<i>m-ǎná</i>	bière	<i>m-ǔná</i>	charge
<i>l-íno</i>	dent	<i>w-ǎna</i>	enfant
<i>-éne</i>	voir	<i>l-ína</i>	nom
<i>úna ~ cína</i>	dessous, bas	<i>téni</i>	pot
<i>w-ǎna</i>	enfant	<i>-léne</i>	penser

6° Consonne *ɲ*: nasale palatale

C1

<i>ɲɔí</i>	colère	<i>ma-ɲíta</i>	hutte, case
------------	--------	----------------	-------------

C2

<i>m-ɲɛ</i>	huile	<i>-íɲea ~ -ínea</i>	donner
-------------	-------	----------------------	--------

Dans la suite de l'étude la nasale palatale est transcrite *ny*.

7° Consonne *b*: consonne occlusive labiale sonore

Uniquement en C1:

<i>e-bó</i>	bras	<i>-bóta</i>	engendrer
<i>-búka</i>	casser	<i>-béa</i>	appeler
<i>l-bosó</i>	devant	<i>ma-baye</i>	fusils
<i>a-bédé</i>	manioc	<i>-balé</i>	deux
<i>má-bengé</i>	patates	<i>bo-béhu</i>	mal
<i>-boa</i>	tirer	<i>-béédza</i>	détruire

di-búyá derrière de maison

8° Consonne *d*: consonne occlusive alvéolaire sonore

C1

<i>-dóá</i>	venir	<i>-dupoa</i>	ouvrir
<i>bó-dé</i>	froid	<i>bó-dɔɔ</i>	chaud
<i>-da</i>	s'asseoir, être	<i>-dípa</i>	tomber, se coucher

C2

<i>padí</i>	proximité	<i>bó-cedú</i>	petite quantité
<i>mbudú</i>	oiseau	<i>mo-dídi</i>	étranger

9° Consonne *g*: consonne occlusive vélaire sonore

Uniquement en C1:

<i>mo-gayí</i>	singe	<i>mo-gendza ~ ngendza</i>	homme
<i>gíta</i>	houe		

10° Consonne *gb*: consonne occlusive labiale vélaire sonore

Uniquement en C1:

<i>gbogolo</i>	natte	<i>-gbóma</i>	aboyer
<i>gbáda</i>	ville		

11° Consonne *p*: consonne occlusive palatale sourde

C1

<i>pito</i>	saleté	<i>-paya</i>	vouloir, aimer
<i>palawédí</i>	forgeron	<i>-pa</i>	donner
<i>-peka</i>	faire, avoir mal	<i>-padí</i>	proximité
<i>-pota</i>	courir	<i>-púndza</i>	survenir, arriver
<i>lo-pángo</i>	clôture	<i>-pándza</i>	briller (lune)
<i>púkusa</i>	souffler (vent)		

C2

<i>-dípa ~ -dzípa</i>	tomber (soleil), faire nuit		
-----------------------	-----------------------------	--	--

12° Consonne *t*: consonne occlusive alvéolaire sourde

C1

<i>téni</i>	pot	<i>-táno</i>	cinq
<i>-tutú</i>	gros	<i>e-téte</i>	tribu
<i>tító</i>	bête	<i>táta</i>	grand-père
<i>tína ~ cína</i>	base, dessous		

C2

<i>-pota</i>	courir	<i>-móti</i>	un
<i>-kpéta</i>	mûrir	<i>gíta</i>	houe
<i>pito</i>	saleté	<i>mbátá</i>	raphia
<i>li-kíta</i>	palabre	<i>-kécuá</i>	tousser

13° Consonne *k*: consonne occlusive vélaire sourde

C1

<i>koma</i>	pluie	<i>bo-kundu</i>	froid
<i>-kúka</i>	aller	<i>kúmú</i>	chef
<i>ma-kee</i>	oeufs	<i>-békoa</i>	chanter (coq)
<i>-mo-kúwa</i>	os	<i>mó-kándi</i>	banane
<i>-kíta</i>	descendre	<i>mo-konda</i>	forêt
<i>mo-kwá</i>	sel	<i>kómbi</i>	hier/demain

C2

<i>-iké</i>	nombreux	<i>bó-kokó</i>	dureté
<i>mo-nɔkɔ</i>	bouche	<i>-lóka</i>	puiser
<i>-kékele</i>	caquêter	<i>dí-kaká</i>	difficulté

14° Consonne *kp*: consonne occlusive labiale vélaire sourde

Uniquement en C1:

<i>-kpéta</i>	mûrir, devenir rouge	<i>kpíli</i>	cause
<i>-kpoa</i>	couper	<i>-kpalowa</i>	crier

15° Consonne *s*: consonne fricative alvéolaire sourde

C1

<i>sái</i>	joie	<i>-sálsa</i>	aider
------------	------	---------------	-------

<i>-sóna</i>	laver	<i>-sa</i>	mettre
<i>e-síndza</i>	étouffe	<i>mí-sísá</i>	médicaments
<i>mo-swí</i>	poisson	<i>sángwâ</i>	père

C2

<i>l-íso</i>	oeil	<i>m-ösá</i>	feu
<i>l-bosó</i>	devant	<i>e-kásá</i>	feuille
<i>e-híse</i>	maison	<i>sóngé</i>	lune
<i>d-ěsá</i>	bois à chauffer	<i>bűsá</i>	jour

16° Consonne *h*: consonne fricative laryngale sourde

C1

<i>-híndo</i>	noir	<i>-huwa</i>	faire jour
<i>-hea</i>	pleurer	<i>-héla</i>	guérir, être sauvé
<i>-húa</i>	revenir	<i>-hé</i>	dormir
<i>-híka</i>	clôturer	<i>ma-háo</i>	charbon
<i>-héhe</i>	moudre	<i>-hómbo</i>	balayer
<i>-héma</i>	respirer		

C2

<i>b-šhó</i>	peur	<i>bo-béhu</i>	mal
<i>e-híhi</i>	peau		

17° Consonne *dz*: affriquée alvéolaire sonore

C1

<i>e-dzangá</i>	fois	<i>-dzónga</i>	revenir
<i>-dzédza</i>	dire à	<i>-dzá</i>	interroger
<i>-dzelele</i>	tout petit		

C2

<i>mw-adzí ~ w-adzí</i>	femme		
-------------------------	-------	--	--

18° Consonne *mb*:

C1

<i>e-mbíya</i>	palmier	<i>mbátá</i>	raphia
<i>mbongó</i>	éléphant	<i>mbudú</i>	oiseau

C2	<i>ngómbé</i> <i>mo-bómbó</i>	vache paquet	<i>pambá</i> <i>kɔmbí</i>	vers hier/demain
----	----------------------------------	-----------------	------------------------------	---------------------

19° Consonne *nd*:

C1	<i>ndebá</i> <i>nda?</i>	terre qui?	<i>mo-ndélé</i> <i>ndóngó</i>	homme blanc maïs
----	-----------------------------	---------------	----------------------------------	---------------------

C2	<i>běnde</i>	aujourd'hui	<i>-hindo</i>	noir
----	--------------	-------------	---------------	------

20° Consonne *ng*:

C1	<i>ngwá</i> <i>ngómbé</i>	ta mère vache	<i>ngudu</i> <i>ngaya</i>	force soeur
----	------------------------------	------------------	------------------------------	----------------

C2	<i>má-bengé</i> <i>má-kɔngó</i> <i>e-bángo</i> <i>e-kéngé</i> <i>ndóngó</i>	patates lances course morceau maïs	<i>e-dzangá</i> <i>e-bíngɪ</i> <i>e-yanga</i> <i>mbongó</i> <i>mengá</i>	fois cour champ éléphant jeunes gens
----	---	--	--	--

21° Consonne *ngb*:

C1	<i>mo-ngbákéɪ</i> <i>ngbánga</i>	matin justesse	<i>e-ngbangbólo</i> <i>ngbanga</i>	boîte bouture de manioc
----	-------------------------------------	-------------------	---------------------------------------	----------------------------

C2	<i>e-ngbangbólo</i>	boîte		
----	---------------------	-------	--	--

22° Consonne *ndz*: affriquée pré-nasalisée alvéolaire sonore

C1	<i>ndzeá</i> <i>ndzói</i> <i>ndzebúndzebú</i>	chemin miel maintenant	<i>ndzó</i> <i>ndzombó</i>	serpent calebasse
----	---	------------------------------	-------------------------------	----------------------

C2

<i>-kɛndzɛ</i>	traverser	<i>mo-gɛndzɛ</i>	être humain
<i>e-sɪndzɛ</i>	étouffe	<i>-púndzɛ</i>	arriver, survenir
<i>lɪ-kɔndzɔ</i>	argent	<i>wɛndzɛ</i>	marché
<i>-pándzɛ</i>	briller (lune, soleil)		

Quelques paires minimales relatives aux consonnes

<i>-wá</i>	porter	<i>-yámanger</i>	
<i>-edzɛ</i>	interroger	<i>-ɛndɛ</i>	acheter
<i>-paya</i>	être mouillé	<i>-pala</i>	aimer, vouloir
<i>-paya</i>	être mouillé	<i>-kaya</i>	cuisiner
<i>-húwa</i>	revenir	<i>-lúwa</i>	forger
<i>-sía</i>	finir	<i>-tía</i>	fuir
<i>-díka</i>	rester	<i>-dɪpa</i>	fermer
<i>likɔndɔ</i>	banane	<i>likɔndzɔ</i>	argent
<i>likɔngó</i>	lance	<i>likɔndɔ</i>	banane
<i>ínó</i>	vous	<i>ísó</i>	nous
<i>-tóma</i>	travailler	<i>-lóngɛ</i>	réussir
<i>-héma</i>	repérer	<i>-héla</i>	guérir
<i>-gwá</i>	mourir	<i>-kwa</i>	tomber
<i>-huwa</i>	faire jour	<i>-suwa</i>	pousser

2.3. Semi-voyelles

Il existe deux semi-voyelles correspondant aux voyelles fermées: *w* et *y*.

<i>ngyan'ambí</i>	mon frère
<i>sángwású</i>	notre père
<i>liso dyá búsa</i>	le soleil, oeil du jour
<i>mokwá</i>	sel
<i>bangwánú</i>	vos mères
<i>mokwéle</i>	hache
<i>mwáta</i>	panier
<i>myáta</i>	paniers

2.4. Tons

Nous avons deux tons simples bas (B) et haut (H) ainsi que deux complexes montant (M) et descendant (D). Le ton bas n'est pas représenté par économie.

<i>âbó</i>	ici
<i>mǎná</i>	bière
<i>nǐmákí</i>	j'étais levé
<i>pambá yǎndé</i>	chez lui
<i>pǒtání</i>	courez
<i>ekákě</i>	nous allons
<i>bǒhó</i>	peur
<i>akpǒkí</i>	il a coupé
<i>bǎmí</i>	mâles
<i>âdóá</i>	il viendra
<i>óná</i>	là

Quelques exemples d'oppositions phonologiques des tons sont les suivants.

<i>ngbánga</i>	justesse	<i>ngbanga</i>	bouture de manioc
<i>nimoééné</i>	je le vis	<i>nímoééné</i>	que je le voie
<i>bó</i>	que	<i>bo</i>	quoi?
<i>-huwa</i>	faire jour	<i>-húwa</i>	revenir
<i>nde</i>	quoi?	<i>ndé</i>	lui

2.5. Syllabes

Les syllabes sont ouvertes et les principales structures sont: V, CV, CSV.

<i>mo-ko-nda</i>	forêt	<i>a-ká-bek-o-a</i>	il (coq) chante
<i>mo-kwá</i>	sel	<i>mbo-ngó</i>	éléphant
<i>sá-ngwá-sú</i>	notre père	<i>myá-ta</i>	paniers
<i>sǒ</i>	cannes à sucre	<i>ma-há-o</i>	charbon
<i>ngba-nga</i>	bouture de manioc		
<i>lí-so dyá bǔ-sá</i>	le soleil, oeil du jour		
<i>bo-ká-ke-é bo-ká-hé</i>	nous allons aller dormir		

3. Morphologie

Il s'agit dans ce paragraphe des principales règles de représentation relatives aux voyelles, aux consonnes et aux tons. Pour une meilleure lecture de la présente il convient de se référer aux Tableaux des affixes de classes et d'accord (4.3.).

Par ailleurs, dans la plupart des cas nous avons affaire aux glides: *y w h*.

°mo-bé-á	<i>mobéá ~ mobéyá</i>	appelle-le!
°a-nda-í	<i>andáí ~ andayí</i>	il a construit
°a-ákí	<i>awákí</i>	il a mangé
°a-da-ákí âbó	<i>adawákí âbó</i>	il était ici
°e-endákí	<i>eendákí</i>	nous avons acheté
°a-endákí	<i>ahendákí</i>	il a acheté
°ni-mo-én-é	<i>numowéné</i>	je le vis
°ní-mo-én-é	<i>nímoéné</i>	que je le voie

3.1.2. Contraction

Des cas de contraction, c'est-à-dire de la représentation de deux morphonèmes en un seul, sont déjà fournis ci-haut. En voici d'autres.

°e-én-ak~-í	>	<i>ěnékí</i>	nous avons vu
°mo-wo-ay~-1	>	<i>moway1</i>	le tueur, le chasseur
°bo-ɲo-a	>	<i>boɲo</i>	surpasser
°ni-ing-ak~-í	>	<i>ningákí</i>	j'espérais
°a-én-ak~-í	>	<i>anékí</i>	il a vu

3.1.3. Caducité

Les voyelles initiales des radicaux sont souvent sujettes à caducité. Cette situation rend ainsi parfois difficile l'identification des radicaux à initiale vocalique.

<i>abéákí ísó</i>	il nous a appelés (le matin, hier)
<i>abéí só</i>	il nous a appelés (aujourd'hui)

Ø-ínéá	mb1
2SG-donner:à	moi
<i>néá mb1</i>	
“donne moi !”	

Ø-kε-a	ó-búké	nă	ndé
2SG-aller-F	2SG-dire.OPT	à	lui
<i>ká búké nă ndé</i>			
“va lui dire, va que tu lui dises”			

ni-ém-a~í
 1SG-se:tenir:debout-EXT-F
numái
 “je suis levé”

a-én-ak~í-ní
 1-voir-PF-F- 1SG
anékiní
 “il m’a vu”

<i>a-ísí</i>		<i>mõsá</i>
1-mettre.PAS1		feu
<i>así mõsá</i>		
“il a mis du feu”		

3.1.4. Coalescence

La coalescence est, selon de Rop (1963:9), la représentation de deux voyelles en une nouvelle voyelle. Le phénomène ne semble concerner ici que la suite °e-í qui est représentée *u*.

°e-íb-a	>	<i>úba</i>	vol
°e-ím-a	>	<i>yúma</i>	avarice

3.1.5. Harmonie vocalique

L’harmonie vocalique est essentiellement progressive. Elle affecte les voyelles *e a o* des affixes post-radicaux qui deviennent à *ε e/ɔ o* lorsque la voyelle radicale est une voyelle de 3ème degré.

ní-mo-én-é
 1SG-1-voir-F
nímoéné
 “que je le voie”

<i>mõsá</i>	<i>mó-ká-ngeng-á</i>
feu	3-PRO-briller-F
<i>mõsá mókángengé</i>	
“le feu brille”	

kókó a-ká-kék -el~-á
 poule 1-PRO- caquéter-APPL-F
kókó akákékéké
 “la poule caquète”

ba-ká-kɔ-á- eyanga
 2-PRO-faire-F champ
bakákɔ eyanga
 “ils font un champ”

°bo-kɔ-a > bokɔ faire
 °bo-hé-a > bohéε ~ bohê dormir

Nous constatons cependant que, comme en lingala (Motingea 1987:362), l’harmonie n’agit parfois pas sur la finale -a.

a-káhómbá ebíngí elle en train de balayer la cour
bakákɔwa eyanga ils font un champ
bakákendzá dua ils sont en train de traverser la rivière

Et aussi l’exemple suivant dans lequel la finale verbale est -e plutôt que -á:

e-ká-eng-edz~-á awandé
 1PL-PRO-vendre-CAUS-F arachide
ekáengédzé awandé
 “nous vendons de l’arachide”

Ce verbe, tout comme -*hómbɔ* “balayer” et -*ɔngɔ* “se lever, s’en aller”, pose le même problème dans les dialectes du sud où la voyelle radicale est prononcée e a, mais l’extension a une voyelle ouverte comme la finale.

lingɔmbe: *boéngɛje* ~ *boéngɛje*, *boámɔ*, *boangɔ*.

3.2. Morphonèmes consonantiques

Il n’existe que trois règles dont deux concernent que le morphonème °N et une qui est la règle d’harmonie nasale s’appliquant à la consonne latérale du préfixe de cl. 5 °l-.

2.2.1. Nasale préfixe devant consonnes

Comme dans les autres langues bantoues du nord-ouest du Congo, la nasale homorganique n'apparaît pas devant les consonnes sourdes. Devant les sonores, elle représentée *m-* (/labiales) ou *n-* (/postérieures).

° N-pókó N-súsu	>	<i>pókó súsu</i>	tous les temps,toujours
° N-pambá	>	<i>pambá</i>	du côté de
° N-kómbí	>	<i>kómbí</i>	hier/demain
° N-tító	>	<i>tító</i>	bête
° N-sáí	>	<i>sáí</i>	joie
° N-koma	>	<i>koma</i>	pluie
° N-kókó	>	<i>kókó</i>	poule
° N-kalú	>	<i>kalú</i>	crachat
° N-kɔɪ	>	<i>kɔɪ</i>	léopard
° N-pɪto	>	<i>pɪto</i>	saleté
° N-téni	>	<i>téni</i>	pot
° N-bwá	>	<i>mbwá ~ mvá</i>	chien
° N-vú	>	<i>mbvú</i>	cheveux blancs
° N-dzeá	>	<i>ndzeá</i>	chemin
° N-dzói	>	<i>ndzói</i>	miel
° N-gómbé	>	<i>ngómbé</i>	vache
° N-dóngó	>	<i>ndóngó</i>	mâis
° N-kpílí	>	<i>kpílí</i>	cause
° N-díká	>	<i>ndíká</i>	noix de palme
° N-bátá	>	<i>mbátá</i>	raphia
° N-debá	>	<i>ndebá</i>	terre

Il est important de constater que certains substantifs ayant pour initiale une occlusive labiale vélaire ou une implosive même sonore apparaissent non précédés de nasale.

<i>běnde</i>	aujourd'hui	<i>bɪyá</i>	guerre
<i>gbáta</i>	ville	<i>běyɪ</i>	foudre
<i>gíta</i>	houe	<i>dua</i>	eau, rivière

3.2.2. Nasale préfixe devant voyelles

Cette suite est représentée /ny/. Nous ne trouvons malheureusement dans le corpus qu'un exemple.

° n-áta	>	<i>nyáta</i>	paniers
---------	---	--------------	---------

Notons que le même thème apparaît aussi en cl.3/4

° mo-áta > mwáta ° m1-áta > myáta

3.2.3. L'harmonie nasale

Il ne s'agit pas dans ce phénomène de l'harmonie nasale qui affecte dans certaines langues bantoues la consonne °l des extensions verbales. La consonne °l qui passe ici à la nasale est celle du préfixe de classe 5. La suite °li devient *ni* lorsque le groupe qui précède le mot avec °li- contient en dernière syllabe une nasale.

a-ké na l1-kébé
1-COP avec 5-courroux
aké na níkébé
“il est courroucé, en colère”

likɔndɔ níhó < °li-hó cette banane-là
néání níáhó < °li-ahó donne-moi celle-là

3.3. Morphonèmes

3.3.1. Représentation de suites de tonèmes

Les principales règles de représentation des suites de tonèmes sont les suivantes.

°B-B > /B/
°B-H > /D/
°H-H > /H/
°H-B > /M/

ní-ák-í-ti
1SG-manger-F-NEG
nyákítí
“je n'ai pas mangé”

m1-á-enda
1SG-TAM-acheter
nyánda
“j'achetai”

e-én-ak~í
1PL-voir-PF-F

ěnékí

“nous avons vu”

eyanga é~asú

champ 7-POS.1PL

eyanga yású

“notre champ”

mogendza o~a úba

homme 1-CON vol

mogendza wa úba

“homme de vol, le voleur”

Il existe cependant des cas où le ton bas se laisse neutraliser par le ton haut, c’est-à-dire que la suite °B-H est simplement représentée B.

°bo-úlí > *wúlí* paresse

°e-íb-a > *úba* vol

°li-ína > *lína* nom

Enfin, un exemple permet de se rendre compte du phénomène de la propagation du ton haut à gauche.

tító dzi-ké N-tutu ő mokonda

bêtes 10-COP 10-nombreux à forêt

tító dziké tútú ő mokonda

“les animaux sont nombreux en forêt”

3.3.2. Harmonie tonale

Ainsi qu’on l’a déjà constaté, certains morphèmes n’ont pas de tons propres: ils adoptent la tonalité de l’élément suivant ou précédent. Il s’agit du morphème connectif *-a* qui prend le ton du préfixe pronominal et des éléments post-radicaux (préfinale et extensions) qui prennent celui de la finale.

a-mo-pek-ak~í

1-TAM-être:malade-PF-F

amopekákí

“il était malade”

a-á-sep-el~-á
1-TAM-être:content-APPL-F
ayásepéla
“il s’est rejoui”

ni-ké mo- kwá-ak~-é
1SG-COP 1-tomber-PF -F
niké mokwáké
“je suis tombé”

sál-is~-á mbí
faire-CAUS-F moi
sálísá mbí
“aide-moi !”

bagendza ba-ká-kpól-o~-á
hommes 2-PRO-crier-INTRANS-F
bagendza bakákpólóá
“les gens crient”

eko e-búk-e~-an~-1
jambe 7-casser-INTRANS-PSF-F
eko ebúkéání
“la jambe s’est cassée”

a-dup-o~-ak~-í monoko
1-fermer-SEP-PF-F bouche
adupóákí monoko
“il ouvrit la bouche”

Il y a lieu de signaler un autre type d’harmonie tonale. Celui-ci affecte la finale de l’infinitif qui porte le même ton que celui du morphonème lexical du radical.

<i>bodóá á eíse</i>	venir à la maison
<i>bohúwá eké bopale</i>	rentrer est agréable
<i>bokaya dziyá</i>	préparer la nourriture
<i>bokwéle melé</i>	abattre les arbres

3.3.3. Métatonie

La métatonie est le phénomène par lequel la finale *-á* du futur se réalise basse à la limite de l'énoncé.

ngwâ á-x-dó-a¹ kómbí
 ta:mère 1-TAM-venir-F demain
ngwâ á-dó-á kómbí
 "ta mère viendra demain"

níkákí bô á-dó-á je pensais qu'il viendrait

4. Flexion

Les formes qui sont soumises à la flexion sont:

- (i) le nom
- (ii) les déterminants du nom
- (iii) l'adjectif
- (iv) le substitutif ou pronom personnel
- (v) le verbe

Avant d'aborder chacune de ces catégories de formes voyons d'abord le système de classes et d'accord.

4.1. Système de classes et d'accord

Nous donnons en Tableau 2 et Tableau 3 respectivement les affixes d'accord aux participants et aux classes. Chaque Tableau est suivie de quelques observations.

Tab.2: *Affixes aux participants*

		PV	PP	PO
1ère	SG	<i>ni-, (na-)</i>	-	<i>-ní</i>
	PL	<i>e-</i>	-	<i>-e-</i>
2ème	SG	<i>o-</i>	<i>bá-</i>	-
	PL	<i>o-, (ko-)</i>	<i>bá-</i>	-

Observations:

1° Le trait indique que la forme est inexistante ou n'a pas pu être observée.

2° Le PV *na-* de la 1ère sing. n'est attesté qu'au futur négatif.

mbí ná-takεε moi, je n'irai pas

3° Le PV de la 2ème pers. du singulier et du pluriel ont la même forme. La distinction entre les deux formes est indiquée par le morphème vocatif (VOC) *-ni* au pluriel. La forme *ko-* de la 2ème plur. n'a été observée que dans un seul exemple à l'impératif.

o-dǎkí tu étais

ó-kε-í-ti-ni
2PL-aller-F-NEG-VOC
“si vous n'allez pas”

o-pal-í-ni? êtes-vous d'accord?

ko-mo-bé-á-ni
2PL-1-appeler-F-VOC
“appelez-le”

3° Le préfixe objet de la 1ère pers. sing. est un élément postfinale.

a-én-ak~-í-ní
1-voir-PF-F- 1SG
anékiní
“il m'a vu”

Au lieu du préfixe objet on recourt souvent au substitutif, c'est-à-dire au pronom isolé.

a- ká- pal -á -ní
1- PRO- aimer -F- 1SG
akápainí
“il m'aime”

akápǎ mbí il aime moi, il m'aime

Tab.3: *Affixes aux classes*

<u>Classes</u>	<u>PN</u>	<u>PP</u>	<u>PV</u>	<u>PO</u>
----------------	-----------	-----------	-----------	-----------

1	<i>mo-</i>	<i>o-</i>	<i>a-</i>	<i>-mo-</i>
1a	∅-	<i>o-</i>	<i>a-</i>	<i>-mo-</i>
1b	<i>a-</i>	<i>o-</i>	<i>a-</i>	<i>-mo-</i>
2	<i>ba-</i>	-	-	?
3	<i>mo-</i>	-	-	?
4	<i>mi-</i>	-	-	?
5	<i>li-</i>	-	-	?
6	<i>ma-</i>	-	-	?
7	<i>e-</i>	-	-	?
8	<i>bi-</i>	-	-	?
9	<i>N-, ∅-</i>	<i>e-</i>	-	?
10	<i>N-, ∅-</i>	<i>dí-</i>	-	?
		<i>dzi-/V</i>	-	?
13	<i>lo-</i>	?	?	?
14	<i>bo-</i>	-	-	?
16	?	<i>a-</i>	?	?
17	?	<i>o-</i>	?	?
19	<i>ɪ-</i>	?	?	?

Observations

1° Le trait indique ici que la forme de l’affixe est identique à celle de la colonne précédente.

2° En ce qui concerne la tonalité des affixes, les préfixes nominaux sont bas, les préfixes pronominaux hauts sauf en cl. 1 et 9 et la tonalité des préfixes verbaux varie selon le tirroir de conjugaison. Quelques substantifs ont cependant un PN haut.

<i>mókándi</i>	banane
<i>mábengé</i>	patates
<i>báseka</i>	jeunes filles

Le préfixe pronominal de classe 1 s’entend cependant parfois haut.

kókó ó-mótí une poule

3° La sous-classe 1b avec comme préfixe nominal *a-* existe aussi dans certaines autres langues de zone C; c’est le cas en likile (Carrington 1977:70).

4° Comme dans la plupart d'autres langues de l'ouest l'accord est parfois "logique", c'est-à-dire que tout substantif affecté du trait [+animé] peut imposer l'emploi du préfixe de cl.1 ou 2. Pour l'accord verbal cet emploi est systématique.

<i>sóngé a-ká-kpándza</i>	la lune brille
<i>koma a-yókí kómbí</i>	il (la pluie) pleuvait hier
<i>běyi a-wákí mogendza</i>	la foudre a tué un homme
<i>mémé^o~a wa ngyan'ambí</i>	la chèvre de mon frère
<i>mémé bá-balé</i>	deux chèvres
<i>ngómbé bá-balé</i>	deux vaches
<i>kókó ó-mótí</i>	une poule
<i>mbudú bá-ké diko</i>	des oiseaux sont au-dessus
<i>bá-kááka ndóngó</i>	ils mangent du maïs
<i>mbongó ba-dói</i>	des éléphants sont venus
<i>mémé a-tí</i>	la chèvre s'est enfuie

Cependant, accord pronominal dans l'exemple suivant:

<i>mbongó e-mótí</i>	un éléphant.
----------------------	--------------

5° L'accord indéterminé se fait en classe 9.

<i>e-ké elómu ya badí</i>	c'est le travail de femmes
<i>e-ké ngbánga</i>	c'est juste, lit. c'est justesse

6° Les classes locatives 16 et 17 ne sont établies qu'à partir de l'accord pronominal dans le démonstratif observable à partir des adverbes locatifs (4.7.2.).

<i>â-bó</i>	ici
<i>ô-ná</i>	là
<i>líkɔndɔ lí-bó</i>	cette banane
<i>éise e-ná</i>	cette maison-là

7° Dans quelques phrases *mo-* est employé comme affixe passe-partout.

<i>líno mó~a mbí</i>	
dent 3-CON	moi
<i>líno mámbí</i>	
"ma dent"	

á-pal-í-tí bo-mo-dzé-~édz-á-ní
 1-vouloir-F-NEG 14-3-dire-APPL-F-1SG
ápalítí bomodzédzání
 “il ne veut pas me le dire”

bosó má embíya devant du palmier
mbudú máututú de nombreux oiseaux

4.2. Le nom

4.2.1. Structure

Le nom se compose d'un préfixe nominal (PN) portant généralement un ton bas et d'un thème nominal simple ou dérivé de verbe. La structure canonique des thèmes nominaux est -CVCV. Les exemples peuvent être observés sous 4.2.2.

4.2.2. Classification

Selon l'opposition de singulier à pluriel les substantifs peuvent être regroupés en catégories ci-après.

1° Catégorie *mo- ba-*: cl.1/2 Etres humains

A initiale consonantique:

<i>mo-bangé</i>	vieux	<i>mo-dídi</i>	hôte
<i>mo-gendza</i>	être humain	<i>mo-lúkí</i>	payeur
<i>mo-to</i>	être humain	<i>mó-seka</i>	jeune fille
<i>mo-wayí</i>	tueur, chasseur		

Vocaliques:

<i>mw-adí ~ w-adzí</i>	femme	<i>m-ǒmí</i>	mâle
<i>mw-ǎna ~ w-ǎna</i>	enfant		

2° Catégorie Ø- *ba-*: cl.1a/2 Termes de parenté et emprunts de même que le mot pour “qui?”

<i>imá</i>	maman	<i>kúmú</i>	chef
<i>nda</i>	qui?	<i>ngaya</i>	soeur
<i>nókó</i>	oncle	<i>palawédi</i>	forgeron

<i>yaá</i>	papa	<i>mopunga</i>	riz
<i>táta</i>	grand-père	<i>mbátá</i>	raphia

<i>ngian'ambí</i>		mon frère	
<i>ngwá / ba-ngwánú</i>		ta mère/vos mères	
<i>sángwâ / ba-sángwánú</i>		ton père / vos pères	

3° Catégorie *a- ba-*: cl.1b/2

<i>a-bédé / ba-bédé</i>	manioc(s)	<i>a-wandé</i>	arachide
-------------------------	-----------	----------------	----------

4° Catégorie *mo- m-*: cl.3/4

A initiale consonantique:

<i>mi-sísá</i>	médicaments
<i>mo-bómbó</i>	paquet
<i>mo-konda</i>	forêt
<i>mo-léma</i>	coeur
<i>mo-nɔkɔ</i>	bouche
<i>mó-ngbákéli</i>	matin

Divers

<i>mo-bangé</i>	vieux
<i>mo-gayɪ</i>	singe
<i>mo-kwéle</i>	hache
<i>mo-ndélé</i>	homme blanc
<i>mó-kándi</i>	banane

Vocaliques:

<i>m-ǒsá</i>	feu	<i>m-engá</i>	jeunes gens
<i>mw-áta / my-áta</i>	panier(s)	<i>m-ǔná / m-íná</i>	charge(s)
<i>m-olé / m-elé</i>	arbre		

5° Catégorie *mo- N-*: cl.3/10

Divers

<i>mo-swí / swí</i>	poisson(s)	<i>mw-áta / nyáta</i>	panier(s)
<i>mo-ndéí / ndéí</i>	flèche(s)	<i>mo-sǒ / sǒ</i>	canne(s) à sucre
<i>mo-kúwa / kúwa</i>	os		

6° Catégorie *l- ~ d- ma-*: cl.5/6

Divers

A initiale consonantique:

<i>dí-búyá</i>	derrière de maison	<i>dí-káká</i>	difficulté
----------------	--------------------	----------------	------------

<i>dikébé</i>	courroux	<i>dí-kíta</i>	palabre, affaire
<i>dí-ko</i>	dessus	<i>lí-bosó</i>	demain
<i>lí-kòndò</i>	banane	<i>lí-kòngó</i>	lance
<i>lí-wúyá</i>	vent	<i>ma-baye</i>	fusils
<i>ma-kee</i>	oeufs	<i>ma-nyíta</i>	hutte
<i>má-bengé</i>	patates		

Vocaliques:

<i>dí-áko</i>	campement	<i>dí-á ~ dzi-yá</i>	nourriture
<i>d-ua</i>	eau, rivière	<i>l-ína</i>	nom
<i>l-ino</i>	dent		

7° Catégorie e- bi-: cl.7/8

Divers

<i>e-bendé</i>	fer	<i>e-bíngí</i>	cour
<i>e-héya</i>	chaleur	<i>e-híhí</i>	peau, fourrure
<i>e-hóha</i>	plaisir	<i>e-kéngé</i>	morceau
<i>e-kǎlò</i>	canard	<i>e-lómu</i>	travail
<i>e-ngbangbólo</i>	boîte métallique	<i>e-sínda</i>	étouffe
<i>e-téte</i>	tribu	<i>e-yanga</i>	champ
<i>e-yóma</i>	quelque chose		

Vocaliques:

<i>e-íse ~ e-híse</i>	maison	<i>y-úma</i>	avarice
<i>úba < °e-íba</i>	vol		

8° Catégorie e- ma-: cl.7/6

Membres du corps humain

<i>e-bó</i>	bras	<i>e-ko</i>	pied, jambe
-------------	------	-------------	-------------

9° Catégorie e- N-: cl.7/10 Divers

<i>e-mbíya / mbíya</i>	palmier(s)	<i>e-kásá / kásá</i>	feuille(s)
<i>e-bángo / mbángo</i>	course(s)		

Le préfixe *e-* ici serait une trace d'augment en cl.9 .

10° Catégorie N- N-: cl.9/10

<i>běnde</i>	aujourd'hui	<i>běyɪ</i>	foudre
<i>bɪyá</i>	guerre	<i>cína</i>	base
<i>gíta</i>	houe	<i>gbáda</i>	ville
<i>kálú</i>	crachat	<i>gbogolo</i>	natte
<i>kókó</i>	poule	<i>kómbí</i>	hier/demain
<i>kɔɪ</i>	léopard	<i>koma</i>	pluie
<i>kɔndólɔ</i>	mouton	<i>kpúli</i>	cause
<i>mbongó</i>	éléphant	<i>mbudú</i>	oiseau
<i>mbwá ~ mvá</i>	chien	<i>mbwí ~ mvú</i>	cheveux blancs
<i>mémé</i>	chèvre	<i>mvá</i>	chien
<i>ndebá</i>	terre		
<i>ndíká</i>	noix de palme	<i>ndóngó</i>	maïs
<i>ndzeá</i>	chemin	<i>ndzó</i>	serpent
<i>ndzói</i>	miel	<i>ndzombó</i>	calebace
<i>ngbanga</i>	bouture de manioc	<i>ngómbé</i>	vaches
<i>ngɔnɔki</i>	ronflement	<i>ngwá</i>	couteau
<i>nséé</i>	cheveux	<i>pókó</i>	moment
<i>téní</i>	pot		

4.2.3. Classes de reste

Deux items apparaissent avec un préfixe *ɪ*. Il est donc possible qu'une documentation plus fouillée puisse permettre d'établir la cl.19.

<i>ɪ-téyɪ</i>	chambre	<i>ɪ-wa</i>	tritesse
---------------	---------	-------------	----------

Quant à son pluriel qui devrait être *lo-* (cl.13), parce qu'en Lingombe le **t* proto-bantou est passé à *l* (Motingea 1996:35-36), nous n'avons qu'un seul exemple: *d-ěsá*
bois à chauffer

Il y a ensuite le mot pour "clôture" qui est donné *lo-pángo*. Ce dernier est vraisemblablement d'origine lingala.

4.2.4. Substantifs monoclasses

Certains substantifs n'apparaissent qu'à une seule classe. Il s'agit des cas suivants.

1° Monoclasse 6: liquides et masses

<i>ma-háo</i>	charbon	<i>m-ǎná</i>	bière
<i>ma-kíyá</i>	sang		

2° Monoclasse 14: abstraits

<i>b-ǎhó</i>	peur	<i>bo-pélé</i>	bien, douceur
<i>bo-kundu</i>	froid	<i>b-ǔsá</i>	jour
<i>w-úlí</i>	paresse	<i>bo-pale</i>	allegresse

Il existe toute une gamme de termes munis d'un préfixe *bo-* à ton haut qui se traduisent par des adjectifs. Nous les examinons donc parmi les adjectifs (4.3.) et les considérons comme des idéophones.

3° Monoclasse 3: masses

<i>m-onyé</i>	huile	<i>mo-kwá</i>	sel
---------------	-------	---------------	-----

4° Monoclasse 9: abstraits

<i>ngbánga</i>	justesse	<i>ngudu</i>	force
<i>pambá</i>	du côté de, chez	<i>padí</i>	proximité
<i>sáí</i>	joie	<i>nyóí</i>	colère
<i>pító</i>	saleté		

5° Monoclasse 2

Les deux substantifs suivants avec traduction au singulier ont le préfixe *ba-*.

<i>balóyí</i>	vert, feuilles de manioc?
<i>batái</i>	chasse, lingombe: <i>bo-tái</i> 14

4.3. Déterminants du nom

Les déterminants du nom sont:

- (i) les démonstratifs
- (ii) le connectif
- (iii) le possessif
- (iv) les numéraux

4.3.1. Démonstratifs

Il existe trois séries de démonstratifs: proche, éloigné des deux locuteurs et éloigné de moi proche de toi.

1° Proche: PP-*bó* / -*bé*

Le PP est à ton descendant. Dans l'exemple cl.5 il pourrait bien s'agir de la neutralisation du ton bas par le haut dans une suite °HB fréquente dans le domaine (Motingea 1998:249). La distribution des deux formes du thème n'est pas pourtant claire.

1b	<i>abédé ô-bó</i>	ce manioc
5	<i>likɔndɔ lí-bó lítutú</i>	cette banane (est) grosse
7	<i>eíse ê-bé ya mbí</i>	cette maison est mienne
9	<i>ê-bé e-ké mopunga wá mbí</i>	ceci est mon riz
16	<i>adákí â-bó</i>	il était ici

2° Eloigné des deux interlocuteurs: PP-*ná*

Tonalité du PP pas claire.

7	<i>eíse e-ná ya nda ?</i>	de qui est cette maison-là?
14	<i>bǒ-ná</i>	ainsi, comme cela

itéi	1~a	eíse e~a ndé	ô-ná
morceau	19-CON	maison 7-CON	lui 17-DEM2
<i>itéi ya eíse ya ndé ôná</i>			
"sa chambre (est) là-bas"			

3° Eloigné de moi près de toi: -*hó* ~ -*áhó*?

<i>likɔndɔ níhó líké lítutú</i>	cette banane-là est grosse
<i>néání níáhó</i>	donne-moi celle-là

4.3.2. Connectif

Le connectif est un terme de liaison qui sert à indiquer les relations les plus diverses (possession, appartenance, origine, matière, etc.) entre un substantif et l'élément déterminant. Il se compose d'un PP et du morphème ligature -*a* en harmonie tonale avec le PP: PP-~*a*.

1	<i>mowayɪ wa tító</i>	tueur de bêtes, chasseur
1b	<i>abédé wa imá</i>	le manioc de maman
3	<i>molé má embíya</i>	arbre de palmier, le palmier
4	<i>míbangé má bádí</i>	de vieilles (de) femmes
5	<i>diko dá esíse</i>	le dessus, toit de la maison
	<i>dibúyá dá éise</i>	le derrière de maison
7	<i>engbangbólo ya mindelé</i>	la boîte des blancs
	<i>éise ya táta</i>	la maison du grand-père
	<i>elómu ya bǎmɪ</i>	travail d'hommes
8	<i>bíyanga bá sǒ</i>	champs de cannes à sucre
9	<i>tína ya molé</i>	base, dessous de l'arbre
10	<i>cína dá téní</i>	dessous du pot

Sans lien quelconque:

<i>bǎna kókó</i>	petits (de) poules, poussins
<i>kókó mǒmɪ</i>	poule (de) mâle, coq

4.3.3. Possessif

Les thèmes possessifs n'existent que pour la 3ème pers. du singulier (-*ándé*) ainsi que pour la 1ère et la 2ème pers. du pluriel (-*sú* et -*nú*).

3SG
 pambá e-ándé
 côté:de 9-POS.3SG
pambá yǎndé
 "chez lui"

Cependant aussi: *éise ya ndé* la maison de lui, sa maison

1PL
eyanga yású notre champ
bíyanga bású nos champs

2PL
bísíndza bánú vos habits

Dans les autres cas, le possessif est un connectif dont la forme déterminante est un substitutif (4.5.).

1SG	
<i>tāta a mbí</i>	mon grand-père
<i>nókó wa mbí</i>	mon oncle
<i>eíse ya mbí</i>	ma maison
<i>ngyan'a mbí</i>	mon frère
<i>mopunga wá mbí</i>	mon riz
<i>lína lá mbí</i>	mon nom
2SG	
<i>mako má we</i>	tes pieds
<i>lína lá we</i>	ton nom
<i>eyanga yá we</i>	ton champ
<i>mbátá má we</i>	ton raphia
3PL,cl.2	
<i>mǐná mábú</i>	leurs charges
<i>gíta dzá bú</i>	leurs houes

Ainsi qu'on a déjà pu le constater, dans les termes de parenté il n'y a aucun lien entre le déterminant et le nom: nous considérons les deux éléments comme formant une seule unité lexicale.

<i>sángwású</i>	notre père
<i>ba-ngwánú</i>	vos mères
<i>ba-sángwánú</i>	vos pères

Au lieu du connectif nous avons dans deux exemples le comitatif *na* (4.7.1.).

<i>ngaya na mbí</i>	la soeur à moi, ma soeur
<i>padi na mbí</i>	(à) proximité, (à) côté de moi

4.3.4. Numéraux

Notre questionnaire ne contient pas d'item qui rende la situation du numéral "six". Les thèmes avec accord en notre disposition sont donc ceux allant de "un" à "cinq": -*motí*, -*balé*, -*sáto* (pas HH comme en lingombe), -*nee* et -*táno*.

<i>mbongó e-motí</i>	un éléphant
<i>ngómbé bá-balé</i>	deux vaches
<i>mémé bábalé</i>	deux chèvres

<i>kokó bá-balé badóyi</i>	seulement deux sont venus
<i>kókó bá-sáto</i>	trois poules
<i>eíse bí-nee</i>	quatre maisons
<i>bagendza bá-táno</i>	cinq hommes

4.4. L'adjectif

4.4.1. Structure

L'adjectif est une forme qui se compose d'un préfixe nominal et d'un thème adjectif simple ou dérivé de verbe. Les thèmes adjectifs sont en nombre très réduit.

<i>-bé</i>	mauvais
<i>-híndo</i>	noir
<i>-kpétú ~ -kpétáké</i>	rouge, mûr, clair
<i>-kwaké</i>	tombé
<i>-súsu</i>	entier, tout

Les quelques exemples qui suivent illustrent l'accord adjectif.

nséé	dzi--a	mbí	dzi-ké	N-híndo
cheveux	10-CON	moi	10-COP	10-noir
<i>nséé dzá mbí dzíké híndo</i>				
"mes cheveux sont noirs"				

mbátá	mó--a	wε	mo-ké	mo-bé
raphia	3-CON	toi	3-COP	3-mauvais
<i>mbátá má wε moké mobé</i>				
"ton raphia est mauvais"				

<i>makíyá maké ma-kpétú</i>	le sang est rouge
<i>mbudú mo-kpétú</i>	un oiseau rouge
<i>inó ba-súsu</i>	vous tous
<i>pókó súsu</i>	tous les temps, souvent
<i>niké mokwaké</i>	je suis tombé
<i>moto mo-kpétú</i>	un homme blanc

Un cas avec double accord, pronominal et adjectif:

<i>mõmi o mokpétú</i>	un mâle clair (de peau)
-----------------------	-------------------------

Thèmes suivants reçoivent l'accord adjectif avec préfixe haut: *-cedú* "mince, minime, un peu de", *-zelele* "tout petit" et *-tutú* "gros, grand, nombreux".

<i>mokwá mó-cedú</i>	un peu de sel
<i>likondó lí-tutú</i>	une grosse banane
<i>eyanga ya we eké é-tutú</i>	ton champ est petit
<i>băna bá-zelele</i>	de petits enfants
<i>okéyí bátutú</i>	vous êtes nombreux
<i>báciké bátutú</i>	ils ne sont pas nombreux

Pour suppléer au nombre limité de thèmes adjectifs, la langue recourt à d'autres moyens pour rendre la qualification.

4.3.3. Autres moyens pour la qualification

D'autres moyens linguistiques pour rendre la qualification sont: les idéophones avec *bó-* et les substantifs de qualité.

1° Idéophones avec *bó-*

Ce qui nous permet de traiter ces mots comme des idéophones est l'évidence externe: en lingombé il existe un nombre assez important d'idéophones (traduisibles selon le contexte par un adjectif ou par un adverbe) formés à partir du même morphème *bó-*.

lingombé:

<i>bó-mbelele</i>	tout rouge
<i>bó-góó</i>	calme, calmement
<i>bó-sɔɔ</i>	rouge
<i>bó-wĩ</i>	calme, calmement
<i>bó-huu</i>	très clair, clairement
<i>bó-mbititi</i>	tout noir, sombre
<i>bó-jelele</i>	tout petit
<i>bó-pɛɛ</i>	très blanc

libendzá:

<i>ebó</i>	<i>e~a</i>	<i>mbí</i>	<i>e-ké</i>	<i>bódoó</i>
bras	7-CON	moi	7-COP	long
<i>ebó ya mbí eké bódoó</i>				
"mon bras est long"				

<i>mo-kúwa moké bókokó</i>	l'os est dur
<i>ebendé eké bókokó</i>	le fer est dur
<i>dua eké bódé</i>	l'eau est froide
<i>dua eké bódéε</i>	l'eau est chaude
<i>molé moké bódoyo</i>	l'arbre est haut
<i>aké na éise bócedú</i>	il a (est avec) une petite maison

2° Substantifs de qualité

<i>mako má we mádákí na pito</i>	tes pieds étaient sales (avec saleté)
<i>eké ngbánga</i>	c'est juste, lit. cela est justesse
<i>ekásá eké balóyí</i>	la feuille est verte
<i>ndzói eké bopélé</i>	le miel est doux
<i>bodóa á ehíse eké ehóha</i>	venir à la maison est agréable
<i>bokε eké dikáká</i>	aller est dur, difficile
<i>bohúwá eké bopale</i>	rentrer est agréable

Enfin, le terme “petit” est aussi rendu par *mwăna* “enfant”.

<i>mwăna mbwá</i>	un petit chien
-------------------	----------------

4.5. Les substitutifs ou pronoms personnels

En dépit de l'étroitesse des données il peut être établi qu'il existe deux catégories de substitutifs: substitutifs aux personnes ou participants et substitutifs aux classes. Les premiers doivent en réalité être traités sous la rubrique “Eléments hors flexion” (4.7.), car il s'agit - du moins synchroniquement - des formes monomorphémiques, non analysables. Pour les seconds nous n'avons aussi malheureusement des exemples qu'en cl.1 et cl.2.

4.5.1. Substitutifs aux participants

Notre Tableau 4 reprend les différentes formes de substitutifs aux personnes ou participants.

Tableau 4: *Substitutifs aux participants en libendzá*

	SG	PL
1ère	<i>mbí</i>	<i>ísó~só</i>

2ème	<i>we</i>	<i>ínó~nó</i>
3ème	<i>ndé</i>	

1SG	<i>atémákí padí na mbí</i>	il était debout à côté de moi
	<i>mbí natakeε</i>	moi, je n'irai pas
	<i>sálisá mbí!</i>	aide-moi !
	<i>mbí nyákítí mókándí</i>	moi, je n'ai pas mangé la banane

2SG	<i>nikáísá moléma na we</i>	je mets le coeur (ai confiance) en toi
	<i>we okákõ eyoma nde ?</i>	toi, tu fabriques quelle chose?

1PL	<i>aénékí só</i>	il nous a vus
	<i>pé abéákí ísó bēnde</i>	et il nous a appelés aujourd'hui

2PL	<i>eénékí ínó á ndzeá</i>	nous vous avons vus sur le chemin
	<i>ínó basúsu</i>	vous tous

3SG	<i>éise ya ndé</i>	la maison à lui, sa maison
-----	--------------------	----------------------------

4.5.2. Substitutifs aux classes

Le substitutif aux classes peut être posé comme une forme ayant pour structure un élément vocalique *ɪ* portant un morphotonème haut suivi du PP et d'un autre élément vocalique *-o* portant également un morphotonème haut, (*ɪ*)-PP-*ó*.

a	kwéí	dzí~a	yé	e-dó	í-o-ó
pour	raisons	10-CON	quoi	9-venir.PARF	SUBST-1-
	SUBST				
	<i>a kwéí dzá yé edó íyó ~ yó</i>				
	pourquoi est-il venu?				

e-enékí	í-bá-ó
1PL-voir.PAS2	SUBST-2-SUBST
<i>eénékí bú</i>	
"nous les avons vus"	

abéáki bú kómbí

il les a appelés hier

4.6. Le verbe

4.6.1. Inventaire des morphèmes

Les morphèmes qui apparaissent dans une forme verbale d'après leur ordre sont les suivants:

- (i) préinitiale
- (ii) initiale ou préfixe verbal (PV)
- (iii) postinitiale (PI)
- (iv) préfixe objet (PO)
- (v) préfixe réfléchi (PR)
- (vi) formatifs (FO)
- (vii) radical
- (viii) extensions du radical
- (ix) préfinale (PF)
- (x) finale (F)
- (xi) postfinale (PF)

Les préfixes verbaux et objets ont déjà été donnés en Tableau 2 et Tableau 3. Ils ne seront donc plus étudiés ici.

1° La préinitiale

La préinitiale est un morphème de négation qui apparaît à l'impératif.

to-Ø-kε-í-nɪ
NEG-aller-F-VOC
tokéím
“n'allez pas!”

to-Ø-mo-dzé-edz~-é
NEG-1-dire-CAUS-F
tomodzédzé
“ne lui dis pas!”

2° La postinitiale

La postinitiale est elle aussi un élément négatif. En cette position apparaissent les éléments suivants: *-ta-* du futur et *-ti-* du présent.

ba-tá-buá bĕnde
 2-NEG-danser aujourd'hui
 "ils ne danseront pas aujourd'hui"

bá-tí-hé-e
 2-NEG-dormir-F
bátihéé
 "ils ne dorment pas"

bá-tí-ká-buá bĕnde
 2-NEG-PRO-danser aujourd'hui
 "ils ne dansent pas aujourd'hui"

3° Le préfixe réfléchi

Il s'agit de ce morphème qui a la même forme pour toutes les personnes et toutes les classes, *-tá-*. Celui-ci existe aussi sous cette forme dans certains dialectes ngombe du sud. D'autres formes qu'on rencontre dialectalement sont *-já-* et *-sá-*. En libendzá nous n'avons malheureusement dans le corpus que l'exemple suivant.

ní-tá-ndówáná
 1SG-PR-se:lever
 "je me lève"

4° Formatifs

Les formatifs ou marques verbales sont les suivants: *-ká-* (motionnel et progressif), *-á-* (narratif), *-mo-* (parfait1), *-é ~ -í-* (parfait2)

e-ká-ké-á bo-ká-hé
 1PL-PRO-aller-F 14-MOT-dormir
ekákéé bokáhé
 "nous allons aller (pour) dormir"

ba-ká-kɔ-á eyanga
 2-PRO-faire-F champ
bakákɔó eyanga
 "ils sont en train de faire un champ"

a-é-gwá
 1-PARF2-mourir

“il mourut”

n1-á-endá ngómbé é-móú
1SG-NAR-acheter vache 9-NUM
nyándá ngómbé é móú
“j’achetai une vache”

imá e-mo-pek-ak~-í
maman 1?-PARF1-être:malade-PF-F
“ma mère fut malade”

5° Radicaux et extensions

Les extensions offrant une matière très réduite, nous les donnons ici avec les radicaux qu’elles accompagnent. Les principales formes d’extensions observées sont: l’applicatif *APPL -e-*, le causatif *CAUS -edz-* et une forme secondaire d’origine sans doute lingala *-is-*, le contactif *CONT -at- ~ -a-*, le séparatif *SEP* et l’intransitif *INTRANS -o-*, l’extensif *EXT -a-*, le passif *PSF -an-* et l’intensif *INT -ay-*.

Radicaux à initiale consonantique:

-bék-o-	chanter (coq)	-bal-ay-	frapper, fouetter
-bé-	appeler	-bé-édz-	détruire
-bo-	tirer (au fusil)	-bót-	engendrer
-bu-	danser	-búk-1	casser
-búk-2	dire, parler	-da-	être
-dík-	rester	-díp-	faire nuit
-dó-	venir	-dup-o-	ouvrir
-dzé-edz-	dire à	-dzóng-	retourner
-gbóm-	aboyer	-gwá-	mourir
-hé-	dormir	-héh-	moudre
-hél-	guérir (intr.)	-hém-	respirer
-he-	pleurer	-hík-	clôturer
-hómb-	balayer	-hú-	revenir, venir de
-hut-e-	entrer	-kay-	cuisiner
-ke-	aller	-kéc-u-	tousser
-kékel-	caquéter	-kés-	couper, trancher
-ken-	faire	-kendz-	traverser
-kít-	descendre	-kɔ	faire
-kok-a-	mordre	-kpét-	mûrir

-kpa-	partager	-kpándz-	briller
-kpól-o-	crier	-kwa-	tomber
-kwel-	abattre	-lang-at-an-	s'éveiller
-lén-	penser	-lók-	puiser
-lóm-	travailler	-lóng-	avoir raison
-lúk-	ramer	-lúw-	forger
-mbá-	entendre	-mow-	lancer
-nda-	construire	-ndó-an-	se lever
-ngeng-	briller	-núng-	boire
-nyɔ-	surpasser	-pal- ~ pa-	aimer, vouloir
-pay-	être mouillé	-pek-	faire, avoir mal
-pot-	courir	-púk-us-	souffler (vent)
-sál-is-	aider	-púndz-	survenir
-sek-	rire -sep-(el)-	se réjouir	
-sí-	finir (intr.)	-só-	rêver
-són-	laver	-suw-	émettre
-tém-	être debout	-tí-	fuir
-tumb-	griller	-wá-	porter
-wó-	tuer	-yá-	manger
-yo-	tresser	-yó-	pleuvoir

Vocaliques:

-ém-	se tenir debout	-én-	voir
-éng-edz-	vendre	-edz-	interroger
-emb-	se fatiguer	-end-	acheter
-ín-e- ~ ín-e-	donner à	-índ-	piler
-ís-	mettre, placer	-ing-	espérer
-ón-	cultiver	-ɔng-ɔ-	s'en aller

6° Préfinale

La préfinale est un morphème de durée -ak- qui est toujours en harmonie tonale avec le préfixe verbal. Elle sert à opposer le passé d'aujourd'hui et le passé d'hier.

<i>balúki ba-dó-í</i>	des payeurs sont venus (maintenant, aujourd'hui)
<i>modídi a-dó-ák-í</i>	un étranger était venu (ce matin, hier)

7° Finales

Les finales ou désinences verbales ont une forme vocalique: *-a* (présent, narratif, parfait, infinitif, impératif), *-í* (passé), *-e* (négatif, optatif). Les exemples peuvent être observés dans la conjugaison (4.6.2.).

8° Postfinales

En position postfinale on trouve trois éléments suivants: le morphème vocatif pluriel (VOC) *-ni*, le morphème pronom complément de la 1ère personne *-ní* et l'élément négatif *-ti*.

Ø-dó-á-ni	ó-sál-ís~á-ní
2PL-venir-F-VOC	2PL-faire-CAUS-F-1SG
<i>dóáni ósálsáni</i>	
“venez m'aider, que vous m'aidiez”	

<i>dó-á</i>	viens !
<i>a-dó-í-ti</i>	il n'est pas venu

a-én-ak~í-ní	
1-voir-PF-F-	1SG
<i>anékiní</i>	
“il m'a vu”	

Lorsque l'élément négatif *-ti* est associé aux deux autres morphèmes, c'est lui qui vient immédiatement après la finale.

ó-ké-í-ti-ni
2PL-aller-F-NEG-VOC
“(si) vous n'allez pas”

4.6.2. Conjugaison

4.6.2.1. Formes indicatives

Affirmatives

1° Présent simple

Le présent simple se compose d'un préfixe verbal bas ou haut, de la base verbale et d'une finale *-a* portant également un morphotonème haut.

Structure: H-BV-á

Exemples:

<i>ehéya ékená</i>	il fait chaud, lit. la chaleur fait
<i>bokundu bókená</i>	il fait froid
<i>mwadzi wa mbi átumbá tító</i>	mon épouse cuit de la viande

2° Progressif

Le présent progressif est constitué d'un préfixe verbal bas, du formatif *-ká-*, de la base verbale et d'une finale *-a* à morphotonème bas.

Structure: B-ká-BV-á

Exemples:

<i>nikásó</i>	je rêve
<i>nikáhémá</i>	je respire
<i>nikáheá</i>	je pleure
<i>nikáhéé</i>	je dors
<i>ekásúwá ngɔnókɪ</i>	nous poussons des ronflements, ronflons
<i>ekápotá ebángo</i>	nous courons
<i>ekáéngédzé awandé</i>	nous vendons de l'arachide
<i>ekáká mábengé</i>	nous mangeons des patates
<i>ekánúngá dua ná mǎná</i>	nous buvons de l'eau et de la bière
<i>okákǎ kálú</i>	tu fais les crachats, tu craches
<i>okákécúá</i>	tu tousses
<i>ngaya na mbi akáyoá myáta</i>	ma sœur tresse des paniers
<i>akálóká dua</i>	elle puise de l'eau
<i>aká indá babédé</i>	elle pile le manioc
<i>akáhómbá ebíngɪ</i>	elle balaye la cour
<i>bagendza bakámowá mákɔngó</i>	les gens lancent des lances
<i>bakáboá mabaye</i>	ils tirent aux fusils
<i>akákǎ mɔnyé</i>	elle fait, fabrique l'huile

Dans les bouts de phrases suivants la finale est donnée avec un ton bas.

<i>nikádóá</i>	je suis en train de venir
<i>bakákɔwa eyanga</i>	ils font un champ
<i>sóngé akákpándza</i>	la lune brille

<i>kókó akákékele</i>	la poule caquète
<i>kókó mǒmǐ akábékoa</i>	le coq (poule mâle) chante
<i>bǎna bakááka ndzói</i>	les enfants mangent du miel
<i>bagenzda bakákpóloa</i>	les gens crient
<i>bákádówa</i>	ils sont en train de venir
<i>lɪwúya líkápúkusa</i>	le vent souffle

3° Le passé d'aujourd'hui

Le passé d'aujourd'hui se compose d'un préfixe verbal bas, de la base verbale et d'une finale *-i* à morphotonème haut.

Structure: B-BV *-i*

Exemples:

<i>niéni inó basúsu</i>	je vous ai tous vus
<i>modídi aendí bikǒlo bǎnde</i>	l'étranger a acheté des canards aujourd'hui
<i>así mǒsá cína dá téní</i>	il a mis du feu au dessous du pot
<i>ewákí mbongó émǒtí</i>	nous avons tué un éléphant
<i>yaá akéi á gbáda</i>	papa est allé en ville
<i>adóyáni tító</i>	il m'a apporté de la viande
<i>áinyéi ehíhi pambá ya kúmú</i>	il a donné une peau au (chez le) chef
<i>ahéli ndzebúndzebú</i>	il est guéri maintenant
<i>mémé atí</i>	la chèvre s'est enfuie
<i>badí bawáyí dǎsá</i>	les femmes transportent du bois
<i>baembí</i>	elles sont fatiguées
<i>mbongó badói á eyanga</i>	les éléphants sont venus au champ
<i>mokwá mósí</i>	le sel est fini
<i>liso lá bǔsá lípandzí</i>	le (oeil du) jour a point

Ce tiroir a cependant aussi la valeur d'un parfait.

<i>nihéi</i>	je dors
<i>ni-langátání</i>	je m'éveille
<i>mengá bakéi</i>	les jeunes gens vont
<i>bawái gíta dzá bú</i>	ils portent leurs houes
<i>palawédi alúwí ngwǎ</i>	le forgeron forge des couteaux

4° Le passé d'hier

Le passé d'hier a la même structure que le passé d'aujourd'hui avec la seule différence que le passé d'hier comporte l'élément préfinale *-ak-*.

Structure: B-BV *-ak~-í*

Exemples:

<i>nibéákí badí kómbí</i>	j'ai appelé les femmes hier
<i>mendákí tító</i>	j'ai acheté de la viande
<i>éénékí inó á ndzeá</i>	nous vous avons vus sur le chemin
<i>eendákí misísá kómbí</i>	nous avons acheté des médicaments hier
<i>ewákí kókó na mongbákédi</i>	nous avons tué une poule le matin
<i>modídí adúákí</i>	un étranger était venu
<i>adupóákí monokó</i>	il ouvrit la bouche
<i>koma ayókí kómbí</i>	il pleuvait hier
<i>běyí awákí mogendza</i>	la foudre a tué un homme
<i>ndzó akokóákí imá</i>	un serpent a mordu ma mère
<i>mémé wa ngyan'ambí agwákí</i>	la chèvre de mon frère est morte
<i>mvá agbómákí</i>	le chien aboyait
<i>kókó abótákí makee</i>	la poule a pondu des oeufs
<i>bawákí mogayí</i>	ils ont tué un singe
<i>akpökí molé na mokwéle</i>	il a coupé un arbre avec une hache
<i>atémákí padí na mbí</i>	il était debout à côté de moi
<i>aénékí isó</i>	il nous a vus
<i>pé abéákí isó kómbí</i>	et il nous a appelés hier

5° Le narratif

Structure: B-é-í-BV-á

Exemples:

<i>bűsá bo-í-dípá</i>	la nuit tomba
<i>a-í-búká ekéngé ya mbíya</i>	il cassa un éclat de palme
<i>a-íkwáké na móngbákélí</i>	il est tombé ce matin
<i>bűsá bo-í-dzípákí</i>	le soleil s'est couché

e-a-é-sepí
 1PL-PARF-se:réjouir.PAS1
yaésepí

“nous nous réjouissons”
a-é-gwá il mourut

6° Les parfaits

Nous signalons sous cette rubrique d’abord deux formes marquées par *-mo-* et *-a-*. Leur contenu sémantique n’est pas claire. Nous les considérons comme des parfaits: un parfait récent et un parfait révolu. Les finales sont respectivement *-í* et *-á*.

Structures: B-*mo*-BV-(Vk~)-*í* (récent)
B-*á*-BV-*á* (révolu)

Exemples:
mbwá a-mo-kok-a~*í*-ní
chien 1-PARF-mordre-CONT-F-1SG
mbwá amokokáyíni
“le serpent m’a mordu”

L’exemple suivant comporterait cependant un morphème en plus, *-e-* (narratif?).

imá a-e-mo-pekákí
maman 1-TAM-PARF-avoir:mal.PAS2
imá emopekákí
“ma mère était malade”

ní-á-endá ngómbé é-motí
1SG-PARF-acheter vache 9-NUM
nyándá ngómbé émotí
“j’achetai une vache”

bagendza ba-á-kés-á ndzeá na móngbákédi
hommes 2-PARF-couper-F chemin à matin
bagendza bákésé ndzeá na móngbákédi
“les gens ont coupé une route ce matin”
pé ábéyáni et il m’appela

Il y aurait peut-être un autre parfait, sans marque verbale, avec une finale *-é*. Nous ignorons s’il faut considérer l’élément *-é* comme variante de *-i* et ainsi traiter la forme comme un passé d’aujourd’hui qui a parfois la valeur d’un parfait.

Structure: B-BV(-ak~)-*é*

Exemples:

a-mo-bal-ay~é na molé
 1-1-fouetter-INT-F avec arbre
amobaláyé na molé
 “il l’a frappé avec un bâton”

e-kúké pambá yǎsú nous allons chez nous
e-keáké pambá ya eíse dzá kúmú nous allons à la maison du chef

7° Futur

Le futur se constitue d’un préfixe verbal bas ou haut suivi, peut-être comme dans les autres dialectes, d’un formatif qui est un morphotonème contrastant avec le morphotonème lexical du radical, de la base verbale et d’une finale portant un morphotonème haut métatonique.

Structure: B/H-x-BV-á⁴

Exemples:

ngwâ á-x-dó-á⁴ kómbí
 ta:mère 1-TAM-venir-F demain
ngwâ ádóá kómbí
 “ta mère viendra demain”

nikákí bô ádóá je pensais qu’il viendrait
baóná ngbanga kómbí elles planteront des boutures demain

Tab.5: *Formes indicatives affirmatives*

<i>Tiroirs</i>	<i>PV</i>	<i>FO</i>	<i>BV</i>	<i>PF</i>	<i>F</i>
Présent simple	H-		BV		-á
Progressif	B-	<i>ká-</i>	BV		-a
Passé d’aujourd’hui	B-		BV		-í
Passé d’hier	B-		BV	<i>-ak~</i>	-í
Narratif	B-	<i>é~í-</i>	BV		-á
Parfait récent	B-	<i>mo-</i>	BV	<i>(-ak~)</i>	-í
Parfait révolu	B-	<i>á-</i>	BV		-á
Futur	B/H	x	BV		-á ⁴

Formes indicatives négatives

1° Présent simple

Le présent négatif simple est constitué d'un préfixe verbal haut, de la base verbale, d'une finale *-e* à morphotonème haut et de la postfinale *-ti*.

Structure: H-BV-*é-ti*

Exemple:

běnde bá-bu-é-ti
aujourd'hui 2-danser-F-NEG
"ils ne dansent pas aujourd'hui"

2° Présent habituel

Le présent négatif à sens habituel se compose d'un préfixe verbal haut, de la postfinale *-ti*, de la base verbale et d'une finale *-a* à morphotonème haut.

Structure: H-*ti*-BV-*á*

Exemple:

bána bá-zelēle bá-ti-hé-á
enfants 2-tout:petit 2-NEG-dormir-F
bána bázēlēle bātihée
"les petits enfants ne dorment pas"

3° Présent progressif

A part la marque *-ká*, le présent progressif négatif comporte les mêmes morphèmes que le présent simple.

Structure: H-*ti-ká*-BV-*á*

Exemple:

bá-ti-ká-buá běnde
2-NEG-MOT-danser aujourd'hui
bátikábuá bēnde
"ils ne sont pas en train de danser aujourd'hui"

4° Futur

Le futur négatif se compose d'un préfixe haut aux classes et bas aux personnes (y compris cl.1?), de la postinitiale *-ta-*, de la base verbale et d'une finale *-a* à morphotonème haut métatonique.

Structure: H-*ta*-BV-*á* †

Exemple:

bá-ta-bu-á †	běnde
2-NEG-danser-F	aujourd'hui
<i>bátabuá běnde</i>	
"ils ne danseront pas aujourd'hui"	
<i>a-ta-ke</i>	il n'ira pas
<i>na-ta-keε</i>	je n'irai pas

5° Parfait et passé

Le parfait et le passé négatifs ne se distinguent du présent simple que par la finale *-í*.

Structure: H-BV-*í-ti*

Exemple:	
ní-ke-í-ti	bo-ká-mo-béa
2SG-aller-F-NEG	14-MOT-1-appeler
"je ne vais pas l'appeler"	
ó-ke-í-ti-ni	
2PL-aller-F-NEG-VOC	
"(si) vous n'allez pas"	
<i>a-dó-í-ti</i>	il n'est pas venu
<i>ny-ák-í-ti mókándi</i>	je n'ai pas mangé la banane
<i>a-kpá-í-ti mbí eyóma</i>	il ne m'a rien partagé

Tab.6: *Formes verbales indicatives négatives*

<i>Tiroirs</i>	PV	PI	FO	BV	F	PF
Présent simple	H-			BV	-é	-ti
Présent habituel	H-	ti-		BV	-e	

Présent progressif	H-	<i>ti-</i>	<i>ká-</i>	BV	<i>-á</i>	
Futur	H-	<i>ta-</i>		BV	<i>-á'</i>	
Parfait et passé	H-			BV	<i>-í</i>	<i>-ti</i>

4.6.2.2. Formes non indicatives

Les formes non indicatives sont l'optatif, l'impératif et l'infinitif

1° Optatif

L'optatif pour lequel les formes n'ont pu être observées qu'à l'affirmatif se compose d'un préfixe verbal haut, de la base verbale et d'une finale *-e* à morphotonème haut.

Structure: H-BV-*é*

Exemples:

\emptyset -ín-e~á	mbí	dua	ní-núng-é
2SG-donner-APPL-F	moi	eau	1SG-boire-F
<i>néá mbí dua nínúngé</i>			
"donne-moi de l'eau que je boive"			

<i>néá mbí díá nýákáké</i>
donne-moi de la nourriture que je mange

ní-payí	ní-mo-én-é
1SG-désire.PARF	1SG-1-voir-F
<i>nipayí nímoéné</i>	
"je désire le voir, que je le voie"	

\emptyset -ke-á	bo-ká-mo-dze-edz~á	á-dó-é
2SG-aller-F	14-MOT-1-dire-CAUS-F	1-venir-F
<i>kě bokámodzédzá ádóé</i>		
"va lui dire qu'il vienne"		

Il existe une forme qui ne diffère de l'optatif que par sa finale *-á*, c'est le hortatif.

\emptyset -dó-á-ní	ó-sál-ís~á-ní
2PL-venir-F-VOC	2PL-faire-CAUS-F-1SG
<i>dóám ósálisání</i>	
"venez m'aider, que vous m'aidiez"	

2° Impératif

Affirmatif

Ainsi qu'on a déjà pu le constater l'impératif affirmatif est une forme verbale dépourvue de PV sur le plan formel et qui a une finale *-a* à morphonème haut. La distinction entre le singulier et le pluriel se fait à l'aide du morphème vocatif *-ni* qui n'est pas à confondre avec l'enclitic *-ní*, pronom complément de la 1ère personne du singulier.

Structure: Ø-BV-á(-ni)

Ø-sál-ís~á-ní
2SG-faire-CAUS-F-1SG
sálsáni
“aide-moi”

endá mokwá mócedú
ísá mokwá á díá
néá mbí dua
béá mogendza
mobéá
dóá
pǒtá

achète un peu de sel !
mets du sel dans les aliments !
donne-moi de l'eau !
appelle un homme !
appelle-le !
viens !
cours !

béáni bagendza
dóáni
pǒtáni

appelez les hommes !
venez !
courez !

Impératif négatif

L'impératif négatif est marqué par la préinitiale *to-* et sa finale doit être ici posée *-V*, c'est-à-dire un morphonème vocalique identique à celui du radical portant également un morphonème haut.

to-Ø-mo-dzé-edz~-V
NEG-2SG-1-dire-CAUS-F
tomodzédzé
“ne lui dis pas!”

to-Ø-ba-dzé-edz~-V
NEG-2PL-2-dire-CAUS-F
tobadzédzéní
“ne leur dites pas!”

to-Ø-dó-V
NEG-2SG-F
todóó
“ne viens pas!”
todóóní ne venez pas!

to-Ø-da-V na bǎhó
NEG-2SG-être-F avec peur
todaá na bǎhó
“n’aies pas peur, ne crains pas!”
todaání na bǎhó n’ayez pas peur, ne craignez pas!

Avec d’autres exemples a été pourtant observé aussi bien à l’affirmatif qu’au négatif la finale de l’impératif est *-í*. Nous pouvons le considérer comme un second morphème vocatif à côté de *-ní*.

Ø-hut-e~i
2SG-entrer-APPL-F
hutéyí
“entre !”
keí va !
tokéí ne va pas!
tokéíní n’allez pas!

Le même morphème “vocatif” *-í* est encore observable avec la copule à la 2ème personne pluriel.

o-ké-í bá-tutú
2PL-COP. 2-nombreux
okéyí bátutú
“vous êtes nombreux”

Nous pouvons encre faire remarquer qu’un morphème vocatif de tel type existe dans la langue des Tofoke d’Ikela (Motingea 2001).

3° Infinitif

L’infinitif est une forme nominale qui entre en cl.14. On peut distinguer l’infinitif simple et l’infinitif motionnel marqué par *-ká-*. La finale de l’infinitif paraît être en harmonie tonale avec la voyelle radicale.

<i>bokaya dziyá</i>	préparer la nourriture
<i>bokwele melé</i>	abattre les arbres
<i>bodóá á ehíse</i>	venir à la maison
<i>bokε eké díkáká</i>	aller est dur
<i>boko</i>	faire

<i>ní-ke-í-tí</i>	<i>bo-ká-mo-béá</i>
2SG-aller-F-NEG	14-MOT-1-appeler
“je ne vais pas (pour) l’appeler”	

<i>kěni bokámobéá</i>	allez l’appeler
<i>ekákeé bokáhé</i>	nous allons aller dormir
<i>nikákeé bokáká</i>	je vais aller aller manger

4.6.2.3. Copule

La copule est un verbe défectif qui ne possède que deux tiroirs (présent affirmatif et présent négatif) avec un radical non déclinable *-ké*. Pour rendre le verbe “être” dans les autres cas on recourt au radical *-da-* “être, s’asseoir”. Le préfixe verbale est bas à l’affirmatif et haut au négatif. La postinitiale *-tí-* est partout dans la copule réalisé *-ct-*.

1° Présent affirmatif

<i>niké mokwaké</i>	je suis tombé
<i>oké-yí bátutú</i>	vous êtes nombreux
<i>sángwá we aké se?</i>	où est ton père?
<i>abédé óbó aké wa imá</i>	ce manioc est celui de ma mère
<i>mbudú baké díko dá molé</i>	les oiseaux sont au dessus de l’arbre
<i>eíse ébé eké ya mbi</i>	cette maison est à moi
<i>mokúwa moké bókokó</i>	l’os est dur
<i>makíyá maké makpétú</i>	le sans est rouge
<i>maháo maké mahíndo</i>	le charbon est noir
<i>ebéndé eké bódoo</i>	le fer est chaud
<i>ndzóí eké bopélé</i>	le miel est doux

bokε eké dikáká

aller c'est dur

2° Présent négatif

abédé ácíké wa we

le manioc n'est pas le tien

mbudú ácíké á ndebá

l'oiseau n'est pas au sol

bácíké bátutú

ils ne sont pas nombreux

ebendé écíké bódoó

le fer n'est pas dur

likɔndɔ libó licíké lítutú

cette banane n'est pas grosse

3° Parfait

ndákí tína ya molé

j'étais (assis) au dessous de l'arbre

odákí

tu étais

mako má we mádákí na pito

tes pieds étaient sales

4.7. Eléments hors flexion

Il s'agit des prépositions, des adverbes et des conjonctions.

4.7.1. Prépositions

On trouve deux principales prépositions: *na* (comitatif) et *á* (locatif).

á eise

dans la maison

á ndebá

par terre

á nyáta

dans les paniers

á gbáda

en ville

á díáko

au campement

á díá

dans les aliments

bákěkí á dua

ils allaient à la rivière

adzóngí á etéte

il est revenu de la tribu

bákésé ndzeá na móngbákédi

ils ont coupé une route dans la matinée

akpökí molé na mokpéle

il a coupé un arbre avec une hache

amobaláyé na molé

il l'a frappé avec un bâton

andayí manyíta na ndebá

il a construit une hutte avec de la terre

akálóká dua na ndzombó

elle puise de l'eau avec unealebasse

băna baké na dibúyá

les enfants sont au derrière de la maison

baké na bǒhó

ils ont (sont avec) peur

ngaya na mbí

la sœur à moi, ma sœur

Il y a en outre à faible emploi *a* qui constitue avec le substantif cl.9 *kpúlí ~ kwéí ~ kú* une locution que nous traduisons par “pour, en faveur de, au profit de” et *ǒ* un locatif obtenu dans un seul exemple..

a kpúlí ya kúmú

pour le chef, en faveur du chef

a kú yá ye

pour quelle cause?

a kwéí dzá yé edó yó

pourquoi est-il venu?

tító dzíké tító ǒ mokonda

les animaux sont nombreux en forêt

4.7.2. Adverbes

1° Locatifs: *âbó* “ici”, *ôná* “là”

nikáangóí âbó

je m’en vais d’ici

adawákí âbó

il était ici

adíkái âbó

il est resté ici

itéí

1~a

éise

e~a

ndé

ô-ná

morceau 19-CON

maison

7-CON

lui

17-DEM2

itéí ya éise ya ndé ôná

“sa chambre (est) là-bas”

2° Temporels

Les adverbes temporels français sont rendus par des substantifs: *kómbí* “hier/demain”, *běnde* “aujourd’hui”, *ndzebúndzebú* “maintenant”.

3° Manière: *bówá* “comme ça”, *bǒná* “ainsi, comme cela”, *kokó* “seulement”.

nípalítí bǒná

je ne suis pas d’accord, n’aime pas ainsi

opalím bówá

acceptez-vous ça? êtes-vous d’accord?

kokó bábalé badóí

seulement deux sont venus

4° Interrogatifs: *nde* ? “quel?”, *ye* ? “quoi?”, *bo* ? “comment?”, *se* ? “où?” et *mbéká* ? “combien?”

eyóma nde ?

quelle chose?

opayí ye ?

que désires-tu?

sángwá we aké se ?
abukí bo ?
badóí mbéká ?

ton père est où?
qu'a-t-il dit?, comment a-t-il parlé?
combien sont venus?

5° Négation: *kati* "non"

adówákí ?
kati, adóiti
eké étutú
kati, eké bócedú

est-il venu?
non, il n'est pas venu
est-ce gros?
non, c'est maigre

4.7.3. Conjonctions

1° Coordination: comitatif *na* entre les termes d'une même proposition et *pé* entre deux propositions.

mémé na kondólo
ngwǎ na ndéi
anékíní pé abéání

une chèvre et un mouton
des couteaux et des flèches
il m'a vu et il m'a appelé

Pour ce qui est des termes d'une même proposition nous aussi noté *ná* (avec ton haut comme en lingala, Motingea 1996:15-16).

dua ná mǎná

de l'eau et de la bière

2° Déclaration: *bǒ ~ bô ~ bó ~ bo*

Toutes ces réalisations du morphème déclaratif *bo* sont observables dans les autres dialectes ngɔmbe (Rood 1958:18).

abúkí bǒ akádóá
ningákí bô ádóá
nikáléné bó eké ngbáka
abúkí bo ádóá

il a dit qu'il vient
j'espérais qu'il viendrait
je pense que c'est juste
il a dit qu'il viendra

Index genzá-ngɔmbe-français

ligendzá

lingɔmbe

français

A

-a CON	-a (dialectal)	de
ábó INV	íya	ici
abédé 1b	mólembe, káká	manioc
awandé 1b	mongúba 3/10	arachide
B		
-balaya V INT	-bímboa	frapper, fouetter
-balé N	mobáláké 3/10	bâton, fouet
balóyí 2	-baé	deux
batái 2	mápumbá	vert, feuilles de manioc?
-bé	botái 14	chasse
-béédza V CAUS	-bé	mauvais
-békoa V INTRANS	-bééja	détruire, rendre mauvais
běnde 9	-béékoa	chanter (coq)
-bea V	bus'ábu, busébu	ce jour, aujourd'hui
bíyá 9	-béa	appeler
bo INV	bílá	guerre
-bó/ -bé DEMI	bo	comment?
bobéhú 14	-e/ -o	ce...ci
bócedú IDEO	bobé	mal
bódé IDEO	-kéke	petit
bódéε IDEO	bótítítí	froid
bódoyo IDEO	mosá 3 (feu)	chaud
bókokó IDEO	-yai, díko 5	haut
-bóta V	-pípo	dur
bówá INV	-bóta	engendre
běhó 14	íbo	comme ça
běná INV	bě	peur
-boa V	béya	ainsi, comme cela
bokundu 14	-bomea	tirer (au fusil)
bopale 14	píɔ	froid
bopélé 14	bokundu	sans feu
bú PRON	sepí	allegresse
-búka V	bopélé	bien, douceur
-búka V	íbó ~ bó	eux
bűsá 14	-búka	casser
-bua V	-bala	dire, parler
	busá	jour
	-bua	danser

	C	
-cedú ADJ	-kéke(léke)	mince, minime
-cína ~ tína 9	cína ~ tína	base
	D	
-da V	-da	être
děsá 13	besá, lesá 14/13	bois à chauffer
-díka V	-díka	rester
-dípa V	-dípa	faire nuit
diá 5	-diá	nourriture
diáko 5	diáko	campement
dibúyá 5	libulé	derrière de maison
dikáká 5	monóngo	difficulté
dikíta 5	lkambo	palabre, affaire
	lkíta	foule
diko 5	diko	dessus
-dóa V	-dóa ~ dúa	venir
dua 9	madíba 6 (eau)	eau, rivière
	dua	fleuve
-dupoa V SEP	-dipoa	ouvrir
-dzéedza V CAUS	-jébéja	dire à
-dzóngá V	-húla	retourner
	E	
-éne V	-éne	voir
-énedza V CAUS	-éngeje	vendre
ebángo, 7/10	ebángo	course
ebendé 7	ebendé	fer
ebíngi 7	libándá 5	cour
ebó 7	ebó	bras
-edza V	-hojo, waja	interroger
ehéya 7	étóá	chaleur
ehíhi 7	liposo	peau, fourrure
ehóha 7	esajá	plaisir
eíse ~ ehíse 7	ndáko	maison
ekásá, 7/10	ekásá	feuille(s)

<i>ekéngé</i> 7	<i>ekéngé</i>	morceau
<i>eko</i> 7	<i>eko</i>	pied, jambe
<i>elómu</i> 7	<i>elómu</i>	travail
<i>-embe</i> V	<i>-embe</i>	se fatiguer
<i>embíya</i> 7/10	<i>mbíya</i> 9	palmier
<i>-enda</i> V	<i>-sóm̄ba</i>	acheter
<i>engbangbólo</i> 7	<i>engbóngóló</i>	boîte métallique
<i>esínda</i> 7	<i>esénja</i>	étouffe
<i>etéte</i> 7	<i>likóta</i> 5	tribu
<i>eyanga</i> 7	<i>gbíyé</i> 9	champ
	<i>elanga</i> 7	plantation, champ
<i>eyóma</i> 7	<i>eka</i>	quelque chose

G

<i>gbáda</i> 7	<i>ngando e mondélé</i>	ville
<i>-gbóma</i> V	<i>-gbóma</i>	aboyer
<i>gbogolo</i> 9	<i>litəkó</i> 5	natte
<i>gíta</i> 9	<i>kóngó</i>	houe
<i>-gwá</i> V	<i>-gwá</i>	mourir

H

<i>-héε</i> V	<i>-wée</i>	dormir
	<i>híó</i> 9	sommeil
<i>-héhe</i> V	<i>-hehe</i> (tamiser)	moudre
<i>-héla</i> V	<i>-héla</i>	guérir (intr.)
<i>-héma</i> V	<i>-héma</i>	respirer
<i>-hea</i> V	<i>-yea</i>	pleurer
<i>-híka</i> V	<i>-híka</i>	clôturer
<i>-híndo</i> ADJ	<i>-híndo</i>	noir
<i>-hó ~ -áhó</i> DEM2	<i>-nahó, ohó</i>	celui-là, làbas
<i>-hómbó</i> V	<i>-ám̄bó</i>	balayer
<i>-húa</i> V	<i>-húla</i>	revenir, venir de
<i>-huta</i> V	<i>-ínḡea, -kwea</i>	entrer

I

<i>-índa</i> V	<i>-índa</i>	piler
<i>ínó ~ nó</i> PRON	<i>ínó ~ nó</i>	vous

<i>-ínyea ~-ínea</i> V APPL	<i>-ínea, -pá</i>	donner à
<i>-ísa</i> V	<i>-ísa</i>	mettre
<i>ísó ~ só</i> PRON	<i>ísó ~ só</i>	nous
<i>imá</i> 1a	<i>mâ</i>	maman
<i>-inga</i> V	<i>-dinga</i>	espérer
<i>itéyi</i> 19	<i>ekéngé e ndáko</i>	chambre
<i>íwa</i> 19	<i>wa</i>	tristesse, chagrin

K

<i>kálú</i> 9	<i>-túea masó</i> (cracher)	crachat
<i>-kaya</i> V APPL	<i>-kalea</i>	cuisiner
<i>-ké</i>	<i>-da</i> (aussi: s'asseoir)	être
<i>-ke</i> V	<i>-ke</i>	aller
<i>-kécuá</i> V INTRANS	<i>-kétoa</i>	tousser
<i>-kékele</i> V	<i>-kékele</i>	caquêter
<i>-kése</i> V	<i>-kése</i>	couper, trancher
<i>-kena</i> V	<i>-ko</i>	faire
<i>-kendze</i> V	<i>-léneja</i>	traverser
<i>-kita</i> V	<i>-tita</i>	descendre
<i>-ko</i> V	<i>-ko</i>	faire
<i>kókó</i> 9	<i>kókó</i>	poule
<i>kómbi</i> 9	<i>moko</i> 3	hier
<i>kómbi</i> 9	<i>púamá</i> 9	demain
<i>koi</i> 9	<i>swa</i> 9	léopard
<i>-kokaa</i> V CONT	<i>-kokala</i>	mordre
<i>koma</i> 9	<i>mbúá</i> 9	pluie
<i>kondólo</i> 9	<i>batá</i>	mouton
<i>-kpa</i> V	<i>-pá, -kaba</i>	partager
<i>-kpándza</i> V	<i>-yoa</i>	briller
<i>-kpéta</i> V	<i>-kpéta</i>	mûrir
<i>-kpétú~ kpétáké</i> ADJ	<i>-kpétú~ kpétáké</i>	mûr, rouge, clair
<i>kpíli ~ kpúí</i> 9	<i>tína</i> 9	cause
<i>-kpóloa</i> V	<i>-gáma</i>	crier
<i>-kpoa</i> V	<i>-kéka</i>	couper
<i>-kúka</i> V	<i>-ke</i>	aller
<i>kúmú</i> 1a	<i>kúmú</i>	chef
<i>-kwa</i> V	<i>-kwa</i>	tomber
<i>-kwaké</i> ADJ	<i>-kwaké</i>	tombé
<i>-kwele</i> V	<i>-kwele</i>	abattre

-langatana V CONT,PSF

-sisoa

s'éveiller

L

-lêne V

-lé(j)ε, -lêne

penser

lino 5

đino

dent

libosó 5+14

bosó 14

devant

likɔndɔ 5

likɔndɔ

banane

likɔngó 5

likɔngó

lance

likɔɲɔ 5

likɔɲa

argent

lɪwúyá 5

lhúéyá, lungú 9

vent

-lóka V

-lóka

puiser

-lóma V

-kɔ, elómu 7 (travail)

travailler

-lóngá V

-lóngá

avoir raison

-lúka V

-dúka

ramer

-lúwa V

-lúa

forger

M

mǎná 6

maná

bière

mabaye 6

mbao

fusils

mabengé 6

mabengé

patates

maháo 6

mǎlo

charbon

makee 5/6

mató

oeufs

makɪyá 6

makɪá

sang

-mbáa V

-óka

entendre

mbátá 9

sakeya

raphia

mbéká INV

-béká

combien?

mbí PRON

mbí, mbái

moi

mbongó 9

mbongó

éléphant

mbudú 9

mbulú

oiseau

mbwá ~ mvá 9

mbwá

chien

mbwí ~ mvú 9

mbwí

cheveux blancs

mémé 9

kámbelɪ

chèvre

mengá 4

mengá

jeunes gens

mísísá 4

malé

médicaments

mókándɪ 3

likɔndɔ

banane

móngbákéɪ 3

ehúmá

matin

móseka 1

moyákákéɪ

le grand matin

moseka

jeune fille

<i>mömi</i> 1	<i>mömi</i>	mâle
<i>mösá</i> 3	<i>mosá</i>	feu
<i>mobangé</i> 1	<i>mobangé</i>	vieux
<i>mobómbó</i> 3	<i>libóké</i> 5, <i>edimenge</i> 7	paquet
<i>modídi</i> 1	<i>mokendeli</i>	hôte
<i>mogayi</i> 3	<i>mogali</i>	singe
<i>mogenza</i> 1	<i>moto</i>	être humain
<i>mokonda</i> 3	<i>mokonda, esika</i>	forêt
<i>mokúwa</i> 3	<i>mokúwa</i>	os
<i>mokwá</i> 3	<i>mokwá, monaná</i>	sel
<i>mokwéle</i> 3	<i>sóka, epóndo</i>	hache
<i>molé</i> 3	<i>molé</i>	arbre
<i>moléma</i> 3	<i>moléma</i>	coeur
<i>molúki</i> 1	<i>modúki</i>	payeur
<i>mondélé</i> 3	<i>mondélé</i>	homme blanc
<i>mondeí</i> 3/10	<i>mondeé</i>	flèche
<i>monɔkɔ</i> 3	<i>monɔkɔ</i>	bouche
<i>mɔnyé</i> 3	<i>muné</i>	huile
<i>mopunga</i> 3	<i>lósɔl</i> 1	riz
<i>mosɔ</i> 3/10	<i>mongáú</i> 3/10	canne à sucre
	<i>sɔ</i>	partie supérieure de la canne à sucre
<i>moswí</i> 3/10	<i>moswí</i>	poisson
<i>-mɔtí</i> NUM	<i>-mɔtí</i>	un
<i>moto</i> 1	<i>moto</i>	être humain
<i>-mowa</i> V	<i>-ma</i>	lancer, jeter
<i>mowayi</i> 1	<i>mówehí, mobengi</i>	tueur, chasseur
<i>mũná</i> 9	<i>muná</i>	charge
<i>mvá</i> 9	<i>mbwá</i>	chien
<i>mwána</i> ~ <i>wána</i> 1	<i>mwána</i>	enfant
<i>mwáta</i> 3	<i>mótata</i>	panier
<i>mwadí</i> ~ <i>wadzí</i> 1	<i>mwalí</i>	femme
	<i>N</i>	
<i>na</i> INV	<i>na</i>	avec, par
<i>ná</i> INV	<i>ná</i>	et
<i>-na</i> DEM2	<i>-na</i>	celui-là
<i>nda</i> INV	<i>nda, ndaní</i>	qui?
<i>nde</i> INV	<i>ndé</i>	quel?

<i>ndé</i> PRON	<i>ndé</i>	lui
<i>ndebá</i> 9	<i>kpótó</i>	terre
<i>ndiká</i> 9	<i>njiká</i>	noix de palme
<i>-ndóana</i> V PSF	<i>-angɔɔ</i>	se lever
<i>ndóngó</i> 9	<i>ndóngó</i>	maïs
<i>ndzeá</i> 9	<i>njeá</i>	chemin
<i>ndzebúndzebú</i> 9	<i>édědí</i>	maintenant
<i>ndzó</i> 9	<i>njó</i>	serpent
<i>ndzói</i> 9	<i>ɔkɪ 9, dəbu 9</i>	miel
<i>ndzombó</i> 9	<i>mbolá</i> 9	calebasse
<i>-nee</i> NUM	<i>-nei</i>	quatre
<i>ngaya ~ ngiana</i> 1a	<i>ngene</i>	soeur, frère
<i>ngbánga</i> 9	<i>sótí</i>	justesse
<i>ngbanga</i> 9	<i>ngbéngu</i>	bouture de manioc
<i>-ngenge</i> V	<i>-ngengeɛɛ</i>	briller
<i>ngómbé</i> 9	<i>ngómbó</i>	vache
<i>ngɔɔnkɪ</i> 9	<i>ngɔɔli</i>	ronflement
<i>ngudu</i> 9	<i>ngulu</i>	force
<i>ngwá</i> 9	<i>ngwáo</i>	ta mère
<i>ngwǎ</i> 9	<i>ngbwǎ</i>	couteau
<i>nókó</i> 1a	<i>nókó</i>	oncle
<i>nséé</i> 9	<i>swě</i>	cheveux
<i>-núnga</i> V	<i>-mwá</i>	boire
	<i>-núnga</i>	têter
<i>-nyɔ</i> V	<i>-nɔ</i>	surpasser
<i>nyɔí</i> 9	<i>kele 9, gbeke 9</i>	colère
<i>-óna</i> V	<i>-óna</i>	cultiver
	<i>O</i>	
<i>óná</i> INV	<i>ohó</i>	là
<i>ǒ</i> INV	<i>tá, á</i>	à
<i>-ɔngɔ</i> V	<i>-ɔngɔ, -donga</i>	s'en aller, partir
	<i>P</i>	
<i>padi</i> 9	<i>mbutí 9, hulélú 9</i>	proximité
<i>pala ~ paa</i> V	<i>-pala</i>	aimer, vouloir
<i>palawédi</i> 1a	<i>molú</i>	forgeron
<i>pambá</i> 9	<i>pambá</i>	du côté de, chez

<i>-paya V</i>	<i>-po</i>	être mouillé
<i>-peka V</i>	<i>-peka</i>	faire, avoir mal
<i>pito 9</i>	<i>pita</i>	saleté
<i>pókó 9</i>	<i>ehole 7</i>	moment
<i>-pota V</i>	<i>-pota</i>	courir
<i>-púkusa V</i>	<i>-pukusa</i>	souffler (vent)
	<i>pukúsi 9</i>	vent frais
<i>púndza V</i>	<i>-ím(an)a, -pánja</i>	apparaître, survenir

S

<i>sái 9</i>	<i>sepí 9</i>	joie
<i>-sálsa V CAUS</i>	<i>-komeja</i>	aider
<i>sángwâ 1a</i>	<i>sángwáo</i>	ton père
<i>-sátó V</i>	<i>-sátó</i>	trois
<i>se INV</i>	<i>óní</i>	où?
<i>-seke V</i>	<i>-seke</i>	rire
<i>-sep(ela) V</i>	<i>-sepa</i>	se réjouir
<i>-sía V</i>	<i>-sía</i>	finir (intr.)
<i>-sɔV</i>	<i>-óta</i>	rêver
<i>-sóna V</i>	<i>-sosa</i>	laver
<i>-súsu ADJ</i>	<i>-súsu</i>	entier, tout
<i>-suwa V</i>	<i>-línda (pousser)</i>	émettre

T

<i>-táno NUM</i>	<i>-táno</i>	cinq
<i>táta 1a</i>	<i>táta</i>	grand-père
<i>-téma ~ -éma V</i>	<i>-éma</i>	être debout, s'arrêter
<i>téní 9</i>	<i>téní</i>	pot
<i>-tía V</i>	<i>-tía</i>	fuir
<i>tító 9</i>	<i>tító</i>	bête
<i>-tumba V</i>	<i>-tumba</i>	griller
<i>-tutú ADJ</i>	<i>-néne</i>	grand, gros
	<i>-tutú</i>	suffisant, gros

U

<i>úba</i> 7	<i>íba</i> 5	vol
	W	
- <i>wáa</i> V	- <i>lwá</i>	porter
<i>wε</i> PRON	<i>wε</i>	toi
- <i>wóa</i> V	- <i>ówa</i>	tuer
<i>wúli</i> 14	<i>yulú</i> 7	paresse
	Y	
- <i>yá</i> V	- <i>yá</i>	manger
<i>yaá</i> 1a	<i>sesá</i>	papa
<i>ye</i> V	- <i>ye</i>	quoi?
- <i>yó-</i> V	- <i>kwa</i> (tomber)	pleuvoir
<i>yó</i>	<i>iyó ~ yó</i>	lui
- <i>yoa</i> V	- <i>yoa</i>	tresser
<i>yúma</i> 7	<i>íma</i>	avarice
	Z	
- <i>zelele</i> ADJ	<i>bójelele</i> IDEO	tout petit

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CARRINGTON, J. F. 1977. Esquisse morphologique de la langue likile (Haut-Zaïre). *Africana Linguistica VII*. (Annales, 90.) Tervuren: Musée Royal de L'Afrique Centrale.
- DE ROP, Albert. 1963. *Introduction à la linguistique bantoue congolaise*. Bruxelles: Mimosa.
- DE RYCK, M. 1937. Les Lalia Ngolu. *Le Trait d'Union* (Anvers) 6:136-143.
- DE SAINT MOULIN, Léon. 1998. Conscience nationale et identités ethniques, contribution à une culture de paix. *Congo-Afrique* 330:587-622.
- HEDBORG (Sous-Officier). 1910. *Vocabulaire français-mabinza et mabinza-français*. Bruxelles.
- HULSTAERT, Gustave. 1978. Témoignages sur la dialectologie mongo. *Bulletin des séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer* 24:357-371.
- HULSTAERT; Gustave. 1961a. Sur quelques langues bantoues du Congo. *Aequatoria* 24:53-58.

- HULSTAERT; Gustave. 1961b. Sur le parler doko. *Aequatoria* 3:121-135.
- MOTINGEA Mangulu. 1987. Elargissement du radical en lingala. *Annales Aequatoria* 8:355-364.
- MOTINGEA Mangulu. 1993. Les langues mabinja (Uele) et ngombe C.41. *Annales Aequatoria* 14:503-516.
- MOTINGEA Mangulu. 1995. Note sur le parler des Babale de la Dua. *Annales Aequatoria* 16:365-401.
- MOTINGEA Mangulu. 1996. Le lingala du Pool Malebo (seconde partie). *Afrikanistische Arbeitspapiere* 48:5-54.
- MOTINGEA Mangulu. 1998. Esquisse du parler des Byambe et des Lofoma (losaka). *Annales Aequatoria* 19:231-304.
- MOTINGEA Mangulu. 2000. Notes sur la langue des Genja (Bantou C.40). Ms., Kinshasa.
- MOTINGEA Mangulu. 2001. Le parler tofoké d'Ikela: grammaire et lexique. Ms., Bayreuth.
- MUMBANZA Mwa Bawele. 1978. Les Ngombe de l'Equateur: historique d'une identité. *Zaire-Afrique* 124:229-249.
- NDAYWEL ès Nziem, Isidore. 1998. *Histoire générale du Congo: de l'héritage ancien à la République Démocratique*; avec une préface de Théophile Obenga et une postface de Pierre Salmon. Paris - Bruxelles: De Boeck et Larcier.
- PRICE, E. W. 1944. The tonal structure of Ngombe verb. *African Studies* 3:28-30.
- PRICE, E. W. 1947. *Ngombe grammar*. London.
- ROOD, N. 1958. *Dictionnaire ngombe-néerlandais-français*. (Annales, 21.) Tervuren: Musée Royal Colonial Belge.
- ROOD, N. 1962. Lidoko et mowea. *Aequatoria* 4:125-139.
- RUSKIN; E. A. et L. 1937. *Notes on the grammar of Lingombe*. Bongandanga: Congo Balolo Mission.
- SIL. 2001. *The Bantu Languages of Africa: groupings based on Guthrie, 1948*. sl.
- VAN BULCK, G. et P. HACHETT. 1956. Report of the northern eastern team: Oubangui to Nile. Dans *Linguistic Survey of the Northern Bantu Borderland*, t.1, pp. 63-122. London: Oxford University Press for International Institute.
- VAN BULCK, Gaston. 1948. *Les recherches linguistiques au Congo Belge: résultats acquis, nouvelles enquêtes à entreprendre*. (Mémoires, 16.) Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge.
- VAN DER KERKEN, G. 1937. Préface de De Ryck, Les Lalia Ngolu, 1937. Dans *Le Trait d'Union*, pp. 96-105.
- VAN HOUTEGHEM, Alois. 1947. Overzicht der Bantu dialekten van het Distrikt Lisala. *Aequatoria* 10:41-54.
- VANSINA, Jan. 1990. *Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. London: James Curry.
- Bayreuth, le 17 septembre 2001

ETAT DE LA RECHERCHE EN LINGUISTIQUE
COMPARATIVE BANTU
AU CONGO-KINSHASA
10 ans après Kadima Kamuleta

Résumé

Kadima Kamuleta était un des bantouïstes les plus importants des années 80. Formé à l'école des africanistes de l'Université Libre de Bruxelles et de Tervuren, il avait commencé à répondre à l'attente de l'Afrique bantouïste pour constituer leur propre tradition. Sa disparition tragique a marqué toute une génération de linguistes congolais et jusqu'à aujourd'hui il reste leur point d'orientation. L'auteur de cette bibliographie fait quand remarquer que l'après Kadima n'a pas été sans mérites dans le domaine de la recherche linguistique au Congo.

Mots-Clés: Kadima Kamuleta; bantouïste; bibliographie; recherche linguistique; Congo (Kinshasa)

Summary

Kadima Kamuleta was one of the most important *bantouïstes* of the years 80. Formed in the school of the africanists of the Free University of Brussels and Tervuren, he had begun to meet the expectations of the African *bantouïstes* to constitute their own tradition. His tragic disappearance marked a whole generation of Congolese linguists and remains until today their point of orientation. The author of this bibliography wants to notice that the after-Kadima period was not without merits in the domain of linguistic research to Congo.

Keywords: Kadima Kamuleta; bantouïste; bibliography; linguistic research; Congo (Kinshasa)

Présentation

Les études sur la linguistique comparative bantou comprennent aussi bien des sujets d'ordre général que des sujets particuliers sur des langues bien précises. Nous ne mentionnerons que ceux qui nous semblent être les plus importants. Dans le souci de donner une vue d'ensemble sur la recherche en linguistique comparative au Congo, il nous a semblé utile, de relever également, dans une annexe à la présente étude, les travaux publiés avant la disparition de Kadima Kamuleta.

1. Travaux d'ordre général traitant en tout ou en partie des langues du Congo-Kinshasa.

BANCEL, P.

1988 Réflexions sur la méthode de calcul en lexicostatistique, *Pholia* (Lyon) 3(1988)17-25, Laboratoire de Phonétique et Linguistique Africaine CRLS-Université Lyon 2.

BASTIN, Y.

1994 Reconstruction formelle et sémantique de la dénomination de quelques mammifères en bantou, *Afrikanistische Arbeitspapiere* 38,5-132.

BASTIN, Y., COUPEZ, A. et MANN, M.

1999 *Continuity and divergence in the Bantu languages: perspectives from a lexicostatistic study*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Annales Sciences Humaines, Vol. 162, 226 pages.

HOMBERT, J.M., NSUKA NKUTSI, F. et PUECH, G.

1987 Quelques perspectives pour la linguistique historique bantou. *Pholia* 2(1987)99-101, Laboratoire de Phonétique et Linguistique Africaine CRLS-Université Lyon 2.

NSUKA NKUTSI

1999 Conjugaison verbale des langues bantoues: la grammaticalisation du lexème PB *-nga (comme, être semblable à) dans le rôle de formatif aspecto-temporel du "potentiel". Communication au Congrès de *Belgium's Africa. Assessing the Belgian legacy in and on Africa - The Social Sciences*, Gand-Tervuren, 21-23 octobre 1999.

NSUKA NKUTSI

1999 Des langues et des sons: mise au point sur les réflexes de la Protolangue à partir des reconstructions lexicales de Malcolm Guthrie. (démonstration of a computerized database and of an internet server conceptualized at the University of Lyon 2). Communication au Congrès de *Belgium's Africa. Assessing the Belgian legacy in and on Africa – The Social Sciences* . Gand-Tervuren, 21-23 octobre 1999.

PIRON, P.

1998 *Classification interne du groupe bantoïde*, Studies in African Linguistics 11-12, München, LINCOM.

2. Travaux particuliers sur les langues du Congo-Kinshasa

Dans cette rubrique, nous essayons de faire le tour de la situation de la recherche en linguistique comparative bantou au Congo-Kinshasa en reprenant dans les grandes lignes le programme de recherches tracé à ce sujet par Kadima K. Pour chaque rubrique, nous mentionnons uniquement les travaux déjà réalisés.

2.1. Reconstruction au niveau des Zones et classifications généalogiques

Objectif: Les reconstructions qui sont possibles sont celles qui pourront être entreprises au niveau des Zones les mieux établies (proto-J, proto-C, proto-L, proto-H ...). Il est possible également de faire une classification au sein des Zones et contribuer ainsi à la classification générale des langues bantou.

Zone B

Aucune étude à notre connaissance.

Zone C

A propos des certaines langues de la Zone C, une recherche a abouti à la rédaction d'une thèse de doctorat portant sur la classification génétique de vingt-six langues par Motingea Mangulu et intitulée

Etude comparative des langues ngiri de l'entre Ubangi-Zaïre, Leiden, Research School, CNWS-III-(CNWS Publications, Vol. 43) 280 pages.

Quelques études de fond peuvent également être relevées, notamment:

HADERMANN, P.

1994 Les marques *-yo-* et *-to-* dans la conjugaison de quelques langues bantoues de la Zone C, *Afrikanistische Arbeitspapiere* (Universität zu Köln) 38,163-180

KAMBA MUZENGA

1991 Les substitutifs en Zone C, *Annales Æquatoria* (Bamanya-Mbandaka) 12, 229-250.

MOLEMBO, M.

1987 Formes verbales comparées des langues m̄tembo et linḡombe, *Annales Æquatoria* (Bamanya-Mbandaka) 8, 307-316

YEMBELINE KODANGBA

1991 Structure des numéraux en bantu (linḡombe) et en non-bantu (ngbaka mina-ngende, ngbandi, ngbundu, mono, mbanza), *Annales Æquatoria* (Bamanya-Mbandaka) 12, 307-319

Zones D, J, H, G, K, L, M

Aucune étude à notre connaissance.

Langues soudanaises et oubanguiennes

BOKULA, M.

1991 Recherches sur les langues du Soudan Central parlées au Zaïre, *Annales Æquatoria* (Bamanya-Mbandaka) 12, 331-344

BOKULA, M.

1991 Etude comparée du système de numérotation de 1 à 10 dans quelques langues non-bantu du Haut-Zaïre, *Annales Æquatoria* (Bamanya-Mbandaka) 12, 475-479

KUMBATULU SITA BANGBASA

1989 Les tonomorphèmes dans la conjugaison des langues oubanguiennes. *Troisième weekend scientifique du GRELOUBA*

(Groupe de Recherche sur les langues oubanguiennes et bantu),
Bamanya-Mbandaka, du 22 au 23 décembre 1989, manuscrit

KUMBATULU SITA BANGBASA

1991 Système verbal dans quelques langues oubanguiennes, *Annales Æquatoria* (Bamanya-Mbandaka) 12, 289-306.

2.2. Etudes dialectologiques

Dans le cadre des études comparatives, des travaux de dialectologie se sont avérés indispensables. A ce propos, divers travaux peuvent être signalés:

HULSTAERT, G.

1990 Le dialecte des Elembe, *Annales Æquatoria* 11, 227-250.

HULSTAERT, G.

1991 Le dialecte des ngelewa, *Annales Æquatoria* 12, 425-444.

HULSTAERT, G.

1993-a Le dialecte des Losakani, *Annales Æquatoria* 14, 15-38.

1993-b Un dialecte des Yɔngɔ, *Annales Æquatoria* 14, 39-67

1993-c Dialecte des Mpɛnge, *Annales Æquatoria* 14, 68-87.

1993-d Esquisse du parler des Bosaka-nhɔle *Annales Æquatoria* 14, 88-127

1993-e Le dialecte des Monye à Yafe, *Annales Æquatoria* 14, 128-139

1993-f Les dialectes des Ngɔme a Muna, *Annales Æquatoria* 14, 140-177.

1993-g Les dialectes des Ntomb' a Nkɔle, *Annales Æquatoria* 14, 178-199.

1993-h Le dialecte des Bosanga, *Annales Æquatoria* 14, 200-215.

1993-i Le dialecte des Bamata, *Annales Æquatoria* 14, 216-234.

1993-j Le dialecte des Mangilongo, *Annales Æquatoria* 14, 235-264.

1993-k Le parler des Iyembe de la Lokolo, *Annales Æquatoria* 14 265-286.

1993-l Sur le parler des Bɔlongɔ, *Annales Æquatoria* 14, 287-305.

- 1993-m Les préfixes nominaux li- et bi- dans les dialectes mɔngɔ, *Annales Æquatoria* 14, 306-321.
- 1993-n Le groupe présentatif en lɔmɔngɔ, *Annales Æquatoria* 14, 322-333.
- 1993-o Connectif et possessif dans les dialectes Mɔngɔ, *Annales Æquatoria* 14, 334-344.
- 1993-p Les interrogatifs dans les dialectes Mɔngɔ, *Annales Æquatoria* 14, 345-377.
- 1993-q Liste et carte des dialectes Mɔngɔ, *Annales Æquatoria* 14, 401-406.
- 1999 Eléments pour la dialectologie Mɔngɔ, *Annales Æquatoria* 20, 9-322;
- 2001 Eléments pour la dialectologie Mɔngɔ III Lexique, *Annales Æquatoria* 22, 221-258
- LABAERE, H et SHANGO WAATO, W.L.
- 1989 Les dialectes ɔtetɛla. Inventaire, *Annales Æquatoria* 10, 253-267.
- KAMANDA KOLA
- 1990 Inventaire des langues et/ou dialectes oubanguiens, *Annales Æquatoria* 11, 165-187
- MACHOZI TSHOPO
- 1989 Le parler kiswahili de Kisangani. Variations morphologiques et lexicales, *Annales Æquatoria* 10, 141-152
- MOTINGEA MANGULU.
- 1989-a Eléments pour la recherche sur les langues de la ngiri., *Africanistique au Zaïre. Actes du premier colloque d'Æquatoria*,: 213-227. (Etudes Æquatoria-3).
- MOTINGEA MANGULU
- 1989-b Sur les parlers Nkutsu, *Annales Æquatoria* 10, 269-280.
- MOTINGEA MANGULU
- 1989-c Sur les parlers riverains de la ngiri, *Annales Æquatoria* 10, 281-283.
- MOTINGEA MANGULU
- 1990 *Parlers riverains de l'entre Ubangi-Zaïre: éléments de structure grammaticale*, (Etudes Æquatoria -8), (Bamanya-Mbandaka)

MOTINGEA MANGULU

1991 Les parlers de la Lokenye et la problématique de l'expansion m̄ngɔ, *Annales Æquatoria* 12, 277-288.

VINCK, H.

1994 Dialectologie m̄ngɔ: évolution depuis 1984, *Annales Æquatoria* 15, 425-438.

WIOT, T.

1988 Bukavu swahili: A Research Project Report, *Cahiers du CERUKI* (Bukavu) 21, 8-23

2.3. Phonologie historique

Parmi les travaux déjà réalisés, nous pouvons relever, entre autres:

Zone C

KAMBA MUZENGA

1991 Les substitutifs en Zone C, *Annales Æquatoria* 12, 221-250..

1997 Le préfixe *i-* en Zone C, *Annales Æquatoria* 18, 299-340.

Zone D

KAMBA MUZENGA

1987 Phonologie historique du holoholo, *Annales Æquatoria* 8, 317-348.

Zone J

ARAMAZANI BIRUSHA et BASTIN, Y.

1991 Les réflexes du Protobantou en Havu, langue bantoue de la zone J., Le Cas des Bahavu du Zaïre; dans: *Langue et Culture en Afrique. Mélanges à la mémoire d'Aramazani Burusha A. (1943-1987)*, 21-62, Editions NORAF, Kinshasa

MBULA PALUKU

Elements de phonologie historique du kitalinga (bantu J 21) (en cours)

Zone H

Aucune étude à notre connaissance.

Zone G

Aucune étude à notre connaissance.

Zone K

MADIDI MAZUNZE

1989 Dérivation nominale et verbale comparée des langues phende, mbala et kwese, *Troisième week-end scientifique du GRELOUBA* (Groupe de Recherche sur les langues oubanguiennes et bantu). Bamanya, du 22 au 23 décembre 1989, manuscrit

Zone L

Aucune étude à notre connaissance.

Zone M

Aucune étude à notre connaissance.

2. 4. Système des classes

Marcel Kadima, auteur de *Le système des classes en bantou*, une thèse devenue presque un classique, se proposait non seulement de publier cette étude en intégrant toutes les données actuelles, mais il avait commencé une réflexion portant sur un certain nombre d'aspects du système des classes, à savoir:

- le fonctionnement spécial de l'accord (accord rationalisé, accord multiple);
- le processus de simplification;
- la pré-préfixation;
- la reconstruction de certains préfixes;
- le contenu thématique des classes, etc.

Les données sur les deux premiers points ont été réunies et formulées dans une étude présentée en principe à la "*Première Rencontre Nationale de Linguistique et de Littérature Africaines*", tenue à Lubumbashi, du 29 au 31 mai 1979 et portant le titre de *Mécanismes*

d'évolution du système des classes dans les langues bantoues. Comme, à notre connaissance, cette étude n'a pas encore été publiée, nous la versions dans le dossier des documents inédits de Kadima Kamuleta.

2.5. Lexique

Dans le domaine du lexique, quelques publications ont été réalisées sur certaines langues du Congo-Kinshasa.

BLOMMAERT, J.

1989 Remarks on lexical semantics: the case of the Bantu colour terms, *Africana Gandensia* (Rijksuniversiteit Gent) 6, 27-41

KAMBA MUZENGA.

1992 Les mots pour maison en bantou, *Bulletin des séances ARSOM* (Bruxelles) 38, 595-623.

MONINO, Y. (éd.)

1988 *Lexique comparatif des langues oubanguiennes*, Paris, PUF.

MOTINGEA MANGULU

1996 Lexique proto-ngiri et Vocabulaire comparé des langues ngiri. Voir Appendices I et II de *Etude comparative des langues ngiri de l'entre Ubangi-Zaïre*, 228-238; 239-266, Reseach School CNWS. Leiden

NKANGONDA IKOME

1990 *Vocabulaire de la santé en langues bantu - Cas de kesengele, lontomba, lɔlɛndɔ, ɔtetela et lokonda*, Communication au quatrième week-end scientifique du GRELOUBA (Groupe de Recherche sur les langues oubanguiennes et bantu), Bamanya, du 20 au 21 avril 1990, manuscrit.

NKANGONDA IKOME. et MADIDI, M.

1988 Le vocabulaire vestimentaire féminin en lingala populaire de Kinshasa, cas des noms du tissu wax. *Afrikanistische Arbeitspapiere* (Universität zu Köln) 15, 87-106

2.6. Négation dans les langues bantu

Aucune étude à notre connaissance.

2.7. Diverses expressions en Niger-Kordofan

Aucune étude à notre connaissance.

ANNEXE

Etudes de linguistique comparative réalisées avant la disparition de Kadima Kamuleta

Dans cette rubrique qui veut faire un survol rapide des études linguistiques comparatives réalisées avant la disparition de Kadima Kamuleta, nous subdivisons également le relevé en deux points: Les études sur la linguistique comparative bantou comprendront aussi bien des sujets d'ordre général que des sujets particuliers sur des langues bien précises. Nous mentionnerons uniquement les plus importants.

1. Travaux d'ordre général traitant en tout ou en partie des langues du Congo-Kinshasa.

Ne seront repris ici que les ouvrages qui ne figurent ni dans A.E. Meeussen, *Bibliography of Proto-Bantu*, Tervuren, MRAC, 1965, 15 pages, ni dans Y. Bastin, , *Bibliographie bantoue sélective* Tervuren, MRAC, 1975 (Archives d'Anthropologie 24).

ANGENOT, J.-P.

1970 La dérivation verbale dénomminative dans les langues bantoues.
Africana Linguistica IV, 1-53, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

ANGENOT-BASTIN, Y.

1977 Les mots pour "tout" et "seul" dans les langues bantoues.
Africana Linguistica VII, 1-28, Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

BASTIN, Y.

1983-a *La finale "ide et l'imbrication en bantou*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

BASTIN, Y.

1983b Essai de classification de quatre-vingt langues bantoues par la statistique grammaticale, *Africana Linguistica IX*, 11-108, Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

BASTIN, Y.

1986 Les suffixes causatifs dans les langues bantoues, *Africana Linguistica X*: 56-145, Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

BASTIN, Y., COUPEZ, A. et DE HALLEUX, B.

1979 Statistiques lexicale et grammaticale pour la classification historique des langues bantoues, *Bulletin des séances de l'Académie Royale des Sciences d'outre-mer 25*, 375-387.

BASTIN, Y., COUPEZ, A. et DE HALLEUX, B.

1983 Classification lexicostatistique des langues bantoues (214 relevés), *Bulletin des séances de l'Académie Royale des Sciences d'outre-mer 27(2)*, 173-199.

BENNET, P.R.

1976 Some problems of Bantu lexicostatics. *Lexicostatics in genetic linguistic II. Proceedings of the Montréal Conférence*, 19-20, Centre de Recherches Mathématiques, Université de Montréal, / May 1973, (Ed. I. Dyen et G. Jucquois), 147-173. (Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain 3, 5-6, 1975-76), Louvain, Editions Peeters.

BLOMMAERT, J.

1986 Notes on the bantu ku-préfix, *Annales Æquatoria 7*, 277-286.

BOKULA, M. ET NGANDI, L.

1985 Numération cardinale dans les langues bantu du Haut-Zaïre, *Annales Æquatoria 6*, 189-196

BOUQUIAUX, L. ED.

1980 *L'expansion bantoue. Actes du Colloque International du CNRS / Viviers (France)*, 4-26 avril 1977, Paris, SELAF.

COLE D.T.

1967 The prefix of Bantu noun class 10, *African Studies*, vol. 26, no 3.

COUPEZ, A.

Fichier lexical comparatif bantou, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, inédit.

COUPEZ A.

- 1977 Note sur les morphèmes prédicatifs en protobantou, *Africana Linguistica VII*, n 90, 89-91, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- COUPEZ, A.
1980-a Traces de dix voyelles en protobantou, *Africana Linguistica VIII*, 65-73, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- COUPEZ, A.
1980-b L'expressivité dans la reconstruction du protobantou. *L'expansion bantoue*, Paris, SELAF, t.11, 365-383.
- DONEUX, J.
1965 La bibliographie du programme Lolemi, *Africana Linguistica II*, 201-221, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- DONEUX, J.
1967 Données sur la classe 15 nominale en bantou, *Africana Linguistica III*, 1-22, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- DONEUX, J. ET GREGOIRE, CL.
1974 Une séquence vocalique à la finale de quelques thèmes en protobantou, *Africana Linguistica VII*, 159-199, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- FORGES, G.
1983 La classe de l'infinitif en bantou, *Africana Linguistica IX*, 257-263, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- GREGERSEN, E.A.
1967 Préfix and pronoun in Bantu, *Supplément à International Journal of American Linguistic*, vol. 33, n 3.
- GREGOIRE, CL.
1975 *Les locatifs en bantou*, Tervuren, Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, 83, 373 pages.
- GUTHRIE, M.
1967 Variations in the range of classes in the Bantu languages, *La classification nominale dans les langues négro-africaines*, Paris, 341-353.
- GUTHRIE, M.

- 1967-1971 *Comparative Bantu: An introduction to the comparative linguistics and prehistory of the Bantu languages*, 4 t., Farnborough: Gregg.
- HEIJBOER, B.M.
1948 *kp en gb* in Noord-Bantoe, *Æquatoria* 11, 126-127
- HEINE, B.
1973 Zur genetischen Gliederung der Bantu-Sprachen, *Afrika und Überzee* 56, 164-185.
- HEINE, B.
1980 Some recent developments in the classification of Bantoid: the problem of defining Bantu, dans L. Bouquiaux, 1980, 332-338.
- HOMBERT, J.M.
1984 Les systèmes tonals des langues africaines: typologie et diachronie, *Pholia* (Laboratoire de Phonétique et Linguistique Africaine CRLS-Université Lyon 2) 1, 113-164
- HULSTAERT, G.
1951 Les langues de la Cuvette Centrale, *Æquatoria* 14, 18-24.
- HULSTAERT, G.
1961 Sur quelques langues bantoues du Congo, *Æquatoria* 24, 53-58
- JACOBS, J.
1965 De reflexen van oerbantoe consonantfonemen in talen van zone C, *Orientalia Gandensia II*, 259-298.
- KADIMA, M.
1967 Le thème pour "autre" dans les langues bantoues, *Africana Linguistica III*, 23-37, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- KADIMA, M.
1969 *Le système des classes en bantou*, Thèse de doctorat. Université de Leiden.
- KAMBA MUZENGA
1981 *Les formes verbales négatives dans les langues bantoues*, *Annales* 106, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- KAMBA MUZENGA
1986 Variantes de forme *n* en bantou, *Mitunda* n°1, vol. 1, (Presses Universitaires de Lubumbashi).

- KLINGENHEBEN, A.
1958 Zur Entsehung des Klassensprachentyps in Afrika, *MIO* 6, 112-120.
- KUPER, A. ET VAN LEYNSEELE, P.
1980-a Social anthropology and Bantu expansion, *Africa* (London) 28, 336-352.
- KUPER, A. et VAN LEYNSEELE, P.
1980-b L'anthropologie sociale et l'expansion bantoue", dans L. Bouquiaux, 748-778.
- MEEUSSEN, A. E.
1967 Bantu grammatical reconstructions, *Africana Linguistica III*, 79-121, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- MEEUSSEN, A.E.
1980-a Exposé sur l'expansion bantoue, dans L. Bouquiaux, 595-600.
- MEEUSSEN, A. E.
1980b (Reprint 1969) Bantu Lexical reconstructions, *Archives d'Anthropologie* n° 27, 55 pages, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- MEEUSSEN, A. E.
1969 *Bemerkungen über die Zahlwörter sechs bis zehn in Bantusprachen*, Stuttgart.
- MÖHLIG, W. J. G.
1980 Dialectométrie: une méthode de classification synchronique en Afrique, *Dialectologie et comparatisme en Afrique noire: Actes des journées d'études tenues au Centre de Recherche Pluridisciplinaire du CNRS*, Ivry (France) 2-5 juin 1980, éd. par Gl. Guarisma et S. Platiel, 27-45 (Oralité Documents 2), Paris, SELAF.
- MÖHLIG, W. J. G.
1981 Stratification in the History of the Bantu Languages, *SUGIA* (Hamburg) 3, 251-316:
- MPUNGA WA ILUNGA
1983 *Reconstruction tonale des morphèmes verbaux dans la conjugaison absolutive affirmative en bantou*, Mémoire de licence spéciale, Université Libre de Bruxelles.

NDOLO JI ANJILA MBOMA

1975 Quelques remarques sur la tonalité du protobantu, *Revue de Pédagogie Appliquée*, 6, 385-407, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre.

NKIKO MUNYA RUGERO

1984 Classifications des langues bantu: problèmes de méthodes. *Africanistique* 14, 1-9.

NSUKA NKUTSI

1982 *Les structures fondamentales dans les langues bantoues*, (Annales, 108), Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

NSUKA NKUTSI

1986 Formatifs et auxiliaires dans les langues bantoues: quelques critères de détermination, *Africana Linguistica* X, 336-364, Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale. Aussi dans *Pholia* (Lyon) 1(1984)223-252

POLAK, L.

1983 L' infixé réfléchi en bantou, *Africana Linguistica* IX, 271-304. Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

POLAK, L.

1986 Les infixes ("Préfixes objets") du bantou et leur reconstruction, *Africana Linguistica* X, 365-421, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

RWAKAZINA, A.M.

Typologie et distribution des formes verbales en bantou (inédit).

SCHADEBERG, TH.

1976 *Verbal dérivation in Bantu*, 3 cahiers photocopiés.

SCHADEBERG, T. C.

1982 Les suffixes verbaux séparatifs en bantou, *SUGIA* (Hamburg) 455-56.

SEBASONI, S.

1967 La préfinale du verbe bantou, *Africana Linguistica* III, 123-135, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

STAPPERS, L.

1965 Het hoofdtelwoord in Bantoe-talen (Le numéral cardinal dans les langues bantoues), *Africana Linguistica* II, 177-199, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

STAPPERS, L.

1967 Het passief suffix $^{\circ}$ -*u*- in de Bantoe-talen (Le suffixe passif $^{\circ}$ -*u*- dans les langues bantoues), *Africana Linguistica III*, 139-144, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

STAPLETON, W.H.

1903 *Comparative handbook of Congo languages*. Yakusu.

WILLIAMSON, K. (ÉD.)

1973 Benue-Congo comparative wordlist, T.2., Ibadan, West African Linguistic Society.

2. Travaux particuliers sur les langues du Congo-Kinshasa

2.1. Reconstruction au niveau des Zones et classifications généalogiques

Zone B

Aucune étude à notre connaissance.

Zone C

Quelques études de fond peuvent être relevées, notamment:

DE BOECK, L.B.

1950-a Eigenaardige toonstructuur van enkele Bantoetalen en het noord-Westen van Belgisch-Kongo, *Kongo-Overzee* 16, 37-53.

DE BOECK, L.B.

1950-b Un *b* vibrant dans le bantou septentrional, *African Studies* 1, 40-42.

DE BOECK, L.B.

1950-c Les prépréfixes dans les langues bantoues du nord-ouest du Congo Belge, *Africa* 20: 143-147.

DE BOECK, L.B.

1951 La tonologie des parlers du nord-ouest du Congo, *Bulletin de l'Institut Royal Colonial Belge*, 22, 900-919.

HULSTAERT, G.

1985 Les langues Kuba et Mongo, *Annales Æquatoria* (Bamanya-Mbandaka) 6, 87-106.

Zone J

En 1980, la recherche sur les langues de la Zone J a abouti à l'élaboration d'une thèse de doctorat portant sur une classification généalogique de vingt-quatre langues par Nkiko munya Rugero, *Les langues interlacustres. Classification généalogique d'un groupe de langues bantu*, Université Nationale du Zaïre, Campus de Lubumbashi.

On peut aussi signaler:

DONEUX, J.L.

1971 Deux études sur les interrogatifs en Zone J du bantou, *Africana Linguistica* V, 119-138, Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

Zone L

Pour les langues de cette Zone, les notes manuscrites de Kadima K. signalent qu'il existe quelques travaux préliminaires déjà réalisés ou en cours. Si nous pouvons signaler quelques mémoires de licence, nous ne savons pas, par contre, si les études comparatives ou les projets de thèse ont abouti.

a) Constitution des listes comparatives (sans doute à la Faculté des Lettres de l'Université de Lubumbashi).

b) Description de quelques langues: à ce sujet, voir les ouvrages et les articles relatifs aux langues de la Zone L dans

KADIMA, K. et ALII,

1983, *Atlas Linguistique du Zaïre: Inventaire préliminaire*, Paris, ACCT-CERDOTOLA-ENZ., 94-101.

c) Etudes dialectologiques des langues intersectionnaires L 31a - L 31b, des parlers L 31b, kanyok, luba-katanga, hamba, songe sous la direction de Mutombo H.M. (et yaka sous la direction de Daeleman).

d) Etude comparative des systèmes luba-kasaayi - luba-katanga. Les traces d'un quelconque début d'exécution de ce projet de Kadima n'ont été retrouvées nulle part dans ses notes.

e) Comparaison K - L - M : A notre connaissance, ce projet de Kamba Muzenga n'a pas encore été publié.

Langues soudanaises et oubanguiennes

BOKULA, M.

1982 Etude comparée des langues ndunga et mba, *Annales Æquatoria* (Bamanya-Mbandaka) 3, 107-129.

BOKULA, M.

1983 Formes pronominales comparées en ndunga et mba, *Annales Æquatoria* (Bamanya-Mbandaka) 4, 63-75

MOTINGEA MANGULU

1985 Quelques caractéristiques morphologiques des langues Ngbaka (Minagende) et Ngbandi, *Annales Æquatoria* (Bamanya-Mbandaka) 6, 197-204

2.2. Etudes dialectologiques

A ce propos, une thèse de doctorat a été défendue en 1977 à l'Université Nationale du Zaïre, Campus de Lubumbashi, par Mutombo Huta Mukana, *Variations linguistiques en Luba-Kasaayi (L 31 a)*.

Divers autres travaux peuvent être signalés:

DE BOECK, L. B.

1949 Dialectgroepen in het ngiri-gebied, *Æquatoria* 3, 83-84, 89-94.

DE BOECK, L. B.

1950 La géographie linguistique et les langues bantoues, *Zaïre* 4, 501-513.

DE BOECK, L. B.

1953 *Contribution à l'Atlas linguistique du Congo-Belge: 60 mots dans les parlers du bassin du Haut-Congo*, (Mémoires-29), Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge.

FULTZ, J. et MORGAN, D.

1986 *Enquête dialectale de l'Ubangi et de la Mongala. Région de l'Équateur. République du Zaïre. Deuxième partie: les langues Banda, Ngbaka, Mabo et Furu dans les Zones de Bosobolo et de Libenge*, Gemena, Association Wycliffe pour la Traduction de la Bible.

HULSTAERT, G

1978 Témoignages pour la dialectologie mongo, *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Oure-Mer* 24,-357-371.

KAKULE, M.

1977 Les variantes régionales du swahili: Région du Shaba, *Bulletin de liaison - Enseignement des langues* (Lubumbashi: CELTA) n° 10, octobre 1977, 1-27

KALUMBO, M.

1983 The process of change in the languages of the Great Lakes Area. The case of Lubumbashi Kiswahili, *Annales Aequatoria* (Bamanya-Mbandaka) 4, 33-48

MACHOZI TSHOPO et MULYUMBA WA MAMBA

1982 Le parler Swahili de Kisangani: variations phonologiques. *Les cahiers du CRIDE* (Université de Kisangani) nrs 69/70, Série 1, n° 23 et série IV, n° 4, Nov-Déc. 142-150

MUTOMBO, H.M.

1975 *Approche dialectologique de textes luba-kasaayi*,. Lubumbashi, CELTA - Travaux et Recherches, 26 pages.

MUTOMBO, H.M.

1978 *Contrôle des réflexes tonals dans les parlers luba-kasaayi, autres que le parler standardisé*, Lubumbashi, CELTA Travaux et Recherches, 27-56.

NKIKO MUNYA R. et KEMPF, B.

1976-a Les variantes régionales du swahili, *Bulletin de liaison Enseignement des langues*, n° 8, juin 1976, 3-19, Lubumbashi: CELTA - Travaux et Recherches.

NKIKO MUNYA, R. et KEMPF, B.

1976-b Données sur le dialecte swahili du Kivu, *Bulletin de liaison - Enseignement des langues*, n° 4, jan 1976, Lubumbashi, CELTA - Travaux et Recherches.

ROSSE, R.

1977 *Le swahili populaire de Lubumbashi*, Thèse de doctorat, Université de Nice.

2.3. Phonologie historique

Parmi les projets connus, on peut citer, entre autres:

VINCKE, J., *Tonologie dans les langues bantu*, (en cours)

KADIMA, K. *Phonologie historique de l'ensemble des langues de la Zone B parlées au Zaïre*, (en cours). A propos de ce dernier projet, on ne retrouve que le titre dans les notes manuscrites de Kadima K. Nous nous proposons de réaliser une petite esquisse à partir des mémoires de licence sur les langues de la Zone B qu'il a dirigés à l'IPN.

Parmi les travaux déjà réalisés, nous pouvons relever:

Zone B

DAELEMAN, J.

1977 Comparative study of some zone B languages in bantu (Yans, Dzing, Fumu, Bushong), *Africana Linguistica VII*, 93-143, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

ROTLAND, F.

1977 Réflexes of Proto-Bantu phonemes in Yanzi (B.85), *Africana Linguistica VII*, 375-396, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

Zone C

DE ROP, A.

1958 *Eléments de phonétique historique du Lomongo*, Studia Universitatis "Lovanium", Léopoldville, Editions de l'Université, 28 pages.

OMATETE ALONGE et MUMBALA NGAL

1975 *Les réflexes du proto-bantu en tetela (C-71) - Approche générative*, Lubumbashi, CELTA, Collection "Travaux et Recherches", 37 pages.

TINGBO NYI ZONGA

1975 *Réflexes des phonèmes du proto-bantu en lingala*, Lubumbashi, CELTA, Collection "Travaux et Recherches", 40 pages.

Zone D

Aucune étude à notre connaissance.

Zone J

KAHINDO LUFUNGULA

1978 Les changements phonologiques et sémantiques du nande à partir du Proto-Bantu, *Africanistique*, n° 6 Lubumbashi, CELTA.

MATEENE, C.

1967 Le changement des phonèmes du hunde à partir du système phonologique du Proto-Bantou, *Africana Linguistica III*, 65-79, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

Zone H

DAELEMEN, J.

1983 Les réflexes du Proto-Bantu en Ntandu (dialecte Koongo), *Mélanges de culture et de linguistique africaines: publiés à la mémoire de Leo Stappers*, (Ed. C.Faïk Nzuzi Madiya et Erika Sulzmann avec la collaboration de Jan Daeleman et Kazadi Ntole). 332-397, Berlin, Dietrich Reimer Verlag

Zone G

NKIKO MUNYA, R. et AUTRES

1976 Phonèmes et morphèmes du swahili: analyse diachronique et synchronique, *Africanistique* 5, 11-40, Lubumbashi, CELTA.

Zone K

VAN DEN EYNDE, J

1955 *Grammatikale studie van het Tshitshokwe met een proeve van vergelijkende klankleer van het Tshitshokwe*, Leuven, (manuscrit).

Zone L

COUPEZ, A.

1954 Etudes sur la langue Luba, *Annales*, 9, Tervuren.

Zone M

A notre connaissance, aucune étude n'a encore été effectuée.

2.4. Système des classes

Cet aspect de la recherche en linguistique comparative a vu en 1969, l'aboutissement d'une thèse de doctorat: Marcel Kadima, *Le système des classes en bantou*, Université de Leiden.

2.5. Lexique

Dans le domaine du lexique, quelques publications ont été réalisées sur certaines langues du Congo-Kinshasa.

ANGENOT, Y.

1970 Un mot pour "jeune fille" en bantoue, *Africana Linguistica* IV, 55-62. Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

ANGENOT-BASTIN, Y.

1977 Les mots pour "tout" et "seul" dans les langues bantoues. *Africana Linguistica* VII, 1-54, Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

JACQUOT, A.

1970 "feu" et "sommeil" en laadi (groupe koongo), *JAL* 9, 89-91.

KADIMA, M.

1967 Les mots pour "autre" dans les langues bantoues, *Africana Linguistica III*, 23-37, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

KALONJI-TSHIMVUNDU

1981 *Etude morpho-lexicale du vocabulaire de la métallurgie et des minéraux au Zaïre*, Thèse de doctorat, Paris III.

KAMBA MUZENGA

1986 Les mots bantous pour "hier" et "demain", *Africana Linguistica X*, 213-277, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

LOOTENS, P.

1980 Vocabulaire comparé de noms d'animaux: lonkundo, lotoa, lolombe, lokonda, *Annales Æquatoria* (Bamanya-Mbandaka) 1, 449-465.

2.6. Négation dans les langues bantu

Une thèse sur la négation a été réalisée en 1981, à l'Université Libre de Bruxelles, par Kamba Muzenga: *Les formes verbales négatives dans les langues bantoues*, Annales 106, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

On peut relever aussi:

HULSTAERT, G.

1949 *La négation dans les langues congolaises*, (Mémoires, 19). Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge.

TROESCH, J.

1953 La négation dans le dialecte fiote, *Æquatoria*, 4, 134-136.

2.7. Diverses expressions en Niger-Kordofan

Aucune étude à notre connaissance

VERBE ET POETICITE DANS L'ŒUVRE MUSICALE DE FELIX WAZEKWA

Résumé

L'étude analyse les chansons sorties de 1994 à 1998 par Félix Wazekwa. Cet artiste de la musique congolaise (Kinshasa) moderne a pris goût à la musique à force de composer des textes des chansons des grandes vedettes. Il se décida à se lancer dans la carrière musicale avec la sortie en 1994 de son premier album "Tétagramme". En vertu du principe de la prestance du texte, plusieurs interprétations sont possibles. Toutefois, quel que soit le lyrisme de l'artiste, son oeuvre ne trouve son explication que dans la société où il vit. Par la résurgence des sentences qui fait son oeuvre musicale, cet artiste pose la problématique de l'art musical qui ne doit pas se limiter au niveau de la simple orchestration et de la mélodie. L'artiste musicien que Feli Akwala définit comme "le photographe de la société" est un homme investi d'une noble mission: divertir et éduquer d'une façon plaisante. Mais bien que les messages que transmet le musicien sont accessibles à tout le monde, très peu les perçoivent et les intériorisent.

Mots-Clés: Félix Wazekwa; musique congolaise

Summary

The survey analyzes Felix Wazekwa's songs from 1994 to 1998. This musician of the modern Congo (Kinshasa), was inspired by the music and the texts of the songs of the big stars. He decided to get involved in a musical career with the appearance in 1994 of his first "Tétagramme album." Guided by the principle of the importance of the text, several interpretations are possible. However, whatever will be the artist's lyricism, his work doesn't find its explanation outside the society wherein it is rooted. By the resurgence of the sentences found in his musical opus, this artist puts the theme of the musical art that does not limit itself to the level of simple orchestration and of melody. The musician-artist whom Feli Akwala defines as "the photographer of the society", is a man invested with a noble mission: to entertain and to educate in a pleasing way. But although the message which the musician transmits is accessible to everybody, very few discern and internalize it.

Keywords: Felix Wazekwa; Congolese music

INTRODUCTION

Félix Wazekwa, cet artiste de la musique congolaise moderne a pris goût à la musique à force de composer des textes des chansons qu'il confiait par la suite à des grandes vedettes pour interprétation et sortie. Cette expérience s'étant révélée amère pour lui après avoir réalisé que ces dernières profitaient beaucoup plus de dividendes de ses productions que lui-même, il se décida à se lancer dans la carrière musicale avec la sortie en 1994 de son premier album "Tétagramme". Cet album marquera pour Félix Wazekwa le début d'une fructueuse sa carrière. Il sera plébiscité dès 1995 par le jury des chroniqueurs Congolais de la musique comme la révélation de l'année. Il gagnera ainsi définitivement sa place au soleil après la sortie de trois nouveaux Albums: "Pauvre mais..."; "Bonjour Monsieur" et "Sponsor" sortis entre 1995 et 1999.

Bien qu'il ne se soit pas encore hissé au sommet de la gloire comme ses pairs de la 4ème génération, Wazekwa dont le timbre de la voix et le rythme de la musique de son ensemble *Cultura* se confondent parfois avec celui de Koffi Olomide et de son "Quartier Latin". Par son verbe et par la richesse des messages que recèlent ses chansons, cet artiste se démarque largement des autres de sa génération dont l'essentiel de la musique se limite aux cris d'ambiance qui animent la danse, cris qui, en réalité, remplacent le saxon et la trompette devenue pratiquement inexistante dans la musique des jeunes d'aujourd'hui.

1. Expression du verbe chez Wazekwa

La chanson de Félix Wazekwa se veut d'abord expression du verbe, de la parole. C'est la raison pour laquelle le surnom de "Grand Parolier" lui colle bien, une qualité que lui reconnaissent du reste bon nombre de mélomanes. A travers la mélodie, c'est d'abord le verbe que celui-ci travaille, au point d'en faire sa culture. D'où le nom de son ensemble "*Cultura So*" verbe hautement poétique s'exprime tant par des images et des métaphores que par des sentences qui caractérisent son oeuvre. Décoder le(s) message(s) d'une chanson de Félix Wazekwa sous-

entend faire appel à toute sa culture pour en saisir le(s) contenu(s). Son verbe est tantôt chanté, tantôt dit avec emphase entre deux couplets ou à la fin d'un refrain. Pour lui la musique est un moyen d'expression où, au-delà de l'instrumentation et de la mélodie le verbe a force d'autorité. Sans paroles malgré une belle mélodie et un rythme endiablé capable de réveiller les morts, l'art musicale ne pourrait transmettre rien d'autre qu'une suite de sons inintelligibles.

1.1. Richesse du verbe au niveau du titre

Le texte musical de Wazekwa est méticuleusement poétique, poétique entendu au sens de "tout ce qu'il y a d'élevé, de touchant dans une oeuvre d'art, tout ce qui fait naître l'inspiration dans le cœur humain¹". S'il faut analyser les titres des chansons de cet artiste, on serait tenté de dire que la titrologie de Wazekwi est plus que poétique et révélatrice de sens comme nous le montrent les titres suivants:

Biléi ya mobóla (1995) La nourriture du pauvre.

Ce titre dont le contenu renvoie à l'amour, met en relief la situation du pauvre qui ne se nourrit pour l'essentiel que des os. Une façon de dire que le mal aimé dans une aventure amoureuse ne récolte, que des déceptions.

"Pauvre, mais..." (1995)

C'est un pamphlet contre ceux qui se moquent des gagne-petite. Il est vrai que quelqu'un peut présenter aujourd'hui un profil bas sur le plan matériel, mais tant qu'il n'est pas encore mort et qu'il n'a pas épuisé toutes ses stratégies pour se faire une place au soleil, on ne peut le croire fini à jamais. Ici, l'artiste fait certainement allusion à l'entourage qui fait de lui l'objet de toutes sortes de railleries et qui oublie qu'il garde encore tous ses moyens susceptibles de lui permettre d'émerger.

Ezá verbe (1995)

¹ Anonyme, Vocabulaire littéraire en 600 mots, Tours, 1973, p. 131-132

C'est le verbe. Comme le souligne le texte, le verbe auquel Félix Wazekwa fait allusion ici c'est la parole définie non seulement en tant qu'unité composée d'éléments expressifs que sont les phonèmes, les morphèmes, les syntagmes et les propositions, mais aussi en tant que source d'inspiration poétique. Aussi peut-on comprendre tout ce que dit l'artiste dans cette chanson comme l'expression de son for intérieur, l'expression de son moi contre tous ceux qui veulent sa perte. *Ezá verbe* est donc la réaction de l'artiste aux menaces de tout genre dont il est l'objet de la part de ses ennemis et de ses détracteurs.

Bokɔnɔ (1995): maladie

C'est l'expression de la souffrance. Dans cette chanson, Wazekwa évoque plusieurs raisons qui expliquent cet état d'âme. Entre autres raisons celui qui mangeait avec lui est devenu son farouche ennemi qui souhaite à chaque instant sa mort. Face à cette situation, l'artiste ne cherche même pas à cultiver la haine, ni la rancœur. Bien au contraire, puisqu'il sait que Dieu n'a doté l'éternité à personne quand bien même il est méchant de souhaiter la disparition de quelqu'un alors que tout homme qui naît sait qu'il doit finir par mourir un jour.

Schéma (1994)

A travers ce titre. L'artiste pose le problème de la destinée humaine. On peut tout faire pour échapper à la fatalité celle-ci se dressera devant soi au moment le plus inattendu, quoique l'on fasse pour mériter le cœur de sa moitié, s'il est établi que cet amour ne sera pas une lune de miel il ne le sera jamais. Comme le cours d'eau suit son cours, le destin de quelqu'un ne peut être désorienté. Le véritable amour est celui que la fatalité a choisi pour soi.

Respect (1998)

Ce titre est l'expression de la déception de Wazekwa face à l'ingratitude de son entourage. Le regard d'autrui sur tout ce qu'il pose comme action dans la société est toujours négatif. Autrui qui, parfois s'identifie à sa moitié ou à un de ses proches, ne le juge que sur base de ce qu'il n'a pas pu faire pour lui; il sous-estime toutes les bonnes actions qu'il a posées en sa faveur. Face à cette attitude méchante

l'artiste demande un certain respect à l'égard du bienfaiteur. La méchanceté d'autrui va parfois jusqu'à souhaiter la mort de son semblable. C'est pourquoi le plus souvent, en vertu du principe sacrosaint de respect dû aux morts. "Quand quelqu'un meurt, on le regrette, non pas qu'il ressuscite, mais parce qu'il s'en va définitivement"

1.2. Richesse du verbe au niveau des contenus des chansons.

Au regard de ce que nous venons de dire à propos des titres, le champ sémantique des chansons de Wazekwa est très vaste. Une chanson donnée de cet artiste musicien peut transmettre à la société non pas un seul message, mais plusieurs fois ce qui confère à son oeuvre une richesse artistique considérable tant sur le plan littéraire que sur le plan didactique. L'analyse suivante montre qu'une même chanson peut peindre plusieurs situations à la fois.

Mercurochrome (1995) évoque:

- L'amour divin:

Mozalisi ya niónsɔ alobáki tó a s'aimer
Le Créateur de tout avait exigé de nous aimer.

- La déception et le pardon:

Napésákí motéma p̄ ófia elembo
ozókísí ngái mpótá, yangó
nakómá mwána mawa oo
Nalimbísí bolingo atâ ekómísá ngái mawa mawa

*Je t'ai donné mon cœur pour le marquer
Tu m'as blessé
C'est pourquoi je suis devenu tout triste
Je pardonne à mon amour même s'il l'a rendu tout triste.*

- L'amour profit et l'humilité:

Amour ya parisis, le voici

Nzókézá à haut risque
Motéma, ekelámá pô égérer l'amour
Nabói ékóma kogérer la haine.

*L'amour d'argent le voici
C'est une zone à haut risque
Car le cœur a été créé pour gérer l'amour
Et non pour gérer la haine.*

Mi chorazon (1994) peint à la fois:

- L'amour (coup de foudre):

Elongi yó motámbo
Ekangí ngái na míso se na míso
Sé mbala mókó tomónánákí es'ékómí ezaleli

*Ton visage est un piège
Il a aveuglé mes yeux mes ,veux
L'unique fois que nous avons fait connaissance est devenue
une habitude.*

- La naïvité:

Ngungi akanísákí bazôbétela yé mabókɔ
Nzóka bazá koluka koboma yé

*Le moustique croyait qu'on l'applaudissait
Alors qu'on cherchait à le tuer.*

- L'amour-déception:

*Etouffe-moi de bonheur
Je t'interdis de m'oublier l'amour de l'amour*

Bokɔnɔ (1995) fait allusion notamment à la rancœur et à la déception:

Pási ezá pô

Moto toliáká na yé
akómí kofula ngái moké moké
Akómí kotánga mikolo ya bomoi na ngái.

*C'est pitié car celui qui mangeait avec moi
Est devenu mon grand détracteur
Il souhaite ma mort.*

- La souffrance et à la résignation:

Ezá lipa tê, ezá liwá, súka ya bomoi
Toluka tê tóbakisa lisúsu motéma mabé
Likoló ya pási ya leló ooo!

*Ce n'est pas du pain, c'est la morte la fin de la vie.
Ne cherchons pas à ajouter de la rancœur
Sur la souffrance d'aujourd'hui,*

- La fatalité:

Mokolo nakokúfa náni akolela ngái
Liwá ya mái sókí pé liwá ya mbóka
Áwa bato ya makási pé bakómá ebelé
Nayébi tê sókí pé liwá ya likófi.

*Le jour de ma mort qui me pleurera
Serait-ce une mort dans l'eau ou sur la terre
Surtout maintenant qu'on compte beaucoup d'hommes forts
Je ne sais pas si elle viendra d'un coup de poing.*

En principe, ces chansons exploitent dans la pensée de l'auteur-compositeur, des situations données vécues par celui-ci, situations qui constituent ses thèmes principaux autour desquelles viennent se greffer des thèmes secondaires. Quand Wazekwa chante l'amour il ne se limite pas seulement à l'exaltation de ses sentiments envers la

personne aimée, mais aussi il décrit les qualités d'un bel amour et fustige l'attitude négative de la psyché qui engendre la déception avec toutes les conséquences qu'entraîne cet état d'âme. Tout s'inscrit dans la logique qui veut que l'art n'est jamais l'art pour l'art mais pour l'homme. "Bonjour, Monsieur" (1998) est une peinture d'un homme rejeté par son entourage. Mais Wazekwa y mêle aussi d'autres aspects de la vie commençant par l'amour divin:

Nzámbe yó ndé sóngé na ngái ya bolingo
Tóbólá ngá motéma, íngéla o káti
Sókí yó obói ngái, motábo ya mawa ésakana na ngái.

*Dieu, toi qui est la cime de l'amour pour moi
Perfore-moi le cœur, introduis-toi
Car si tu me rejettes, le piège de la tristesse se jouera de moi.*

Il y décrit ensuite la marginalisation de celui-ci par autrui:

Ngái nakanísákí éte nazalákí na ekila
Nzóka nzóto na ngái mobimba ekómá ekila
Bato bakómá kobánga kosímba ngái na nzóto.

*Moi je croyais que j'avais un interdit
Or, tout mon corps est devenu tabou
Les gens ont horreur de me toucher.*

Il y ajoute sa résignation à son triste sort:

Mókɔlɔ níni nakopésa soucí mokɔngɔ
J'attends na vie na ngái mokɔlɔ yangó ékoka

*Quel jour tournerais-je le dos aux soucis
J'attends la venue de ce jour dans ma vie*

Pour compléter ce tableau, il récuse l'in gratitude de ses amis qui l'abandonnent dans ses moments difficiles:

Kímyá na ngái ezôzónɡa tê
Baye nazwá nabéngá b'amí
Leló óyo ngái n'esíká ya pási babóí kotála ngái.

*Je ne trouve pas de quiétude
Ceux que je considérais comme mes amis
Maintenant que je souffre ne viennent plus me visiter.*

3. Résurgence des sentences

Ce qui fait la richesse et la particularité de l'œuvre musicale de Félix Wazekwa, c'est aussi l'emploi à outrance des sentences dans ses chansons. Celles-ci sont puisées dans la culture mosaïque du Congo Démocratique et traduites dans un lingala hybride avant d'être insérées dans le texte chanté. Il faudrait tout de suite faire remarquer que Wazekwa n'est pas le premier auteur-compositeur à faire usage de cette technique. Bien avant lui, Simaro Masiya et Franck Lassan y ont excellé.

Cet usage abondant des sentences dans son oeuvre c'est aussi ce qu'il appelle le "verbe" dans son album "Eza verbe" (1995). Comme pour dire qu'il est plus expérimenté dans ce travail du langage que quiconque, il n'hésite pas à se considérer comme "le maître du verbe" dans *Eza verbe* en ces termes:

Paul Makela, balingí bámeke verbe
Tíí bakomela lolemo.

*Paul Makela, on veut se mesurer au verbe
Ils finiront par avaler leur langue.*

C'est un pamphlet contre ses pairs qui, font également usage de sentences dans leur art, mais qui n'arrivent jamais à faire aussi mieux

que lui.

Non seulement Félix Wazekwa se considère comme le maître de la parole, mais aussi il se prend pour un poète très inspiré, un poète à l'Imagination créatrice très féconde.

- *Bonjour Monsieur (1998)*

Tu le sais très bien que mokúwa bɔngɔ ayéí
Elóko óyo efíkaka bɔngó matútú.

*Tu le sais très bien que le génie est là
Celui qui fait vibrer les nerfs*

- *Biléi ya mobóla (1995)*

Félix Wazekwa, mokúwa bɔngó
Félix Wazekwa le génie

L'emploi de l'expression *mokúwa* dans : ces deux chansons parait comme une invitation aux mélomanes à l'identifier désormais par cette appellation comme Papa Wemba se fait appeler *Kúríú*, tout comme J.B. Mpiana vient de s'identifier en "Souverain Premier".

Il est très difficile de déterminer l'origine des sentences qui foisonnent l'œuvre musicale de cet artiste d'autant plus qu'il ne nous laisse pas de pistes.

Né à Kinshasa et grandi dans cette ville avant d'aller s'établir en Europe, le cosmopolitisme de la capitale congolaise où plusieurs cultures entrent en contact l'a beaucoup marqué. Il fait la moisson des sentences et insère celles-ci dans son texte pour répondre à une fonction capitale de l'art musical: Eduquer la société.

Félix Wazekwa, *Mokuwa bɔngó*, est un grand moralisateur comme nous le montrent les sentences reprises dans ces chansons:

- *Schéma (1994):*

Ebale eténgámáténgámá pô balakísákí yangó nzelá tê.
Le cours d'eau serpente parce qu'il n'a pas été orienté.

- *Eza verbe (1995)*

Móto epelaka pé ekúfaka se na mopepe.
Le feu ne s'allume et ne s'éteint que par l'air

Ndeke apimbwé, bakanísi ayékólákí tê.
L'oiseau vole, on croit qu'il n'a pas appris

Zóba balakísí yé sánzá, yé azôtála mosapi.
A un idiot, on montre la lune, il regarde le doigt.

Bazalí na mbóngo ya kosómba liwá
Kasi bazángí patience ya kozela zândo.

*Ils ont l'argent pour acheter la mort
Mais ils manquent la patience d'attendre que le marché ne débute.*

Balingí móto épela, kasi balingí kiló ya kóni tê.
Ils aiment le feu, mais ils ne supportent pas le poids du bois.

Atâ na mbóka ya babóla, motéma mabé etulaka tê.
Même au pays des pauvres, la haine existe.

- *Pauvre, mais (1995)*

Bopíkílikí ezá mabé, kasi mbuma n'angó elengi.
La persévérance est amère, mais son fruit est succulent.

Séndé ekóú na míno, lolémo ekopéma tê.
Une arrête aux dents, la langue ne cesse de remuer.

- *Bokɔnɔ* (1995)

Balakelaka moto liwá tê
Bísó bánsɔ bawéi.

*On ne souhaite pas la mort à quelqu'un
Nous tous nous sommes mortels*

- *Et cetera* (1995)

Napímí bangó biléi t2
Baléi ndé na lokóso.

*Je ne leur ai pas refusé la nourriture
Ils ont plutôt mangé gloutonnement.*

- *Respect* (1998)

Atâ putulú efándaka na kíti ya mokonzi.
Même la poussière trône sur le siège du Chef.

Kópo ezá na mai, elekí ebale ekaúkáká na tína.
Un verre d'eau vaut plus qu'un fleuve tari.

CONCLUSION

Nous n'avons pas la prétention d'avoir analysé l'œuvre musicale compète de Félix Wazekwa, car les chansons qui ont fait l'objet de notre étude sont celles qui sont sorties de 1994 à 1998. De la même façon, nous n'avons pas l'audace d'affirmer que nous avons mis à nu la pensée de cet auteur-compositeur. En vertu du principe de la prestance du texte, plusieurs autres interprétations sont possibles. Toutefois, quel que soit le lyrisme de l'artiste, son oeuvre ne trouve son explication que dans la société où il vit. Le Professeur Tshonga dit à

ce propos: "En composant, l'artiste crée un monde imaginaire qui reflète partiellement ou entièrement le monde réel dans lequel il vit"²

Par la résurgence des sentences qui fait son œuvre musicale, cet artiste pose la problématique de l'art musical qui ne doit pas se limiter au niveau de la simple orchestration et de la mélodie. L'artiste musicien que Feli Akwala définit comme "le photographe de la société"³ est un homme investi d'une noble mission: divertir et éduquer d'une façon plaisante. Mais bien que les messages que transmet le musicien sont accessibles à tout le monde, très peu les perçoivent et les intériorisent.

20 juni 2001

² Tshonga Onyumba, La musique zaïroise moderne de 1960 à 1981, Inédit

³ Propos de Felix Akwala, artiste musicien du Congo-Brazza, dans son intervention à l'Antenne du Matin de Radio-Congo, du 7 novembre 2000.

QUELQUES FORMES INCORRECTES DANS L'ESQUISSE GRAMMATICALE DE LA LANGUE DES ELINGA

Résumé

Il s'agit d'une réaction de l'auteur à une note de lecture par Mboyo Bokama, originaire des Elinga de Bokéle, concernant son esquisse grammaticale du lolingá de Losélinga (Motingea 1994). Ces notes, basées essentiellement sur les données d'archives reflètent fidèlement la situation du lolingá tel qu'il est parlé dans cette localité. Prenant à témoins les faits linguistiques consignés dans diverses publications de G. Hulstaert, Motingea essaie de montrer que ceux que Mboyo considère comme des fautes sont plutôt des différences qu'on peut constater entre les dialectes d'une même langue. Ces différences sont intéressantes pour la recherche historique.

Mots-Clés: Elinga; Bokéle, Losélinga, lolingá, G. Hulstaert, lómóngɔ

Summary

This essay is the author's reaction to a note by Mboyo Bokama, original of the Elinga of Bokele, concerning his grammatical sketch of Lolinga of Loselinga (Motingea 1994). These notes, based essentially on archival materials, reflect the situation of Lolinga faithfully as it is spoken in this locality. Taking to witnesses the linguistic facts consigned in various publications by G. Hulstaert, Motingea tries to show that what Mboyo considers as mistakes are rather differences that can be noted between the dialects of the same language. These differences are interesting for historical research.

Keywords: Elinga; Bokele, Loselinga, lolinga, G. Hulstaert, lómóngɔ

PRESENTATION

Il s'agit ici d'une note de lecture de J. L. Mboyo Bokama concernant l'esquisse grammaticale élaborée par Motingea et publiée dans les *Annales Aequatoria* 15(1994)293-340, parvenue à la Rédaction des *Annales Aequatoria* sous forme d'une lettre adressée à l'auteur de l'esquisse (son "Introduction") avec un seul sous titre "*Quelques formes incorrectes*". Nous reprenons intégralement cette "Introduction" que nous faisons suivre de la réponse de l'auteur sur les remarques formulées.

"Nous sommes parmi ceux qui on lu l'article "Esquisse de la langue des Elinga, le parler Loselinga" paru dans les annales Aequatoria 15(1994)243-340 par Motingea Mangulu et avons constaté beaucoup de formes incorrectes dans les structures de surface de certains mots analysés. Normalement votre article ne pouvait pas porter ce titre. Il pouvait plutôt avoir comme titre soit "L'Esquisse grammaticale de la langue des Elinga, le parler Loselinga du groupement Bakaala" soit "Le parler Loselinga de Longa" etc. Parce que dans votre introduction, vous avez dit que cette étude porte sur le parler des Elinga, riverains de la Ruki, qui n'ont pour centres importants que la Mission Catholique de Bokuma et poste de l'Etat d'Ingende, dans ce cas, votre étude a porté sur le lolinga parlé à Mpombi, Isenga, Ikenge, Bokuma, Ikuwa, Nkombo et Bokele. Mais nous, originaires et natifs de Bokele, Basek'eonga (descendants d'Ikomo) et locuteurs du lolinga avons constaté beaucoup de formes incorrectes et nous nous demandons si votre espace géographique dans la délimitation du sujet n'était pas suivi ou bien si vous vous êtes servis des données que vous avez récoltées sur le terrain ou celles de vos informateurs. Si c'est cela, ils vous ont induit en erreur et il fallait prendre un échantillon du parler par village que vous devriez comparer et tirer les ressemblances et dissemblances car ce parler est différent de celui qui est parlé à partir de Bokuma jusqu'à Bokele dans certains termes et liaisons [?]. Nous vous informons que le lolinga parlé à Bokele pouvait vous servir de référence car il est le meilleur et même parlé chez les Bonsela (village Monieka etc.) voire même à Boangi fait qui

se justifie par la descendance [sic] d'un ancêtre commun: Eonga, fondateur des villages Bokele, Nkombo etc. en aval de Boende, il a aussi fondé Bokele en aval de Nkombo etc. Nous avons donné quelques formes correctes utilisées à partir de Bokele. Les formes fortes sont mises [?] ainsi que les formes faibles et liaisons. (...). Nous avons collectionné quelques formes incorrectes que nous avons corrigées, tout en mettant des formes faibles et fortes sans tenir compte de certains accents[?]. Nous nous sommes servis de votre propre expérience, en tant que natifs et locuteurs de la langue grâce aussi à quelques disciplines scientifiques étudiées."

Fait à Mbandaka, le 3 septembre 2001, Sé/Mboyo Bokama Jean Claude

REPONSE DE MOTINGEA

Grande est notre satisfaction pour ce témoignage selon lequel notre étude sur le parler des Elinga de Losélinga, quoique basée essentiellement sur les données d'Archives conservées au Centre Aequatoria de Bamanya (Motingea 1994:293), reflète fidèlement la situation de la langue telle qu'elle est parlée en cette localité et dans les localités environnantes: Ingende, Löngá, Mpombi, Bokenda, Isénga, Ikéngé et Bokúma (voir carte annexe 1, p.340).

Heureux sommes-nous aussi de constater que malgré la généralisation culturelle, il existe encore parmi la jeune génération des personnes qui sont soucieuses de la préservation de leurs valeurs culturelles traditionnelles, dont langue est un des aspects les plus importants.

Il faut cependant dans cette aspiration se garder de ne pas tomber dans l'impérialisme culturel: il faut respecter les autres cultures et éviter de porter des jugements de valeur sur les différences qu'elles peuvent présenter par rapport à sa propre culture. L'attitude n'est pas scientifique ni en anthropologie ni en linguistique.

Même s'il faut élaborer des études dialectales, notre connaissance des parlers môngo ne nous permet pas de comparer chaque dialecte que nous pouvons étudier (qui correspond généralement au parler d'un groupement au sens administratif) avec

tous les autres du vaste domaine, même pas d'un même Secteur comme celui d'Ingende. Hulstaert, le maître scientifique du domaine, a généralement procédé de cette façon en particulier par la comparaison des autres dialectes avec le lonkundó; mais cette démarche pêche-elle aussi gravement contre les principes du structuralisme, e.a. l'immanence du texte et le caractère clos du corpus.

...le linguiste doit se méfier de tout ce qui peut rendre son corpus non représentatif (méthode d'enquête choisie, anomalie que constitue l'intrusion du linguiste, préjugé sur la langue, etc.).(Dubois et Alii 1973:129)

Une fois constitué, le corpus est souvent considéré comme intangible afin que le descripteur ne modifie pas les données pour établir une théorie préconçue...(Mounin 1995:89).

Les remarques formulées sont donc sans objet du point de vue de la linguistique structuraliste. Elles permettent juste d'établir un parallélisme entre deux parlars d'une même langue à plusieurs niveaux: phonétique, lexique et grammaire. Il se dégage de ce parallélisme que le parler de Losélinga est plus conservateur que celui de Bokele. Ce qui est bien malheureux pour J.-C. Mboyo qui est convaincu que c'est à Bokele qu'on parle *le meilleur lolingá*.

Ensuite, il peut être conseillé à tous ceux qui veulent travailler aujourd'hui dans le domaine môngo de tenir compte non seulement des premières études de Hulstaert mais aussi de celles publiées peu avant sa disparition et à titre posthume. Pour le lexique, le gros *Dictionnaire lómóngo* de 1957 a été complété par *Complément au Dictionnaire lómóngo - français* 1985 (Etudes Æquatoria 2), pour la morphologie existe un *Supplément à la grammaire lómóngo* paru dans la même série (Hulstaert 1988), et enfin pour la grammaire comparée, la première partie a été publiée dans *Annales Aequatoria* 20(1999)9-323 et la seconde vient de paraître dans *Annales Aequatoria* 22(2001)221-254.

Pour les jeunes qui sont soucieux de perpétuer l'œuvre du *Mpaka ěa Móngo* (Gustaaf Hulstaert), ils doivent commencer avant tout par bien comprendre son immense production scientifique et ensuite posséder une bonne formation de bantouiste: le plus élémentaire est la notation des tons, la distinction voyelles fermées vs voyelles ouvertes et le fonctionnement du système de classes et d'accord. En plus, il faut bien noter que dans ses études linguistiques, le langage de Hulstaert est souvent très technique. Lorsqu'il parle, p. ex., "des dialectes", il ne les nomme pas: il utilise des chiffres qui renvoient à sa liste (Hulstaert 1993).

Phonétique

1° Formes à gauche correctes, formes à droite incorrectes:

<i>Iwende</i> vs <i>londo</i>	mâle
<i>bámǒté</i> vs <i>bátáki</i>	ils sont allés
<i>bonto onyí omolelé</i> vs <i>bont'on'y'omǒleké</i>	cet homme qui passe
<i>wílí oná bokungú</i> vs <i>wily'on'òkungú</i>	la racine du bokungu

Les principaux phénomènes dans la phonétique móngo sont: aphérèse de *b*, élision vocalique, dévocalisation, contraction vocalique et parfois coalescence. Au cours d'une enquête on peut obtenir des phrases ou des mots dans lesquels ces phénomènes n'agissent pas tous. Ce qui n'est pas le cas dans un discours ordinaire. Les phrases que Mboyo donne contredisent ce que l'on peut observer plus loin dans ses propres exemples.

ex. *wǎt'omǒleké l'ofula wá nsí* "une pirogue qui passe avec une multitude de poissons" qui est la réalisation de *wǎto bómóleké la bofula bo-á nsí*.

2° Selon Mboyo entre les formes *y-osó, yóí* ou *yóyí* (de son dialecte) et *l-osó, líóí* (des autres), c'est *yosó* et *yóí* qui sont les formes

correctes. Le préfixe classe 5 se présente selon les dialectes sous les formes: *l-*, *l-* et *j-* ~ *y-* (devant voyelle).

En termes d'authenticité, Hulstaert (1965:37) lui aurait répondu ceci: le préfixe dévocalisé, employé devant voyelle est simple représentation, tandis que le préfixe vocalique est considéré comme originel, étant à la fois morphème et représentation directe. Donc par rapport au proto-móngo la forme correcte est *liosó* et non *josó*, moins encore *yosó* qui est le produit d'un affaiblissement de *j* et/ou de la dévocalisation de *i*.

Lexique

Au lieu de considérer les différences lexicales entre dialectes comme des glissements sémantiques intéressants pour la recherche historique, pour Mr Mboyo l'emploi des mots suivants avec la signification proposée dans la traduction est incorrect.

lonte "petit enfant", pas correct.

Pourtant, *Dictionnaire*, p.1295: "*lonte* *enfanton*, *jeune*, *petit*. *lonte* *iwá nkéma un petit de singe*; *yéte nnte* *va appeler les jeunes enfants*; *ísó tófa nnte* *nous ne sommes pas de jeunes enfants*".

-engela "inspecter"; non. *amengele* = il a regardé. Le verbe c'est *mbemba*. Cependant *Dictionnaire* p.664: "*-engela* *inspecter*, *examiniez*, *contrôler*. *Bátwsákí žengela baléngé elles sont allées inspecter les hameçons*".

"machette" *bomúnú*, pas *bongwango*. "*ikókó* et *bongwango* sont utilisés souvent chez les Nkundo"

Dictionnaire, p.267: *bongwango* D (= dialectal) *machette*

-longela, applicatif de *-longa*, dialectalement *-íla* (*Dictionnaire*, p. 1290 et pp. 802-803. *placer*, *mettre*).

bam'ontomé (tons?) correct, incorrect *bãondɔngɛle* "on m'a envoyé": *baondongɛla* doit être traduit par "on m'a servi".

La remarque peut ici être fondée, mais le verbe -íla connaît plusieurs emplois au figuré comme au propre: *rendre, faire, nommer, désigner*, etc. Notons que la phrase du questionnaire est "on m'a envoyé quelqu'un qui me hait au conseil secret". L'informateur l'a sans doute interprétée comme "on a nommé (recruté) pour moi au conseil secret quelqu'un qui me hait".

La méthode du corpus a le désavantage d'inclure des matériaux hétérogènes, variations stylistiques ou dialectales, répétitions, phrases inachevées, que le sujet parlant a prononcées. (Mounin 1995:89)

mbelí pour "couteau", impropre.

Dictionnaire, p.1329: *mbelí* 1 poisson *Clarias angolensis* *Strd. vieux ngɔlɔ*; *certain indigènes prétendent qu'il s'agit d'une espèce distincte; peut-être est-ce une question de D* (= dialecte).

° (= mot d'origine étrangère) *mbelí* 2 couteau

L'emprunt est un phénomène normal dans l'évolution des langues. Il n'y a pas à condamner les locuteurs de Losélinga parce qu'ils ont employé peut-être une fois dans leur langage un mot d'origine étrangère.

Grammaire

1° Accord adjectif

Les parlars mɔngɔ qui font encore l'accord adjectif sont rares; c'est l'évolution vers la substantivation. L'emploi de la forme adjectivale est beaucoup plus fréquent dans un groupe connectif qu'à l'état pur (Hulstaert 1965:162, Hulstaert 1999:104) ou par la simple juxtaposition de substantif. Cela n'empêche de constater ici et là dans le domaine des traces d'accord adjectif, ne fût-ce que de manière un peu lâche avec quelques thèmes, en nombre: lorsque le substantif

qualifié a un préfixe singulier le juxtaposé est aussi au singulier, idem pour le pluriel (Motingea 2000:120).

Bongandó:

baandá bayali tosisali les taches sont petites

Lonkundó:

bale totálé ils sont grandelets (Hulstaert 1965:160).

baandá tosísí "de petites taches" des Elinga de Losélinga n'est donc sûrement pas à considérer comme une faute de grammaire.

2° Connectif et Possessif

La plupart des formes que Mboyo désigne comme incorrectes concernent la structure du connectif et du possessif.

Correct	Incorrect	
<i>wǎli onami</i> (wǎl'onau)	<i>wǎl'ókám</i>	mon épouse
<i>eóto ena wǎli</i> (eóto ena wǎnau)	<i>eóto ya wǎli</i>	parent de l'épouse
<i>wíli oná bokungú</i> (wíliyón'okungu)	<i>wíli w'ókungú</i>	racine du bokungu
<i>baúngá banandé</i> (baúng'anandé)	<i>baúngá ándé</i>	ses fautes
<i>wǎnkúmé onándé</i> (wǎnkúm'onandé)	<i>wǎkúné òk'on'ándé</i>	son frère cadet

Quant au connectif, voici comment Hulstaert (1999:106) résume sa situation dans le domaine mǒngɔ:

Ici plusieurs formes existent, qui peuvent se classer en deux groupes, un groupe se compose du simple préfixe conforme à la classe; l'autre consiste

en un mot particulier, muni normalement du préfixe d'accord. Cette dernière sorte, beaucoup plus usitée, se présente sous plusieurs formes: *a, ka, nka, na, nda, ki, nki*.

La situation est la même dans le possessif: comme le possessif peut être interprété comme composé du connectif et substitutif "la multiplicité des formes connectives se retrouve dans les possessifs" (Hulstaert 1999:110).

Pour ce qui est du mélange *-ki* et *-ná* qu'on peut constater dans le dernier exemple, il faut savoir que les thèmes possessifs complexes ne sont pas rares dans le domaine:

120/242 *-námí, -návé, -nándé, -násó, -nányó, -návó* (Hulstaert 1999:112)

181 *lóhá lókó lókínó* ce n'est pas le vôtre (Hulstaert 1999:118)

Par ailleurs, l'élément *-ki* c'est le même que celui qu'on trouve parfois dans la formation du relatif; en fait que la copule passé (Hulstaert 1965:483).

3° Conjugaison

bátáki pour "ils sont allés, partis" incorrect; il faut dire *bámõte*

La conjugaison en bantou est un domaine très subtile (Meeussen 1969:111). La différence entre les deux formes peut être due à la traduction qu'on obtient de l'informateur selon qu'il recourt soit au parfait ou soit au passé récent.

Hulstaert (1999:189) note au sujet du formatif *-mbo/-mo-* qu'il est, sous l'une ou l'autre variante, amplement employé dans les dialectes, surtout au centre du domaine avec de nombreuses variantes tonales. Il ajoute que toutes ces variantes ont entre elles des affinités sémantiques. Le sens général est une sorte de parfait. La forme s'emploie e.a. pour le parfait présent ou narratif (Hulstaert 1999:190).

Quant à la forme à désinence *-áki/-aki* Hulstaert (1999:278) écrit encore ceci: "Dans un grand nombre de dialectes, la tonalité de la désinence fait la distinction entre le passé d'aujourd'hui et celui d'hier. On peut les considérer comme deux variantes d'une même forme exprimant le passé.

Mr Mboyo rejette le formatif *-yǒ--~ -yó-* en faveur de *-mó-*.

Correct	Incorrect
<i>tomenɛ ngól'afumba</i>	<i>tóyêne ng'ólé bafumba</i>
"que nous allons voir comment les fourmis mangent"	
<i>bonto onyi omoléké</i>	<i>bonto'on'y'oyóleké</i>
"cet homme-là qui passe"	

Dans la majorité du domaine c'est en tout cas *-yǒ ~-yó-* qui sont employés. Hulstaert (1999:248-49) qui attribue à cette marque une nuance de mouvement a noté son existence dans une trentaine de dialectes. La forme avec *-mó-* de Mr Bokele vient donc simplement confirmer les hypothèses historiques selon lesquelles ces éléments seraient des traces de locatifs ou d'infinitif de classe 15. (Hadermann 1994, Motingea 1995:31).

Bakutu, Boyela, Bongando:

<i>áyótokambélé</i>	qu'il veinne nous aider
<i>tóyêne</i>	allons voir

144 et 146:

<i>áyótokamélé</i>	qu'il vienne nous aider là-bas
--------------------	--------------------------------

155:

<i>áyótume</i>	qu'il vienne montrer
----------------	----------------------

Impératif pluriel vs singulier

lěmálá "arrêtez-vous", pas correct. Il faut dire: *emálá*

Il s'agit ici pourtant de l'impératif "simple" au sujet duquel Hulstaert (1999:288-89) écrit que pour la plupart des formes le singulier est reconnaissable à l'absence du préfixe personnel. Avec le préfixe de la deuxième personne pluriel, l'impératif simple s'adresse à plus d'une personne: *lo-leká* (dial. 12) *passiez*, *lo-kendé* (dial. 143) *allez*.

Nous ne voyons donc pas où réside la faute.

Relatif avec désinence -é

wăto bŏleké une pirogue qui passe

Hulstaert (1965:490) dit qu'à côté de la forme relative du présent continuatif *-yó-BV-é* "largement répandue, on entend dialectalement (p.ex. Boloki) une variante basée sur le distanciel à marque *-o-*.

wăto bŏléké la nsí une pirogue qui passe avec
du poisson

Les phrases pour le présent distanciel sont données en parler de Losélinga sans l'élément *-o-*, du moins dans la structure de surface (Motingea 1994:328).

wăto bŏleké l'ofula wá nsí une pirogue qui passe avec
beaucoup de poissons

Ici aussi nous ne voyons pas où réside la faute.

Conjugaison périphrastique

eki inyo okitele (tons?) correct; et non *ěmb'ínyó okitélé* pour "lorsque vous descendiez"

Les formes imperfectives peuvent s'obtenir par une conjugaison composée à l'aide de la copule, au relatif en particulier. La copule est au présent *-ki* et au passé *-kí* (Hulstaert 1999:170-171). En cas d'antécédent non exprimé, l'accord relatif fait recours au préfixe autonome *é-* (Hulstaert 1965:650, Nkangonda 1991:366). Une autre base, souvent au négatif, de la copule passée est *-mbá ~ -mbé* à sens peut-être imperfectif (Motingea 1994:335, Hulstaert 1999:169).

En quoi donc la forme du dialecte de Lósélinga serait-elle incorrecte?

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DUBOIS, JEAN et ALII. 1973. *Dictionnaire de linguistique*. Paris: Larousse.
- HADERMANN, PASCALE. 1994. Les marques *yo* et *to* dans la conjugaison de quelques langues bantoues de la zone C. *Afrikanistische Arbeitspapiere* 38:163-180.
- HULSTAERT, GUSTAVE. 1999. Eléments pour la dialectologie *móngo*. *Annales Æquatoria* 20:9-322.
- HULSTAERT, GUSTAVE. 1965. *Grammaire du lómóngo, deuxième partie: morphologie*. (Annales, 57.) Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- HULSTAERT, GUSTAVE. 1985. *Complément au Dictionnaire lómóngo - français*. (Etudes Æquatoria, 2.) Bamanya: Centre Æquatoria.
- HULSTAERT, GUSTAVE. 1988. *Supplément à la grammaire lómóngo*. (Etudes, 4.) Bamanya: Centre Æquatoria.
- HULSTAERT, GUSTAVE. 1993. Liste et carte des dialectes *móngo*. *Annales Æquatoria* 14:401-406.
- MEEUSSEN, ACHILLE E. 1967. Bantu grammatical reconstructions. Dans *Africana Linguistica III*, pp. 79-121 (Annales, 61.) Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- MOTINGEA MANGULU. 1994. Esquisse de la langue des Elinga, le parler de Lósélinga. *Annales Æquatoria* 15:293-340.
- MOTINGEA MANGULU. 1995. Esquisse de l'ebango, langue bantoue du groupe C.40. *Afrikanistische Arbeitspapiere* 41:5-49.

- MOTINGEA MANGULU. 2000. La langue des Bongando septentrionaux (Bantou C.60). *Annales Æquatoria* 21:91-158.
- MOUNIN, GEORGES. 1995. *Dictionnaire de la linguistique* (2è édition). Paris: Presses Universitaires de France.
- NKANGONDA IKOME. 1991. La structure du relatif en lələndə. *Annales Æquatoria* 12:359-376.

LE BOUQUINISTE DE YOLEM

Essai critique

Résumé

L'étude du temps dans "Le bouquiniste" nous montre un écrivain engagé dans une partie difficile avec le temps linguistique, mais développant à travers une banale histoire d'enfant de rue, une idéologie volontariste mettant en scène un phaseur qui devient patron de bistrot et renoue ainsi à l'âge adulte, avec une mère qui n'avait pu le nourrir au temps de son enfance. C'est l'occasion pour Yoka Lye Mudaba de peindre avec force couleurs une remarquable fresque de la vie des phaseurs de Kinshasa. La rage de narrer de l'artiste se manifeste à travers de nombreuses ellipses qui écrasent le temps de la narration, style proche de la fièvre d'une jeunesse pressée de vivre. Le temps taraude le jeune, flirte avec la maquerelle qui défie son action corrosive à coups d'artifices, oublie le sage qui l'a comme définitivement fixé dans d'insonores cors de chasse. Comme un coureur contre la montre, le jeune doit éviter la Sirène et écouter l'expérience et la sagesse. Toutefois, un tel succès de phaseur est factice. Son parcours peu canonique est souvent inimitable, sauf à considérer, a contrario, que le bien-être n'est dû qu'à quelques uns.

Mots-Clés: idéologie volontariste; phaseur; Yoka Lye Mudaba; Kinshasa;

Summary

The study of time in "The bouquiniste" shows a writer who has difficulties with linguistical time. Instead, he develops through a banal story of a street child, a voluntariste ideology which portrays a *phaseur* that becomes the boss of a café and 'renews' with adult age, with a mother whom was not able to feed him in his childhood. This is the opportunity for Yoka Lye Mudaba to paint forcefully a remarkable fresco of the life of the *phaseurs* of Kinshasa. The artist's passion to narrate appears through numerous ellipses that crush the time of the story, a style close to the fever of a youth hurried to live. The time taps the youngster, flirts with the madam who challenges his corrosive action with artifices, forgets the wise man who fixed him definitely in soundproof hunter horns. As a runner against the clock, the young man must avoid the Siren and must listen to experience and wisdom. However, such a success of *phaseur* is artificial. His canonical course is often inimitable, except to consider, *a contrario*, that the well-being is only owed to some.

Keywords: ideology voluntariste; *phaseur*; Yoka Lye Mudaba; Kinshasa

I. Introduction

1.1. Problématique

Selon Gérard Genette, le temps est une catégorie narrative importante¹. Nous nous sommes posé la question de savoir si l'étude du temps pouvait mener au sens indépendamment des autres catégories narratives. Notre opinion est qu'il peut en être ainsi. Pour le montrer, nous avons choisi la nouvelle "Le Bouquiniste" de Yoka Lye Mudaba² et avons essayé d'y étudier le comportement de la catégorie narrative du temps. Cependant, nous ne suivrons pas Gérard Genette au pied de la lettre. En effet, dans l'ouvrage de référence précité, l'auteur ne théorise pas tous les aspects du temps qui interviennent dans un récit. Notre étude sur "Le Bouquiniste" nous a révélé que le premier clivage important est d'abord celui qui sépare le temps linguistique du temps non linguistique. D'une part, les éléments grammaticaux: substantifs, adjectifs, syntagmes nominaux, verbes, etc., portent la marque du traitement du temps dans cette nouvelle. Ils relèvent du temps linguistique. D'autre part, ce sont des figures entières du récit (analepses, prolepses, etc.) ou des connotations particulières attachées à l'emploi de certaines expressions ou représentations³ qui font sentir une perception psychologique ou philosophique du temps. Ces dernières manifestations relèvent, selon nous, du temps non linguistique.

1.2. Division

¹ dans *Figures III*, coll. Poétique, Editions du Seuil, Paris 1972, particulièrement les chapitres 1, 2 et 3 consacrés au temps dans le récit.

² Yoka Lye Mudaba, "Le bouquiniste", in *Destins broyés*, Kinshasa, éditions Saint Paul Afrique, 1991, pp. 32-39.

³ Selon Jean Ricardou, il y a expression quand la manifestation du sens institué porte sur les aspects du moi, et représentation quand elle porte sur les autres aspects. Lire à ce sujet *Nouveaux problèmes du roman*, coll. Poétique, Paris, Editions du Seuil, pp. 15-17

Pour essayer de tenir compte de tous ces aspects, nous divisons notre étude en deux parties principales. La première examinera "Le Bouquiniste" en tant qu'énoncé, la deuxième l'examinera en tant qu'énonciation. Dans la première partie, nous analyserons la nouvelle sous les aspects grammaticaux tels qu'énumérés ci-dessus, en y ajoutant même la phrase ou d'autres éléments similaires. Ce sont-là les aspects du fonctionnement linguistique, c'est-à-dire, du texte comme énoncé. Les aspects narratologique, psychologique et philosophique ressortissent, selon nous, à l'énonciation. En effet, ils dépendent de l'écrivain en tant qu'il est auteur, créateur et scripteur.

1.3. État de la question

De nombreux auteurs ont étudié avec autorité le problème du temps dans le récit, et cela sous divers aspects: linguistique (Emile Benveniste), ou psycho-philosophique (Henri Bergson, Soren Kierkegaard, Georges Poulet, etc.) et narratologique (Michel Butor, Alain Robbe-Grillet, Jean Ricardou, Gérard Genette, et nous en oublions), mythique (Mircea Eliade, Roland Barthes et bien d'autres). Il n'est pas possible, dans un article aussi court, de rendre compte de la pensée précise d'un chacun. Ceux dont la pensée a un rapport avec notre étude apparaîtront tout au long de celle-ci. Nous nous excusons d'avance pour ceux que nous aurons oubliés ou dont nous aurons pénétré insuffisamment la pensée. Notre travail a une visée plutôt pratique que théorique.

Dans l'état actuel de nos connaissances, "Le Bouquiniste" de Yoka Lye Mudaba n'a pas encore fait l'objet d'une étude d'envergure qui ait été publiée, du moins en ce qui concerne notre point de vue précis du rapport entre le temps et le sens dans le récit.

II. Développement

2.1. Le substantif et le temps

Sous cette rubrique, nous étendons le concept de substantif aux syntagmes substantivaux. Nous les examinerons d'abord comme frontières du champ lexical du temps, ensuite, nous étudierons le champ sémantique de ceux qui sont particulièrement porteurs, au total, vingt-cinq substantifs et syntagmes substantivaux ont été relevés. Soient vingt et un substantifs (histoire, temps, an, nuit, âge, vieux, adulte, jour, moment, rêve, ambiance, atmosphère, soir, heure, hasard, éclair, tempête, mois, matin, souvenir, urgence) et quatre syntagmes substantivaux (âge de raison, âge-carrefour, adulte de douze ans, école buissonnière). Les vingt et un substantifs renvoient à quatre signifiés différents du temps.

D'abord le temps est vu comme l'ensemble des faits et gestes de l'homme, en ce qu'ils inscrivent dans la temporalité. C'est le temps comme histoire. "Fasero aurait pu écrire son histoire s'il en avait eu le talent et surtout le temps" (p.32).

Ensuite, le temps est aussi la durée, mesurée par une convention culturelle qui la tronçonne en moments, heures, jours, mois, ans, lesquelles mesures permettent de déterminer, par exemple, un âge, lui aussi un temps inscrit dans la durée.

Troisièmement, le temps est un écoulement (on dirait un fluide) assorti d'un rythme(jour vs nuit-, matin vs soir, etc.), avec une vitesse qui peut connaître des arrêts (trêves) ou des accélérations (urgences).

Quatrièmement, le temps est l'état du ciel ou de certains éléments de la nature (tempête, éclair), donc un temps-climat, un temps atmosphérique. Toutefois, bien que les signifiants linguistiques apparaissent dans le texte, ils ne renvoient pas à des signifiés atmosphériques. Tempête et éclair sont employés ici au sens métaphorique de colère et d'éclat des yeux. Nous sommes-là à la frontière du temps linguistique et du temps non linguistique, notamment le temps psychologique.

Cinquièmement, nous considérons le hasard comme ce qui échappe au temps défini comme rythme. Les quatre syntagmes substantivaux renvoient tantôt au temps comme loisir (école buissonnière), comme durée (âge de raison, adulte de douze ans) et tantôt au temps comme angoisse au sens de Kierkegaard (âge-carrefour). Ici, temps linguistique et temps psychologique se retrouvent face à face. En termes de compréhension, c'est le mot temps lui-même qui offre le champ sémantique le plus étendu. Le temps est une force qui agit sur les choses et les êtres qui sont en contact avec elle. Il est dit de Mère-chef qui résiste à cette force quelle est "une femme d'âge incertain, mais aux formes et aux charmes inaltérés"(p. 34.). Le journal est présenté comme un moyen de résister aussi à cette force, de fixer le temps, d'arrêter son écoulement. Ainsi en est-il de tous les écrits, et des livres particulièrement. Par ailleurs, Fasero établit le prix des livres qu'il se dispose à vendre "selon la netteté de la reliure" (p. 37), c'est-à-dire, d'après la résistance de celle-ci au temps.

2.2. Les adjectifs

Sous cette rubrique, "Le Bouquiniste" manifeste des adjectifs au sens grammatical du terme, des participes passés employés comme adjectifs, des affixes à valeur adjectivale et un syntagme adjectival. Avec seulement cinq occurrences relevées, on peut dire que le champ adjectival n'est pas très développé dans la nouvelle. L'interprétation d'une telle pauvreté d'adjectifs est que l'écrivain n'est pas très préoccupé de déterminer les choses qu'il décrit. La détermination dans l'écriture, c'est comme les couleurs dans la peinture, on en met plus ou moins, Ainsi, le ministre est simplement qualifié d'"ancien" ou d'"ex", sans autre précision, l'écolier aussi. Les bibelots sont sans âge, à l'instar de Mère-chef aux charmes inentamés. La libération des prisonniers survient inattenduement comme du fait du hasard. L'impression que tout cela donne c'est que le temps est une espèce de flou, de vague, une espèce de cape sans coupe, qui entoure les hommes et leurs activités.

Le temps est un fluide. Il coule comme nous l'avons vu en étudiant le champ lexical. Le temps, c'est aussi le loisir interdit à Fasero dès l'âge de douze ans. Le temps, c'est enfin cette angoisse qui traque Fasero,

Les vingt-trois adverbess et locutions adverbialess que nous avons relevés dans le texte ne changent pas fondamentalement cette insouciance à déterminer, donc à peindre. Les adverbess tels que: depuis, toujours, déjà, finalement, aussitôt, hier, et tant d'autres, renvoient à une seule dimension du temps, celui qui coule.

2.3. Les temps verbaux.

Nous n'avons pas pris en compte les divers temps de l'infinitif pour les autres modes, "Le Bouquiniste" modalise le temps verbal de cent trente-neuf façons environ. Statistiquement l'imparfait de l'indicatif arrive en tête avec cinquante et une occurrences, suivi du présent avec trente et une occurrences, du passé simple avec vingt-sept occurrences, du plus-que-parfait avec dix-huit occurrences, du passé composé avec neuf occurrences, du conditionnel passé avec deux occurrences et du conditionnel présent avec une occurrence. Ces chiffres montrent que la narration se fait surtout à l'imparfait et au présent.

Examinons d'un peu plus près ces deux temps. Vingt-cinq occurrences de l'imparfait décrivent un fait permanent ou habituel. Six ressortissent à ce que l'on pourrait appeler "l'imparfait de la narration". Par-ci par-là, l'imparfait sert à indiquer une répétition dans le passé ou à harmoniser une concordance de temps. Il arrive même à ce temps de faire concurrence au passé simple en indiquant un moment précis du passé.

L'imparfait, en tant que temps du passé, a comme fonction de nous installer dans l'histoire au sens narratologique du terme, c'est-à-dire, de nous rassurer que ce qui est rapporté dans le texte sous nos yeux est relatif à des événements ayant déjà eu lieu. L'imparfait est, dans ce sens, un artefact scriptural qui cherche à nous faire oublier que l'histoire de Fasero se crée au moment où elle s'écrit. En tant qu'il décrit une action qui dure dans le passé, l'imparfait crédibilise la

narration en présentant les faits racontés comme hautement vraisemblables. Le permanent du temps verbal masque ainsi le décousu de la trame événementielle. En effet, il y a une différence entre la phrase: "Une chose était certaine pour Fasero: chaque jour qui passe est un âge-carrefour..." (p.33), et celle-ci: "C'était un divorcé - avec combien d'enfants? -..." qui indique à l'imparfait un fait qui s'est passé une seule fois dans la vie de Vieux Ntima. Dans "Elle avait, disait-elle, vainement cherché quelqu'un de sérieux dans ce quartier d'analphabètes..." (p.38) ou dans "Une lettre, suppliait-elle, d'une extrême urgence" (p.38), "disait-elle" et "suppliait-elle" peuvent être remplacés par "dit-elle" et "supplia-t-elle", sans que le récit en souffre outre mesure. Ce sont des emplois semblables qui nous ont fait penser à un imparfait de la narration. Tout le contraire est le plus-que-parfait qui indique, dans la phrase suivante, une action passée, mais ayant duré en son temps. Exemples: "Vieux Ntima y avait auparavant fait le tri et avait en priorité évacué les rayons qu'il considérait de moindre importance..." (p.37). Sans offenser la concordance des temps, on peut penser que la décision d'évacuer certains rayons ne s'inscrit pas dans la durée, mais bien le tri lui-même, tandis que, "Fasero n'en avait cure des titres" (p.37), est équivalent à "Fasero n'eut cure des titres", la décision de ne pas tenir compte des titres des ouvrages à vendre ayant été prise une fois et l'action de la prendre appartenant complètement au passé.

Ainsi, l'imparfait, qui est censé crédibiliser le récit en soulignant son historicité, trahit ce même récit en envahissant les aspects verbaux propres à d'autres temps, au passé simple notamment, les autres emplois de l'imparfait dans cette nouvelle (imparfait de répétition ou imparfait par concordance de temps) n'appellent de notre part aucun commentaire particulier.

Après l'imparfait, vient le présent de l'indicatif qui accuse trente six occurrences. La classification grammaticale permet de répartir ces trente-six occurrences de la façon suivante: une, pour le présent indiquant le fait permanent, et vingt-six pour le présent historique. Cependant, ces deux catégories n'épuisent pas les nuances du présent de l'indicatif manifestées dans la nouvelle. C'est ainsi que

dans la phrase: "L'âge de raison n'existe que pour les poupées engraisées et les fils à papas" (p.32-33), le présent indique bien un fait permanent ou habituel. Mais il a en même temps une connotation d'universalité qui fait entendre que l'âge de raison n'est qu'un mythe. Ce présent, nous l'appellerions le présent mythique, celui qui sert à affirmer des vérités universelles. Voyez aussi cette autre phrase: "Le savoir n'est pas marchandable. Le savoir est un pouvoir en lui-même" (p. 38). D'autres présents expriment une affirmation à caractère général, mais valable seulement pour une catégorie de sujets, d'objets, de situations. Quand Fasero pense que "Chaque jour qui passe est un âge-carrefour, un rite d'initiation douloureux " (p.33), on peut dire que, d'un certain point de vue, cette vérité est valable pour tous les hommes. Néanmoins elle l'est plus dramatiquement pour l'enfant de la rue qu'est Fasero et pour tous ses semblables. Lorsque Fasero dit de Ntima: "Ce type a quelque chose de "Kuruyaka"⁴, de racé et même de sympa" (p.35) ou encore, ce type est un "gurba"⁵, un crack", ces vérités ne sont applicables qu'au seul cas du Vieux Ntima.

Ainsi donc, dans "Le Bouquiniste", le présent de l'indicatif est principalement employé pour exprimer un fait permanent ou habituel, pour mythifier et donc idéologiser le récit ou simplement comme présent historique ou constatif⁶. Le passé simple, temps du récit par excellence, accuse vingt-sept occurrences, avec vingt-six pour le récit proprement dit et une occurrence pour un fait considéré depuis son début et dont le déroulement a pris fin. Notons en passant que cette définition du passé simple est quelque peu trompeuse. Elle couvre aussi bien les faits ponctuels, tels que "Fasero rencontra Mère-chef par hasard" (p.34), ou "Le jour où, pour la première fois Fasero fut introduit "en famille"" (p.35); et les faits exigeant un temps pour se

⁴ Kuruyaka: erme qui, dans le lingala de Kinshasa désigne un chef de bande, quelqu'un qui dans un groupe, a un ascendant charismatique sur les autres.

⁵ Gurba: terme voisin du précédent avec nuance de sagesse en plus, quelque chose comme un gourou, un maître à penser

⁶ Pour la notion de présent constatif, lire John Langshaw Austin, *Quand dire c'est faire (How to do things with words)*, introduction, traduction, commentaire de Gilles Lanés, coll. L'Ordre philosophique, Paris, Editions du Seuil, 1970, p. 39 et passim.

réaliser, même dans le passé, comme "Le mélange chimique (...) révolutionna les mœurs, "La Souricière" doubla son chiffre d'affaires" (p.34) ou "Une sympathie insolite naquit entre l'ex-ministre et l'ex-écolier" (p.35), "..deux policiers se présentèrent et fouillèrent de fond en comble la bibliothèque"" (p.37), ou enfin "Fasero apprit à lire et écrire" (p. 38). Dans ces cinq dernières phrases, on a nettement l'impression que le passé simple empiète quelque peu sur les plates-bandes du plus-que-parfait.

Si l'on se réfère à la règle de la statistique linguistique qui veut que la redondance d'un élément soit inversement proportionnelle à l'information qu'il apporte, un temps doit nous interpeller dans ce texte. C'est le passé conditionnel qui apparaît deux fois. Une fois au début du récit: "Fasero aurait pu écrire son histoire, s'il en avait eu le talent..." (p.32) et une deuxième à la fin du récit. "C'est vrai que Fasero aurait pu écrire son histoire..." (p.38). Globalement ces deux temps nous renseignent que l'histoire qui se déroule sous nos yeux n'est pas de la plume de Fasero, mais qu'elle est l'œuvre de l'écrivain Yoka Lye Mudaba. Lucien Dallenbach⁷ range cette technique du récit parmi les innombrables mises en abyme. Nous voilà catapultés soudain au niveau où modes et temps verbaux ainsi que le traitement narratologique du temps se rejoignent. Les deux conditionnels présents que l'on a dans "... il fallait une clientèle identifié qu'il nommerait par son petit nom" (p.33) et dans "Parce que, Lui, le Fils, comprendrait mieux?!" (p.39) sont des expressions d'un futur dans le passé qui, à l'examen se révèlent très proches de l'objet même du récit en tant que quête. En effet, Fasero va, en fin de compte trouver "ce vrai coop" (sic), à savoir *La nouvelle Souricière* et, à la fin du récit, le fils de la rue comprend, mais cela n'est que suggéré - que la femme en larmes devant lui, à la recherche d'un fils disparu depuis vingt ans n'est autre que sa propre mère.

⁷ Lire, Lucien Dallenbach, *Le récit spéculaire, essai sur la mise en abyme*, coll. Poétique, Paris, Editions du Seuil, 1977.

2.4. Le temps narratologique.

Le temps narratologique nous introduit dans l'exploration de la nouvelle sous son aspect de narration⁸. Rappelons brièvement que l'étude de la narration ressortit à ce que Roland Barthes appelle la translinguistique⁹ et qu'il fait équivaloir à la rhétorique. Le sens profond de cette hypothèse est que le traitement narratologique du temps assume dans la narration une fonction esthétique et particulièrement les fonctions poétique et conative. Non seulement dans la narration le récit dit qu'il est récit (fonction poétique), mais en même temps, il s'offre comme une vision du monde à partager (fonction conative).

Pour étudier le temps narratologique nous nous fonderons sur les catégories genettiennes d'ordre, de durée et de fréquence. L'aventure idéologique à laquelle nous convie "Le Bouquiniste" et qui, à notre avis relève du sémantisme, sera étudiée dans la partie consacrée au temps anthropologique.

2.4.1. Ordre, durée et fréquence dans "Le Bouquiniste "

Il peut être utile de préciser que "L'exploitation scripturale du facteur temps pose principalement des problèmes de chronologie (ordre), de chronométrie (durée) et de répétition (fréquence)"¹⁰. Nous les étudierons selon cette succession. Mais auparavant, nous pensons qu'il est bon de fixer les idées en disant que l'histoire (la fable au sens de Tomachevski) racontée dans "Le Bouquiniste", dure trente-deux ans à en croire le scripteur. Ces trente-deux ans sont répartis comme suit:

⁸ Pour la notion de la narration au sens employé ici, lire Gérard Genette, "Frontières du récit", in *Figures II*, pp. 49-69.

⁹ Pour la compréhension de ce concept précis, lire Roland Barthes, "Introduction à l'analyse structurale des récits", in *L'aventure terminologique*, coll. Poétique, Paris Éditions du Seuil, 1985, pp. 167-217.

¹⁰ Nous empruntons cette explicitation des notions de Gérard Genette à T. Lukusa Menda, in *Écriture thématique et cohérence scripturale, approche sémiotique du Grand Jamais d'Elsa Triolet*, thèse de troisième cycle, Besançon, Faculté des lettres et sciences humaines, 1976, p. 226.

douze ans d'enfance et de vie familiale pour Fasero, vingt ans de vie de rue et de maturation.

Cette précision permet d'aborder la nouvelle en termes de catégories narratives genettiennes. Il apparaît alors que par rapport au temps de l'écriture, au présent de l'écriture, l'ensemble de la nouvelle est une immense analepse¹¹. C'est la conclusion immédiatement déductible de la première phrase de la notation: "Fasero aurait pu écrire son histoire, s'il en avait eu le talent, et peut-être surtout le temps" (p.32). Cette phrase nous informant que l'histoire que nous allons lire est l'œuvre, non pas de Fasero, de celle de l'écrivain Yoka Lye Mudaba, comme nous l'avons déjà dit, on dit en stylistique du récit que le récit raconte ainsi lui-même sa propre histoire. Si nous suivons le conseil rimbaldien de lire le texte littéralement et dans tous les sens, nous remarquons que cette phrase n'est elle-même que le relat dont le corrélat viendra en leitmotiv vers la fin du récit. Après trois points de suspension qui en disent long, le scripteur reprend: "C'est vrai que Fasero aurait pu écrire son histoire, s'il avait eu le talent de feu Ntima" (p.38). Cette phrase qui sonne comme une parenthèse de clôture divise en fait le récit en deux temps: le passé de Fasero, racontée par analepse, et le présent qui est un véritable mélodrame, ce que Genette appellerait stylistiquement une scène¹². Cette analepse elle-même est divisée en deux temps: douze ans de vie de famille de Fasero racontée en une page, et sa longue recherche d'"un vrai coop"(sic), vingt ans d'aventure racontée en trente-sept pages, soient 1,85 page pour chaque année d'aventures de vie du personnage. Mais revenons à l'analepse.

La première partie en est largement partielle¹³. Elle ne nous apprend que deux choses:

¹¹ Analepse: est appelée analepse "toute évocation après coup d'un événement antérieur au point du récit où l'on se trouve"(G. Genette, *Figures III*, p. 82).

¹² Scène: figure de récit qui, selon G. Genette, a lieu quand le temps de la narration est équivalent au temps de l'histoire. Exemple, le dialogue qui a lieu entre Fasero et sa mère à la fin de la nouvelle ici étudiée.

¹³ Analepse partielle: une analepse partielle est une rétrospective qui s'achève en ellipse sans rejoindre le récit premier (G. Genette, *Figures III*, p. 101).

- Fasero a quitté l'école à l'âge de douze ans,
- pas pour s'adonner à des jeux d'enfants, mais pour entreprendre la lutte pour la survie.

Elle en tait bien d'autres qui auraient pu nous intéresser, par exemple,

- la composition de la famille de Fasero,
- la situation du père (décédé ou en vie; chômeur, sans emploi, ou travailleur mal payé);
- l'occupation de la mère. Après tout elle n'est pas morte de famine, puisque Fasero la retrouve vingt ans après leur séparation. Par ailleurs, on sait que dans la ville de Kinshasa, les petits métiers de femmes¹⁴ servent souvent à compenser le chômage ou le non-emploi du mari, et si pas à nourrir, du moins à éviter à la famille de se disloquer. Un proverbe lingala¹⁵ dit: " *Ndjoku alembaka mino na ye te*" (L'éléphant ne se fatigue jamais de porter ses défenses). Ce qui veut dire que les parents ne se résignent à laisser leurs enfants quitter le foyer que quand il n'y a plus moyen de faire autrement.

La précipitation de Yoka Lye Mudaba à jeter Fasero dans la rue donne à entendre que le propos de l'auteur n'est pas de décrire la difficulté de vivre des couches défavorisées de la population, mais de retracer le parcours d'un self-made man. Comme s'il voulait dire aux phaseurs¹⁶: ne perdez pas espoir, à cœur vaillant rien d'impossible. En

¹⁴ lire à ce sujet, Mukendi Ntambwe, "Les petits métiers dans la ville de Kinshasa", in *Revue de pédagogie appliquée*, n° spécial 1, Kinshasa, I.P.N., 1998.

¹⁵ Le lingala est une des quatre langues nationales de la République démocratique du Congo dont les trois autres sont le ciluba, le kikongo et le swahili.

¹⁶ Le terme de *phaseur* désigne généralement, à Kinshasa, l'ensemble des jeunes délinquants. Nous pensons que c'est de ce terme que Yoka Lye Mudaba a tiré le nom de son personnage Fasero. En réalité, il y a au moins six types de délinquants avec des noms différents:

(i) les *ngembo* (littéralement: chauves-souris); sont ces jeunes qui grimpaient les murs pour assister à un concert sans payer dans les bars à ciel ouvert du vieux Léopoldville. Ce sont probablement les premiers phaseurs de Kinshasa.

(ii) Les *phaseurs* proprement dits sont des mineurs qui ont déserté le toit familial et l'école pour vivre à la fortune du pot et dormir où ça se trouve. En indoubil (lingala des jeunes de Kinshasa), *phaser*, veut dire, dormir, dans une position quelconque, généralement pas belle à voir.

même temps cette précipitation pose un problème de rythme du récit. Par ses informations, pauvres, la lexie¹⁷: "vie de Fasero en famille" est un sommaire¹⁸. Par ses omissions, nombreuses, elle est une séquence pleine d'ellipses. Ordre et durée ainsi se rencontrent en une seule séquence homodiégétique¹⁹. Et l'on pourrait dire que les effets de fréquence n'en sont pas non plus exclus. La rupture de Fasero d'avec l'école est indiquée singulativement²⁰. "Déjà à douze ans, Fasero avait dû "casser son porte-plume"..." (p.32). En revanche, ses débuts dans la vie de rue sont racontées itérativement²¹. "Et le voilà sur la route

(iii) *Les moineaux* sont des délinquants de moins de quinze ans en général, que l'on trouve aux coins des avenues où ils font les mendiants auprès des conducteurs dont les véhicules sont à l'arrêt pour cause de feux de signalisation, on remarque de plus en plus que les handicapés et autres marginaux de tous âges les ont rejoints à ces coins des avenues. Le terme est né sur les campus universitaires. Les moineaux y sont des jeunes gens qui fouillent dans les poubelles pour y trouver pitance. Ensuite ils offrent leurs services (nettoyer une chambre, faire la lessive, faire l'une ou l'autre course ...) pour un peu d'argent. A l'occasion, ils volent chemises et jean's de leurs propres bienfaiteurs.

(iv) *Les shege* sont des délinquants dont les activités principales sont le racket, la rapine, l'escroquerie, bref le vol sous toutes ses formes.

(v) *Les shayeurs* sont de petits vendeurs ambulants. Leur grand rêve est, à l'instar de celui de Fasero à un certain moment, de devenir propriétaire d'un kiosque de vente au détail que les Kinois appellent *ligablo*.

(vi) Les *ballados* (mot qui viendrait du portugais d'Angola) sont des délinquants qui vont et viennent sans but précis à la recherche d'un coup quelconque à faire, dans le sens du vol bien souvent

¹⁷ Lexie: selon Roland Barthes, une lexie est une unité de lecture, arbitraire, dans ce sens que sa détermination dépend du lecteur lui-même (cfr. R. Barthes, *S/Z* coll. Points, Paris, Editions du Seuil, 1970).

¹⁸ Sommaire: un sommaire est une figure en rapport avec la durée du récit. Elle a lieu quand le temps du récit est inférieur au temps du déroulement des faits ou temps de l'histoire (G. Genette, *Figures III*).

¹⁹ Séquence homodiégétique: une séquence homodiégétique est celle qui porte "sur la même ligne d'action que celle du récit premier" (G. Genette, *Figures III*, p. 92).

²⁰ Singulatif: le récit est *singulatif* quand il raconte une fois ce qui s'est passé une fois, narrativement *anaphorique* s'il raconte n'fois, ce qui s'est passé n'fois, *répétitif* s'il raconte n'fois ce qui s'est passé une seule fois, *itératif* s'il raconte une fois ce qui s'est passé plusieurs fois dans l'histoire (lire G. Genette, op. cit.).

²¹ Itérativement: voir la note précédente.

inverse de l'école buissonnière"(ibid.). Il est certain que Fasero a pris ce chemin plusieurs fois. Nous venons de faire appel aux notions de lexie et de séquence homodiégétique. Ceci montre à quel point l'analyse narratologique présuppose la grammaire du récit. C'est à l'intérieur d'une séquence-lexie qu'il devient possible d'observer les effets de la rhétorique narrative d'ordre, de durée et de fréquence.

La deuxième partie constitue ce que Genette appelle l'analepse complète, dans ce sens qu'elle nous livre un récit presque systématique du passé de Fasero et qu'elle constitue, en fait le véritable récit premier. Nous avons nommé cette séquence-lexie: "de la vie de rue à la maturation". Elle donne également à observer des effets d'ordre, de durée et de fréquence. L'inchoatif "Fasero commença par tout..." (p.33) est, en fait, un itératif, car le fait de commencer ne s'était pas passé une seule fois. Fasero commençait une chose, puis l'autre. Et d'ailleurs, les différents petits métiers de Fasero sont ensuite rapportés singulièrement, leur énumération se terminant par un etc., dans une cadence endiablée qui rappelle le sommaire. Le perfectif "Finalement" (p.33) qui annonce le métier sur lequel Fasero se fixe au bout de cette énumération ne comporte ni détermination²², ni spécification²³, ni extension²⁴. Nous lisons là l'absence d'un souci de précision, d'une préoccupation de dire vrai, mais, en revanche, la rage de narrer, de dire les faits de la fable. Est-ce là un reproche de notre part? Point du tout. Nous sommes avertis que l'écriture littéraire ne se déroule pas sur le mode aléthique (R. Barthes), la rhétorique est sa seule préoccupation.

Du reste, le perfectif n'indique pas un véritable achèvement, mais plutôt un projet. Et à partir de: "...s'établir à son compte en ouvrant un *ligablo*..", jusqu'à "une clientèle identifiée qu'il nommerait

²² Détermination: selon G. Genette, la détermination est la limitation diachronique d'un événement singulier appartenant à une série dans un récit itératif. Exemple: les dimanches matin de 1985, il faisait sa marche à pied sur le boulevard du 30 juin

²³ Spécification: la spécification est, selon Genette, le rythme de récurrence des unités constitutives du récit. Exemple: quand on dit "chaque mardi", cela veut dire un jour sur sept.

²⁴ Extension: l'extension est l'amplitude diachronique de chacune de unités. Exemple, dire "lundi" implique les 24 heures de lundi.

par son petit nom.." (ibid.) se précise une prolepse²⁵, point de départ d'une corrélation dont le second terme est indiqué par "... alors qu'il avait déjà fermé son nganda 'Nganda La Nouvelle Souricière'" (p.38). Entre le relat et le corrélat, le scripteur se comporte comme Dieu le Père dans un récit de pensées²⁶ rapportées depuis une focalisation externe²⁷. Il nous révèle un savoir et des idées qui n'existent rigoureusement que dans la tête de Fasero. Connaissance précise et troublante, teintée d'un lyrisme proche de l'autobiographie.

L'auteur a besoin de temps pour farfouiller dans la cervelle de Fasero. Il nous impose donc une pause²⁸ qui par de «...Finalement il s'accrocha quand même au petit commerce..." (p.33), jusqu'à "Ombres vacillantes des fantômes esseulés, en mal d'affection et de drague" (p.34). Puis le récit reprend son empire pour présenter par trois catalyses²⁹ inscrites dans la logique de la corrélation décrite ci-dessus. Il s'agit de:

- la rencontre de Fasero d'avec Mère-chef;
- la rencontre d'avec Vieux Ntima, et
- la décision de devenir bouquiniste.

La première catalyse commence in medias res. Mais cette entrée brutale en matière se révèle comme une ellipse. Il est dit, en effet, que Fasero rencontre Mère-chef par hasard, entre deux

²⁵) Prolepse, la prolepse est "toute manœuvre narrative consistant à raconter ou évoquer d'avance un événement ultérieur" au moment du récit où l'on se trouve(G. Genette, *Figures III*, p. 82).

²⁶ Récit de pensées: pour cette notion, lire G.Genette, "Frontières du récit", in *Figures II*, pp. 49-69

²⁷ Focalisation externe: le récit à *focalisation externe* est celui "où le héros agit devant nous sans que nous soyons jamais admis à connaître ses pensées ou ses sentiments..."(G. Genette, *Figures III*, p. 207)

²⁸ Pause: la pause est une figure relative à la durée du récit. Elle a lieu quand le temps de la narration est supérieur à celui de la durée réelle des faits.

²⁹ Catalyse: d'après Roland Barthes, un récit comporte quatre types de fonctions deux ressortissant à l'ordre distributif, ce sont les cardinales (ou noyaux) et les catalyses, et deux types ressortissant à l'ordre intégratif, ce sont les indices et les informants (lire à ce sujet "Introduction à l'analyse structurale des récits", in *L'aventure sémiologique*, n° 9.

commissions "d'affaires" ... (p.34). D'abord, ce "par hasard" ne veut pas dire "sans nécessité", mais "sans qu'il l'ait cherché". Ensuite, on ne nous dit pas quelles, et combien de commissions d'affaires Fasero a pu faire. Le temps est de nouveau écrasé. Le récit reprend de la vitesse. Le scripteur ne juge pas nécessaire de nous dire comment une tenancière de lupanar et un garçon de douze ans (peut-être un peu plus, l'âge de Fasero à l'époque de la rencontre n'est pas indiqué non plus) en arrivent à parler d'aphrodisiaques pour que Fasero ait assez d'assurance pour parler de sa formule à Mère-chef. Ellipse et sommaire se conjuguent ainsi pour imprimer au récit une vitesse accélérée, Comme si le scripteur voulait vite en arriver à la rencontre d'avec le Vieux Ntima qui va conduire vers le climax annoncé du récit, le moment où Fasero décide de devenir bouquiniste.

Or, précisément, nous y voilà. Mais du Vieux Ntima, nous n'apprenons pas grande chose en profondeur. La routine du vice, maigre compensation d'un passé irrémédiablement brisé, le silence torturé de l'aigri, une ruine pour résidence et, comme vestige de ce qui fut, une culture large comme les ailes d'un albatros livré aux caprices de matelots sur le pont d'un navire... et des livres. A côté de ces quelques mailles, que des trous! "Et Fasero fit parler la carpe.." (p.35) prolepse itérative à la biographie trouée de Ntima. On ne voit pas à quel moment naît l'intimité favorable à la confiance entre le vieil homme et l'enfant. La "sympathie insolite (...) entre l'ex-ministre et l'ex-écolier..." (p.35) en tiendrait-elle lieu? Combien de temps s'est-il passé entre la découverte de ce que Fasero prend peut-être pour une "vraie coop" et la proposition fait à Ntima de vendre les livres. Faut-il continuer à relever les ellipses? Elles sont comblées par une scène (12) pathétique où le scripteur instaure un dialogue entre Fasero et Vieux Ntima. La halte, qui se termine par une larme du Vieux... et la grave décision du jeune de devenir bouquiniste, valaient la course.

Mais Fasero bouquiniste ne vit pas plus narrativement que Fasero commençant ambulant ou domestique chez Mère-chef. Son récit prend exactement dix-sept lignes et décrit quatre opérations: le tri des livres par Ntima, l'établissement de la grille des prix par Fasero, la vente avec succès et l'arrestation des deux amis. Le commentaire que

le scripteur fait de cette arrestation lui donne l'occasion de procéder à une analepse interne³⁰ relative à l'histoire de Fasero, considérée elle-même ainsi que nous l'avons vu, comme une grande analepse. Cette immense analepse se termine par une scène bizarre où Ntima dialogue avec un Fasero virtuel à qui il dicte son testament. Un sommaire (18) marque la chute de ce premier récit en reléguant en ellipse tous les efforts déployés par Fasero pour apprendre à lire et à écrire. "Et Fasero apprit à lire et à écrire. Vite, quoique un peu en désordre, avec un enthousiasme gourmand" (p.38). Ici se termine l'histoire d'un phaseur pour laisser la place à celle d'un patron lacunaire, elle aussi, car ne comportant qu'une seule fonction cardinale³¹, "les retrouvailles d'avec la mère". Deux indices, eux aussi narrés elliptiquement nous conduisent à cette cardinale.

La personne qui cherche quelqu'un pour lui écrire une lettre est une vieille dame. Elle écrit une lettre au bon Dieu pour lui demander de l'aider à retrouver son fils disparu depuis vingt ans. Seulement voilà, les recherches de la mère ne sont signalées qu'au moment précis où elle trouve le fils. Selon une logique tout à fait endoxale³², le quartier de Fasero est réputé quartier des analphabètes à seule fin que Fasero reste la seule personne qui puisse écrire une lettre pour cette vieille dame. Comme par hasard aussi, cette dame parle une des nombreuses langues nationales que comprend Fasero. Les non-dits sont nombreux qui montrent que le récit prend la vitesse d'un cheval qui sent l'écurie. L'auteur sauve les meubles en atterrissant sur une scène (12) dramatiquement pathétique. Si pathétique qu'elle fait oublier la cavalcade de son récit endiablé. Récit scripturalement paternaliste où les personnages n'ont guère droit à la parole, plus d'ellipses et de sommaires que de pauses et de scènes. Récit de souvenir, où le narrateur se confond très souvent avec le scripteur,

³⁰ Analepse interne: il y a analepse interne quand l'amplitude de cette analepse reste contenue dans le récit (G. Genette, *Figures III*, p. 90).

³¹ Fonction cardinale: voir n. 29.

³² Logique endoxale: Roland Barthes distingue la *doxa*, qui est l'opinion commune, le *paradoxe*, ce qui est contraire à l'opinion commune, et la logique *endoxale*, qui est la logique interne à un système, à un langage, à une langue, à un récit dans notre cas.

récit d'un passé vu par l'œil d'un homme qui, présentement est heureux d'avoir réussi, et pense, peut-être à de nombreux chemins sans issues empruntés par ses amis d'enfance.

2.4.2. Le temps anthropologique ou temps humain.

Sous cette rubrique, nous examinerons le temps psychologique et le temps philosophique. En effet, "Le Bouquiniste" permet d'observer l'action du temps sur les êtres, sur "l'âme" des personnages ainsi que le comportement de l'homme face aux stimuli temporels.

Si Fasero vit "chaque jour qui passe comme un jour-carrefour, un rite d'initiation douloureux" (p.33), c'est au niveau de la conscience de sa relation avec le temps que cela se passe. "Age-carrefour" et "rite d'initiation douloureux," malgré l'hypallage³³ qui fait reporter la douleur sur le rite et non sur l'initiation, introduisent en plus les nuances de l'incertitude, du doute et de la souffrance qui accompagne toute angoisse (Kierkegaard). Angoisse plus précisément exprimée par la question: "commencer par où?" (p.33). Angoisse perceptible aussi dans le commentaire du scripteur: "Le temps, c'est vrai, l'a pris de court" (p.32).

Le temps traque Fasero, l'obligeant à gérer trop tôt des soucis d'adulte, et conséquemment à réviser les idées reçues sur la maturité des hommes. "Fasero était parti sur l'idée que tous les vieux de la famille s'étaient trompés sur l'âge adulte" (p.32). Cette réflexion ramène à l'esprit cette autre d'Elsa Triolet qui dit que la durée d'une heure n'est pas de soixante minutes, mais de ce que la vie y a mis. C'est le lieu de faire remarquer que deux formes d'angoisse apparaissent dans "Le Bouquiniste". Il y a l'angoisse de Fasero, traqué par le temps et celle de sa mère taraudée par la mauvaise conscience, par le remords. Une angoisse, à notre avis, purement scripturale car

³³ Hypallage: figure de style qui consiste à attribuer à un mot de la phrase ce qui convenait à un autre mot de la même phrase (Dubois et al., *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 1991, s.v. hypallage). Exemple: "descendant noble d'une famille" vs "descendant d'une famille noble" (cet exemple est donné par le dictionnaire *Hachette multimédia* 2.000 s.v. hypallage.)

rien, ne permet d'expliquer pourquoi la mère est restée tranquille pendant vingt ans, pour se mettre, une nuit, à chercher quelqu'un qui lui écrive une lettre d'une extrême urgence. Le destinataire même de cette lettre (le bon Dieu), donne à croire qu'il y a là parodie d'angoisse et non pas angoisse véritable.

Le temps psychologique a un rôle actantiel. Il agit, ainsi que nous l'avons dit, sur les êtres et sur les choses. Mais très curieusement, ce sont l'impuissance et l'inefficacité de cette action qui sont mis en exergue de façon caractéristique. Mère-chef est présenté comme "une femme d'âge incertain, mais aux formes et aux charmes inaltérés " (p.34). Le temps ne semble donc pas avoir de prise sur cette femme. Il n'a pas agi non plus sur les bibelots qui sont dans la résidence de l'ex-ministre. Ceux-ci sont "sans âge". Ntima s'accroche aux papiers parce que ceux-ci lui permettent de "remettre le temps en place". En fait, de se rappeler ce qu'il fut, pour ne pas en arriver à se considérer comme un moins que rien. Fasero reconnaîtra en lui une certaine dignité, une certaine noblesse de caractère, malgré les "vulgarités" auxquelles il s'adonne pour des besoins de survie. C'est que le temps n'a pas réussi tout à fait à le rejeter dans l'oubli des "remaniements et des réaménagements des cabinets politiques" (p.35). Certes, le temps arrive à créer un certain malentendu entre une jeunesse qui veut et peut (Fasero) et une vieillesse qui sait (Ntima). L'âge les sépare, et Ntima traduit l'impuissance de l'âge par "une petite larme sur la joue..." (p.37). Cependant, fondamentalement, par-delà l'âge, donc le temps, nous avons affaire à *deux phaseurs*, dans l'âme et dans la vie, et c'est ce qui explique leur amitié.

Quand l'action du temps est efficace, elle provoque l'émotion. Le choc, quand Fasero "est ébranlé par le délabrement de l'ex-résidence de l'ex-ministre" (p.35), la surprise quand il constate que le bureau a échappé au pourrissement général. Pour Mère-chef, le temps sert à la recherche du plaisir. Plaisir à procurer aux autres sans doute: "Elle cherchait pour les clients de son nganda *La Souricière*, une solution chimique capable de tonifier le jus de gingembre qu'elle préparait en guise d'aphrodisiaque" (p.34). Mais aussi plaisir pour elle-même. Elle fantasme à haute voix sur le Vieux Ntima: "Une vraie

carpe, ce Ntima, (...) mais qui, bien mijoté, frétille comme un poisson nina" (p.34). Mère-chef est une exploiteuse cynique à qui ne viendrait pas à l'idée que la division de travail peut être la source d'un gain de temps. Elle fait de Fasero " son homme à tout faire " (p.34).

Ntima partage la même vision du monde que Fasero. Le temps, est un temps dont il faut faire quelque chose. Mais, pour lui-même, ce qu'il y a à faire est déjà derrière lui, appartient à son passé. Ntima n'a donc pas de rapport conflictuel avec le temps comme c'est le cas de Fasero. Selon lui, le temps peut être rattrapé par derrière, comme par devant. Les souvenirs nous permettent de le rattraper par derrière. Apollinaire n'a-t-il pas écrit que "les souvenirs sont cors de chasse" voulant dire par là qu'ils ramènent vers nous le passé comme le son du cor ramène la meute de chiens vers le chasseur? Par l'espoir, selon Ntima, on rattrape le temps par devant. Le papier, enseigne-t-il à Fasero, sert à "à donner de la couleur à l'espoir." (p.36). Et Ntima vit dans le papier: "... il cause comme un bouquin (...)" et ".. il cause avec les bouquins" témoigne Fasero (p.36). Ntima a atteint ce niveau de sagesse où la tension entre l'homme et le temps devient nulle. Il est lui-même l'homme temps, n'étant plus que rythme d'actes routiniers, car il sait. Et "le savoir est un pouvoir en lui-même" enseigne-t-il (p.38). Nous avons face à face une tempête qui gronde (Fasero), et une tempête à l'accalmie (Ntima). Le Vieux apprend au jeune qu'il ne restera de tout le bruit de la tempête que le savoir. "Apprends vite", c'est à quoi il le convie. Et l'on a envie de compléter: pour être demain, au moins ce qu'aujourd'hui je suis. Car, c'est certain, Ntima, dans sa digne déchéance, force l'admiration et de la Mère-chef, et de Fasero. Ntima sait vivre en ignorant le temps et son action sur les hommes.

2.4.2.1. Le temps philosophique

2.4.2.1. 1. La conscience du temps.

Il est possible que la science ait déjà démontré que d'autres espèces que l'espèce humaine, ont la conscience du temps.

Nous ligherons, quant à nous. La chèvre se préoccupe-t-elle d'avoir un certain nombre de petits avant un certain âge, où il sera trop tard d'y penser. La nouvelle de Yoka Lye Mudaba, commence comme un papier de presse, par une attaque forte, par l'essentiel de l'information: Fasero est une conscience du temps. Et cette conscience nous renseigne sur les rapports tendus qui existent entre le personnage et le temps. "Le temps (...) l'a pris de court.(...) le temps semble l'avoir toujours taqué"(p. 32).

2.4.2.1.2. Le temps et la conscience du temps.

La nouvelle montre aussi que la douleur aiguë la conscience du temps. L'enfant qui, en rentrant à la maison se fait accueillir par les parents moyennant un mensonge, trouve à manger à sa faim, a le temps de s'adonner à la maraude de fruits, aux baignades clandestines au bord du fleuve Congo, ne peut prendre "la route inverse de l'école buissonnière" (p. 32). De même, "les cauchemars des nuits de famine en famille et la hantise (...) des maîtres mercenaires et cupides" (ibid.), donc l'absence de solution matériel et financier, ma misère, donc la douleur, vont bousculer les conventions sociales. L'âge auquel est un être humain est censé se prendre en charge n'est de dix-huits ou de vingt ans. Il arrive bien plus tôt pour Fasero, à douze ans.

Mais quand le besoin devient extrême, surtout quand on a déjà sa vie derrière soi, le temps cesse d'être une préoccupation, un souci à gérer. Le vieux Ntima est défini par l'auteur comme "Un voyageur sans bagages, tanguant au gré de l'adversité et du hasard" (p. 35) Cependant on peut pas dire qu'il ait perdu la conscience du temps. Il doit encore satisfaire à des besoins physiologiques et biologiques qui le ramènent chaque soir à la *Souricière* pour accomplir des gestes qui sont devenus machinaux à force d'être routiniers. C'est apparemment le besoin aussi qui fait prendre conscience à la vieille dame des vingt ans perdus à attendre que son fils revienne un jour.

Qu'est-il arrivé à cette dame? Était-elle tombée dans le dénuement total? Sentait-elle sa mort proche? Le récit ne dit rien de tout cela. Mais pour aller dans la nuit chercher un scribe pour une

lettre urgente adressée au bon Dieu, il faut avoir perdu la tête ou être dans un besoin extrême.

2.4.2.1 .3. Temps et vision du monde.

La conscience du temps engendre une relation temps-monde, une vision du monde forgée compte tenu du temps. Il est aisé de montrer que les principaux personnages de notre nouvelle ont une telle vision monde.

Pour Fasero, le temps est un temps dont il faut faire quelque chose qui mette un terme à la faim et au manque d'argent, donc qui amène un succès social. Sa relation avec le temps est conflictuelle, nous l'avons déjà dit. Le temps le traque. Par conséquent, Fasero devient le champion de la rupture. Il rompt d'avec une famille qui ne peut ni le nourrir ni le mettre à l'école. Il transgresse les frontières des générations pour traiter directement avec Mère-chef ou avec le vieux Ntima. Au-dessus de toutes fausses pudeurs, il ne connaît ni reconnaissance ni fidélité. Il quitte Mère-chef pour devenir bouquiniste, dans un premier temps, et devient tenancier de son propre établissement dans un second. Il renonce à l'analphabétisme sur les conseils de Ntima. Et l'on peut dire qu'il rompt avec la rancœur en accueillant sa mère, car il est inimaginable qu'il n'ait pas compris que ce fils perdu depuis vingt ans que cette vieille dame cherchait dans la nuit, c'était bien lui. Finalement, il apparaît que le quelque chose à faire avec le concours du temps, pour Fasero, c'est de reconquérir par d'autres moyens ce qui lui est refusé par l'organisation sociale du temps, une certaine programmation menant normalement l'enfant à l'âge adulte. Bien que l'auteur la décrive comme une femme d'un certain âge mais aux formes et aux charmes inaltérés, Mère-chef est une vieille maniaque qui aime contempler la vie comme d'autres ne décollent pas de leur écran de télévision. Mais ce qu'elle aime regarder à cette télévision de la vie ce sont surtout des films pornographiques: de la délinquance juvénile dont elle profite sans scrupule et du mal de vivre des *destins broyés* comme Ntima.

Mère-chef est une hédoniste et une exploiteuse cynique des malheurs des autres. Il y a deux mouvements dans la nouvelle: l'un ascendant, celui de Fasero, l'autre descendant, celui de Ntima et de Mère-chef. Mais si Ntima laisse faire, on ne sait pas ce que Mère-chef pense de cet ambitieux garçon qui crée *La nouvelle Souricière* quand le récit ne dit pas comment est morte *La Souricière tout court*.

A y regarder de près, le vrai *destin broyé* dans cette nouvelle, c'est bien celui de Ntima. Ntima qui fut grand, dont le destin fut peut-être d'être un grand, mais qui n'affiche plus que des vestiges de grandeur, hors contexte, mais manifestes tout de même. Nous estimons avoir décrit suffisamment sa vision du monde pour nous redire longuement ici. Ajoutons seulement que son arrestation en compagnie de Fasero, et leur relaxation inattendue ne semblent pas l'émouvoir outre mesure. Le temps n'a pas de prise sur lui, pas plus qu'il n'en a sur Mère-chef.

On est néanmoins tenté d'interpréter son souci de passer la main à Fasero comme, sa façon à lui de briser l'action du temps, en produisant un lettré de plus. Nous voyons aussi parmi ces trois personnages principaux trois types de Kinois. Ceux qui s'agitent, ce sont les jeunes. Ceux qui s'en foutent à force d'en avoir tant vu comme le vieux Ntima, et ceux qui, comme Mère-chef, profitent de l'énergie fougueuse des uns et de l'indolence résignée des autres. Typologie derrière laquelle il est permis, pensons-nous, de lire une certaine ambition de Yoka Lye Mudaba d'écrire une fresque de la vie kinoise qui, pour l'heure, se limite à une petite sémiologie de la vie quotidienne, notamment une certaine lecture du phénomène de la délinquance juvénile dans une méga polis comme la ville de Kinshasa, cinq millions d'habitants.

III. En guise de conclusion: temps et sens.

L'enjeu de toute interprétation de texte est d'en construire un sémantisme. Il est évident que tout au long de notre article, nous avons dégagé le sens de l'un ou l'autre aspect de la nouvelle soumise à la lecture. Cependant notre démarche exige qu'il y ait en fin de compte

aussi un sémantisme général, ce quelque chose - comme on dit - qui devrait rester dans l'esprit du lecteur, tous feux de l'analyse éteints. Il s'agit, en fait de répondre à la question du départ. A quelle compréhension du texte l'étude du temps amène-t-elle à propos d'une nouvelle comme "Le Bouquiniste"? Quel est le sens du temps linguistique, du temps narratologique, du temps anthropologique et de celui de la nouvelle elle-même par-delà le temps.

Et d'abord le sémantisme scriptural, lieu où l'écrivain se révèle comme créateur de langage et comme artiste. Là, nous voyons que la rage de narrer ne laisse pas toujours au scripteur le temps d'affecter à chaque aspect linguistique du temps sa valeur d'usage. Si le substantif a permis d'en décrire les différents aspects, ceux-ci manquent un peu de couleurs de par la pauvreté de l'adjectif. On est frappé par le suremploi de l'imparfait de l'indicatif, qui apparaît même là où l'on s'attendrait à un passé simple. En revanche, quand le scripteur affiche ce qu'il donne à retenir comme leçon de son texte, c'est le présent de l'indicatif qui l'emporte. Le scripteur affectionne aussi le passé simple pour les notations indicielles. Exemples: "Le mélange chimique (...) révolutionna les mœurs" ou encore "Une sympathie insolite naquit entre l'ex-ministre et l'ex-écolier" (p.35). L'ambition d'un écrivain n'est pas de reproduire l'histoire ou de photographier le monde, mais de les refaire à sa manière. C'est pourquoi, quand il raconte, son récit ne peut être qu'une trame d'événements sélectionnés. Dans "Le Bouquiniste", est à un emploi judicieux du temps linguistique que le scripteur a recouru pour conférer une certaine cohérence à son récit. D'où notre constat: "Le permanent du temps verbal masque ainsi le décousu de la trame événementielle" (p. 5) qu'il ne faut pas lire comme un reproche. Néanmoins, il faut déplorer certaines formes linguistiques erronées comme les suivantes: 1° "Puis grignotait une tige de Kimbiolongo (sic), celle qu'il n'avait pas achevée hier (sic)..." (p.35), où la majuscule ne se justifie pas et où manifestement " hier" est mis à la place de "la veille". 2° "Vieux Ntima y avait auparavant fait le tri..." (p.37). Ce "y" ne reprend rien auquel il ait été référé auparavant. 3° "Fasero n'en avait cure des titres.", où le "en" et le "des" font double emploi. 4° "En deux mois, les recettes de la vente avaient augmenté et

la caisse d'épargne qu'il avait constituée était devenue prospère." "Caisse d'épargne", institution, est probablement mis ici à la place de cagnotte ou d'épargne tout court. Ces formes que l'on pourrait ainsi continuer à relever tout au long du récit, montrent, une fois de plus, la hâte de narrer de l'auteur. Hâte qui, si elle se conforme au mot d'ordre de Boileau qui recommande d'être vif et pressé dans les narrations, mais riche et pompeux dans les descriptions, ne respecte pas cet autre qui demande de cent fois sur le métier remettre son ouvrage. Et surtout ne tient pas compte de toute l'évolution du récit depuis Balzac jusqu'aux nouveaux romanciers.

L'examen du temps narratologique confirme la rage de narrer qui l'emporte sur le ciselage du texte. Les trente-deux ans que dure l'histoire de Fasero sont racontés en huit pages, soit quatre pages pour chaque année ou 0,0010 p. pour chaque journée de ces trente-deux ans. Gérard Genette dit que "... pour Platon comme pour Aristote, le récit est un mode affaibli, atténué de la représentation littéraire..."³⁴. C'est exactement le sentiment que l'on a en lisant "Le Bouquiniste". Cela explique pourquoi l'analepse et le sommaire règnent en maîtres comme figures du récit. Mais ils sont loin de rendre compte de tout ce qui a pu se passer dans la vie d'un phaseur. Nous avons montré le rapport entre ce que l'auteur dit et tout ce qu'il tait (voir pp.6 et 7). Plusieurs événements sont racontés singulativement ou itérativement, seule la quête de Fasero a droit à des anaphores du reste plus corrélationnelles que vraiment répétitives. On se rappellera, par exemple, que c'est la phrase qui ouvre le récit qui le clôt aussi, ou presque: "Fasero aurait pu écrire son histoire.." (voir pp.32 et 38). Signalons également cette autre corrélation non moins remarquable entre la prolepse qui décrit le rêve de Fasero "... s'établir à son compte en ouvrant un *ligablo*..." (p.33), et cette phrase de la fin du récit: "... alors qu'il avait déjà fermé son nganda, *Nganda La nouvelle Souricière*" (p.38). Le corrélat est la réalisation du relat. Ni détermination excessive, ni recherche particulière de la spécification,

³⁴ G. Genette, *Figures II*, p. 2.

ni prédilection pour les extensions. Le vraisemblable³⁵ ne préoccupe pas outre-mesure le scripteur, et nous l'avons montré. Mais il faut faire justice à l'écrivain en disant que quelques notations indicielles relèvent bien du vraisemblable. Exemples: "...attention, disaient les mamans, là-bas, Dongolo Miso vous transforme en pourceaux avec sa lampe magique!" (p.32). "attention, les enfants, à Mamiwata: elle envoûte et vous vend comme esclaves aux Génies de l'eau!" (ibid.). Ces histoires sont bien connues des Kinois vrais des années d'avant l'indépendance. Il suffit de relire *Ngando*³⁶ de Paul Lomami Tchibamba pour s'en apercevoir. Narratologiquement aussi la passion de narrer de Yoka se manifeste par de nombreuses ellipses. Le récit est fortement marqué par une certaine course contre la montre. C'est, ainsi que parfois, le sémantisme référentiel est disqualifié par le sémantisme scriptural (disons esthétique) comme dans la scène entre Fasero et sa mère où il y a plus de parodie d'angoisse que l'angoisse elle-même,

Enfin, en examinant le temps anthropologique, on se rend compte que le rapport de l'écrivain avec l'écriture du temps développe un paradoxe qui mérite d'être relevé. Tandis que le temps traque Fasero, il ne semble avoir aucun effet sur les autres personnages. Il n'en a pas sur Mère-chef qui garde ses charmes inaltérés, ni sur Ntima qui garde l'essentiel de sa gloire passée dans un reste de dignité remarquable. Adeptes d'une vision tout à fait horacienne, Ntima considère que les écrits permettent de transcender le temps en contrant son action corrosive. Et l'on voit qu'après la dégradation complète de ce qui fut la résidence de l'ex-ministre, l'essentiel, c'est-à-dire, la bibliothèque selon la vision horacienne, est resté plus ou moins intact. Les bibelots, eux aussi, sont sans âge. Dans cette nouvelle donc, les jeunes que représente Fasero s'agitent de vivre, tandis que les vieux sont préoccupés de se réaliser. Chez les uns, la course du temps est cause d'angoisse, les autres semblent avoir déjà pris acte que "Le temps da point de rive et (que) l'homme n'a point de port, il coule et

³⁵ Le vraisemblable: pour cette notion, lire G. Genette, "Vraisemblable et motivation", in *Figures II*, pp. 71-99.

³⁶ Paul Lomami Tchibamba, *Ngando*, Préface de Gaston-Denys Périer, Bruxelles, Georges A. Deny, s.d. (1949), 177 p.

nous passons"³⁷. Cette interprétation permet de confirmer, une fois de plus, le caractère parodique de l'angoisse de la mère de Fasero qui, totalement analphabète, se ressaisit, peut-être, au soir de sa vie pour chercher à écrire une lettre urgente à un destinataire sans adresse. Une autre, à sa place, aurait plutôt pensé à adresser au bon Dieu une prière pour obtenir le même effet. Cela est peut-être méchant de le dire d'une mère, cependant ce comportement est caractéristique de ce que l'on observe souvent en Afrique. Tant que quelqu'un est dans la peine, personne ne s'intéresse à lui. Lui arrive-t-il de réussir et d'avoir un certain niveau de vie, il surgit d'un coup tout un clan de parents pour brandir leur droit à partager équitablement son bien-être. L'intéressé lui-même est parfois étonné de voir que certains de ces illustrés inconnus avaient ses coordonnées exactes ou se sont organisés pour les obtenir.

Ainsi, le sous-développement et son cortège de misère ont-ils effacé toute la face A, pour ne laisser de la légendaire solidarité africaine qu'une face B, rayée. Encore une fois, c'est par une notation aussi indicielle que Yoka rejoint le vraisemblable. En effet, la nouvelle de l'auteur est scripturalement close après la phrase: "Fasero aurait pu écrire son histoire s'il avait eu le talent de feu Ntima" qui nous ramène à la question initiale du récit. La suite n'est qu'un appendice mais qui n'est pas dénué de sens comme on vient de le voir.

Avec sa façon un peu cavalière de mettre ensemble un remarquable art de conter et une négligence coupable de la construction de son langage esthétique, "Le Bouquiniste" n'est probablement pas une nouvelle à recommander parmi les morceaux choisis à enseigner à l'école secondaire, cependant nous avons montré combien elle peut être utile dans la démonstration du fonctionnement de la rhétorique du récit.

Par-delà les aspects relatifs à l'exploitation du temps, la nouvelle elle-même touche à un des problèmes majeurs de la vie sociale dans la ville de Kinshasa, et peut-être dans bien d'autres capitales d'Afrique et du monde, celui de la délinquance en général, et

³⁷ Allusion au poème d'Alphonse de Lamartine, "Le lac".

de la délinquance juvénile en particulier. Ici, le côté enfance défavorisée l'emporte sur la délinquance bourgeoise qui trouve de l'argent pour s'acheter de la drogue à des prix exorbitants. Comment s'en sortir quand tout semble vous condamner à la misère? Ce n'est pas le moindre des mérites de Yoka Lye Mudaba que d'avoir posé ce problème par écrit. Mais la solution qu'il y apporte est une solution volontariste, qui relève de ce qu'on appelle aujourd'hui l'économie informelle. Fasero se forme sur le tas. Il apprend à lire et à écrire selon une "pédagogie des opprimés"³⁸ et devient opérateur économique selon les règles de l'économie évoquée ci-avant. Cette solution est bien connue des Kinois. Elle a fait les Kisombe kia Kumwisi, les Lwambo Makiadi, les Bemba Saolona, la liste est longue, étendue à la République. Ce rêve kinois d'être millionnaire à vingt ans (cfr Bana Lunda³⁹, Bana Kahemba, Bana Tembo, le miguélisme⁴⁰, la sape⁴¹, est-ce une ambition saine à inscrire dans le psychique de notre jeunesse? L'Afrique n'a pas encore réussi à faire de l'économie informelle un instrument de prospérité collective, c'est-à-dire, un moyen d'élever le

³⁸ Allusion à Paolo Freire, auteur de *La pédagogie des opprimés*.

³⁹ Bana Lunda, Bana Kahemba, expressions lingala qui veulent dire littéralement "les enfants (bana) de Lunda, les enfants de Kahemba". Lunda et Kahemba sont en fait deux localités limitrophes de l'Angola vers lesquelles un boum de diamant a fait courir dès les années 80 tout ce qu'il y avait comme jeunesse dynamique et aventureuse à Kinshasa à la recherche d'une fortune rapide. La vedette congolaise de la chanson, Shungu Wembadio (alias Papa Wemba) a consacré tout un hymne (Kao Koko Korobo) à ces coureurs de nouveaux Far West.

⁴⁰ Miguélisme: désigne en francongolais la ruée vers cet autre paradis terrestre qu'est l'Europe (elle-même dénommée Miguel par les Angolais) pour des Congolais minés par crise économique qui sévit dans le pays depuis 1974.

⁴¹ La sape: se saper, en français populaire veut dire s'habiller. Saper, v.t. ou i. en francongolais, veut dire s'habiller à la mode et richement. Ceux qui s'habillent ainsi sont des sapeurs. Papa Wemba a fait de la sape un acronyme (Société des Ambianceurs et des Personnes Élégantes), et surtout tout un culte (religion *kitendi* dont il se dit le pape et auquel il a consacré un autre hymne (Dernier coup de sifflet) composé par Mombele (alias Niarcos). Tout cela n'est pas sans rappeler une espèce de mysticisme à la jamaïcaine tel que célébré par les chanteurs de reggae et leurs disciples, les rastafari. Pour quelques éléments idéologiques de la sape, lire Manda Tchebwa, *Terre de la chanson*, Bruxelles, Duculot, 1996, pp. 194 et sq.

niveau de vie de l'ensemble des citoyens. Voilà pourquoi même praxématiquement, la solution Fasero reste encore discutable. Néanmoins, il faut savoir gré à Yoka Lye Mudaba d'y avoir attiré notre attention car poser correctement un problème c'est déjà à moitié le résoudre.

Symboliquement, "Le Bouquiniste" peut être lu comme un récit d'initiation. Autrefois, les choses étaient claires. Il y avait un rite d'initiation pour passer de l'enfance à l'âge adulte. Aujourd'hui, ces mêmes adultes ont l'esprit ailleurs. En ville surtout, la lutte pour la survie ne laisse pas aux parents le temps de s'occuper de l'initiation de leurs enfants. La société, au sens général, n'est pas non plus organisée dans ce sens. Elle offre une seule voie, l'école. Malheur à ceux qui n'y réussissent pas.

Fasero, serait-ce Yoka Lye Mudaba lui-même, natif de Kinshasa qui, au spectacle de la délinquance dont la jeunesse de sa ville est frappée, revoit ce qu'il aurait pu être sans la rencontre d'un certain Ntima. Mais qui est Ntima pour Yoka? Le récit ne le dit pas. Néanmoins, on peut subodorer que l'auteur de *Tshira, de Destin broyé*, du "Chant de cygne", de "Le Fossoyeur", de *La foire des pharaons*, des Lettres d'un neveu à l'oncle du village, s'affirme comme un écrivain talentueux, mais pas comme un voyageur au long cours. Aurait-il quelque part un conflit avec le temps? Le temps de faire tout ce qu'il faut pour survivre dans cet "Oyombokate"⁴² et de se concentrer pour écrire. Le testament que Ntima lègue à Fasero, c'est bien celui que Yoka exécute, avec un enthousiasme gourmand comme cela se sent dans quelques phrases de "Le Bouquiniste" et se confirme dans la langue toute *renkine*⁴³ et croustillante des *Lettres d'un neveu...* Comme pour l'illustre Honoré, on intitulera peut-être un jour l'ensemble de son oeuvre: *La comédie kinoise*. Esclaves de ce que le texte seul autorise

⁴² Allusion au roman de Charles Djungu Simba, *Cité 15*, (coll. Encre noires, Paris, L'Harmattan, 1988) dans lequel le Zaïre des années 80 est désigné sous l'appellation de Oyombokate (littéralement: ça ce n'est pas un pays).

⁴³ Renkin, renkine: néologisme que nous forgeons à partir du mot Renkin, nom de son premier bourgmestre, puis de la commune elle-même connue aujourd'hui sous le nom de Kalamu et qui abrite le célèbre quartier Matonge.

de déduire, nous préférons arrêter ici nos spéculations avant qu'une bonne biographie de l'auteur ne soit établie,

Kinshasa le 21 décembre 1999

BIBLIOGRAPHIE

1. AUSTIN, JOHN LANGSHAW, *Quand dire c'est faire (How to do things with words)* Introduction, traduction et commentaire de Gilles Lanes, coll. L'Ordre philosophique, Paris, Editions du Seuil, 1970, 192 p.
2. BARTHES, ROLAND, *L'aventure sémiologique*, coll. Poétique, Paris, Editions du Seuil, 1985, 336 p.
3. BARTHES, ROLAND, *S/Z-*, coll. "Points", Paris, Editions du Seuil, 1970.
4. DALLENBACH, LUCIEN, *Le récit spéculaire, essai sur la mise en abyme*, Coll. Poétique, Paris, Editions du Seuil, 1977, 258 p.
5. DJUNGU SIMBA KAMATENDE, *Cité 15, roman zaïrois*, coll, Encre noires, Paris, L'Harmattan, 1988, 77 p.
6. DUBOIS et al., *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 1991, 556 p.
7. GENETTE, GÉRARD, *Figures II*, coll. Tel Quel, Paris, Editions du Seuil, 1969, 298 p.
8. GENETTE, GÉRARD, *Figures III*, coll. Poétique, Paris, Editions du Seuil, 1972, 288 p.
9. LOMAMI TCHIBAMBA, PAUL, *Ngando*, suivi de *Faire médicament* et de *Légende de Londema suzeraine de Mitsoué-ba-Ngomi*, Paris, Présence Africaine, Kinshasa, les Editions Lokole, 1982, 219 p.
10. LUKUSA MENDA TSHINTUTSHABU, *ECRITURE thématique et cohérence scripturale, approche sémiotique du Grand jamais d'Elsa Triolet*, thèse de troisième cycle, Besançon, Faculté des lettres et sciences humaines, 1976, 306 p.
11. MANDA TCHEBWA, *Terre de la chanson*, Bruxelles, Duculot, 1996, 366 p.
12. MUKENDI NTAMBWE, "Les petits métiers dans la ville de Kinshasa", in *Revue de pédagogie appliquée*, n° spécial 1, Kinshasa, Ipn (Crpa), 1998.
13. YOKA LYE MUDABA, TSHIRA (drame), Kinshasa, les Editions Lokole, 1984
14. IDEM, *Destins broyés*, Kinshasa, Editions Saint Paul Afrique, 1991, 64 p.
15. IDEM, "Le bouquiniste", in *Destins broyés*, pp. 32-39.
16. IDEM, *La foire des pharaons*, (drame inédit, écrit en 1989, créé une unique fois en janvier 1992 au Théâtre Mongita de Kinshasa).
17. IDEM, "Le fossoyeur", in *Le fossoyeur et autres nouvelles*, coll. Monde noir poche, Paris, Hâtier, 1986, 128 p.
18. IDEM, "Le chant de cygne", in *Le Monde diplomatique* n° 454 (39^{ème} année), janvier 1992, p. 28 (toute la page).

19. IDEM, *Lettres d'un Kinois à l'oncle du village*, Bruxelles-Paris, Institut africain CEDAF/L'Harmattan, 1995, 173 p.

Annales Æquatoria 23(2002)489-535

VAN THIEL HARRY, MOTINGEA MANGULU, WOLOMBI MONGA-
MPANGA, TEMBANGO BONGWANGO

MBITAGWAMBIBUKI Histoire d'un chien en lingɔmbɛ¹

Résumé

Le texte publié ci-dessous en lingɔmbɛ (C 30) et en traduction française a été conçu par Harry Van Thiel, missionnaire de Mill Hill. Il le lançait comme Livre de lecture pour les écoles primaires en 1945 et il fut réimprimé en 1990 (chaque fois sans traduction et sans tons). Ce recueil qui n'est pas totalement une production de la tradition orale ngɔmbɛ, mais c'est plutôt un mélange de fables ngɔmbɛ et de l'imagination créatrice de l'auteur. Alliant les thèmes de l'amour du travail, de l'endurance et de l'hygiène à celui du savoir-vivre et du savoir-être, van Thiel y prêche surtout le respect du Très Haut, l'honnêteté, l'humilité, l'obéissance, la soumission, la gratitude, le respect des personnes âgées et celui des biens d'autrui. Le lingɔmbɛ utilisé ici est celui de Jɔmbɔ dans la région de Bongandanga.

Mots-Clés: lingɔmbɛ (C 30); Harry Van Thiel; Livre de lecture; tradition orale; Jɔmbɔ;

Summary

The text published below in lingɔmbɛ (C 30) and in French translation has been conceived by Harry Van Thiel, missionary of Mill Hill. He produced a Reader for the primary schools in 1945 and was reprinted in 1990 (without translation and without tones). This compilation is not entirely a product of the oral tradition of the Ngɔmbɛ, but is rather a mixture of ngɔmbɛ fables and the author's creative imagination. Combining themes of love of work, endurance and hygiene, to the *savoir-vivre* and of *savoir-être*, Van Thiel especially preaches respect of the Almighty, honesty, humility, obedience, submissiveness, gratitude, respect of the aged people and kindness to others. The lingɔmbɛ used here is the Jɔmbɔ variant (from the region of Bongandanga).

Keywords: lingɔmbɛ (C 30); Harry Van Thiel; Reader; oral tradition; Jɔmbɔ

¹Forme verbale du lingɔmbɛ qui signifie "je ne mourai pas seul".

Introduction

Mbítagwámbooki est l'œuvre de Harry van Thiel² (1911-1989), missionnaire de Mill Hill, congrégation qui évangélisa les populations du Vicariat de Basánkusu à partir des années 1905. Ce recueil qui n'est pas totalement une production de la tradition orale ngombè, est un mélange des fables ngombè et de l'imagination créatrice de l'auteur. Il a été édité pour la première en 1945 par les presses de l'Imprimerie de la Mission Catholique de Coquilhatville. Le texte avait été publié alors en lngombè, sous forme de livret scolaire de 28 pages comprenant 19 paragraphes et réimprimé en 1990 (sans traduction et sans tons)³. L'auteur qui entendait par cette oeuvre imposer un modèle de vie à mener à la Mission déclare, dans une lettre adressée à G. Hulstaert, avoir mis 8 ans pour sa réalisation⁴. Mbítagwámbooki, ce chien personnifié et personnage central de ce récit qui a donné son nom à cette oeuvre, relate son itinéraire vital parmi les hommes. Taxé par eux de voleur, de malpropre et de désobéissant envers son maître, il dénonce à son tour les maux dont les hommes se rendent responsables: le mensonge, le vol, l'injustice sociale, l'exploitation de l'homme par l'homme.

C'est à la première personne du singulier, que le narrateur, qui se confond avec son personnage central, présente au lecteur ce recueil de contes qui constitue en fait "la geste des chiens". Ancré dans la matrice socio-culturelle ngombè, le récit remplit une fonction didactique très importante basée sur la morale chrétienne. Alliant les thèmes de l'amour du travail, de l'endurance et de l'hygiène à celui du savoir-vivre et du savoir-être, van Thiel y prêche surtout le respect du Très Haut, l'honnêteté, l'humilité, l'obéissance, la soumission, la gratitude, le respect des personnes âgées et celui des biens d'autrui.

² Note biographique dans *Biographie Belge d'Outre-Mer*, Vol. VIII, col. 411-413

³ Edité par le Centre Aequatoria avec une préface de Motingea en 1990, dans la Série "Etudes Aequatoria", n. 9.

⁴ Van Thiel (H.). Lettre du 7 novembre 1945 à Gustaaf Hulstaert, Archives Aequatoria.

Le lingɔmbe utilisé ici est celui de Jɔmbɔ dans la région de Bongandanga. Cette variante est très proche du parler qui avait été adopté dans la scolarisation et dans l'évangélisation. Nous sommes persuadé qu'elle sera comprise par l'ensemble des communautés Ngɔmbe établies à Lisala, Boso-Njannoa, Bujala, Bosobolo...

Une première traduction de ce récit a été fournie par Wolombi et Tembango dans le cadre d'un travail de fin d'étude à l'Institut Supérieur Pédagogique de Mbandaka (RDC). La traduction a été contrôlée par moi-même et j'ai mis les tons sur le texte lingɔmbe.

Motingea Mangulu, février 2002

Texte

I

Băna bá mbí hókáméjání!

Mes enfants, prêtez vos oreilles!

Mbí nadĩ mbwá. Napalakádeá náojébéjéni meko mídĩ tá

*Moi je suis un chien. Je voudrais vous raconter ce qui est au fond de
moléma mómbí.*

mon coeur

Bato bákálángé mbí tító, bákásíngéní.

Les hommes m'appellent bête, ils m'injurient.

Ekahia té 'sámbóé á mĩso má bato.

Mais je ne me sens pas complexé devant les hommes

Okóó mbí Njakomba.

C'est Dieu qui m'a créé.

Opá mbí monɔko mó bobala na moléma mó boléje meko óko 'yó.

*C'est aussi lui qui m'a doté d'une bouche pour parler et d'un cœur
pour comprendre*

Bato té báóké kɔpɪ í mbwá, ekahia líkambo límĩná lítingítɪ na 'sú
ngása.

Les hommes ne comprennent pas le langage des chiens, mais cette affaire ne nous regarde pas.

Akásóólé mbí na biná 'mbí mbwá, bokaókáné na bopélé méné.

Quand je m'entretiens avec mes amis chiens, nous nous comprenons parfaitement.

Isó mbwá bokasípóé míkabalé bato.

Nous les chiens nous comprenons ce que disent les hommes.

Moswá 'mbí ákabéání, náso nádóá áđí 'yó.

Si mon maître m'appelle, je viens à lui.

Akabalá: "Samá!", náso násama.

S'il dit: "couche-toi!", je me couche.

Akabalá: "Dongá", náso nádonga.

S'il dit: "Va-t-en!", je m'en vais.

Omakǎéne ísó bokaóké minɔkɔ mí bato.

Comme tu le vois; nous, nous comprenons le langage des hommes.

Eđí na bato pé boóka minɔkɔ mí 'sú ndé?

Pourquoi les hommes, eux, ne comprennent-ils pas notre langage?

II

Meko mídukakǎ mbí náojébéjéni míđí minéne.

Ce que je voudrais vous raconter est long.

Ibóa bosó náotɔndéni misúsu míúngamakǎ mbí, nadí yengé.

Alors, avant que je ne vous dise tout ce que j'entrevois,

(je dois vous dire que), moi je suis encore jeune.

Busá bobótání na mamá, téjébé busá bómĩná.

Le jour où maman me mit au monde, je ne m'en souviens pas.

Isó mbwá té bójébé masú má eyengá na má sǔngé.

Nous les chiens nous ne savons ni les jours de la semaine ni ceux du mois.

Bákájébé masú máմինá té íno bãna bá kalási?

N'est-ce vous, écoliers, qui savez ces jours?

Ekahia íno okasiéni ísó bótakweá á kalási.

Mais vous nous interdisez d'entrer à l'école.
 Ađi 'só mbwá, masú masúsu mađi ɲɔɔ.
Pour nous, les chiens, tous les jours sont pareils.
 Bato bākabáná masú má misálá na masú má biyenga.
Les hommes ont réparti les jours de travaux et les jours de fêtes.
 Tá masú má biyenga, misálá miđi na ekia áđi 'bó.
Pendant les jours de fête, les travaux leur sont défendus.
 Obomá mobéko momĩná Njakomba.
Celui qui a prescrit cette loi, c'est Dieu.
 Ekahia mbí nakaéné bato bákíná, ená báakɔ́ misálá
Cependant, moi je vois souvent certaines personnes en train de travailler
 á masú mámińá póngónó.
 pendant ces jours aussi.
 Mbí téjébé tína emĩná ngása.
Moi, je ne sais pas pourquoi.
 Mbí té dúmbé bato na líkambo, mokɔngɔ́ mó mbí nađi mbwá,
Je n'ai jamais donné tort aux hommes, parce que moi je suis un chien,
 nađi tító.
 je suis une bête.
 Ekahia tína ekabakóé na bato mikóngó mí Njakomba na sánzá,
Mais la raison pour laquelle les hommes transgressent expressément
les commandement de Dieu,
 nákaduká tína emĩná, ka mbítábóoja ngása.
 si je cherche cette raison, je ne trouve pas.
 Isó bokabángé baswá 'sú bato ko bokahókáméjé bilómú bí 'bú.
Nous, nous craignons nos maîtres, les hommes, et nous observons
leurs lois.
 Eđi na bato pé bobánzá Moswá 'bú Njakomba ndé?

⁵ *mokɔngɔ́* “dos”, suivi du connectif *mó* correspond à une locution conjonctive: parce que, afin que, de sorte que (Rood 1958: *Dictionnaire ngɔmbe-néerlandais-français*, p.285). Les dialectes du nord utilisent plutôt les locutions *mojô mó* “affaire de” et *cina bó* “base que”.

⁶ Certains dialectes ont cette particule avec un ton haut, *ndé*.

Pourquoi les hommes ne craignent-ils pas leur maître, Dieu?
Mbí nákabakóá mókíná mokóngó möbakéání
Si moi, je transgresse une loi quelconque qui m'a été prescrite
moswá 'mbí, áso ábomání.
par mon maître, il me châtie.

Iyána mbí naléjí 'bó: Moto ákabakóá mikóngó
Alors, moi, je pense que si un homme transgresse les commandements
mí Njakomba, moto omíná abóngí na epasamejí póngónó.
de Dieu, cet homme est aussi passible d'une sanction.
Té 'bóoa?
N'est-ce pas?

III

Banínganı !
Mes chers amis!
Moléma mó mbí mónangání na boléje meko mítóngónó.
Mon cœur se disperse à penser à d'autres choses.
Napalakă násombé botɔndɔ mítingí na libóta lí mbí.
Je voudrais revenir à raconter ce qui a trait à ma naissance.
Abótání mamá óko mbí búkí.
Maman me mit au monde tout seul.
Abótání tá möndáko mokéke, tá esíká ekókómóké.
Elle m'enfanta dans une maison minuscule, dans un recoin.
Adaká mbí nasambí iyána, naípák'aá 'jébá meko ngása,
Pendant que j'y étais couché, je ne savais encore rien,
mijébáká mbí óko bonúnga mabéi na bowée híó.
tout ce que je savais, c'était seulement téter et dormir.
A mbánda méné naídaka na káso, pé bóéne na míso.
Au début, je n'avais pas de force, je ne voyais pas.
Ko pé boda na ebánéá ebánéakání mamá, ka naíhéla ngása.
Et n'eût été la protection que m'assurait maman, ma vie ne serait pas
sauve.

Amámíbíbangá bodípoa míso, naso naéné
Lorsque je commençai à ouvrir les yeux, je découvris alors
 mokuku mó mbí mokéke na mokómbɔ moyai.
mon petit corps avec une longue queue.
 Bãmbɔa bakékéke, bãdaká mbí pé bojéba kómbé, bãkokáláká
De petits insectes dont j'ignorais le nom, piquaient
 mokuku mó mbí itombo, kalaka na saya mënë.
tout mon corps, je me grattais et cela me faisait très mal.
 Amámíbíéné maní á mbánda, naso nabángá, mojô mó
Quand je vis maman pour la première fois, j'eus peur, parce que
 mó ndé mokuku monéne mó ngungi ngungi.
son corps à elle était plus gros et poilu.
 Mokuku mó ndé mõnókó na mó mbí mokuku na minɔ minéne.
Son corps dépassait le mien plusieurs fois
 Ekahia amámíbíéné míso ma ndé má bwelí, moléma mó mbí
Mais lorsque je vis ses yeux pleins d'amour, mon cœur
 móso mõ titá, ko bõ boso bosía.
s'apaisa, et la peur se dissipa.
 Baswá 'ngando bákábalé 'bó: Moto t'ápalé ò ákápalé nang'ê moto.
Les hommes disent: "Personne n'aime comme aime une mère."
 Ađí 'mó na nang'ê mbwá óko 'bóa !
Il en est bien de même pour la mère d'un chien!

IV

Tá ndáko ědaká mbí, leka lõdaká lonéne.
Dans la maison où j'étais, il y avait beaucoup d'objets.
 Mbí pé bojéba kómbé jí ló ngása.
Moi, je ne connaissais pas leurs noms.
 Ekíná eka etánéa mbí ědaká éékí tá ekúká.
Un autre objet que j'avais trouvé était appuyé au mur.
 ědaká eyai na sǒngó epólú, ědaká na so e makíá má titó.
Il était long et pointu, il sentait l'odeur du sang de gibier.

Bókíná busá, naso năwajá ngwá 'mbí kómbé e eka émíná.
Un certain jour, je demandai alors à ma mère le nom de cet objet.
 Aso ko atóndíní kómbé e eka émíná: líkóngó lí boówa na tító.
Elle me dit donc le nom de cet objet: une lance pour tuer les bêtes.
 Amámbíóká bóa, naso nabángá naso nawají: “I mamá, íyă áđí
Lorsque j’entendis cela, j’eus peur et demandai: “Maman, comme
mbí tító, báówădeá mbí na eka émíná póngónó?”
je suis un animal, ne me tuera-t-on pas aussi avec cet objet?
 Oká ko mamá 'bô: “Ngása bátaówá wē.
Et maman répondit: “Non, on ne te tuera pas.
 Té báówóé mbwá. Bákáówóé na eka émíná óko tító bákíná,
On ne tue pas le chien. On ne tue avec cet objet que d’autres animaux,
bákáyáké bato.”
ceux dont se nourrissent les hommes.
 Amámbíóká 'bóa, naso nătítéjă moléma.
Lorsque j’entendis cela, je me calmai.
 Ekíná eka éđaká ésambí á ndáko éđaká na mokuku mohíndo.
Un autre objet qui traînait par terre dans la maison était d’un teint
noir.
 Mbí nawají mamá 'bô: “I mamá, eka íyéna 'hó ésambí éhíndélí,
Moi, je demandai à maman: “Maman, cet objet noir qui traîne par
terre
kómbé e 'yó ndá?”
comment s’appelle-t-il?”
 Aso abalí 'bô: “Eka émíná, téní ekakaléé na bato miá.”
Elle me dit alors: “Cet objet, c’est le pot à l’aide duquel les hommes
préparent les aliments.”
 Aso ăşombó bobala 'bó: “Téní e mîná, moswá pangolakı.
Et elle reprit: “Ce pot est source de tentation.
 Míá mákádóé á téní, mákáyáké bato,
Les aliments qui viennent du pot sont ceux que mangent les hommes

⁷ Ce verbe est aussi dialectalement -hɔɔ (Rood, p.407)

⁸ Tout comme *nde*, cette particule interrogative s’entend dialectalement *ndá*.

'só mbwá bokapóté, boumboa miá máminá kóko.
nous les chiens, nous avons l'habitude d'envier ces aliments aussi.
 Ekahia bato té bápé só máminá ngása.
Mais les hommes ne nous en donnent pas.
 Ibó té bápale íba póngónó.
Ils n'aiment pas le vol aussi.
 Bákálangé ísó mbwá: banganga bá íba.
Ils nous appellent nous les chiens: des voleurs fieffés.
 Ísó bokaóké mojô mómíná sóni enéne.
Nous avons grandement honte de cela.
 Mwá báđi miléma miléma.
Les chiens sont de cœurs différents.
 Bákíná mbwá báđi na íba: bákíná té báibé nongo.
Certains chiens sont voleurs, d'autres ne volent jamais.
 Ađimó na bato óko 'bóa.
Il en est de même avec les hommes
 Nongo bato bákátómbá leka ló biná 'bú bato na ikámba,
Si les hommes dérobent les biens de leurs prochains par manque,
 ésíngándélóko ísó mbwá?"
que peut-il en être pour nous les chiens?

V

Ndáko ědaká mbí nadí yengé, ědaká na módídí.
La maison où je me trouvais quand j'étais jeune était obscure.
 Ko ekíná esíká ědaká ená, ědaká epú ípee.
Et il y avait là un endroit d'un vif éclat.
 Nakainjá dŕngŕ limíná ekóka, míso má mbí mākŕkŕ saya,
Lorsque je regardais longtemps vers ce côté, mes yeux me faisaient
mal.
 á likambo lí njeélé-njeélé.
à cause des rayons lumineux.
 Akweáká mamá tá ndáko, ánúngéá mbí mabéi, ókó tá esíká émíná.

C'est toujours par là aussi que maman entrait dans maison pour m'allaiter.

Ko áimáká yó á ndáko óko íyána.

Et c'est encore par là qu'elle sortait de la maison.

Nădaká na pósá enéne e bosábátea na esíká émĩná, bengı nánjé

J'avais grand envie de m'approcher de cet endroit pour observer

losúsu lóđi tá íhu ímaĩná.

tout ce qui se trouvait à cet endroit éclairé.

Ekahia mako má mbí maípákaiméá á bosádaleja mokuku mó mbí.

Mais mes pattes n'étaient pas encore en mesure de faire avancer mon corps.

Iboa naso nădaá bógóó, naso nanúngáká mabéı manéne,

Ainsi donc, je me résignai, et je tétai beaucoup

na tína e bombilímeja mokuku mó mbí.

en vue de renforcer mon corps.

Té 'léjé meko mí minéne mí masú máմĩná.

Je ne me rappelle pas beaucoup de faits de ces jours-là.

Mómimbíléje óko mókíná mómóıı pé.

Ce que je me rappelle, c'est seulement un seul fait.

Bókíná busá, ádaká mbí nawêlı, okíná moto, kako moswá mbí,

Un jour, alors que j'étais endormi, un homme, peut-être mon maître,

ăkweá á ndáko ědaka mbí nasambí.

s'était introduit dans la maison où j'étais couché.

Amámбіsısoa, naso nănoéne adı esósóló tá bosó bó mbí.

Lorsque je me réveillai, je le vis alors accroupi devant moi.

Naso nabángá, naso ko năyeá mamá.

J'eus peur, et puis je pleurai maman.

Banınganı! Mıso má moto omĩná, té mápélé ngása.

Mes chers! Les yeux de cet homme n'étaient pas agréables.

Ă'yóınjá mbí, mondúmba mó bokótoa, té na mıso má bwéla,

Comme il me dévisagea, avec un air de mépris, non avec des yeux de sympathie,

elengé ékáınjéıı mamá.

de la façon dont me regarde maman.

Mibalá moto à 'yóhókéá mbí, nabúngí meko míminá.
Ce qu'avait dit l'homme lorsqu'il me regarda, j'ignore cela.
 Pé ekóka, aso aangóí, aso asábatéí na líkóngó, aso ko alítómbí.
Peu après, il se releva, s'approcha de la lance et la prit.
 Baníngani! A'yótómbá líkóngó, mokuku mó mbí mosúsu moso
Mes frères! Et, lorsqu'il prit la lance, tout mon corps
 mǒlulúmá na bǒ, moto omǐná aésákáíndéání.
trembla de peur, craignant qu'il ne me l'enfonce.
 Moléma amá 'mósíá bobánga, óko aéné mbí moto aímá yó á ndáko.
Mon cœur ne cessa d'avoir peur que lorsque je vis cet homme sortir
de la maison.

VI

Bókíná busá, busá amá 'bóyá, naso naóká ekiná eka êkǒó: wólólóló.
Un autre jour, quand il fit jour, j'entendis quelque chose faire
wolololo.
 Naso nǎduká tína e eka émǐná.
Je cherchai alors à savoir l'utilité de cet objet.
 Ko amámbíduká tína emǐná, ngaw'mbí ákweá á ndáko.
Pendant que je m'interrogeais sur cela, ma mère entra dans la
maison.
 Naso ko naéńí eka émǐná ékǒkí: wólólóló, étingí tá dǒlǐ lí mamá.
Et je vis cet objet qui faisait wolololo, attaché à son cou.
 Oká ko mbí bô: "I mamá, eka élwáńí we á dǒlǐ, ékǒkǒ wólólóló, émǐná
 nda?"
Et je dis: "Maman, ce que tu portes au cou et qui fait wolololo,
qu'est-ce?"
 Oká ko mamá: "Eka émǐná lebó".
Maman me répondit: "Cet objet, c'est une clochette en bois."
 Ísó bodukakǎ bókeé á mongendí, á boówa tító."
Nous allons bientôt à la chasse, pour attraper des animaux."
 Oká ko mbí bô: "Mamá, mbí napalakǎ nákeé nasá we."
Et moi je dis: "Maman, je voudrais bien aller avec toi."

Mamá asombéjini 'bô: “Ngása, óiméákíni á meko mímĩná,
Maman me répondit: “Non, tu n’es pas encore à la hauteur de ces tâches,
 pé nongo mwěka.
même pas près.
 Epelí we mako má bopota?
As-tu des jambes pour courir?
 Mongendí édítí eka é makóú.
La chasse n’est pas un amusement.
 Isó bokakamóé bato á boówa tító.
Nous, nous aidons les hommes à tuer les animaux.
 Isó bopelí mbángo na manga mápélé má boponga bisíká
Nous avons la course et de bonnes narines pour sentir les endroits
 bíkábólámé tító.
où se cachent les animaux.
 Bato bápélítí manga mápélé ngása.
Les hommes n’ont pas de bonnes narines.
 Té báóké so e tító.
Ils ne sentent pas l’odeur des animaux.
 Baswá manga ókó ísó.
Les maîtres de l’odorat, c’est nous.
 Isó bopelí matóí mápélé póngóngó.
Nous, nous avons de bonnes oreilles aussi.
 Bokakamóé bato na matóí má 'sú.
Nous aidons les hommes avec nos oreilles.
 Bato bakadaá bawéli, matóí má 'bú mawéli kóko,
Si les hommes s’endorment, leurs oreilles dorment aussi.
 té máóké kíndo na mikilimo.
elles n’entendent ni les bruits des pas ni le bruissement du vent.
 Bákáóké ísó.
C’est nous qui les entendons.
 Okíná moto otongonó ákabátámá na ndáko, na bulú,
Si quelqu’un d’autre s’approche de la maison, pendant la nuit,
 na mbúno e íba· bákátíjé moto omĩná banda?

avec l'intention de voler, qui fait fuir cet homme?
 Té ísó mbwá?"
N'est-ce pas nous les chiens?
 Oká ko mbí: "Έ ε, óko 'bóa mamá."
Et moi je répondis: "Si, maman, c'est bien cela."
 A ngongo jímná, mamá aso ábalá 'bô:
Après cela, maman dit alors:
 "Mwă 'mbí, mbí nakéí, tódíkake na bopélé!"
 "Mon enfant, je m'en vais, reste bien!"
 Oká ko mbí: "Έ ε, okéíko?"
 Et je répondis: "Oui, au revoir!⁹"

VII

Ahúlá ngwá 'mbí á mongendí, óko busá ená bómádípa.
Ma mère ne revint de la chasse qu'à la tombée de la nuit.
 Mbí nabalí: "Mamá, ohúlí?"
Je dis: "Maman, es-tu revenue?"
 Mamá pé boanoa na bopélé ngása, mojô mó mokúa monéne
Maman ne répondit pas convenablement, parce que le gros os
 mōdáká 'yó apelí, motátánéjá monɔkɔ mó ndé.
qu'elle tenait gênait sa bouche.
 Aso asambéí mokúa, aso ko abalí 'bô:
Elle déposa alors l'os et dit:
 "Mbí naókí jɔɔɔ, mako mápekakádeá na mōndɔ.
 "J'ai beaucoup peiné, les jambes me font mal à cause de la marche.
 Mwâ 'mbí, esíka éđítí epélé é bodala, éđí na ekáká.
Mon enfant, la forêt n'est bonne pour la marche, elle est touffue.
 Bato bápélí ngwaá í boléna na mbóbi, mapumba na ngólí jí njubé.

⁹Dans la culture ngombé les compliments sont formulés sous la forme interrogative: *okéí ko* "es-tu donc parti?, au revoir!"; *ohúlí?* "es-tu revenu?, bon retour!"; *osisó?* "t'es-tu réveillé? bonjour!", etc.

Les hommes possèdent des machettes pour couper des lianes, des touffes d'arbres et des cordes épineuses.

Ekahia ísó mbwá, épeli 'só ndé?

Mais nous les chiens, qu'avons-nous?"

Nabení njúbe jipólú, siáko bátwákákí mokuku mó mbí.

Des épines pointues m'ont blessée, des fourmis ont piqué tout mon corps

Njea jíđi bato pé bodala, bákálómé 'só tá bisíká bímíná,

Les sentiers par où les hommes ne peuvent pas passer, ils nous envoient dans ces endroit-là

á bobengana ngoá, na kúlupa, na tító basúsu."

pour chasser des sangliers, des antilopes ainsi que d'autres animaux.

Oká ko mbí 'bô: "Mamá, mongendí mosáhúla we, mógwí tító banéne?"

Et moi je dis: "Maman, la chasse dont tu reviens a-t-elle rapporté beaucoup de gibiers?"

Oká mamá 'bô: "Mogwí tító básamano: ngoá bábaé,

Maman répondit: "Elle a rapporté six gibiers: deux sangliers, kúlupa básátó na ngandi omotí."

trois gazelles et une antilope."

Mbí na balí: "I mamá, tító básamano, íbóa ákabánákí bato mabóndo,

Je dis: "Maman, six gibiers et quand les hommes ont fait le partage, émi 'bópá we óko mokúwa 'múa mósambí?"

tout ce qu'ils t'ont donné c'est ce os qui gît là?"

Oká ko mamá 'bô: "Eka é epákápáka t'énengé.

Et maman répondit: "Ce qu'on donne par faveur n'est jamais abondant.

Ko mbwá mopélé t'álóngóé, á líkambo lí libóndo libé.

Et un bon chien ne se plaint pas d'un mauvais partage.

Bato bákápá mbí eka, náso nábásakoa sékô.

Si les hommes me donne quelque chose, je les remercie toujours.

Náso násumáná mokómbó mó mbí.

Je secoue alors ma queue.

Bopélé we ókóké óko 'bóa.

Il est bon que tu fasses de même.

Ko mbí nadingejaká 'bô: Bákíná mbwá bánokódeá băna bá bato

Et je pense même que certains chiens valent plus que les fils des hommes

na sakólá.”

en matière de reconnaissance.”

VIII

Tá bókíná busá, naso naóká mako má mbí mápingí.

Un autre jour, je sentis que mes jambes étaient devenues fortes.

Naso ko năbangá bodala, mwěka-mwěka, bóyelıı-bóyelıı.

Je commençai alors à marcher, lentement, doucement.

Amámbídala naso năiméá tá esíká, emámbıtındó bosó

Après avoir marché, je parvins à l'endroit dont j'ai parlé avant

ėdaká na íhu.

qui était tout clair.

Amámbíhókea, naso naéné líkángá linéne, na leka lonéne.

Lorsque j'observai, je vis alors une vaste cour, avec beaucoup de choses.

A ndelo emíná, naípák'ajéba lómíná kómbé.

A cette époque, je ne connaissais pas encore les noms de ces choses.

Ekahıa éđėđı, nalójébi. Leka lómíná: melé, bato,

Mais maintenant, je les connais. Ces choses sont: les arbres, les hommes

njánı na ekíná esíká enéne, eđı dıko, óko íhu pé.

les plantes ainsi qu'un vaste espace au-dessus, tout ouvert.

Naso naéné bato banéne na bakékéke.

Je vis alors des hommes, grands et petits.

Okíná moto o sweé ıyai áısá leka á ténı.

Une autre personne aux longs cheveux mettait des choses dans un pot.

Amá 'yómajá bolúmeja ténı, aso ák'ákweá á ndáko.

Quand elle eut fini de remplir le pot, elle entra dans la maison.

Ibóa ádaká 'yó adı á ndáko, títo bákíná bák'ásábátéa na ténı.

Alors au moment où elle était dans la maison, certains animaux s'approchèrent du pot.

Tító bāmíná, baídaka na ngungı ngása.

Ces animaux n'avaient pas de poiles.

Bădaká na túa-túa. Ko na mako mábaé mábaé.

Ils avaient des plumes. En plus, deux pattes chacun.

Ibóá ă 'bóiméá mbutí na téní, báso bábangá bonónoa,

Lorsqu'ils arrivèrent près du pot, ils commencèrent à allonger leur cou,

báso báduka boíba leka, lödaká á téní.

ils tentèrent de voler les choses qui étaient dans le pot.

Edêdí mĕné moto íyóna o sweé iyai, aímí á ndáko, aso ko asísání

Tout de suite, la personne aux longs cheveux sortit de la maison, et chassa

tító: "Sa! Sa!"

les animaux en criant: Sa! Sa!¹⁰

Ibó ko bápótí.

Et eux s'enfuirent.

Aéné mbí 'bóá, naso naléjé: Omakaéné 'bö: ö téní e pangolakı óko íyéna.

Lorsque je vis cela, je pensai: si tu vois ainsi, dis-toi que c'est le pot de tentation.

Tá likángá límíná, mbwá bákíná bábaé bădaká.

Dans cette cour se trouvaient deux autres chiens.

Ōna mokéke óna monéne.

L'un petit, l'autre gros.

Ō monéne ădaká na mokómbɔ mokúé.

Le gros avait une courte queue.

Mbí nadingéjă 'bô: Mbwá basúsu ákábótámé 'bó, na mıkómbɔ mıyai.

Moi je croyais que tous les chiens naissent avec de longues queues.

Abóójá mbwá 'yóna mokómbɔ mokúé jɔ?

Ou ce chien-là a-t-il trouvé une courte queue?

¹⁰Sa!: cri habituellement poussé par les Ngömbe pour disperser les animaux de la basse-cour.

Amámbléléjé 'íbóá, mbwá ô mokómbó mokúé áhékójá míso
Alors que je me demandais cela, le chien à la queue courte tourna ses yeux

tá dónḡó lí mbí.

du côté où je me trouvais.

Amámblééné míso má ndé má bobílá, naso náńía, naso nǎk'ábólámá

Lorsque je vis ses yeux méchants, je pris fuite, j'allai me cacher

tá o mbí mōesíká.

dans un petit endroit qui me convenait.

IX

Adóá ngaw 'mbí ásólá na mbí lísoló na bulú, naso namotōndí míśúsu

Quand ma mère vint causer avec moi la nuit je lui relatai tout

míéné mbí sókólú.

ce que j'avais vu à l'extérieur.

Naso ko namowájí 'bô: "I mamá, mbwá basúsu bađítí na míkómbó mīyáí

đe lui demandai donc: "ńjaman, tous les chiens n'ont pas de longues queues

eléngé ě ísó líkambo nda?"

comme nous pourquoi?

Ōká 'ko mamá 'bô: "Iyě éđítí líkambo líśú.

Et maman dit: "Cela n'est notre problème.

Eđí líkambo lí bato.

C'est le problème des hommes"

Bato bákíná té bápálé bá 'bú mbwá bádaé na míkómbó mīyáí.

Certaines personnes ne veulent pas que leurs chiens aient de longues queues.

Íbóá bákátendóé míkómbó mí bá 'bú mbwá na ngwaá.

Ainsi coupent-elles les queues de leur chien à l'aide d'une machette.

Bákálángé míkómbó míkúé: bomwengá."

Ils considèrent de courtes queues comme un trait de beauté."

Mbí nabalí 'bô: "Mamá, bákíná bato té dındangá mēné?"

Je dis: “Maman, certains hommes ne sont-ils pas vraiment des imbéciles?”

Mbwá o mokómbɔ mokúé, ésisană na ndé ngı nde?”

Un chien à contre queue, avec quoi chassera-t-il les mouches?”

Mamá alısɔmbeja lıwajá límĩná.

Maman ne répondit pas à cette question.

Aíkobalá 'bô: “Bato áká mẽ 'bókɔɔ, sékô 'bóa.”

Elle dit ensuite: “Les hommes font toujours ainsi.”

Ibó bĕné póngónó bákásásángáné mĩno má 'bú, bákásátwákáké

Eux-mêmes aussi taillent leurs dents, ils s'arrachent

malimba na kéngiso, mojô mó bomwengá.

les sourcils et les cils pour raison de beauté.

Bakíná banéne bákáité saya jí pómá na bójɔkɔɔ

Bien d'autres supportent les douleurs des tatouages avec patience

óko á likambo límĩná.

pour cette même raison.

Amámbíóká 'bóa, naso naóká bĕ, moswá 'mbí asákádóá

Lorsque j'entendis cela, j'eus peur que mon maître ne vienne

na ngwaá, asákáléná mokómbɔ mó mbí kóko.

avec une machette, qu'il ne coupe ma queue également.

X

Masú makíná asía 'mó, naso naímánáká á ndáko tú busá.

D'autres jours passèrent, je sortais de la maison chaque jour.

Masú máĩná má mongandi.

C'étaient des jours d'allégresse.

Naso năpandá lılɔngɔ na miná 'mbí mbwá ó mokéke

Je conclus une alliance avec mon ami le petit chien

omímbítɔndó bosó.

auquel j'ai fait allusion avant.

Isó bábaé bĕkuáká makóú má mbwá: mokúa boswéana,

Nous deux, nous jouions aux jeux de chiens: se disputer un os,

bopota mbángo, bogbeme na bokbĕkene míno.

courir, gromeler, grincer les dents.
 Bodúmbana nasé na bosádene.
Se jeter l'un et l'autre par terre et l'un sur l'autre.
 Makóú masúsu măkuáká 'só mápélé.
Tous les jeux auxquels nous nous livrions étaient agréables.
 Bókakokalana, pé bogbátimeja mĩno na sánká.
Si nous nous mordions, c'était sans serrer les dents à dessein.
 Bókasáíndákáká mako, óko bóyelıı.
Si nous nous donnions des coups de pieds, c'était tout doucement.
 Makóú măkuáká 'só, bodí bengé, mádítı na súka.
Les jeux auxquels nous nous livrions, quand nous étions jeunes, étaient sans fin.
 Akuáká só makóú, băna bákíná badúáká póngónó.
Quand nous jouions, certains enfants venaient aussi.
 Ísó mbwá bokapalé bengé.
Nous les chiens, nous aimons les petits enfants.
 Ibó bákabomá 'só, ísó pé bolóna.
Si eux nous frappent, nous ne protestons pas.
 Bákátúbáká mikómbɔ mí 'sú, bótaángwaa ngása, mojô mó ísó
S'ils tirent nos queues, nous ne nous gênons pas, parce que nous
 na bengɛ bodí mēla.
et les petits enfants nous sommes des alliés.
 Mbwá basúku bákábánéé baswá 'bú basúku·mbwá bengé, bákábánéé
Les vieux chiens gardent leurs maîtres adultes, les jeunes chiens
gardent
 băna bá bato.
les enfants des hommes.
 Banınganı! Edědí 'yě nađı mosúku, makóú masía.
Mes frères! Maintenant je suis devenu adulte, les jeux ont cessé.
 Ekahıa nákaléjé bwengé bó 'mbı, na makóú măkuáká mbı
Mais je pense souvent à ma jeunesse, et aux jeux auxquels je me
livrais
 na miná 'mbı mbwá, óko na mongandı á moléma.
avec mon ami chien, toujours avec grande joie au cœur.

Makóú mǎkuáká 'só, mamá na mbwá íyóna o mokómbó mokúé,
Pendant que nous jouions, maman et ce chien à la queue courte,
 ená báahókea, ená báasepa.
nous observaient, ils se réjouissaient.
 Abótó mbí na ngwá 'mbí ekóka jɔ?
Depuis quand me suis-je séparé de ma mère?
 Nakamoléjé tú busá bópû.
Je pense à elle chaque jour.
 Té 'bósáé bwěla bó ndé.
Je n'oublie pas son affection
 Inó okapaléni bangwá 'nú póngónó?
Est-ce vous aimez vos mères aussi?
 Bilómu bíkáólóméni 'bó, okakééni bilómu bimíná?
Les commissions qu'elles envoient, est-ce que vous y allez?
 Baníngani, mbí nađi mbwá, náđiti na bowéi bonéne, nađi na
Mes chers, moi je suis un chien, je n'ai pas beaucoup d'intelligence,
j'ai
 mabúngá má mbí, ekahia nađi na míso, nakaéné.
mes défauts, mais j'ai des yeux, je vois.
 Napelí matóí póngónó, nakaóké.
Je suis pourvu aussi d'oreilles, j'entends.
 Nakaéné yondé ekaopaléni na bangwá 'nú.
Je vois l'affection avec laquelle vous aiment vos mères.
 Mbí té kótóé bato na mída mí 'bú, ekahia bókíná busá,
Moi, je n'injure pas les hommes pour leurs habitudes, mais un jour,
 naóká okíná yengé ená áasingá o ndé mamá esíngí.
j'ai entendu un enfant en train de proférer une injure à sa mère.
 Okíná mosúku ená áabalá: "Mǔmi íyóna."
Un autre adulte en train de dire: "Voilà un vrai mâle!"
 Ibóá bopélé?
Est-ce bien?
 Bájébi óko inó bato, ekahia íso mbwá té bókóé 'bóá.
Ceux qui le savent c'est vous les hommes, mais nous les chiens ne
faisons jamais ça.

Naéné mókína mojô póngónó.
J'avais vu un autre fait aussi.
 Ko amámbiééné mojô mómíná, naso năkakímóá.
Et lorsque je vis ce fait, je fus très surpris.
 Mómíná té mópélé ngása.
Ce fait-là n'est pas du tout bon.
 Náotondémí mojô mómíná?
Que je vous raconte ce fait en question?
 Banínganı, mbí nađí tító, najébí, náđítı na mojô.
Mes frères, moi je suis une bête, je le sais, je n'ai pas de problème.
 Ekahıa nongo nákadaá mbwá, nákadaá tító ka mbítakwăná na okíná
 yengé.
*Mais bien que je sois un chien, que je sois une bête, je ne peux pas
 ressembler à cet autre jeune homme.*
 Mbítalá ngwá 'mbí péngu na sánga.
Je ne peux pas expressément administrer un coup de bâton à ma mère.

XI

Endimbé ekóka eyóú étómbı mbí bosoola na 'nú masoló,
Depuis tout ce temps que je suis en train de m'entretenir avec vous,
 nápákıtı áojébéjánı kómbé e mbí.
je ne vous ai pas encore dit mon nom.
 Kómbé e mbí: MBITAGWAMBIBUKI.
Mon nom est Mbitagwambibuki.
 Moswá 'mbí ábakéání kómbé emíná.
Mon maître m'avait donné ce nom.
 A mbangı mĕné, moswá 'nbı ákabeání na kómbé emíná, naídóaka
 ngása,
Au début, quand mon maître m'appelait par ce nom, je n'allais pas
 mojô mó nápák'ájébéáná na kómbé emíná.
parce que je n'étais pas encore habitué à ce nom.
 Ábakéání moswá 'mbı kómbé emíná, nađı mőótıtó mokéke.

Quand mon maître m'avait donné ce nom, j'étais encore un petit animal.

Ibóá nawájí mamá 'bô: “Mamá, e wε kómbé nde?”

Alors je demandai à maman: “Maman, quel est ton nom?”

Oká 'yó 'bô: “E mbí kómbé: MBITASUSA”

Maman me répondit: “Mon nom est Mbitasusa”¹¹

Mbí ko nawájí: “I mamá, bãbakéání mbí mōtító mwēka,

Et je demandai: “Maman, on m'a donné à moi un tout petit animal, kómbé enéne likanbo nda?”

un si grand nom pourquoi?

Mamá asómbéjì 'bô: “Mbítajéba, téjébé tína e mεko minéne

Maman répondit: “Moi, je ne sais pas: j'ignore la raison de beaucoup de choses

míkákɔ́é bato, mokɔ́ngɔ́ mó ísó mbwá bódítí na bowéí bonéne.”

que font les hommes, parce que nous les chiens nous n'avons pas beaucoup d'intelligence.

Mbí nabalí: “Mbí nalóní kómbé íyéna, egbasóí mongángalé.”

Moi, je dis: “Moi, je refuse ce nom, il est trop compliqué.”

Oká ko mamá: “Bóní mwă 'mbí? Tébóá.

Et maman dit: “Que se passe-t-il, mon enfant? Pas comme ça.

Móbalí wε, té mópélé.

Ce que tu viens de dire n'est pas bon.

Bopélé odimé kómbé emíná.

Il est bon que tu acceptes ce nom.

Moswá 'sú ákaobéa 'bô: “Mbítagwámíbíbúkí”: obɔ́ngí na boke.

Si notre maître t'appelle “Mbitagwambibuki”, tu dois aller.

Ísó mbwá bodí na elómu é boísa minɔ́kɔ́ mí baswá 'sú.

Nous, les chiens, avons le devoir de respecter les paroles de nos maîtres.

Bopelé bósumané tá bosó bó 'sú, nongo moléma mókapalá mókíná.

Il est bon que nous inclinions devant eux, même si le cœur veut autrement.

¹¹ *Mbitásúsa*: “moi, je n'y fais pas attention, je ne m'en fais pas”

Băna bá bato báka' kóé óko 'bóa.

Les enfants des hommes font autant.

Bakáísé minoko mí babóti bá 'bú.”

Ils respectent les paroles de leurs parents.

Ko mbí nabali: “Mamá, ékadaá 'bóa, ko élangí na okíná

Mais moi, je dis: “Maman, s'il en est ainsi, pourquoi alors cet autre yengé, mama ákamolóma álóká madíba, “nalóni” nde?

jeune homme a dit, lorsque sa mère l'a envoyé puiser l'eau, “je refuse?””.

XII

Edědí napalaká náojébéjéni eléngé ěkwaá mbí na likambo á m̄iso má
Maintenant je voudrais vous raconter comment j'avais eu tort devant
moswá 'mbí.

mon maître.

Amámíkandoa, tá busá bókíná, nawají mamá, átómbé mbí

Quand je fus devenu grand, un jour, je demandai à maman qu'elle m'amène

á mongendí

à la chasse.

Iyána ámowajá mbí, aso ásiání, abali: “Ngása, óíméákíní.”

Quand je le lui demandai, elle m'en empêcha, elle dit: “Non, tu n'as pas encore atteint l'âge.”

Ibóá tá busá bókíná, naóká pósá enéne e boówa tító.

Alors un autre jour, j'eus le vif désir de tuer un animal.

Ko mbí naléjé 'bô: mamá ákasíá 'bô: mbítakéé tá esíka, bopélé

Et je pensai: si maman m'empêche d'aller en forêt, il serait mieux

náówóé okíná tító, adí 'yá mbutí, bengi moswá 'mbí ájébé

je tue un certain animal, qui est ici tout près, pour que mon maître sache

'bô: nabongí boké tá mingendi, mbí nasâ mamá ibongó.

que je conviens pour aller à la chasse, moi ensemble avec maman.

Ibóá amámíléjé 'bóá, naso naení okíná kókó tá mosélo mó njea.

Ainsi donc, lorsque je pensai à cela, je vis une poule au bord de la route.

Nasábátéí na ndé mbutí, bóyelí-bóyelí.

Je m'approchai de lui, tout doucement.

Ekíná ndelo pé bodala ngása.

A certains moments, sans avancer.

Naso napingéjǐ matóí má mbí, mǐso mádí mábakí á kókó.

Je durcis mes oreilles, les yeux fixés sur la poule.

Naso ko nalengéí kókó, bósínεε-bósínεε.

Je m'approchai furtivement, doucement.

Kókó pé 'ojéba mbúno e mbí ngása.

La poule ne savait pas mon plan.

Baníngani, pósá e boówa egbasóáké, éíméjǐ mbí madíba á monɔɔ.

Mes frères, la forte envie de tuer me fit couler la salive de la bouche.

Naéngéngéjǐ mokómbɔ mó mbí dónɔ na dónɔ.

J'agitai ma queue de tout côté.

Kakímô, napimbóí, nasúkaméí kókó, naso ko namopéí.

Soudain, je tins la poule au cou et je la saisis.

Kókó aso áyea.

La poule se mit à crier.

Naso namogbátíméjǐ ekóló.

Et je l'étranglai.

Namokumání mbún'òko ákiná yó bío.

Je la secouai jusqu'à ce qu'elle cessa de crier.

Túa jí ndé jǐnangáná pambá na pambá.

Ses plumes se répandirent partout.

Makíá maímá á monɔɔ mó ndé, má mákbéí bósɔɔ.

Le sang coula de sa bouche, d'un rouge très vif.

Naso ko namosambéí.

Je la déposai.

Ibóá ásambéá mbí kókó, naókí kɔpí e moswá 'mbí bô:

Alors lorsque je déposai la poule, j'entendis la voix de mon maître:

“Mbítagwámíbúkí, dóá!”

“Mbitagwambibuki, viens!”

Naso năkéé, pé bodala mōndo ngása, mojô mó naéni
J'allai, sans avancer du tout, parce que je vis que
 moswá 'mbí aókí gbεε.
mon maître entra dans la colère.
 Isó mbwá bokajébé miléeno míkáléné bato.
Nous, les chiens, connaissons les pensées des hommes.
 Nasábátéi na ndé mbutí.
Je m'approchai de lui.
 Aso ko apéini na ngulu kbě.
Et il me saisit très fort.
 Moléma mó mbí móso mókúba kúbukúbu.
Mon coeur battit la chamade.
 Moswá'mbí ābomá mbí na péngu k11.
Mon maître me donna une bonne raclée à l'aide d'un bâton.
 Naso ko năyeá.
Et je pleurai.
 Banínga, eléngé ěbomání moswá 'mbí, tá busá bómńná,
Mes frères, la façon dont mon maître me frappa ce jour-là,
 bobé měné.
ce fut vraiment méchant.
 Ābomání 'yó, na sánká gǎ gǎ gǎ, pé boókea mbí njóokwá.
Il me frappa méchamment sans arrêt, sans avoir pitié de moi.
 Ko pé boda moto omńná adĭ moswá 'mbí, ka nămokokálá na ngulu.
Et n'eût été que cet homme était mon maître, je l'aurais mordu
fortement.
 Ekahia mobúli t'ájangóé na moswá 'ndé.
Mais l'esclave ne se dresse pas contre son maître.
 Āyókiná mbí boboma, naso natíá, naso ko năk'ābóláma, á boduka
Lorsqu'il cessa de me battre, je m'enfuis et allai me cacher pour
chercher
 tína ebomíní na moswá 'mbí.
la raison pour laquelle mon maître m'avait frappé.

XIII

Mamá atánéání napelí moyeano 'múa.
Maman me trouva dans ces lamantations.
 Aso ko áwajání 'bô: “Mbítawámbíbúkí, éyeaká wε nde?”
Elle me demanda: “Mbitagwambibuki, pourquoi pleures-tu?”
 Naso natøndí mísúsu.
Je lui dis tout.
 Iyó ko 'bô: “Iyě nde? Ojébákíní tító
Elle reprit: “Qu'est ce que c'est? Tu ne sais pas encore que les animaux
 bádi mindúmba?
 sont de différentes espèces?
 Bákíná tító bá esíka, na bákíná bá ngando?
 Les uns sont les animaux sauvages, d'autres sont domestiques?
 Tító bá ngando bádítí bá boówa.
Les animaux domestiques ne sont pas à tuer.
 Ba esíka, ókaówa, pé líkambo.
Ceux de forêt, si tu les tue, il n'y pas de problème.
 Wε t'ójébé eka.”
Toi tu ne connais vraiment rien.”
 Oká ko mbí bô: “I mamá, nápákítíjébá meko mísábalá wε.
Et moi je dis: “Maman, je ne connaissais pas encore ce dont tu viens de parler.
 Otøndokš ko mbí nda?
Qui me l'aurait appris?
 Amímíbíóká mía óko busébu.
Je n'ai appris cela qu'aujourd'hui.
 Eđi na bato pé botútea miléma mí mbwá ndé?
Pourquoi les hommes ne tiennent pas compte des intentions des chiens?
 Mbí nadakí na pósá e bokamoa moswá 'mbí.
Moi, j'avais envie d'aider mon maître.
 Iyó ko abomíní na ye?”
Et lui, il m'a frappé, pourquoi?

Amámíbálá 'bóa,
Quand je dis cela,
 Mamá asombéji 'bô: “Kíná líkambo 'đi lídaé: mbwá t'álóngé na mojô.”
maman répondit: “Laisse tomber cette affaire: un chien n'a jamais raison.
 Oká ko mbí 'bô: “Eđi na mbwá pé bolóngá na mojô nde?”
Et je dis: “Pourquoi un chien n'a-t-il jamais eu raison?”
 Naso nāsombó boyea na íkíná.
Je repris alors mes pleurs.
 Naikowaja mamá 'bô: “Mamá, nákaówá mbabú
Je demandai ensuite à maman: “Maman, si je tue une souris,
 éđi na ekia? Mbabú té tító o ngando?”
cela est-il interdit? La souris n'est-elle pas un animal de village?
 Oká ko yó: “Pé ekia ngása.”
Elle répondit: “Ce n'est pas interdit.”
 Tá busá bómíná na bulú, ádaká só boyélí mosá, mamá âlángá mbí,
Ce jour-là la nuit, alors que nous étions autour du feu, maman me
récita
 nasâ míná 'mbí mbwá ó mokéke, masapo má Bosô-Mbwá.
en compagnie de mon ami, le petit chien, les contes de chez les
chiens.
 Masapo máminá mápélé, mǎgombéjá moléma mómbí.
Ces histoires étaient intéressantes, elles avaient apaisé mon couer.

XIV

Líkíná lísapo, líbalá mamá, lí mbwá o ndiingano¹.
Une autre histoire que maman nous avait racontée, c'était celle du
chien gourmand.
 Oká mamá: “Máisó ô!”

¹² *ndiingano* “projet, propos délibéré” (Rood 1958:329). Ici, poursuite d'un projet à cause du manque de satisfaction.

¹³ *Máisó ô et Máihúle ô*: formules d'envoi des contes et fables émises chez ces Ngombe par le conteur pour inviter l'auditoire à l'écoute. *Má*, connectif renvoyant à

Maman dit: “Maiso ò!”

Isó bosombéjí: “Máiso!”

Nous, nous répondîmes: “Maiso!”

Oká ko mamá: “Máihúle ò!”

Et maman reprit: “Maihule! ò!”

Oká ko ísó: “Gbonga!”

Et nous répondîmes: “Gbonga!”

Na ngongo mamá abalí 'bô:

Après maman dit:

Bato bákíná bǎkeké á bobengí na mbwá o'bú.

Des gens étaient allés à la chasse en compagnie de leur chien.

Aiméá 'bó á esíka, básó bǎpíká bitóndó bíbaé, baso ko báisá

*Arrivés en forêt, ils construisirent deux appentis et ils laissèrent
mokoko mó edíba á pákasa e ndáko ímíná.*

un ruisseau entre ces campements.

Ko edíba émíná ádaká 'yó na mbenge enéne, básó bǎkwelé

*Comme ce ruisseau était très profond, ils abattirent
molé mó mokolongi.*

un arbre pour en faire un pont.

Ákwaá molé mómíná, moso ko móekéjá mokoko, njea eso ebólóá.

*Lorsque l'arbre fut tombé, il traversa le ruisseau, un passage fut
trouvé.*

Ayá busá, bǎkéé bobengí, básó ko baówá mboké omotí.

Lorsqu'il fit jour, ils allèrent à la chasse et tuèrent un porc-pic.

Ahúlá 'bó á díáko, básó bǎkakabáná mboké, básó ko báyaní

*A leur retour au campement, ils se répartirent le porc-pic et
regagnèrent*

tá ndáko jí 'bú.

leurs abris.

Omotí o'bú, áideja lí ndé libóndo tá edejei épélé.

L'un d'eux n'avait pas gardé sa part dans un bon endroit.

un substantif sous -entendu de classe 6; *ísó/masó* “conte(s)”; *ihúle* “retour”; *gbonga* “bredouille”. Allusion au caractère imaginaire des contes?

Na ngɔngɔ mbwá adóá, aso aíba enama é ndé é mboké, aso ko atía na 'yó,

Alors le chien vint, vola sa patte de porc-pic et s'enfuit avec ça.
ená étingí tá monɔko.

la tenant par sa gueule.

Ibóá àkéké 'yó akolóngé mokolongi, aso àsunéá m̄iso á madíba.

Quand il marchait sur le pont, il tourna les yeux vers le ruisseau

Aso aéní esí é enama é mboké édaka étingí na ndé á monɔko.

Il vit l'ombre de la patte du porc-pic qu'il tenait par la gueule.

Aso aléjì tá moléma mó ndé 'bô: okíná tító adí á madíba.

Il pensa dans son cœur: "une autre viande se trouve dans l'eau."

Na ngɔngɔ aso àpíká tító, òpéáká yó á monɔko.

Après il lâcha la viande qu'il tenait dans sa gueule.

Enama é mboké, eso èkwaá á madíba, eso édiná.

La patte de porc-pic tomba dans l'eau et coula.

Àdiná enama, mbwá aso aémá tá mokɔko ekóka ená aáinjá á madíba.

Quand la patte alla au fond de l'eau, le chien se tint longtemps sur le tronc d'arbre couché en regardant dans l'eau.

Aéné moswá tító mbwá abakí tá mokɔko, m̄iso mátingí tá madíba.

Lorsque le propriétaire de la viande vit le chien assis sur l'arbre couché, les yeux fixé dans l'eau,

aso àkéé mbutí ákókoleja.

il s'approcha pour vérifier.

Ibóá aéné mbwá moswá 'tító aso atía.

Alors lorsque le chien aperçut le propriétaire de la viande, il prit fuite.

Na ngɔngɔ moswá 'tító àtitéá á madíba, aso adubójí enama é ndé é mboké.

Puis le propriétaire de la viande descendit dans l'eau et sortit sa patte de porc-pic.

Aso ko ayáná na 'yó.

Et il rentra avec ça.

Ko mbwá aso adíká ngása.

Le chien en fut à jamais dépourvu.

Moto o íba na moto o ndingano, báđi babéejei bá leka ló bato.
Le voleur et le gourmand sont des destructeurs des biens d'autrui.
Ibó pé bobótɔɔ na ngása, íbó na ngása tinge ε.
Eux, ils sont toujours insatisfaits, rien ne leur suffit.

XV

Líkiná lisapo líbalá mamá, ídi:
Une autre histoire que maman avait racontée est la suivante:
Á mbánda mǎné, mbwá ádaká tító, ádaká tá esika, áidaka tá ngando,
Tout au début, le chien était un animal, il vivait en forêt, il ne vivait pas au village,
 ádaká tá esika na bamíná ndé tító bá esika.
 il vivait en forêt avec ses congénères, animaux de forêt.

Ekíná ndelo, swa abótá băna básátó.
Un jour, Léopard mit bas trois petits.
Na ngɔngɔ swa abéá mbwá, aso ábalá na ndé 'bô: ádaé mobáneí
Après, Léopard appela Chien, il lui demanda d'être le gardien
 o băna bá ndé.
 de ses petits.

Mbwá aso áđimá.
Ce que Chien accepta.
Swa ákeké mabengi dǔngɔ na dǔngɔ áówá tító.
Léopard allait à la chasse partout pour tuer des animaux.
Ahúláká na tító bāmíná, aso ko ábáboléá á bosó bó mbwá.
Il revenait avec ces gibiers et il les entassait devant Chien.
Na ngɔngɔ swa ábalá na mbwá 'bô: “Wε bánéání băna bopélé,
Puis, Léopard dit à Chien: “Toi, garde bien pour moi les petits,
 mbí náíwéé wε bwaé na bibene.”
 moi, je vais te nourrir comme une nouvelle accouchée avec de la viande.

Ibóá swa abánéá mbwá na boiwea bwaé na bibene na bopélé mǎné.

Alors, Léopard prit soin de Chien en le traitant comme une nouvelle accouchée avec de la viande abondante.

Aíméá bãna sǒngé básátó, míkuku mí 'bú mǐbǒngó na mabékú.

Lorsque les petits atteignirent l'âge de trois mois, leurs corps prirent de l'embonpoint.

Busá bókíná, swa äkéé á bobengi, ko mbwá äkíná

Un jour, alors que Léopard était parti à la chasse, Chien abandonna
bãna á ndáko, íbó búki.

les petits à la maison, eux seuls.

Aso äkéé ndǒso e mbókó bengi íbó bábaé báówóé bãna bá swa

Il alla appeler Antilope pour qu'à deux, ils tuent les léopardeaux
basúsu ko bábyáké.

tous et qu'ils les mangent.

Adóá mbókó, bákweá tá ndáko, óká ko mbwá 'bô:

Antilope vint, ils entrèrent dans la maison, et le chien dit:

“Monínga, injá, bápíngákíní kúa.

Mon cher, regarde, leurs os ne sont pas encore forts.

Bókabáyákádeá édêdí, boókádeá bókba,

Si nous les mangeons maintenant, nous sentirons bien leur succulence,
mokǒngó mó báđi na míkuku mípélé mí mǐta.

parce qu'ils ont de bons corps gras.

Bóyákáké omotí, tû busá bómotí.

Nous mangerons un, chaque jour.

Ämajá 'bó bobala, mbwá äpeá omotí. ämoówá, bāmosasá,

Lorsqu'ils eurent fini de parler, Chien saisit l'un, le tua, ils le
dépecèrent

báso ko bāmoyákí.

et le mangèrent.

Ämajá 'bó boyáka, báisá mbúno 'bô: báyáké okíná púmá.

Après avoir fini de manger, ils s'entendirent de manger un autre le
lendemain.

Adípá busá swa ahúlá, aso abéá mbwá 'bô:

Quand la nuit tomba Léopard rentra, il appela Chien:

“Dóá na bãna bánúngé mabéí.”

“Amène les petits que je les allaite.”
 Mbwá adóá na mwăna omotí, swa aso ămonúngéá.
Chien amena un petit, Léopard l’allaita.
 Agólá mwăna libéí, swa ăbalá na mbwá 'bô:
Quand le petit fut rassasié, Léopard dit au chien:
 “Kéé ăsambéé 'yö á gbagba, óso ódóé na okíná.”
 “Va déposer celui-ci sur le grabat et amène un autre.”
 Na ngongo mbwá adóá na okíná.
Après, Chien amena un autre.
 Ămajá 'yó bonúngéa, ăbalá 'bô:
Quand il eut fini de l’allaiter, il dit:
 “Kéé ăsambéé 'yö á gbagba, óso ódóé na okíná.”
 “Va déposer celui-ci sur le grabat et amène un autre.”
 Mbwá ăkéé, aso ăsombótónó mwăna, aso adóá na mwăna
Chien alla, échangea le premier avec le second et amena le petit
 ănúngá libéí bosó.
qui était allaité auparavant.
 Aéné swa mwăna adí na ligóla, aso ăwajá mbwá 'bô:
Quand Léopard constata que l’enfant était déjà rassasié il dit à
Chien:
 “Mwăna 'yö ănúngítí libéí bosó?”
 “Cet enfant n’a-t-il pas déjà été allaité?”
 Oká ko mbwá: “Ngása apákítíánúnga, éndóló íbó basúsu báđí
Et Chien dit: “Non, il n’a pas encore été allaité, mais ils ont tous
 mikuku ámeí, mokongo mó mabékú.”
les corps semblables, à cause de leur embonpoint.”
 Ayá busá ehúma, swa ăsombó tá bobengi.
Au lever du jour, Léopard retourna à la chasse.
 Mbwá aso adíká na băna.
Chien resta avec les petits.
 Pé ekóka, mbókó adóá, băpeá mwăna, bămoówá, básó bá moyáká.
Peu après, Antilope vint, ils saisirent un petit, le tuèrent et le
 mangèrent.
 Ămajá 'bó boyáká, mbókó aso ayáná.

Quand ils eurent fini de manger, Antilope rentra.
 Mɔkɔ mɔkɔ swa ahúlá, aso abéá mbwá ádóé na bãna
Le soir, Léopard revint, il appela Chien pour qu'il amène les petits
 bánúngé mabéí.
qu'il les allaite.
 Mbwá aso adóá na okíná mwăna, swa aso ämonúngéá.
Chien amena le petit, Léopard l'allaita.
 Āmajá 'yó bonúngéa, äbala 'bô: “Kεé ásambéé 'yö á gbagba,
Quand il eut fini de l'allaiter, il dit: “Va déposer celui-ci sur le
grabat,
 óso ódóé na okíná.”
et amène un autre.”
 Ibóá mbwá atómbá mwăna, äkweá tá ndáko, aso aé má memá
Alors Chien prit le petit, rentra dans la maison, se tint debout
 bósínεε bósínεε, aso adóá na mwăna.
quelques instants et revint avec le même petit.
 Swa äkengá bonúngéa mwăna libéí, íyó pé bonúnga,
Léopard essaya de l'allaiter, celui-ci ne tétait pas,
 úna e lígóla lí libéí, linúngá íyó bosó.
à cause du lait qu'il avait tété avant.
 Aéné swa 'bóá, aso äkókóléjá mbwá na líwajá.
Quand Léopard vit cela, il chercha à comprendre en questionnant
Chien.
 Ko mbwá ädípáná swa na moíngano mopipo.
Mais Chien embrouilla Léopard en protestant vivement.
 Ibóá swa aso äyeyóó.
Alors Léopard se tranquillisa.
 Ayá busá, swa äsombó tá bobengi.
Au lever du jour, Léopard retourna à la chasse.
 Mbwá aso akéí ndɔsɔ e mbókó, báówóé mwăna, odíká omotí.
Chien alla chercher Antilope pour qu'ils tuent le seul petit qui restait.
 Adóá mbókó, bãpeá mwăna, bãmoówá, básó bãmoyáká.
Quant vint Antilope, ils saisirent le petit, le tuèrent et le mangèrent.
 Āmajá 'bó boyáka, mbókó ayáná lí ndé dǔngɔ.

Lorsqu'ils finirent de manger, Antilope retourna chez lui.
 Ko mbwá atíá á esika.
Et Chien s'enfuit dans la forêt.
 Aéné 'yó molé moyai, aíwéá ó diko aso asáambá 'hó ó diko.
Quand il vit un grand arbre, il grimpa dessus et se cacha là-haut.
 Atitá busá mǎkǎ-mǎkǎ swa ahúlá na tító, átitéjá,
Quand le soleil tomba le soir, Léopard revint avec les gibiers, les
déposa,
 aso abéá mbwá na bãna, bánúngé mabéi.
 et il appela Chien à venir avec les petits pour qu'ils têtent.
 Ibóá mbwá aíanoaka ngása
Mais Chien ne répondait pas.
 Swa aléjéké 'bô:mbwá agógomakádeá bogógoma.
Léopard pensait que Chien faisait la sourde oreille.
 Ibóá swa ákéké mbutí, aso aéné edípako éđi bwasé.
Alors Léopard se rapprocha et constata que la porte était ouverte.
 Ákweá ó téi, aso aéné makíá má bãna bá ndé.
Il entra dedans et vit le sang de ses petits.
 Aso aíamá sókólú, aso áńńó mohómbí sa ngǎngǎ í ndáko.
Il sortit et alla enquêter derrière la maison.
 Aso aéné bibébélé bí meló bísambí.
Il vit les débris des crânes par terre.
 Na ngǎngǎ swa abéá mbwá gá gá gá, mbwá pé boanoa.
Puis Léopard appela Chien longuement, Chien ne répondait pas.
 Íyána swa aso ádaá na móbóndó, ená áaléjé mijô.
Alors le chien s'assit, en réfléchissant sur ce drame.
 Ayá busá ehúma, swa ášǎmbó bohómba mohómbí á mosúkásúki
Au lever du jour, Léopard reprit ses recherches autour
 mó ngando, aso ko aéné lipǎpǎ línńó na mbwá, aso ko alítutéá.
 du village, il découvrit les traces laissées par Chien et il les suivit.
 Aíméá swa á molé, mǎdaká mbwá abóli, ákahóá,
Lorsqu'il arriva sous l'arbre où Chien était caché, il regarda en haut,
 aso ko aéné mbwá abakí.
 et il y vit Chien perché.

Adaká mbwá abakí ódiko, aéné swa bohali.

Pendant que Chien était perché là-haut, il avait vu Léopard de loin.

Aso apímpójá bosó bó ndé ó diko, bengi swa ádaé pé bomoembetemeja.

Il dressa sa face vers le haut, pour que Léopard ne le reconnût pas.

Ekahia swa asípóá tító ominá, óko mbwá sǒfí.

Mais Léopard reconnut cet animal, c'était bien Chien.

Na ngongó ámowajá na limbíná 'bô: “We 'yóna obakí ó diko ndání e?”

Après, il lui demanda malignement: “Toi, qui es perché là-haut, qui es-tu?”

Ko mbwá asáakójá na kómbé etongó 'bô: “Mbí Moda-diko é!”

Mais Chien s'identifia sous un autre nom: “Moi, c'est Habitant-des-cîmes”

Swa ášombéjǎ 'bô: “Modadiko é, titá jǎno nasé, náotǎndé meko e!”

Léopard répondit: “Habitant-des-cîmes, descends que je te dise des nouvelles!”

Óká ko mbwá 'bô: “Tǎndó meko botǎndo, náóké na matói.

Et Chien reprit: “Raconte simplement, que j'entende avec les oreilles.

Ekáóké meko té matói?”

Ne se sont-ce pas les oreilles qui écoutent?”

Aóká swa kalo 'yena ebé, aso aóká gbeke,

Quand Léopard entendit cette mauvaise réponse, il entra dans une grande colère

aso ko aíwéá ó diko.

et grimpa dessus.

Ákondá swa diko, aso ápeá mbwá á mokómbó.

Il monta et saisit Chien par la queue.

Mbwá asásábéáná, aso aángóónó swa.

Chien se mit à pleurnicher et il supplia Léopard.

Aso áhúndojá mbókó 'bô: “Mbí náyákítí bâna bá we, mbí búkí,

Il dénonça alors Antilope en disant: “Moi je n'ai pas mangé seul tes petits,

nayákí nasâ mbókó.”

je les ai mangés avec Antilope.

Nongo mbwá, asábéanaká 'yó, óko ngása, swa aíléjéke nongo mwěka.
Bien que Chien pleurnichait, c'était en vain, Léopard n'y faisait aucune attention.

Aso ätitá na mbwá nasé, na mbúno e bomówa.

Il descendit avec Chien, avec l'intention de le tuer.

Ajébá mbwá 'bô: abengéí bogwá na mako,

Comme Chien sentit qu'il allait mourir par ses pattes,

Asápiojí ó diko, aso äkwaá nasé na swa póngónó.

il se lissa choir et il tomba entraînant Léopard dans sa chute.

Aso äpotá ebángo epipo, swa aso ámobengana.

Il se mit à courir très vite, Léopard le poursuivit.

Äkeké mbwá apoté, aléjé ko asábaléá tá moléma mó ndé 'bô:

Pendant que Chien courait, il pensait et se disait dans son cœur:

“Náíméé äđ bato á ngando nongo náhélé.”

“Il faut que j'arrive vite chez les hommes au village pour que je sois sauvé.”

Na ngóngo aso äpotá, aso ko áiméá á ngando.

Alors, il courut vite et arriva au village.

Aéné bato mbwá, báso bágbulúmwaná na makóngó,

Lorsque les hommes virent Chien, ils se précipitèrent avec des lances,

bengi báwóé mbwá.

pour qu'ils tuent Chien.

Aéné yó bato bädóé mbángo na makóngó, bámoówóé,

En voyant les hommes accourir avec des lances, pour qu'ils le tuent,

aso äbápambá na makóú.

Chien commença à les distraire avec des jeux.

Ibóá bato báso báémá bógóó, bāpanganá na njenja e makóú má mbwá.

Alors, les hommes se tinrent tranquilles, très impressionnés par les jeux de Chien.

Pé ekóka swa ädisóá ebángo, ápeé mbwá.

Peu après, Léopard surgit précipitamment pour attraper Chien.

Aéné bato swa, báso bámosábéá makóngó má 'bú.

Quand les hommes virent Léopard, ils lui fêtèrent leurs lances.

Swa aso atía tá esika.

Léopard s'enfuit dans la forêt.
Mbwá ăpangána na bato, aso ko asékóá ađi bato.
Chien s'habitua avec les hommes et resta ainsi chez eux.

Tina yéna ekapeé na swa mbwá, óko likundu lí băna bá ndé.
La raison qui pousse le léopard à attraper le chien, c'est la vengeance de ses petits.

XVI

Busá bökéé mbí á mongendí mó bosó, té 'bósáé busá bómĩná.
Le jour où je suis allé à la chasse pour la première fois, je ne l'ai jamais oublié.
Ăkéé 'só ehúma.
Nous étions partis de bon matin.
Likángá lidaka lílúmi na bato.
La cour était pleine de gens.
Bákíná bădaká na ngwaá ko na makongó, bákíná na misukı.
Les uns avaient des machettes et des lances, les autres des harpons.
Bengé ená bálwáli míjă.
Les jeunes portaient des filets.
Bătingéá 'só mbwá lebó.
On attachait à nous les chiens des grelots en bois.
Báso ko bătingéá mbí lebó póngónó.
Et on attachait à moi un grelot en bois aussi.
Baninganı, lebo emĩná egbátiméjánı ekóló.
Mes frères!, ce grelot en bois m'avait serré le cou.
Ekahıa náıtá saya emĩná, eléngé ékáıté bato bákíná
Mais je supportai cette douleur comme certaines personnes supportent
katúpi na sapáto, jíkambámáméjé mako má 'bú.
des pantoufles et des souliers qui étouffent leurs pieds.
Mbwá bădaká banéne: okíná o mömoló mokéke, okíná o điso lígó.
Il y avait beaucoup de chiens: l'un à la petite tête, l'autre borgne.

Okíná aténgókó gbíké-gbíké.

L'autre encore boitait.

Bákiná bádóí ánjá mbí.

Certains virent me contempler.

Báso báwají e mbí kómbé, báso básakóí mokuku mó mbí mongúngúmáké.

Ils demandèrent alors mon nom, ils apprécièrent mon corps gras.

Amá 'sóiméá á esika, bato bábangá

*Lorsque nous arrivâmes dans la forêt, les hommes commencèrent
boínga mǐjá.*

à déployer les filets.

Mamá abalí na mbí 'bô: “Mbitagwámíbúkí, hókáméjá.

Maman me dit: “Mbitagwambibuki, écoute!”

Bopélé ótúngámé tá lípɔpɔ lí mbí, bengí náoinéjé mondúmba

*Il serait bon que tu suives mes traces, pour que je te montre la façon
mó bolínda tító tá dǔngá.”*

d'acculer les gibiers à l'intérieur de l'espace encerclé de filets.

Boso bokéí, boso bokumání lebo wólólóló.

Nous allâmes, nous secouâmes nos grelots wolololo.

Mamá adalí bosó, mbí nákeké adalé á ngɔngɔ jí ndé.

Maman marcha devant, moi je marchais derrière elle.

Bodindí tá esika bohalí mǎné.

Nous nous enfonçâmes dans la forêt très loin

Lebo kbókóló-kbókóló.

Les grelots en bois sonnaient kbokolo-kbokolo.

Kakímô mamá abalí: “Injá tító íyóna!”

Soudain, maman me dit: “Voilà un gibier!”

Amámíbúnja, naso naéní mombóí apotí.

Lorsque je regardai, je vis courir une grande antilope.

Bomokímání gíli-gíli.

Nous la poursuivîmes vite.

Naso nǎsepa, naso nǎgbómá na ngulu.

J'en fus très content et j'aboyai très fort.

Oká ko mamá: “Kíná bogbóma 'bóa, daa 'ógóó, odukakǎ

*Et maman me dit: "Cesse d'aboyer ainsi, tais-toi, veux-tu
óúéjé útó basúsu?"*

faire fuire tous les animaux?"

Isó bolíndá mombóí líná líná, mbún'òko áiméá 'yó á mojă.

Nous acculâmes la grande antilope jusqu'à ce qu'elle atteignit le filet.

Ko áiméá'yó á mójă, okíná mosúku aso amoíndéi líkóngó duu.

Et lorsqu'elle atteignit le filet, un vieux la transperça d'une lance.

Isó ko bosómbí tá esíka.

Et nous rentrâmes dans la forêt.

Baníngani, mongendí éđí eka épélé.

Mes frères, la chasse est une bonne chose.

Inó oka paléni mingendi póngónó?

Aimez-vous la chasse vous aussi?

Moswá 'ebene t'áwéé nja.

Celui qui tue le gibier ne dort pas affamé.

Ta busá bómíná, boówá útó bwêtete.

Ce jour-là, nous avons capturé vingt gibiers.

Ko áńó 'só na njea, okíná moto o eméli, o pé boke tá mingendí,

*Et pendant que nous passions sur le chemin, un homme paresseux qui
ne va jamais à la chasse*

aso asáyéí, óká 'yó: điso húlá, moto ongása apelí eka.

*se plaignit en disant: Reviens, mon oeil; celui qui a tué n'est pas
mien.*

XVII

Banínga... Edêdí náiméí a esíká é njóokwá.

Mes frères... maintenant, j'arrive à une histoire triste.

Bókíná busá, ádaká mbí na mbwá 'yóna ó mokéke,
MABONDOMASIA¹⁴,

Un jour, pendant qu'étais avec ce petit chien, Mabondomasia

¹⁴ *mabondo ma-síá* "les partages ont cessé depuis", c'est-à-dire qu'à l'heure actuelle on ne partage plus. C'est l'avènement de l'individualisme.

bóakuá makóú, okíná moto akweí tá líkángá.
en train de jouer, une autre personne entra dans la cour.
 Aso ko'ásoólá na msowá mbí.
Et elle s'est entretenue avec mon maître.
 Pé ekóka, moswá 'mbí abení 'bô: “Mbítagwámíbúkí, dóá!”
Sans tarder, mon maître m'appela: “Mbitagwambibuki, viens!”
 Ko ǎ'yóbéa, naso nǎbakéá moléma diko.
Et lorsqu'il m'appela, j'eus le cœur gros.
 Mibéano míkábéé na bato, míđí mindúmba.
Les appels des hommes sont différents.
 Ko ímúa, mobéání na moswá'mbí, té mópélé ngása.
Et la façon dont mon maître m'appela, n'était pas de bonne augure.
 Amámíbátama, moto íyóna otongónó, opeaní.
Lorsque je m'approchai, cet autre homme me saisit.
 Aso ko ǎbangá bokombolo liposo lí mbí, bengí ákósé na mbí bwéla.
Et il commença à lisser ma peau pour feindre de l'amitié avec moi.
 Ahóójí monokó mó mbí, anjí mbí gá-gá-gá, éléngé ékámjé'bó
Il ouvrit ma bouche, continua à me regarder, comme on regarde
 eka é bosómba.
une chose que l'on veut acheter.
 Amajá'yó bopono mbí lipóní, aso akíníní, aso ko awají moswá mbí 'bô:
Lorsqu'il eut fini de m'examiner, il me lâcha et demanda à mon
maître:
 “Lángání motwía mópélé.”
 “Fixe-moi un bon prix.”
 Oká ko moswá'mbí: “Pání páta¹⁵ bwêtetete.”
Et mon maître reprit: “Donne-moi cent francs.”
 Oká ko 'yóna: “Nalóní páta bwêtetete, mbwá 'yö, eka egó,
L'autre-là dit: “Je refuse cent francs, ce chien-ci, c'est un inapte,
 átakwaá páta bwêtetete, titéjá.”
il ne peut pas coûter cent francs, réduis.”
 Oká moswá 'mbí 'bô: “Mbwá 'yö té eka egó ngása. Injáká mokuku

¹⁵ páta: pièce de cinq francs (Rood 1958: 360).

Mon maître dit alors: “Ce chien n’est pas un inapte. Regarde, son corps

mó ndé mópíngí: abóngí na mingendi.”

est fort: il convient pour la chasse.

Ibó bábaé bábalání ekóka gá-gá-gá, mbí nađi na móbóndó nađi bógóó.

Eux deux discutèrent longuement, pendant que moi j’étais assis tranquille.

Amajá 'bó botúbana motwía dǎngbí-dǎngbí, moto íyóna otongó,

Lorsqu’ils finirent de marchander, cet autre homme

akeí ak’átómbá mokólí.

alla prendre une corde.

Aso ko atingéini mokólí á doli.

Et il m’attacha la corde au cou.

Aso aíméji falángá, aso ko awají 'bô: “Mbwá 'yô akaówóé kókó?”

Il sortit de l’argent et demanda: “Ce chien tue-t-il des poules?”

Oká ko moswá 'mbí: “Ngása, dongá 'busá bǒmobótá na nangó,

Et mon maître dit: “Non, depuis que sa mère l’a mis bas,

'yó pé boówa nongo mǒkókó omóí.”

il n’a tué aucune poule.”

Mbí nǎdukaká nábalé: “Okósi”, ekahia naso nayeyóí.

Moi, je voulus dire: “Tu mens!”, mais je restai tranquille.

Na ngongó moto osómbání aínéi moswá 'mbí falángá, páta¹ bómwambe.

Après, celui qui m’acheta remit à mon maître de l’argent, quarante francs.

Baso báiséáni.

Et ils se dirent au revoir.

Amá 'bóiseana, Mabóndomasía adóí, aso abalí:

Pendant qu’ils se soient dit au revoir, Mabondomasia vint et il dit:

“Mbitagwámíbúkí, mot íyóna adě 'bo? Asómbí we bosómba?”

“Mbitagwambibuki, qu’y a-t-il avec cet homme? T’a-t-il acheté?”

Oká ko mbí: E ε monínga, asómbíní na páta bómwambe.
Et je dis: Oui, mon cher, il m'a acheté à quarante francs.
 Ađaká 'só bóabaláná 'bóa, moto íyóna otongónó átúbá
*Alors que nos étions en train de nous parler ainsi, cette autre
 personne tira*
 mokólí, bengí námosúsé.
la corde pour que je la suive.
 Náídaka na moléma mó bomosúsa ngása.
Je n'avais aucune envie de le suivre.
 Naso nasambamí nasé, naso nakokálí mokólí na m̃no má mbí,
Je me couchai alors par terre et je mordis la corde avec mes dents,
 mokólí pé botwéa.
la corde ne se coupa pas.
 Moto osómbání atúbíní kbulululu, mbí pé bodala ngása.
Celui qui m'acheta continua à me tirer, sans que je ne marche.
 Mabóndomasía aísení: “Mbitagwámíbúkí, okéíko!”
 Mabondomasia me salua: “Mbitagwambibuki, au revoir!”
 Oká ko mbí: E ε, t'ódíkake na bopélé!”
Et je dis: “Oui, reste bien!”
 Nanjí moswá'mbí.
Je regardai mon maître.
 Iyó pé boókea mbí njóokwá, pé bobakea mbí m̃so.
Lui, il n'avait pas pitié de moi, il ne me regardait même pas.
 M̃só má ndé m̃đaká mábakí tá falánga, ilángáká yó.
Ses yeux étaient fixés sur l'argent qu'il comptait.
 A'sódindá mwēka, naéńí mamá adudúmí na ebángo,
Lorsque nous fûmes un peu loin, Je vis maman surgir en courant,
 m̃so má ndé ǒ m̃so má íbáté.
ses yeux étaient semblables à ceux d'une vipère.
 Agbemí na ngulu. Ađukaká átingóení.
Elle grommela très fort. Elle cherchait à me libérer.
 Moto íyóna amokanéí na péngu, aso ko amolí epápátá gboó.
Cet homme le menaça avec un bâton et la frappa très fort.
 Mamá aso atí ená aáyéa.

Maman s'enfuit en pleurant.

Saya enóngéjǐ mokuku mó ndé.

La douleur avait meurtri son corps.

Banínga, abótó mbí na ngwá 'mbí 'bóa, pé nongo boíseana na bopélé.

Mes frères, c'est ainsi que je séparai de ma mère, sans même nous saluer comme il fallait.

Ísó mbwá té bóíméjé mbísoli.

Nous les chiens, nous ne laissons pas couler des larmes.

Ađí'só mbwá, ékayeé té mǐso, ékayeé moléma.

Chez nous les chiens, ce qui pleure, ce ne sont pas des larmes, c'est le coeur.

XVIII

Amámbííméá tá ngando e moswá 'mbí o ngongó, masú mǎncó mábaé,

Arrivé au village de mon nouveau maître, deux jours passèrent

mbí pé boyáka miá ngása.

sans que je ne puisse manger.

Bamámbiléje ko bamámbyea, óko ngwá 'mbí mǐtasúsa,

Ceux à qui je pensais, c'étaient seulement ma mère Mbitasusa

na mbwá 'yóna ó mokéke Mabóndomasía.

et ce petit chien Mabondomasia.

Mwěka mwěka, moléma mó mbí moso mötítá.

Petit à petit, mon cœur s'apaisa.

Naso ko nǎk'ǎhómbá ngando, naso ko nǎk'ǎpandá makúa

J'allai alors à la découverte du village et je me liai d'amitié

na bákíná mbwá bǎdaká ená.

avec d'autres chiens qui se trouvaient là.

Ngando t'étaké bwěla.

Il n'y a pas de village sans amitié.

Mbí nasá moswá mbí o ngongó, ísó bokapaláné. Akapé mbí

Mon nouveau maître et moi, nous nous aimons. Il me donne

miá manéne sala.

beaucoup à manger.

Endé ngando eđi mbutí na Mísô.
Son village est situé près de la Mission.
 Mbí nakapakéé moswá 'mbí á mingendi míkákéé 'yó.
Moi, j'accompagne à la chasse qu'il fait.
 Ko ákákéé 'só á mingendi, bosó bokanzé njea
Et lorsque nous allons à la chasse, avant tout nous passons par le chemin.
 e Mísô mandeli mandeli.
de la Mission très souvent.
 Ko íbúa busá, ákéké 'só adalé á njea ebátí na ndáko jí kalási,
Un certain jour, alors que nous empruntons un sentier près des salles de classe,
 kakímô moswá 'mbí abambái ékíná esíká bobambaa.
 soudan, mon maître contourna un certain endroit.
 Aso ko atúéí masóí.
 Et il jeta la salive.
 Ánjá mbí pambá emíńá, naso naení eka ésambí.
Lorsque je regardai vers ce côté, je vis quelque chose qui traînait par terre.
 Baníńga, mbí nadítí na ngolé¹⁷.
Mes frères, moi je ne suis pas provocant.
 Mísô eđi na bato banéńe.
La Mission regroupe plusieurs personnes.
 Mbítakúméjáj' bńana bá kalási.
Je n'incrimine pas les élèves.
 Ekahia mbí naléjí 'bô: Mwńana o likoto amakagwá óko tína jí bobínjó.
Mais, je pense: "La larve de la chenille likoto ne meurt que sous l'arbre bobínjó"¹⁹
 Ko mókíná mojô, napalakń nátondóé kóko.
Une autre histoire, je voudrais vous la relater aussi.

¹⁷ *ngole* "défi", *moto o ngole* "personne provocante" (Rood 1958:340)

¹⁸ Le verbe *-kúmeja* s'emploie aussi avec un sens positif: "louer".

¹⁹ *bobínjó*: espèce d'arbre à chenilles, nom scientifique *petersia africana*.

Tá busá bókíná, ákeké 'só ahúlé á mongendí, okíná mwána o kalási,
Un jour, au moment où nous revenions de la chasse, un écolier,
 á'yóéné mbí, aso abalí na biná 'ndé băna 'bô: “injáni mbaw íyóna
 'hó,
lorsqu'il me vit, il dit à ses condisciples: “Regardez ce chien-là,
moyóú, motombóké!”
c'est un vieux chien enragé!”
 Aso ko aandói péngu, aso ko alíní tá eko k11.
Et il ramassa un bâton et me frappa au pied.
 Naso naóká saya mēné, eko é mbí epábúkea.
Je sentis une douleur très aiguë, mon pied avait failli se casser.
 Naso natí tá esíka p11.
Je m'enfuis alors dans la brousse.
 Banínga, mbí nákatombó, mbítajéba.
Mes frères, moi si j'attrape la rage, je ne sais pas.
 Botombó éđítí na sóní, botombó éđí yogó.
Avoir la rage n'est pas honteux, la rage c'est une maladie.
 Ekahia nongo nákadaá moyóú, nákadaá motombóké.
De toute façon, même si je suis vieux, si je suis enragé,
 ka mbítakweá bayenju mako bótó, eléngé mwána o kalási
je ne laisserais pas entrer des chiques pleins dans mes pieds,
comme l'écolier
 íyóna, olání péngu.
 -là qui m'avait donné un coup de bâton.
 Ko bákakwea, nasó nátósó na mĩno ma mbí.
Quand bien même ils entraient, je peux les extraire avec mes dents.

XIX

Banínga, lisoló lí mbí línengí.
Mes frères, notre causerie s'est beaucoup étendue
 Napalakă nálísíjájé.
Je voudrais y mettre fin.

Misô éđi ngando epélé.
La Mission est une belle cité.
 Nakaéné ndáko ekakúmée nó Njakomba.
Je vois la maison où vous adorez Dieu.
 Isó botingí na Njakomba kóko bokaengejé gala e ndé.
Nous, nous dépendons aussi de Dieu et répandons sa gloire.
 Nakaéné băna bá kalási, ngbíngílí-ngbíngílí
Je vois souvent des écoliers très nombreux.
 na bamonitéle bá 'bú.
 en compagnie de leurs moniteurs.
 Nakaéné ndáko e kalási, ekaíkóé 'nó mawéi ma Njakomba
Je vois l'école où vous apprenez les connaissances de Dieu
 na má ngondo.
 et celles de l'univers.
 Nakaéné bămí na balí, báđi na ndukí e Batísimo.
Je vois des hommes et des femmes qui cherchent à se faire baptiser.
 Nakaéné Bafafá na mbongó o misála, míkákóó 'bó na yondé e
 Njakomba.
Je vois les Pères avec d'innombrables travaux qu'ils réalisent par
amour de Dieu.
 Tómakúmeaní Banganga bāmīná bá Njakomba.
Veillez honorer ces Serviteurs de Dieu.
 Ko eléngé ébalí mbí á mbánda, napalakă násombé bolánga dói límīná:
Et comme je l'ai dit auparavant, je voudrais insister sur ce fait:
 Mbí té'sámbóé á mīso má bato.
 Moi, je ne me laisse pas déshonorer devant les hommes.
 Bato bákasíngání, bákalangá mbí moyóú, motómbóké,
Si les hommes m'insultent, s'ils m'appellent vieux, chien enragé,
 ka mbítakéá nongo moléma.
 moi, je n'en tiens pas compte.
 Otóndó mbí, Njakomba ko lőtóndó 'yó, lóđiti na libúngá.
C'est Dieu qui m'a créé et tout ce qu'il a créé est parfait.

Mbí nasíéjǐ.

Moi, j'ai terminé.

Wolombi Monga-Mpange
Tembango Bongwango
(Traducteurs)

Motingea Mangulu

TEXTE ET LEXIQUE INDANGA **(Kolomonyi, Kɔle, Kasai Oriental)**

Résumé

La région où habitent les Indanga est située entre les rivières Sankuru et Lukibu, au sud de Bena Dibebe. Les villages indanga se trouvent le long de la route qui mène de Bena Dibebe à Mwetshi. Ces villages sont: Inkongo, Ulukfu Etende, Badjangele, Kolomonyi, Yolo, Lupata, et Kabamba. Au nord de la région indanga habitent les Nkucu et au sud les Binji, à l'ouest entre autres les Nkamba et à l'est les Tetela. L'idiome des Indanga appartient à la zone C selon M. Guthrie (*The Classification of the Bantu Languages*, 1948). Les idiomes des Nkucu, Nkamba et Tetela appartiennent à cette même zone. L'idiome des Binji de Mwetshi appartient à la zone L. Au cours du mois d'octobre 1954, nous avons effectué une enquête sur le parler des Indanga à Kolomonyi. Les principaux informateurs étaient Paul Nsombo et Joachim Yoko. La présente étude contient un texte indanga, une traduction française de ce texte, ainsi qu'une série de substantifs et de verbes. Le texte indanga est la transcription d'un enregistrement sonore. La traduction française suit d'assez près le texte original.

Mots-Clés: Indanga, Tetela, Zone C, Zone L, Sankuru, langue bantu, texte, lexique

Summary

The region where the Indanga live is situated between the Sankuru and Lukibu rivers, south of Bena Dibebe. The Indanga villages are along the road leading from Bena Dibebe to Mwetshi. These villages are: Inkongo, Ulukfu Etende, Badjangele, Kolomonyi, Yolo, Lupata, and Kabamba. The Nkucu live in the north of the Indanga region and Binji in the south, the Nkamba among others, in the west and the Tetela in the east. The idiom of the Indanga belongs to the C zone according to M. Guthrie (*The Classification of the Bantu Languages*, 1948). The idioms of the Nkucu, Nkamba and Tetela belong to this same zone. The idiom of the Binji of Mwetshi belongs to the L zone. During the month of October 1954, we did an investigation on the language of the Indanga in Kolomonyi. The main informants were Paul Nsombo and Joachim Yoko.

The present survey contains an Indanga text, a French translation of this text, as well as a set of substantives and verbs. The Indanga text is the transcription of a record. The French translation follows closely the original text.

Keywords: Indanga, Tetela, Zone C, Zone L, Sankuru, bantu language, text, lexicon

La région où habitent les Indanga est située entre les rivières Sankuru et Lukibu, au sud de Bena Dibebe. Les villages indanga se trouvent le long de la route qui mène de Bena Dibebe à Mwetshi. Ces villages sont: Inkongo, Ulukfu Etende, Badjangele, Kɔlɔmɔnyi, Yolo, Lupata, et Kabamba. Au nord de la région indanga habitent les Nkucu et au sud les Binji, à l'ouest entre autres les Nkamba et à l'est les Tetela.

L'idiome des Indanga appartient à la zone C selon M. Guthrie (*The Classification of the Bantu Languages*, 1948). Les idiomes des Nkucu, Nkamba et Tetela appartiennent à cette même zone. L'idiome des Binji de Mwetshi appartient à la zone L. Au cours du mois d'octobre 1954 nous avons effectué une enquête sur le parler des Indanga à Kɔlɔmɔnyi. Les principaux informateurs étaient Paul Nsombo et Joachim Yɔkɔ.

La présente étude contient un texte indanga, une traduction française de ce texte, ainsi qu'une série de substantifs et de verbes. Le texte indanga est la transcription d'un enregistrement sonore. La traduction française suit d'assez près le texte original. Les substantifs du lexique ont été classés d'après les classes auxquelles ils appartiennent et les verbes selon le type de radical qu'ils présentent.

En ce qui concerne l'accent musical, notons que la mélodie de certains mots peut subir une modification. Ainsi par exemple: la mélodie du mot nkɔi (léopard) devient nkɔ́i sous l'influence d'un ton haut final du mot précédent, comme dans mã nkɔ́i (grand léopard).

TEXTE

Nkɔi la Mbólókó

1. Nkɔi la Mbólókó bákéndaka lɔndɔngɔ. Ámbókendáwó lɔndɔngɔ, bámbókenda, bámbókenda. Ate: Wě waampfúnámí Mbólókó, tósósómbe mbóji." Ate: "Ncwâ."

2. Kíyasâcwááká, àmbócwáwó tíí ló liyasákendé láká nsósómbá mbóji. Bámbosómbe mbóji; ámboshíya nsómbá mbóji. Njáákalóláwó, njáétámáwó balako.

3. Ambótóngwáwó l'òswéé, batópe l'époka. Ate: "Wě waampfúnámí Mbólókó batópe ákané, ímbéla toje."

4. Mbólókó njímbélandé. Tópe tángó jínapúpólá ngo mbókélá, njówandá wǎj'á mbóji andé ngó l'óókongɔ pó. Wǎj'andé a mbóji ámboota. Nkɔi njɔsá békilá byá wǎj'á mbóji ěnko mpfútá óme andé a mbóji. Ate: "Wě Mbólókó kitá, óme amí a mbóji ámboota."

5. Mbólókó àmbókitandé. Ate: "O! Mǎ Nkɔi òtaáka ndó wǎj'á nyama, óme á nyama mbótá!" Bámboáma íw'âpéé, yakó lǎsambola.

6. Njááyáwó, njááyáwó, ámwéénáwó ngó Nsombo. Mbólókó ate: "Wě mǎ Nsómbo, wǎj'á mbóji la óme a mbóji òtáka na?" Nsombo ate: "Óme a mbóji."

7. Nsétéáwó, nsácú, nsácú, nsácú, bátóngwake Mbéndé, nd'ók'on'òshiké. "Wě mǎ Mbéndé, mǎ Mbéndé, wǎj'á mbóji la óme a mbóji, òtáka na?" Mbéndé ate: "Wome".

8. Nsétéáwó, Mpfúlupa nd'ók'on'òshiké. "Wě mǎ Mpfúlupa, mǎ Mpfúlupa, wǎj'á mbóji la óme a mbóji, òtáka na?" Mpfúlupa ate: "Wome." Ate: "Ɔsó ng'obé!"

9. Bátóngwake Mbengéla. Wě mǎ Mbengéla, mǎ Mbengéla, wǎj'á mbóji la óme a mbóji òtáka na?" Mbengéla ate: "Wome." Ate: "O! Aso loló mpa!"

10. Nsácwááwó (3x). Bátóngwake Mpambí. "Wě mǎ Mpambí, mǎ Mpambí, wǎj'á mbóji la óme a mbóji òtáka na?" Mpambí ate: "Wóme a mbóji."

11. Nsétéáwó bátóngwake Nkéma nd'ók'oné lâ nshé. Ate: "Wě mǎ Nkéma, mǎ Nkéma, wǎj'á mbóji la óme a mbóji òtáka na?" Nkém'áte:

"Eε, nómonshíméla ntóó lemí. Ntókwiǵbéla kéle lónosambola joi." Nkéma njímbélandé.

12. Nkéma ámwímbélandé, ate: "Wě mă Nkói, mă Nkói, akólotáwó ndó mbɔɔ ndaka atátóunda. Óme a nyama ndó mbótáká? Ambóóta ndó wǵj'á nkán'â Mbólókó." Nkɔi ámbóókándé ònka, ate: "Nkéma ncwâ."

13. Nkɔi njimbéla nk'otámbá. Amámányaki Nkéma céné, Nkéma kémbopúlwa kyâ céné; amámányaki Nkéma céné, Nkéma kémbopúlwa kyâ céné. Ánko Mbólókó njɔsá mbóji nko yákw'ípé. Nsáloté (4x).

14. Ápúsumwake bínandé, Mbólókó landé bámína ngɔmɔ. Njisa ngo mbóji ñnko. Bínandé mbôshikólá nkése etényi bó.

15. Nko bámíná ngɔmɔ ɔné, Nkɔi baa, ate: "Ínyó Mbólókó ya nkese tényi, nɔtéényi Mbólókó kyá nkés'otálé?" "Mbɔ nyó ísó tɔtéényi Mbólókó kyá nkése otálé ané ángo."

16. Índé Mbólókó kyákó kénko mpusúmwa ngwǎnko: "Mă Nkói, ótólendé, ótólendé, ótólendé isw'áánkumwâ!"

17. Mbólókó inatwê bálo, kínaíke lê Nkɔi.

18. Íměnyi ndó ɔɔ. Ámboshila.

Traduction: Nkɔi et Mboloko

1. Nkɔi, le léopard, et Mboloko, l'antilope naine s'étaient liés d'amitié. Après qu'ils s'étaient déjà liés d'amitié depuis quelque temps, Nkɔi dit: "Toi, mon frère cadet Mboloko, allons acheter des chèvres." Mboloko répondit: "Partons!"

2. Ils partirent, ils marchèrent longtemps jusqu'à l'endroit où ils aillèrent acheter des chèvres. Ils achetèrent des chèvres. Après avoir

acheté des chèvres, ils retournèrent et passèrent plusieurs jours (en cours de route).

3. Quand ils sont arrivés dans la plaine, (ils ont vu) des fruits dans un bosquet. Nkoi dit: "Toi, mon frère cadet Mboloko, voilà des fruits, monte (pour en cueillir), que nous les mangions."

4. Mboloko monta. Le premier fruit qu'il cueillit, il le jeta à terre. (Ce fruit) frappa sa chèvre au dos et sa chèvre mit bas. Nkoi prit du sang de cette chèvre, enduisit son bouc (de ce sang) et dit: "Toi, Mboloko descends, mon bouc a mis bas."

5. Mboloko descendit disant: "Mais, grand frère Nkoi, celle qui a coutume de mettre bas, c'est la femelle d'un animal et maintenant le mâle d'un animal a mis bas!" ils se disputèrent et aucun des deux ne trancha l'affaire.

6. Ils continuèrent (leur route) et virent Nsombo, le sanglier. Mboloko lui demanda: "Toi, grand frère Nsombo (2x), la chèvre ou le bouc, qui a coutume de mettre bas?" Nsombo répondit: "Le bouc."

7. Ils partirent et continuèrent (leur route), voilà qu'ils rencontrèrent l'antilope Mbende qui était assise. "Toi, grande sœur Mbende, qui a coutume de mettre bas, la chèvre ou le bouc?" Mbende répondit: "Le bouc."

8. Ils continuèrent (leur route et rencontrèrent) l'antilope Mpulupa assise. "Toi, grande sœur Mpulupa, qui a coutume de mettre bas, la chèvre ou le bouc?" "Mpulupa répondit: "Le bouc." Mboloko dit: "Quel malheur!"

9. Voilà qu'ils arrivent chez l'antilope Mbengela. "Toi, grande sœur Mbengela (2x), qui a coutume de mettre bas, la chèvre ou le bouc?" Mbengela répondit: "Le bouc". Mboloko dit: "Oh! Que faire maintenant."

10. Ils continuèrent et arrivèrent chez l'antilope Mpambi. "Toi, grande sœur Mpambi (2x), qui a coutume de mettre bas, la chèvre ou le bouc?" Mpambi répondit: "Le bouc".

11. Ils continuèrent et arrivèrent chez le singe Nkema, assis par terre. Il (Mboloko) dit: "Toi, grand frère Nkema (2x), qui a coutume de mettre bas, la chèvre ou le bouc?" Nkema répondit: "Vous me dites une affaire. Que je monte d'abord (dans l'arbre) pour trancher l'affaire!" Et Nkema monta.

12. Quand Nkema fut monté, il dit: "Toi, mon grand frère Nkoi (2x), ils te craignent, ils ont peur que tu ne les croques. Le mâle d'un animal sait-il mettre au monde? Celle qui a mis bas c'est la femelle d'autrui, de Mboloko!" Nkoi, ayant entendu cela, dit: "Nkema, allons-y."

13. Nkoi monta sur l'arbre. Pendant que Nkoi suivait Nkema vers la-bas, Nkema retourna vers ici (2x). Entretemps Mboloko prit les deux chèvres et s'enfuit (4x).

14. Mboloko arriva chez ses confrères. Il se mit à danser avec ses camarades et cacha ses chèvres. Ses camarades lui coupèrent la queue.

15. Pendant qu'ils étaient occupés à danser, voilà que le léopard surgit, et dit: "Vous, les mboloko à queue courte, n'avez-vous pas vu le Mboloko à queue longue?" Ils répondirent: "Non, nous n'avons pas vu Mboloko à longue queue ici."

16. Alors Mboloko se présenta et dit: "Grand frère Nkoi, regarde-nous (2x), regarde-nous tous!"

17. C'est parce que Mboloko a été prudent qu'il a échappé au Nkoi.

18. C'est ainsi que j'ai appris (les choses). C'est fini.

Classes nominales - Substantifs

Classes 1, 2 - Préfixes o- , ba-; connectifs wa, bá

Thèmes consonantiques:

onto	personne	banto
omóto	femme	bamáto
okiló	beau-père	bakiló

Thèmes vocaliques:

wana	enfant	bana
wome	époux	bome
wǎjí	épouse	bǎjí

Classes 01, 2 - Préfixes ø, ba-; connectifs kya, bá

Thèmes consonantiques:

papá	père	baapapá
mpâme	homme	baampâme
nkyámí	ancêtre	baankyámí
mpfúmí	chef	baampfúmí

Thème vocalique:

iyá	mère	baiyá
-----	------	-------

Classes 3, 4 - Préfixes o-, be-; connectifs wá, byá

Thèmes consonantiques:

obwe	miel	bebwe
ojo	racine	bejo
ojó	cadavre	bejó
oshwéé	plaine	beshwéé
ocuté	pilon	becuté
otámbá	arbre	betámbá

osóngó	chasse	besóngó
ongúngú	grand tambour cylindrique	bengúngú
olema	soufflet	belema
onywa	bouche	benywa
ólóngó	coeur	beólóngó
okilá	sang	bekilá
oponga	riz	beponga
oké	grandeur	
obé	malheur	
otálé	longueur	
ɔmpélé	cruche	bɛmpélé
ɔntete	hotte	bɛntete
ɔtwé	tête	bɛtwé
ɔlɔmɔ	lèvre	bɛlɔmɔ
ɔlónđó	bouteille	bɛlónđó
ɔkɔngɔ	dos	bɛkɔngɔ

Thèmes vocaliques:

waato	pirogue	byaato
wiiná	soleil	biiná
weefu	nombril	beefu
wɛɛji	lune	
wɛɛpɔ	sel	bɛɛpɔ
woolo	nez	beelo

Classes 5, 6 - Préfixes ø, ba-; connectifs já/dyá, bá

Thèmes consonantiques:

toi	oreille	batoi
maimo	éclair	bamaimo
pfungula	tonnerre	bapfungula
kɔc	dent	bakɔc
pfunjú	ventre , estomac	bapfunjú
phopha	araignée	baphopha

paphú	aile	bapaphú
tópe	fruit	batópe
joi	affaire	
	eau	bash

Au pluriel le phonème initial *b* du thème est éliminé dans:

bɛɛ	sein	bɛɛɛ
beji	champ	baeji
bá	palmier	bă

La consonne initiale du thème *sh* est palatalisée au singulier et devient *c*, dans:

cwá	hache	baswá
co	oeil	bisho (ba-isho)
cóló	foie	bashóló
cángú	millet	bashángú

Autres modifications de la consonne initiale du thème au singulier:

pfó	cheveu	bafó
dɔpɔ	petit hameçon	balɔpɔ

Thèmes vocaliques:

graisse, huile	bauta
----------------	-------

Les thèmes qui ont un *i* initial, prennent le préfixe *j-* au singulier et *b* au pluriel:

jina	nom	bina
jjĩma	nuage	bijĩma
jiji	rat	biji

Classes 7, 8 – Préfixes *e-*, *ø*;

ki-, bi-;

connectifs kyá, byá

Themes consonantiques:

ecúká	foyer	cúká
emana	enclos	mana
ekómbá	van	kómbá
empfupfu	ramier	mpfupfu
engwalé	perdrix	ngwalé
ekelámpute	crapaud	kelámpute
etaci	côté	taci
etényi	morceau	tényi
epoka	bosquet	poka
ema	chose	

Le phonème initial l du thème devient d au pluriel dans:

elonga	mortier	donga
elongi	visage	dongi

Quelques substantifs des classes 7,8 prennent les préfixes ki- et bi-.

Exemples avec thème consonantique:

kísákhúlá	peigne	bísákhúlá
kingóma	fusil	bingóma
kífúlú	chapeau	bífúlú

Classes 9, 10 Préfixes N-, N-; connectifs kyá/ká, yá

Thèmes consonantiques:

nshé	poisson	nshé
njwá	serpent	njwá
nkɔi	léopard	nkɔi
nkete	terre, sol	nkete
ngɔndo	lune	ngɔndo
njunju	masse	njunju
njɔpfu	éléphant	njɔpfu
nkosho	perroquet	nkosho

nkómbé	épervier	nkómbé
ngiyó	hippopotame	ngiyó
nkaye	antilope harnachée	nkaye
nkókó	poule	nkókó
njala	faim	njala
nyama	animal	nyama
nsombo	phacochère	nsombo
nkema	singe	nkema
ngɔmɔ	tambour à peau	ngɔmɔ
nkese	queue	nkese
mpoké	pot	mpoké
mbó	biens	mbó
mpóó	cou	mpóó
mbulú	maison	mbulú
mbula	pluie	mbula
mboka	chemin	mboka
mbwá	chien	mbwá
mboj(i)	chèvre	mboj(i)
mpangá	mouton	mpangá
mfulú	oiseau	mfulú
mbanja	village	mbanja
mbólókó	antilope naine	mbólókó
mbéndé	antilope, espèce d'	mbéndé
mpfúlupa	antilope, "	mpfúlupa
mbengéla	antilope, "	mbengéla
mpambí	antilope, "	mpambí

Thème vocalique:

móoshe	tortue	móóshé
--------	--------	--------

Classes 11, 10 - Préfixes lo-, n-; connectifs lá, ya

Thèmes consonantiques:

lofungé	vent	mfungé
lofumu	ventre	mfumu

lombá	noix de palme	mbá
lokombé	tambour trapézoïdal	nkombé
lokolé	tambour cylindrique	nkolé
lonjwě	cheveu gris	njwě
lonjwě	abeille	njwě
lokanga	pintade	nkanga
lonjokó	pistache	njokó
longóngó	noyau (de noix de palme)	ngóngó
lɔkɛngɔ	rasoir	nkɛngɔ
lɔshɛngu	bile	nshɛngu
lɔshɔpó	intestin	nshɔpó
lɔngónélá	caméléon	ngónélá
lɔkɔjí	liane, espèce de	nkɔjí
lokɔpfu	liane, espèce de	nkɔpfu
lɔkɔmbɛ	liane, espèce de	nkɔmbɛ
lɔndɔngɔ	amitié	ndɔngɔ
lokfulá	couteau	nkfulá
lɔkɔla	ongle	nkɔla

Les thèmes à semi-voyelle w, précédés du préfixe N-, ont mb au pluriel. Au singulier w est généralement élide :

lǒngá	forge	mbóngá (-wóngá)
lɔ(w)ɛya	piment	mbɛya (-wɛya)
lowángé	manioc	mbángé (-wángé)

Les thèmes à semi-voyelle y, précédés du préfixe N-, ont nj au pluriel. Au singulier y est élide.

loongo	houe	njongo (-yongo)
lɔɔmbɛ	varan	njɔmbɛ (-yɔmbɛ)
lwaalo	croûte	njalo (-yalo)

Les thèmes à latérale l, précédés du préfixe N-, ont nd au pluriel. Quand une nasale suit, nd peut être réduit à n :

losh	rivière	ndosh (-losh)
lɔlɛmbu	doigt	ndɛmbu (-lɛmbu)
lolem	langue	nemi (-lem)

Classes 11, 4 - Préfixes lo-, be-; connectifs lá, byá

lokolo	jambe	bekolo
lɔ	bras	bɛɔ (-wɔ)

Classes 19, 12 - Préfixes i-, to-; connectifs yá, tá

Thèmes consonantiques:

itényi	morceau	totényi
ikyéngé	petite hache	tɔkéké
ipoké	petit pot	topoké
ikókó	petite poule	tɔkókó
ilóólɔpɔ	hameçon	tɔlóólɔpɔ
	feu	tɔyá
indânda	arachide	cundânda

Thème vocalique:

yɔɔɔ	étoile	tɔɔɔ
------	--------	------

Radicaux verbaux

Radicaux du type CVC (ton bas)

Infinitif		Impératif	Radical
ndangá	aimer	langá	-lang-
naná	se battre	naná	-nan-
ndotá.	s'enfuir	lotá	-lot-
ndekyá	donner	lekyá	-leky-
mpecá	allumer	hecá	-hec-
mená	avalér	mená	-men-
nkendá	marcher	kendá	-kend-
nkitá.	descendre	kitá	-kit-

nshiká	être assis	shiká	-shik-
mpiká	construire	piká	-pik-
mbundá	prendre	bundá	-bund-

Verbes dérivés:

nkalólá	retourner	kalólá	-kalól-
nsambólá	trancher	sambólá	-samból-
ndongólá	brûler	longólá	-longól-
nshikámá	s'asseoir	shikámá	-shikám-
nshikólá	couper	shikólá	-shikól-

Radicaux du type CVC (ton haut)

mbóká	pondre	bóká	-bók-
nsómbá	acheter	sómbá	-sómb-
nshílá	finir	shílá	-shíl-
nshíyá	finir	shíyá	-shíy-
míná	danser	míná	-mín-
mpfútá	enduire	pfútá	-pfút-

Verbes dérivés:

mfúmbólá	frapper	fúmbólá	-fúmból-
nshímélá	dire à	shímélá	-shímél-

Radicaux du type VC (ton bas)

njapyá	mettre sur	apyá	-apy-
njosá	prendre	osá	-os-

Verbe dérivé:

njombwá	être ouvert	ombwá	-ombw-
---------	-------------	-------	--------

Radicaux du type VC (ton haut)

mbótá	enfanter	ótá	-ót-
njóká	entendre	óká	-ók-
njéwá	savoir	éwá	-éw-
njísá	cache	ísá	-ís-
nyéná	voir	éná	-én-
njópa	chasser	ópa	-óp-

Verbes dérivés:

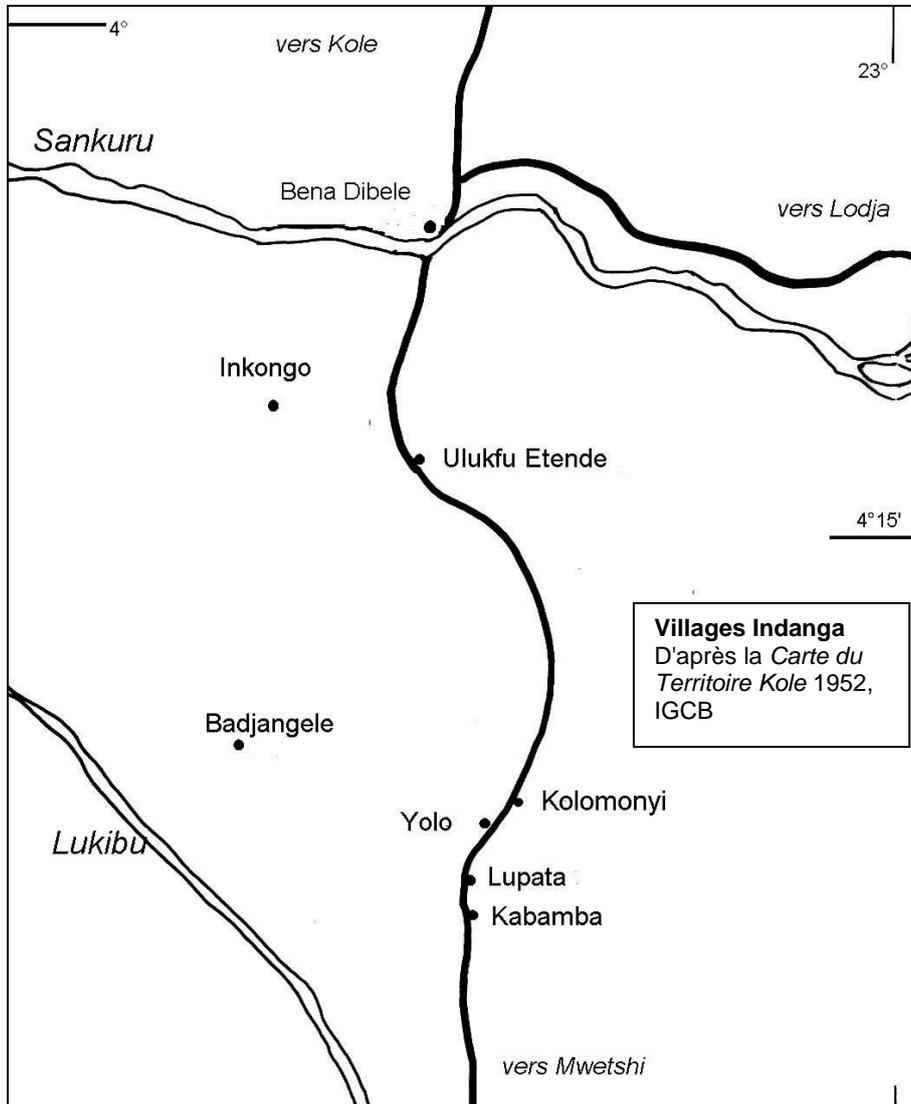
njimbéla	monter	imbéla	-imbél-
njétamá	passer	étamá	-étám-
nyénámá	être visible	énámá-	-énám-

Radicaux du type C , S

njá	manger	já	-j-
njá	venir	yáká	-y-
nwá	boire	nwá	-nw-

Radicaux du type CS

nkyá	faire jour	kyá	-ky-
ntwá	piler	twá	-tw-
nkwá	tomber	kwá	-kw-
mbwá	mourir	bwá	-bw-
ncwá	aller	cwá	-cw-



LITERARY SOURCES FOR THE EARLY HISTORY OF THE DCCM

Abstract

For half a century the early history of the Disciples of Christ Congo Mission (DCCM) has been neglected by scholars and church leaders alike. The "early history" of this American Protestant mission in central Congo began in 1897 and ended in 1932, when the depression produced a slump in the appointment and training of missionaries by the United Christian Missionary Society (UCMS), the umbrella organization under whose auspices the DCCM missionaries worked. Sources for understanding the early history of the DCCM are varied and scattered. The purpose of this paper is to provide a concise review of those sources. This review includes both published and unpublished sources. Published sources include letters and articles published in missionary periodicals, books, pamphlets, and scholarly articles of recent. Unpublished sources include letters, diaries, masters theses, and other manuscript writings of the missionaries and their contemporaries.

Key-words: United Christian Missionary Society (UCMS); Disciples of Christ Congo Mission; Congo history;

Résumé

Pour un demi siècle, l'histoire ancienne des *Disciples of Christ Congo Mission* (DCCM) a été négligée par les chercheurs et les chefs d'église. L'histoire ancienne de cette mission protestante américaine au Congo Central a commencé en 1897 et s'est clôturée en 1932, suite à la dépression économique, dont une des conséquences était la régression du recrutement et de la formation de missionnaires par la *United Christian Missionary Society* (UCMS), l'organisation sous l'auspice de laquelle les missionnaires DCCM ont travaillé. Les sources pour connaître l'histoire du DCCM sont variées et éparpillées. Le but de cette contribution est de fournir une vue d'ensemble de ces sources, tant publiées qu'inédites. Les sources publiées incluent lettres et articles publiés dans périodiques missionnaires et autres, des livres et brochures. Les sources inédites incluent des lettres, journaux, mémoires de maîtrise, et autres manuscrits des missionnaires et leurs contemporains.

INTRODUCTION

Standard works on the growth of Christianity in Africa include brief references to the DCCM. For example, one may consult DuPlessis, Latourette, or Groves.¹ Although useful for setting the larger context of mission history in the nineteenth and twentieth centuries, these works do not provide a suitable starting point for the history of the DCCM itself. For sources, they cite the literature of the mission society itself.

Another set of secondary sources includes historical studies of Protestant missionaries in Congo specifically. In particular, one may consult the works of Anstey, Braekman, Carpenter, Crawford, and Slade. Similarities between the attitudes and activities of the Protestant mission societies in Congo have long been noted, and there are good possibilities for comparative studies between missionary communities at a later point. The DCCM is a key element in the history of Protestant mission societies in Congo, but it has typically taken a background position with respect to the earlier and, at its inception, larger missionary enterprises of the Baptists and Presbyterians. Although these secondary sources on Protestant missions describe the mission societies with whom the DCCM missionaries interacted and were most closely allied, they do not provide adequate information about the Disciples of Christ missionary community itself.²

1. J. DuPlessis, *The Evangelisation of Pagan Africa: A History of Christian Missions to the Pagan Tribes of Central Africa* (Capetown and Johannesburg: J. C. Juta and Co. Ltd., 1929); Charles Pelham Groves, *The planting of christianity in Africa*, 4 vols. (London: Lutterworth Press, 1948, 1954, 1955, 1958); Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, Vol. 5 (New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1943), 426.

2. Roger Anstey, *King Leopold's legacy: the Congo under Belgian rule, 1908-1960* (London: Oxford University Press, 1966); E. M. Braekman, *Histoire du protestantisme au Congo* (Brussels, 1961); George Wayland Carpenter, *Highways for God in Congo: Commemorating Seventy-five Years of Protestant Missions 1878-1953* (Leopoldville: La Librairie Evangelique au Congo, 1952); John R. Crawford, *Protestant Missions in the*

A third important set of secondary works includes the standard histories of the American "restoration movement" generally and the Disciples of Christ specifically.³ Those histories attempted to be

Congo, 1878-1969 (Kinshasa: Librairie Evangelique du Congo, [1969]); Ruth M. Slade, *English-Speaking Missions in the Congo Independent State (1878-1908)* (Brussels: Académie royale des Sciences coloniales, 1959). See also Gertrude Mae Shoemaker, "A History of Protestant Missions in West Central Africa," (M.A. thesis, College of Missions, Indianapolis, Indiana, June 1925), especially Chapters Three and Four for her summary of the work in Congo between 1878 and 1924.

Like the Disciples of Christ, the Baptist and Presbyterian communities are among the largest and most influential churches in Congo, but the Methodist Church of Central Congo has a very different story to tell. According to Kasongo, "Success in the fields of secular education and medicine was tempered, however, by the failure of the Methodist missionaries to accomplish their most important goal, namely, the establishment of an Atetela Church in Central Congo. Though considerable energy was expended to render the Central Congo Methodist Church an African institution, it became difficult, if not impossible to achieve that goal. According to the 1990 statistical data, there were 219,299 members and 417 pastors in the episcopal area. However, the Church has lost all most all of its members by 1996 and has reached the point of total collapse." Michael Kasongo, *History of the Methodist Church in the Central Congo*, x-xi. A comparative study between the various missions and churches within Congo, both "successful" and "failed," would be useful for historians of religion in Congo.

3. General histories of the "restoration movement" or its major branches include the following: William T. Moore, *A Comprehensive History of the Disciples of Christ: Being an account of a century's effort to restore primitive Christianity in its Faith, Doctrine, and Life* (New York: Fleming H. Revell Company, 1909); Leroy Garrett, *The Stone-Campbell Movement: An Anecdotal history of three churches* (Joplin, Missouri: College Press Publishing Company, 1981); W. E. Garrison, *Religion Follows the Frontier* (1931); Winfred Ernest Garrison and Alfred T. DeGroot, *The Disciples of Christ: A History* (St. Louis: Christian Board of Publication, 1948); Alonzo W. Fortune, *Origin and Development of the Disciples* (St. Louis, Missouri: Christian Board of Publication, 1924, 1944); McAllister and Tucker, *Journey in Faith* (1975). While not a history per se, see also Mark G. Toulouse, *Joined in Discipleship: The Shaping of Contemporary Disciples Identity* (St. Louis, Missouri: Chalice Press, 1997).

A number of multi-author publications have also attempted to provide a broad, sometimes historical, overview of the Disciples of Christ. Among the most prominent of these publications, one may consult the following: W. Barnett Blakemore, ed., *Renewal*

comprehensive overviews of the movement in North America. In addition to describing the growth of the Disciples organizations in North America, they provide basic information about the wide variety of foreign mission fields in which Disciples of Christ missionaries worked. Although these sources provide information about the ecclesiastical and historical contexts of Disciples foreign missions, they provide limited information about the missionary community in Congo.⁴

of the Church, 3 vols. (St. Louis: Bethany Press, 1963); George G. Beazley, Jr., ed., *The Christian Church (Disciples of Christ): An interpretative examination in the cultural context* (St. Louis: Bethany Press, 1973); Richesin and Bouchard, ed., *Interpreting Disciples* (1987); Williams, *A Case Study*, (1991).

For a brief review of the most important historical interpretations of the Disciples of Christ movement, see also W. Clark Gilpin, "Faith on the Frontier: Historical Interpretations of the Disciples of Christ," in Williams, *A Case Study* (1991), 260-275.

4. One may read the three most important histories of the Disciples of Christ written in the twentieth century and learn remarkably little about the history of that Christian denomination in central Africa. This footnote contains all of the references to Disciples in central Africa for these histories. For example, in his *Comprehensive History* (1909), W. T. Moore noted the CWBM connection to Liberia (648), and in his coverage of the Centennial Convention of 1909, he mentioned the dedication of the *S.S. Oregon* (814). Because the DCCM was only twelve years old at the time, and contemporary publications featured monthly articles about Disciples in Congo, Moore might not be expected to emphasize it.

When Winfred Ernest Garrison and Alfred T. DeGroot published *The Disciples of Christ: A History* in 1948, they noted that "the Belgian Congo [was entered] in 1897,□ and that, "With 56,134 members in Africa, primarily in the Belgian Congo, the Disciples have more Negro constituents in that continent than in America." No books related to the DCCM history appears in the Bibliography. The DCCM was at that time the most successful mission of the UCMS. Garrison and DeGroot, *The Disciples of Christ* (1948), 370, 484.

McAllister and Tucker's *Journey in Faith* (1975) contained a few references to Africa. The first missionary to Liberia sent by the ACMS (206, 258) and the dedication of the *S.S. Oregon* in 1909 (311). The only sustained discussion of Disciples in Africa covers about two full pages (316-320). In those two pages, one paragraph is dedicated to the early DCCM history, culminating in the Centennial Convention of 1909. One paragraph discusses Jacob Kenoly, and two paragraphs discuss the role of Emory Ross. The only

The direct study of the "overseas ministries" of the Disciples of Christ in North America has been restricted largely to the official publications of the mission societies antecedent to the current Division of Overseas Ministries (DOM) of the Christian Church (Disciples of Christ), the ACMS, the CWBM, the FCMS, and the UCMS. First, Grant Lewis's history of the ACMS supplies limited information about the earliest foreign mission efforts of the Disciples of Christ in Jerusalem, Africa, and Western Europe. Lewis also provided a basic overview of the domestic organization for the expansion of the Disciples movement from 1849 to 1937.⁵

Second, the history of the CWBM in my possession was last revised in 1911 by Elmira Dickinson. Although that history provides some information about the beginning of the CWBM mission to Liberia, it is not as useful for the history of the DCCM itself. It does include information on the North American outreach efforts of the CWBM, including, for example, the Southern Christian Institute, Edwards, Mississippi.⁶

book related to the history of the DCCM in the bibliography was Eva Dye's *Bolenge* (1909). In 1975, it was already possible to see that Disciples in Congo would nearly match the numbers of Disciples in North America by the end of the twentieth century. McAllister and Tucker, *Journey in Faith* (1975).

5. Grant K. Lewis, *The American Christian Missionary Society and the Disciples of Christ* (St. Louis: Christian Board of Publication, 1937).

6. For the history of the CWBM, one may also consult the following: Elmira Dickinson, *Historical Sketch of the Christian Woman's Board of Missions*, Compiled in 1897 and revised in 1900 by Miss Elmira J. Dickinson. Revised in May 1905 and December 1907 by Helen E. Moses, revised April 1911, by Anna R. Atwater. (Indianapolis: Christian Woman's Board of Missions Missionary Training School, 1911). An interesting interpretation of CWBM history may also be found in Douglas Foster "Feminism vs. Feminization: The case of the Christian Woman's Board of Missions" (Term paper presented to Prof. Dale Johnson, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, as a requirement in Course 3214, Seminar in Church History, April 1982), DCHS. Although I do not have them in my possession, I must also mention the following works: Ida Withers Harrison, *Forty years of service: A history of the Christian Woman's Board of*

Third, Archibald McLean's *History of the Foreign Christian Missionary Society* provides a concise summary of DCCM history up to 1919. In thirty-five pages, McLean wrote a systematic overview of the DCCM missionaries, the stations opened, the methods of work employed, the response of the people, the hindrances or obstacles to the work, the *S.S. Oregon*, the union with the CWBM, "the native workers," and the "fallen missionaries." This was an excellent summary of DCCM history from 1897 to 1919.⁷

Fourth, although a complete history of the UCMS (1919-1973) remains to be done, several works have been produced which cover the period under study. For example, William Nottingham's recent summary of the developments from the founding of the ACMS (1849), through the formation and history of the UCMS (1919-1973), to the formation of the CGMB (1996), provides the basic outlines of the history of the Disciples of Christ organization for mission.⁸

For the period under study here, the single most useful overview of the early history and organization of the UCMS remains the *Survey of Service* (1928). The *Survey* provided some detail on geographical and demographic features of Congo, and its discussion of "Our Churches and

Missions, 1874-1914 (1st ed., 1914; 2nd ed., 1915); Ida Withers Harrison, *History of the Christian Woman's Board of Missions, 1874-1919* (n.p., 1920); Lorraine Lollis, *The Shape of Adam's Rib* (St. Louis: The Bethany Press, 1970); Gayle Schoepf, *That talking woman: the story of Helen E. Moses and the Christian Woman's Board of Missions* (Anaheim, California: Creative Church Systems, 1986). They should contribute to three subjects of great interest here: the history of the mission to Liberia; the Ubang-Ngiri survey in 1916 and the united CWBM/FCMS work in Congo from 1917 to 1920; the role of women, especially single women, in the history of Disciples overseas ministries and the relationship between women's overseas mission work and both secular and religious women's movements in the United States. These lines of research largely lie beyond the scope of this study.

7. Archibald McLean, *The History of the Foreign Christian Missionary Society* (New York and Chicago: Fleming H. Revell Co., 1919), 102-107, 289-319.

8. William J. Nottingham, "Origin and Legacy of the Common Global Ministries Board," *Discipliana* 58:2 (fall 1998): 80-96.

Institutions" include a review of the mission stations with a wide variety of useful statistics. Although the *Survey* did not provide as much detail about individual DCCM missionaries and the local Christians as had McLean's *History*, it did include numerous photographs of people and buildings, as well as two station maps (Bolenge and Monieka).⁹

In addition to Disciples of Christ mission society histories, a variety of books review the individual mission fields of China, India, the Philippines, Latin America, the Caribbean, Congo, and others. Some of those field-specific books were written by former missionaries or mission executives as part of the promotional work of the mission society; others were written by individuals who wanted to share their stories of

9. William R. Warren, ed., *Survey of Service: Organizations represented in International Convention of Disciples of Christ* (St. Louis: Christian Board of Publication, 1928), 486-494. There are several other works on the history of the Disciples mission societies that help one to understand the larger ecclesiastical context of DCCM history in the early twentieth century. For example, one may consult the following: Arthur McKinley Depew, "History of missionary organization in the Disciples of Christ," (M.A. Thesis, Duke University, 1936); Clyde Harold Evans, "A History of the United Christian Missionary Society to 1926," (M.A. Thesis, College of the Bible, Phillips University, Enid, Oklahoma, May 1944). In addition to these studies, other works have discussed changes in mission policy and practice among Disciples generally.

A few Disciples-related publications concerning the theological and practical dimensions of mission policy among the Disciples of Christ have appeared since World War II. The most important study of Disciples of Christ mission theory remains Joseph M. Smith, "A Strategy of World Mission," (1961). More recent contributions to this discussion of mission policy include the following: A. Dale Fiers, *The Christian World Mission* (St. Louis: Bethany Press, 1966); Robert Thomas, *Where in the World are we going?: The Overseas Ministry of the Christian Church (Disciples of Christ)* (St. Louis: Christian Board of Publication, 1973); Pittman and Williams, (1987) 206-247; Mark G. Toulouse, *Joined in Discipleship* (1997); Toulouse (1991), 194-235; Robert D. Cornwall, "The Ministry of Reconciliation: Toward a Balanced Understanding of the Global Mission of the Christian Church (Disciples of Christ)," *Lexington Theological Quarterly* 30, no. 1 (spring 1995): 1-28.

missionary work.¹⁰ The current study is field-specific, but it comes from the perspective of neither a missionary nor a mission executive. This study concerns the "field" which stands out as the single most successful overseas mission enterprise in the history of the Disciples of Christ and which, in past decades at least, has been well known to North American Disciples of Christ.

A few brief articles in the publications of the *Centre Aequatoria* at the MSC post in Bamanian constitute the most recent scholarly references to the history of the DCCM.¹¹ They reveal the existence of scholars

10. Historical or thematic reviews have been published for many of the overseas mission "fields" among the Disciples of Christ. These publications include the following: Mae Yoho Ward, *Disciples of Christ in Latin America and Jamaica* (Indianapolis: United Christian Missionary Society, Missionary Education Department, [1951?]); Robert G. Nelson, *Disciples of Christ in Jamaica 1858-1958* (St. Louis: Bethany Press, 1958); J. Dexter Montgomery, *Disciples of Christ in Argentina 1906-1956: A History of the First Fifty Years of Mission Work* (St. Louis: Bethany Press, 1956); Joaquín Vargas, *Los Discipulos de Christo en Puerto Rico: albores, crecimiento y madurez de un peregrinar de fe, constancia y esperanza 1899-1987* (San José, Costa Rica: Joaquín Vargas, 1988).

There are also numerous works on the other Protestant mission societies in Congo, the most prominent of which are the Baptist and Presbyterians. In addition, there are works concerning the history of Mennonites, Methodists, and others during the colonial period.

11. See, for example, Honoré Vinck, "Publications en Lomongo dans *The Historical Society of the Disciples of Christ* à Nashville - USA," *Annales Aequatoria* 16 (1995): 591-594; Mayota Ndanda, "Poste Protestante de Bolenge," in *Mbandaka, Hier et aujourd'hui: Eléments d'historiographie locale*, (Mbandaka, Zaïre: Centre Aequatoria, 1990), 169-174; Eva Meinerts, "Secrétariat Général de la Communauté des Disciples du Christ au Zaïre" in *Mbandaka* (1990), 181-183.

A review of Vellut's "historical bibliography of Zaïre in the colonial epoch (1880-1960)" reveals no theses or dissertations or any publications between 1960 and 1996 dedicated to the history of the DCCM, other than those cited in this footnote. In the same bibliography, there are numerous studies on the Baptist, Methodist, and Presbyterian histories in Congo. See Jean-Luc Vellut, Florence Loriaux, and Françoise Morimont. *Bibliographie Historique du Zaïre à l'Époque coloniale (1880-1960): Travaux publiés en 1960-1996* Enquêtes et Documents d'Histoire africaine, no. 14 (Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire de l'Afrique, Université catholique de Louvain; Tervuren: Musée royal de l'Afrique centrale, 1996.)

interested in the subject of the DCCM history, scholars who have used some primary sources and interviews in central Congo. Nevertheless, they are only fragments of a history that barely begin to fill in the gaps in that history. Writing a more adequate history of the DCCM will require a review of the publications available as well as an assessment and utilization of the archival materials available in the United States, Belgium, and Congo. This dissertation represents the initial results of such a study, based on source material located principally in the United States.

As the DCCM missionaries reported back to America, they did more than merely describe their work: they also portrayed their work in terms which would motivate sympathy for and cooperation with the DCCM missionary project in central Africa. These missionary writings sent back to America form the primary documentation for this study. The following sections discuss five book-length overviews of DCCM history and the published and unpublished literature of the DCCM missionaries. "Publications" include books, pamphlets, and articles written by DCCM missionaries or mission society employees. Books written in the early twentieth century tend to be informative studies designed to promote the mission work; books written in the late twentieth century tended to be memoirs, often anecdotal and not always chronologically specific. Because of our interest in the perspective of the DCCM missionaries during the early period, we will rely more heavily on works written in the early twentieth century. Many of the pamphlets are not dated, but they can be fixed to certain periods by internal evidence. A special category of publication, the Lonkundo and Lingala-language publications of the DCCM, will not be used as source material, but it will be indicated in this study as a product of missionary work.¹²

12. In addition to assisting in the history of the missionary community itself, this literature may be examined as evidence for a literary community that included DCCM missionaries and African pastors, evangelists, hospital workers, teachers, and other persons affiliated with the DCCM. Such a literary community is the mission community

"Archival materials" include biography files, manuscripts, and personal papers of missionaries at the Disciples of Christ Historical Society (DCHS; Nashville, Tennessee), Lexington Theological Seminary Library (LTS; Lexington, Kentucky), and Christian Theological Seminary Library (CTS; Indianapolis, Indiana). There are also a modest number of private collections of letters and manuscripts, and some of these have been utilized in this study. These will be described more fully in the section on "DCCM Missionary Writings."

Each of these sources provides individual perspectives on specific aspects of DCCM history, and each one makes a distinctive contribution to that history. Nevertheless, few of the sources set the broad framework of the early DCCM history. For that reason, it may be helpful to review the principal texts in which their authors attempted to provide an overview of DCCM history, including the period under study here (1897-1932).

Overviews of DCCM History

As we look for an overview of DCCM history, we find both brief overviews and book-length works. Brief overviews or summaries of Disciples of Christ in Africa have been written by the following authors: Eva Nichols Dye, Maria Reynolds Ford, Cyrus Yocum, Virginia Maltby Clarke, and Virgil Sly.¹³ As each of the authors were DCCM missionaries or other employees of the Disciples mission societies, these

described by Strayer and studied by others. Honoré Vinck has been particularly interested in the schoolbooks of various mission societies in the equator region.

13. Maria Reynolds Ford, *The Disciples of Christ in Africa* (Indianapolis: Christian Woman's Board of Missions, College of Missions Building, [1917?]), facts in this pamphlet were obtained from *MI* (April 1917); Cyrus McNeely Yocum, *The Disciples of Christ Congo Mission in Africa* (Indianapolis: United Christian Missionary Society, [1938?]); Virginia Maltby Clarke, *Disciples of Christ in Africa* (Indianapolis: United Christian Missionary Society, Missionary Education Department, 1945); Virgil A. Sly, *Report on the Congo mission* (Indianapolis: United Christian Missionary Society, 1946).

pamphlets tend to be promotional writings, highlighting themes but not including many specific facts. A study of these summaries may be helpful to understand the formal self-conception of the mission society in its work in Congo, but these texts are too brief to be of much use in the present study in the reconstruction of the history of the DCCM.

Five book-length works provide a chronological frame of reference for the early history of the DCCM missionary community. The works which stand out as the most comprehensive in scope include the following: Eva Nichols Dye, *The Chronicle of the Congo* (1943); Herbert Smith, *Fifty Years in the Congo* (1949); Edith Eberle and Mrs. Lewis (Ambra Halsey) Hurt, *They Went to Africa* (1946); Louise Browning, *They Went to Africa* (1952); Eliki Bonanga Lofos'ankoy, "The Entry and the Work of the Disciples of Christ Missionaries at the Equator, 1897 - 1964" (1979).¹⁴

Based on personal knowledge and correspondence with many of the individual missionaries, Eva N. Dye's *Chronicle of the Congo* begins in 1897 and contributes information up to 1943. Organized decennially, each decade featured a list of missionaries, with their terms of service in Congo, a list of important events for the decade, and short biographical sketches from one paragraph to a few pages long, of each of the DCCM missionaries up to that point. Some of the missionary candidates who, at the time of writing, were planning on going to Congo were also included.

14. Eva Dye, Ambra Hurt, and Herbert Smith were missionaries with the DCCM during the early period; Edith Eberle and Louise Browning were employed by the UCMS. When I met him in 1991, Bonanga was a Disciples of Christ employee of the interdenominational "Church of Christ in Congo" in its technical services division of the Equator region.

Persons familiar with the DCCM may be surprised that I do not include Eva Nichols Dye, *Bolenge: A Story of Gospel Triumphs* (Cincinnati: Foreign Christian Missionary Society, 1909), in this list. Dye's *Bolenge* was the first major publication concerning the DCCM, and it remains one of the most interesting and useful of all the texts written about that history. I do not include it here because it neither covered the entire period of study nor was it arranged in a chronological format.

At the end of the text, a lengthy list of the missionaries children and grandchildren is included. That list is one of only two lists of DCCM missionary descendants of which I am aware.¹⁵ Providing many first hand biographical details about individual DCCM missionaries, Dye's *Chronicle* is the first book-length text to include all of the missionaries in the early period.

The second and third book-length texts presenting an historical overview of the DCCM are closely related. There are two separate UCMS publications, each entitled *They Went to Africa: Biographies of Missionaries of the Disciples of Christ*. As the subtitle suggests, they are collections of biographical summaries. Arranged chronologically, they provide very helpful information about the individual missionaries within

15. The other list is the mailing list for the *Lokole*, a privately distributed newsletter for missionary kids, former missionaries, and others interested in Disciples in Congo, past or present. The original title of the newsletter was "The LOKOLE to re-connect the Congo/Zaire kids." Recognizing the interest of others who were not "missionary kids," the title has changed to "The Congo Connection." *Lokole* means "drum" in Lonkundo, and the word remains on the mast of the newsletter in the shape of the "talking drums" used among the Nkundo people. The use of the *lokole* as a symbol is recognized by a disparate community of people who have some knowledge of the DCCM or the area in which they worked. Among the Mongo-Nkundu peoples, that type of drum was used to call together the community as well as to pass information from one town to another. When the first DCCM missionaries arrived in Congo and through most of the period under study, the *lokole* was functionally similar to the church bell and to the telegraph in a former time in North America. The newsletter sends out information about births and deaths among former missionaries and missionary kids' families. It includes notes and letters containing old memories and recent events in Congo and in the United States. And, finally, it is the means of communication that helps to organize biennial gatherings, a sort of extended family reunion combined with a history lesson or two. Wenona Diggle, the editor of this newsletter, was born at Bolenge. Her parents, Dr. and Mrs. G. J. P. Barger were in Congo from 1915-1931. In addition to being a useful source of information for the historian, the newsletter that Mrs. Diggle produces connects a multigenerational community in North America that is directly related to the historic DCCM community, a community that began with the uneasy partnership of Ellsworth Faris and Harry Biddle in 1897.

the DCCM missionary community, from the beginning until their respective dates of publication.

The first *They Went to Africa*, edited by Edith Eberle, was compiled from "a series of sketches of the life and work of the missionaries who have served in Africa." According to the "Foreword" by Genevieve Brown, "Miss Eberle and Mrs. Lewis A. Hurt provided the original sketches for the series." Miss Edith Eberle was an employee of the UCMS, and Mrs. Hurt was a longtime missionary to Congo recently returned in the summer of 1945 when the sketches were compiled.¹⁶ The basic structure of Eberle and Hurt's work included an initial index of missionaries arranged alphabetically and the biographical sketches given in order of the beginning date of missionary service to the Congo.¹⁷ Missionaries of the ACMS, FCMS, CWBM, and UCMS to Africa are included in a single sequence both in the index and in the text. The vast majority of these missionaries went to Congo. A minority of the Disciples of Christ missionaries to Africa between 1897 and 1932 served in Liberia, a portion of whom transferred to the DCCM in 1917.

In 1952, Louise Browning prepared another book called *They Went to Africa*. According to an anonymous preface, "Previous biographies, new research, and personal correspondence and interviews with missionaries and their families and friends have yielded the

16. "Foreword" by Genevieve Brown of the Department of Missionary Education in Edith Eberle and Mrs. Lewis Hurt, *They Went to Africa: Biographies of Missionaries of the Disciples of Christ* (1945).

17. Beginning and ending dates of missionary service contained in these sources are a bit complicated to reconcile. Beginning dates may be date of appointment, date of departure, date of arrival in Congo, and/or date of arrival at Bolenge. Ending dates have the same list in reverse order: date of departure from Bolenge or another mission station, date of departure from Congo, date of arrival in North America, and/or date of termination of missionary service. Not all of these dates are available for the DCCM missionaries. In some cases, this can affect the specified years of DCCM missionary service by one or two.

information here given."¹⁸ Although the two books served the same purpose, are almost identical in structure, and bear the same title (*They Went to Africa*), they were in fact distinct publications with separate publication dates (1945 and 1952), and they will be cited independently. Besides the additional seven year period, the principal difference in the organization of the material is that Browning divided up the missionaries by country of destination: Liberia, Congo, South Africa.¹⁹ A comparison of the content of the sketches in Eberle and Hurt's work and Browning's work reveals that, even if she depended on or started with Eberle and Hurt, Browning wrote a distinct book.

The fourth of the book-length works on the DCCM is Herbert Smith's *Fifty Years in the Congo* (1949). As indicated earlier, Smith's book comes the closest to being an actual history of the DCCM. Although he structured his work as a decennial chronology, organized around each of the first five decades of work on the equator, Smith nonetheless developed a number of themes beyond the basic missionary biographies emphasized by Dye, Eberle and Hurt, and Browning. Like the others, he was interested in the origins of the individual missionaries, the variety of work the missionaries did, the institutions they founded, and the buildings they constructed, but Smith's basic thesis was fixed upon the African Christians themselves.

In his "Introduction," Herbert Smith noted that the division of the 1947 Christmas offering at Bolenge included both international and domestic mission causes, designated by the church itself. In response, he commented, "Up from savagery in fifty years, these Christians were thinking of physical, mental, and spiritual needs of their own people and

18. Louise Browning, *They Went to Africa: Biographies of Missionaries of the Disciples of Christ* (Indianapolis: United Christian Missionary Society, 1952), 2.

19. In 1947, Mr. and Mrs. Basil Fenton Holt were recognized as missionaries of the UCMS. Both were born in South Africa, and they had gone to the United States in 1930 in order to raise support from the American churches. Waylaid by the depression, the Holts stayed for sixteen years, finally returning to their home in 1947.

others around the world. They were rejoicing in their opportunity to share."²⁰ Although we may wince at Smith's choice of language, he was celebrating what to him and to many others was a remarkable accomplishment on the part of the DCCM missionaries and their indigenous associates. Smith had considerable affection for the people with whom he worked, and he believed that other forces at work in colonial Africa were not as beneficent in their consequences as the missionary enterprise. "What a tragedy if their contacts through the years had been only political and commercial!"²¹ As we will see in Chapter Three, the earliest political and commercial contacts were often tragic in their consequences.

Another aspect of Smith's work that needs to be noted concerned his presentation of DCCM accomplishments in numerical form. Just as the mission society periodicals provided statistical indices of progress (rising numbers of missionaries, baptisms, medical treatments, and other indicators), Smith summarized the transformation he saw in Congo through the tangible and enumerated results of the missionary work. The following list of items not only will serve to show what an earlier author thought was important to highlight, but it also will provide some basic facts which will help the reader to understand the scope of the DCCM missionary enterprise during the first half of the twentieth century.

In 1899, two Christians; in 1949, 77,275. In 1899, a little thatched church at Bolenge; in 1949, 1,063 churches and church groups. In 1899, a small school asking an officer of the state for help in enrolling students; in 1949, 441 schools with 8,193 students. In 1899, not a single African teacher or preacher; in 1949, 1,779 native workers. In 1899, a little clinic on a porch; in 1949, three hospitals with doctors in charge at Monieka, Wema, Mondombe, and ten dispensaries giving 332,192 treatments. In 1899, three missionaries; in 1949, 59 in service. In 1899, one mission

20. Herbert Smith, *Fifty Years in Congo: Disciples of Christ at the Equator* (Indianapolis: United Christian Missionary Society, 1949), 2.

21. H. Smith (1949), 112.

station; in 1949, nine stations at Bolenge, Coquilhatville, Monieka, Wema, Mondombe, Lotumbe, Bosobele, Ifumo, and Congo Christian Institute.²²

Although Smith's time frame (1899-1949) does not correspond exactly to mine (1897-1932), it serves to demonstrate the dramatic numerical expansion of the DCCM mission work in the first half of the twentieth century. In fact, the church of 77,275 in 1949 has since grown nearly ten-fold in the second half of the twentieth century to 750,000 baptized members.²³ Smith's interest in the history of the DCCM went well beyond the statistics.

Like other DCCM authors (E. N. Dye, E. R. Moon, A. F. Hensey, W. E. Davis), Smith included in his work numerous stories about missionary-African interactions, many of which reflect humorously on the missionaries.²⁴ Subjects of those stories include the following: struggles to learn the Lonkundo language, efforts to understand local culture, relationships with Africans around the mission stations, encounters with colonial officials. In those subjects, we can recognize that the personal dimension of the story was encompassed by larger processes. As Smith said, "Behind these figures, indeed, are many living and surging forces bringing a gracious, intelligent, responsive, people into a significant and honored place in the world-wide brotherhood of Christians."²⁵ In case we are tempted to think that Smith was a wide-eyed, uncritical optimist, we must also note his closing lines.

22. H. Smith (1949), 112.

23. The size of the Community of Disciples of Christ in Congo (CDCC) is not exactly known. The *Business Docket and Program* (p. 288) for the Disciples 1999 General Assembly in the section on "Related Churches and Institutions" indicates that the CDCC has 750,000 members. The basis for that number is unclear, but that has been the number used for the past few years in official publications in North America.

24. Works by these other DCCM writers will be cited in the section on "DCCM Missionary Writings."

25. H. Smith (1949), 113.

Africa is seething with tensions created by powerful forces rooted in greed and race prejudice. These forces are running a sinister race with a much-too-divided Christendom. If they win, the repercussions will be tragically felt in the world's last hamlet. Eager, able, skeptical, the Africans move into tomorrow where they and we, our destinies inseparable, shall reap what we sow.²⁶

This warning about "powerful forces rooted in greed and race prejudice" and its potentially tragic repercussions is also used as a warning against "a much-too-divided Christendom." I include these ominous lines by Herbert Smith in part because he had personally seen much of the early history of the DCCM, and his view of the "powerful forces rooted in greed and race prejudice" was strongly shaped by that history. His concern with "a much-too-divided Christendom" also reflected a strong interest in ecumenical cooperation among Disciples of Christ generally and within the DCCM missionary community in particular. Since Smith published his work in 1949, at least one other book-length work, which reviews the early history of the DCCM, has appeared.

Eliki Bonanga Lofos'ankoy's M.A. thesis from 1979, "The Entry and the Work of the Disciples of Christ Missionaries at the Equator, 1897-1964," provides us at least one example of the work done by Disciples of Christ ministers and scholars in Congo.²⁷ Bonanga noted that no previous author had attempted to write the DCCM history from the beginning in 1897 until "the period of autonomy," that is when the DCCM ("the mission") relinquished its assets and the final vestiges of

26. H. Smith (1949), 113.

27. Bonanga (1979). Others theses likely have been written at the Protestant Theological Faculty (now the Protestant University of Congo) or the theological school at Bolenge, but the political circumstances have prevented me from returning to locate additional sources. A review of such sources would be especially valuable for later periods of DCCM history. In addition, some of the doctoral works written by church leaders are available, but not specifically helpful in this study. See for example, the theses by Boyaka Inkomo, Elonda Efefe, and Itofo Bokambanza Bokeale.

ecclesiastical control to the CDCC ("the church") in 1964-1965. Recognizing that he himself could not write the complete history, Bonanga held out hope for further research.

We hope that such a study entirely in French will permit our Disciples Christians and pastors in the Equator to discover the missionary work from their arrival until the period of autonomy. This would be also a great contribution to the history of the Church of Christ in Zaire.²⁸

Although he was in Congo, Bonanga was hampered by the fact that many of his sources either were in English or had been destroyed in the rebellion of 1964-1965.²⁹ He particularly noted the silence in the sources concerning the following: the Congolese names given to the missionaries, the names of the first indigenous pastors, the dates of certain important events, and information relating to the autonomy of the church in 1964. The latter concern is beyond the scope of this study, but to the extent possible, I include western and Congolese names and as many relevant dates as possible in the narrative chapters and in the appendices.

In his third chapter, Bonanga reviewed the "Beginning and expansion of the work at the Equator, 1899-1964." Of this chapter, twenty-one pages cover what I designate the early period of the DCCM (1897-1932). Although he relied heavily on two published sources, Herbert Smith (1949) and E. M. Braekman, he also drew on interviews conducted in the Bolenge area. Three of the interviewees were born between 1911 and 1914. At the very least, the evidence they provide is valuable as local oral history. For these reasons, I use evidence supplied

28. Bonanga (1979), 2. My translation of the following passage: "Nous espérons avec une telle étude tout en étant en français, permettre à nos chrétiens et pasteurs Disciples à l'Equateur de découvrir le travail missionnaire depuis leur arrivée jusqu'à la période de l'autonomie. Ce qui sera aussi une grande contribution à l'histoire de l'Eglise du Christ dans cette terre noire Zaïroise."

29. "Most of the books and archives were burned by the rebels in certain stations of the subregion of the Tschuapa." (My translation) Bonanga (1979), 3.

to Bonanga by Bokunge Isoo, Ilondo Nonge Ntokime, and Ekofo Ekema.³⁰

The conclusions drawn by Eliko Bonanga Lofosankoy deserve some attention. After noting the enormous amount of work and the sacrifices made by the missionaries, he posed a brief critique in six parts, which I will summarize here. First, according to Bonanga, the DCCM missionaries permitted a self-propagating church, but they retained control of governance and finances. He asked, "Isn't that a form of camouflaged paternalism?" They missionaries encouraged faithful, witnessing, charitable lives, but they neglected self-support ("*autofinancement*") and self-governance (administrative skills).³¹ That situation became evident at the time of ecclesiastical autonomy when there were few leaders capable of handling the administrative and fiscal responsibilities previously handled by the missionaries.³²

Second, Bonanga criticized the missionaries for allowing the most capable converts to be recruited by the state rather than by the church, thus depriving the "pastoral base" (the evangelists) of the most talented individuals. As a consequence, "They sometimes entrust "*l'apostolat*" to certain people without pastoral formation. As a consequence, the intellectual level or formation of the evangelists before 1964 was very

30. The most significant contribution Bonanga (1979) made to DCCM history concerned the period of change around independence (1960) and ecclesiastical autonomy (1964). In his study, he was able to locate and to interview direct witnesses to the events described.

31. Beginning in the early twentieth century one of the popular slogan in the international, interdenominational Protestant mission conferences and societies became "self-supporting, self-governing, and self-propagating." Employing the distinction between "older" (European and North American) and "younger" (African, Asian, and Latin American) churches, the avowed aim of many Protestant missionaries, including the DCCM, was to encourage the leadership of the "younger" churches to lead their communities to greater ecclesiastical independence. In practice, this often proved more difficult than imagined by either the Protestant missionaries or the local church leaders.

32. Bonanga (1979), 63.

low in relation to that of most of the members of the church."³³ It is not clear if Bonanga believed this situation to be true throughout DCCM history or if he was speaking primarily about the later period. In any case, the adequacy of the training for evangelists is not a question that I have examined.

Third, paralleling his first comment, Bonanga noted inadequate preparation in professional and technical areas. "The Disciples missionaries did not create professional and technical schools. As a result, most garages do not function well and certain vehicles remain off the road after autonomy due to the lack of technicians and mechanics."³⁴ After he wrote in 1979 some improvements were made, but the situation among the Disciples of Christ had become significantly worse by 1999. Transport remained a major problem for most people in Congo, and the 1990s have seen a general collapse of public services throughout the nation.³⁵

The fourth point again calls attention to the "camouflaged paternalism" implicit in missionary practices, in this case, practices concerning housing. Both the separation of African and missionary residences and also the relative sizes of their homes signify to Bonanga (and many others) a racial demarcation which imply a differential social status.

In every station, the blacks do not live in the missionary camp. The houses built for the black (christian) workers were small in comparison with those of the missionaries. Among the single missionaries, certain ones occupied only large houses. Are we not seeing

33. Bonanga (1979), 64. My translation.

34. Bonanga (1979), 64.

35. The formation of the Protestant University of Congo (PUC) in Kinshasa has been at least positive development. With support from several Protestant denominations, the PUC has divisions of Theology, Business Administration, and Law. One of the supporting denominations is the Christian Church (Disciples of Christ) in North America. Other gifts and endowments have been made possible by the work of Ben Hobgood, the North American Liaison officer for the PUC.

there a sort of camouflaged racism or even an influence of the Belgian colonial urban politics?³⁶

As he points out, the layout of the DCCM mission stations clearly show racial distinction, and the differences in the size of the houses does suggest a racially-marked colonial practice. Some comments about both racial distinctions in the plan of the mission stations and also the relationship between the missionaries and the colonial state will be made below.³⁷

Dye, Eberle, Browning, Smith, and Bonanga are the five texts that present the most complete overviews of the early period of DCCM history. Each of them provided a complete listing, in one format or another, of the missionaries in the period under study. The first four texts referred to each one of the ninety-seven missionaries with biographical detail, and the last two texts were more interpretive, noting lessons and unresolved tensions in that history. Although his thesis included fewer personal details than the other texts, Eliko Bonanga Lofos'ankoy presented a more contemporary (post-independence, post-autonomy) perspective, and he raised some valid observations about policy and practice in DCCM history.

As helpful as these historical overviews may be, it is clear that they do not adequately meet the need for a contemporary historical review of the DCCM missionary community. In addition to the chronologically arranged overviews of the DCCM, there is a whole literature by and about the missionaries. That literature includes published and unpublished writings, memoirs and biographical works, biographical files, and personal papers.

36. Bonanga (1979).

37. See, for example, Comaroff and Comaroff, in their chapter entitled "Mansions of the Lord," *RR2*.

DCCM Missionary Writings, Published and Unpublished

Primary sources for this study of DCCM missionary thought, practice, and organization include personal letters and other documents from biographical files, published letters and articles in missionary periodicals, and books published by missionaries of the DCCM and other interested persons.³⁸

Missionary biographical files from the Disciples of Christ Historical Society (DCHS) include those of Biddle, Ellsworth and Bessie Faris, the Dyes, the Eldreds, and most of the other missionaries who served the DCCM from 1897 to 1932. These files contain some periodical clippings, official documents, and personal documents. The periodical clippings often include announcements of missionary service, reports of speaking engagements in the US, feature articles in local papers, and death notices. The official documents in any given biographical file may

38. I have examined three church-affiliated archival collections and benefited by the kindness of numerous persons who shared portions of their private family papers, and I have used the resources of more than a dozen academic libraries with holdings related to the history of the DCCM. The material available is more extensive than can be fully examined in this study. Many of the personal papers merit much more attention than I can provide here. Thus, the literature I review here is certainly incomplete compared to the total available for future research, but it will suffice to begin the project of reassessing the early period of the DCCM missionary community.

In addition, there are collections in the United States and abroad that I have not been able to examine, most notably, the portion of Emory Ross's papers which were placed at the Union Theological Seminary library. Finally, there are archival materials relevant to the full history of the DCCM in Belgium. The three principal collections for our purposes include the archives of the MSC in Antwerp (Borgerhout), the Royal Museum of Central Africa (Tervuren), and the African Archives (AA) attached to the Ministry of Foreign Affairs (Brussels). The proper names of the latter two Belgian archives are, respectively, *Archives du Musée Royal de l'Afrique Centrale* (MRAC) and *Archives Africaines rattachées au Ministère des Affaires Etrangères* (AA).

include Pension Fund forms, biographical leaflets, press releases, records of living link³⁹ relationships, and similar documents.

The personal documents may include photographs, correspondence both personal and public, and journal or diary fragments. Much of the personal material available for our period may be found in the papers of Gervase James Patterson Barger, Henry Nicholas Biddle, Andrew Fitch Hensey, Henry Clay Hobgood, and Emory Warren Ross. The Biddle correspondence includes letters he wrote to his brothers and other relatives from 1896 until his death in 1898. The Hensey letters were written to ministers of his living link congregation from the middle of the first decade throughout the period of study. Among other things, the Ross letters reveal some aspects of the history of the merger of CWBM and FCMS efforts in Congo at the end of World War I. In addition, there is extensive documentation of Ross work with the Congo Protestant Council and various interdenominational, missionary organizations later in his career. Another particularly interesting set of materials is the personal papers of G. J. P. Barger, a meteorologist who became a medical missionary and, later, a cartographer. His papers contain typed drafts of articles to be published, lectures to be given, and personal opinions on a variety of subjects. The present study only begins to tap these sources of information and interpretation.⁴⁰

39. The "living link" system of raising funds to support missionaries was discussed in Chapter Four on missionary organization.

40. Gervase James Patterson Barger (1882-1966), DCHS PP25; Harry Nicholas Biddle, DCHS AC 90-15 "Scrapbook. 1892-1907," contains his correspondence to family members as well as some periodical articles concerning his life and death; Andrew Fitch Hensey, DCHS PP 97/1-7; Andrew Fitch Hensey, LTS Library "Notebook" containing sermon notes on "Revelation" from 1902; Emory Ross, DCHS AC119; AC292; AC605; PP53. Other useful archival sources include the following: Virginia Maltby Clarke, DCHS AC 875, DCHS AC 94-076, DCHS PP 681; Ambra Halsay Hurt, DCHS AC 118; Ruth Musgrave, DCHS PP632; Edna Poole, DCHS AC 86-23; Gertrude Mae Shoemaker, (*Mama Bitoko*), DCHS [various collections of material from her]; Buena Rose Stober, DCHS AC 94-077.

Several Disciples of Christ periodicals provided numerous individual missionary texts. The primary periodical upon which we rely for the study of the early DCCM missionary community is the *Missionary Intelligencer (MI)*, the official journal of the Foreign Christian Missionary Society, which was published from 1887-1918. After 1918, the *Missionary Intelligencer* merged with publications of the Pension Fund, the CWBM (*Missionary Tidings*), the ACMS, and others into the *World Call*, the official journal of the United Christian Missionary Society from 1919 until 1973. Throughout the period under study, these periodicals provided regular, almost monthly accounts of the work in Congo, in addition to annual reports submitted to the General Conventions in North America.

Other periodicals published by supporters of the Disciples of Christ mission work in the Congo included the *Christian Standard (CS)* and the *Christian-Evangelist (CE)*. Like the official periodicals, the *CS* and the *CE* published letters from and articles about the DCCM missionaries. Due to an emerging division within the Disciples of Christ movement, the more conservative *Christian Standard* was markedly less likely to publish letters and articles related to the Congo mission after 1919. By contrast, the *CE* continued to promote the work of the United Christian Missionary Society, including the mission to Congo.⁴¹

The missionaries also wrote book-length works, published and unpublished, about their experiences. Some of those books were written in the early period with the intention of promoting the work of the DCCM. Among these we might include E. N. Dye (1909), A. F. Hensey (1910, 1916, 1924), H. Smith (1924).⁴² One was written after World War II, H. Smith (1949).

41. In fact, the *Christian-Evangelist*, "(h)aving been renamed the Christian . . . merged with *World Call* (1919-1973) in 1974 to form *The Disciple*." McAllister and Tucker (1975), 471.

42. Eva Dye, *Bolenge* (1909); Andrew Hensey Hensey, *Opals from Africa: short stories of the marvelous transformation wrought in the lives of the simple folk of the Congo*

Another set of book-length works by DCCM missionaries were M.A. theses written for the College of Missions (Indianapolis, Indiana). Some of these, including date of graduation in parentheses, may be noted as follows: Roger Clarke (1925), Virginia Clarke (1926), George Emry Eccles (1928), Lulu Moffitt Eccles (1929), H. C. Hobgood (1926), Lewis Hurt (1925), Willard F. Learned (1923), H. G. Russell (1924), G. M. Shoemaker (1926), Esther Wacknitz Snipes (1925), Percy Doyle Snipes (1924), Martha Newell Trimble (1923).⁴³

Another group of DCCM works includes memoirs, travel journals, and other autobiographical writings: W. E. Davis (1938, 1984), Polly Dye

region by the story of the Christ (Cincinnati, Ohio: Foreign Christian Missionary Society, 1910); A. F. Hensey, *A Master Builder on the Congo: A Memorial to the Service and Devotion of Robert Ray Eldred and Lillian Byers Eldred* (New York: Fleming H. Revell Co., 1916); A. F. Hensey, *My Children of the Forest* (New York: George H. Doran Co., 1924?); Everard Roy Moon, *I Saw Congo* (Indianapolis: United Christian Missionary Society, 1952); Herbert Smith, *The Call of the Congo* (Cincinnati, Ohio: Powell & White, 1924) and H. Smith (1949).

43. Among the theses written for the College of Missions, see for example, George Emry Eccles, "The material life of the central congo native," (M.A. thesis, College of Missions, Indianapolis, 1928); Lulu Moffitt Eccles, "The unwritten literature of the bantu in central africa," (M.A. thesis, College of Missions, Indianapolis, 1929); Roger Thomas Clarke, "The Social Organization of the Bantu," (M.A. thesis, College of Missions, Indianapolis, June 1925); Virginia M. Clarke, "A study of primitive religion in the Congo," (M.A. thesis, College of Missions, Indianapolis, June 1926); Henry Clay Hobgood, "The Emergence of the Congo Church," (M.A. thesis, College of Missions, Indianapolis, Indiana, 1926); Lewis A. Hurt, "The role of magic in social control among central African peoples," (M.A. thesis, College of Missions, Indianapolis, Indiana, June 1925); Willard F. Learned, "The Bantu mind and its capacity for development," (M.A. thesis, College of Missions, Indianapolis, June 1923); Harvey Gray Russell, "Influence of the white man upon central Africa," (M.A. thesis, College of Missions, June 1924); Gertrude Mae Shoemaker, "A history of Protestant missions in West Central Africa." (1925), cited above; Esther Wacknitz Snipes, "The advance of culture in Bantu Africa," (M.A. thesis, College of Missions, June 1925); Percy Doyle Snipes, "Social Ethics of the Bantu," (M.A. thesis, College of Missions, Indianapolis, June 1924); Martha Newell Trimble, "Woman's place in the culture of Tropical Africa," (M.A. thesis, College of Missions, 1922-23).

and Margaret Hepe (based on R. J. Dye's stories), M. S. Havens (1927), Alice Cobble Henry (1997), H. C. Hobgood (1962), E. R. Moon (1952), E. B. Pearson (1959, 1992), Edna Poole (198?), M. O. Ward (n.d.).⁴⁴

In addition to the overviews of DCCM history, the writings of the missionaries themselves, and the periodicals that published their letters, other works by Disciples of Christ scholars and administrators serve as important secondary works contributing to the published literature about the DCCM. In addition to sources already cited, published works by and about the children of the DCCM missionaries have proven helpful. As part of the history of the missionary community, the "missionary kids" or "m.k.'s" had their own perspectives. For example, Miriam Eccles Helseth "Africa Revisited" (typescript, unnumbered, undated) recounts a trip in 1988 to Congo (then Zaire) with other missionary kids and former missionaries. In another example, the writings of Ben Hobgood are interesting because he was both born in Congo during the early period, and he returned later to serve as a missionary of the DCCM with his wife, Betsy. In a third example, the work of Erva (Barger) Zuckerman provides some vivid perceptions from her childhood in the 1920s at Bolenge. In addition to their own writings, these and other DCCM "m.k.'s" continue to play an important role in the preservation and presentation of historical documents.

44. Autobiographical works by DCCM missionaries include the following: William E. Davis, *Ten Years in the Congo*. (New York: Reynal & Hitchcock, 1938, 1940); William E. Davis, *Caring and curing in Congo and Kentucky* (North Middletown, Ky.: Erasmus Press, 1984); Polly C. Dye and Margaret Hepe, *In His Glad Service: The Story of Royal J. and Eva Dye* (Eugene, Oregon: Northwest Christian College, 1975); Mary Sue Havens, *Mary Sue's Diary: The informal account of a two weeks' trail through the Congo jungle written to her family by Mrs. Virgil Havens* (Cincinnati: Powell & White, 1927); Henry Clay Hobgood, "From the Belgian Congo to Zaire: The odyssey of a Disciples missionary" (Autobiography, written 1960-1962 for the Lexington Theological Seminary. Edited and transcribed in 1982); Ernest Ballard Pearson, "This is Your Line," (1959, 1992); Myrle Olive Ward, *In the Footsteps of the Elephant*, (N.p., n.d.).

Finally, works by and about mission society officials which bear directly on the DCCM history include the following: Stephen Corey, *Among Central African Tribes* (1912); *The Life of Archibald McLean* (1920); and Kerr, *Losanganya: The story of Cy Yocum* (193?). The preceding review of writings relevant to the history of the DCCM included a variety of sources available in the United States. These sources are sufficient to provide an initial survey of the history of the DCCM 1897-1932.

CRONIQUE

1. La bibliothèque Æquatoria après le 2 août 1998

Le 2 août 1998 marque le début des multiples agressions extérieures contre la République Démocratique du Congo. Jusqu'à ce jour, le Centre Aequatoria de Bamanya n'a pas eu à essuyer les tirs des belligérants. Ce qui ne signifie pas que la guerre ne l'a pas affecté. D'une manière ou d'une autre, la guerre a touché toutes les régions du pays, toutes les couches de la population et perturbé toutes les activités au Congo. "Etumba afooté bona oa bolotsi".

Si la bibliothèque Aequatoria est restée ouverte durant toute la période de la guerre, nous avons cependant constaté une baisse des fréquentations par les étudiants. Habitants à Mbandaka, ces derniers ont manifestement hésité à quitter la ville pour venir travailler à Bamanya. Ils craignaient soit les embuscades des rebelles, soit les barrages que certains éléments des Forces Armées Congolaises avaient dressés entre Mbandaka et Bamanya. Ces contrôles comportent généralement des demandes d'argent ou des violences, quand on ne vous traite pas d'éclaireurs de la rébellion. Certains chercheurs, craignant que la guerre ne les surprenne à Bamanya, arrivaient le matin et repartaient à midi ; d'autres n'osaient même pas quitter le centre-ville ou, s'ils s'y risquaient, ils rebroussaient chemin face aux difficultés.

Le nombre des visites au Centre Aequatoria est aussi lié aux effectifs des étudiants des Instituts Supérieurs de la place et de leurs activités. Or ces trois dernières années, les Instituts de Mbandaka ont vu leurs effectifs diminuer. Les causes sont nombreuses: la situation précaire des parents, agents et fonctionnaires de l'Etat, qui ne permettait pas à ces derniers de prendre en charge les frais d'études de leurs enfants ; la guerre qui bloquait certains étudiants dans les territoires occupés par

les mouvements rebelles, etc. A titre d'exemple, on peut citer les étudiants du Grand Séminaire de Bamanya : ils ont connu deux années blanches parce que la majorité d'entre eux n'ont pas pu atteindre le séminaire. Cette institution, qui devait rouvrir ces portes cette année à 150 étudiants, n'a vu arriver qu'une trentaine de candidats.

Pour ce qui concerne les nouvelles acquisitions, les Editions Saint-Paul continuent à nous envoyer leurs publications. De l'Europe, où séjourne encore le Directeur du Centre, nous avons reçu quelques numéros de nos Annales Aequatoria éditées en Belgique et autres revues. Il nous a été signalé qu'un lot important de livres et revues attend en Belgique des circonstances favorables pour être envoyé à Bamanya.

Statistiques

La période d'août à décembre 1998 n'a pas connu de perturbations majeures. La guerre, à cette époque, se passait loin de Mbandaka. Les lecteurs venaient travailler sans crainte.

1998				1999	2000	2001
	<i>Avant le 2 août</i>	<i>Après la 2 août</i>	<i>Total 1998</i>			
<i>Visites</i>	603	334	937	753	664	353
<i>Nouveaux inscrits</i>	141	47	188	183	240	59
<i>Ouvrages consultés</i>	2350	1322	3.672	2.848	2.277	1.321
<i>Ouvrages reçus</i>	268	176	496	39	6	15

Quand la guerre s'approcha de Mbandaka, la population commença à avoir peur et hésitait à s'éloigner de ses habitations. D'ailleurs, certains habitants se réfugièrent en d'autres lieux. Au fil des semaines, la tension s'accrut. Des barrières furent érigées entre Mbandaka et Bamanya. Tout le monde devint suspect. De l'aéroport proche, nous

arrivaient à peu près chaque matin vers 6 heures des coups de feu. Un étudiant de 2^e licence fut humilié et torturé alors qu'il regagnait son domicile après lecture au Centre. Motif de l'arrestation : individu suspect. Informé de la situation, je me suis rendu sur les lieux ; il venait d'être libéré.

Quand la guerre eut diminué d'intensité, les visites, elles, évoluèrent toujours à la baisse. Les barrières restant en place, les déplacements entre Mbandaka et les territoires occupés demeuraient difficiles.

Signalons encore un don important de la Coopération Belge que la Délégation Wallonie Bruxelles a bien voulu nous faire parvenir. Ce don consiste en plusieurs articles et photocopies traitant surtout de la politique du développement et de l'économie en République Démocratique du Congo. Au total 1365 pages.

La bibliothèque Elikya

La bibliothèque Elikya situé au centre de Mbandaka, peut-elle faire ombre à la bibliothèque Aequatoria? Cette question a trouvé sa réponse lors de l'inauguration du nouveau bâtiment de la bibliothèque Elikya, séance à laquelle nous avons été associé. Un des orateurs a dit: "La bibliothèque Elikya ne vient pas faire concurrence à la bibliothèque du Centre Aequatoria de Bamanya qui a déjà une tradition. Elle vient plutôt la compléter : il est vrai que le chercheur n'arrive à Bamanya qu'après avoir fouillé les catalogues (de la Bibliothèque Aequatoria) à la bibliothèque Elikya. La bibliothèque et les archives Aequatoria à Bamanya resteront un Centre de recherche."

Le 4 janvier 2002, Guillaume I. Essalo, Documentaliste

2. Promotion d'un collaborateur d'Aequatoria, M. Stanislas Lufungula Lewono.

Le 27 septembre 2001, M. Lufungula a obtenu le Diplôme d'Etudes Supérieures en Histoire. Il a présenté un Mémoire sur l'*Arrivée des Européens à Wangata w'Ibonga (Mbandaka) et le début de la*

colonisation dans cette contrée. Essai sur l'interprétation des récits historiques des autochtones. Le jury était composé du Professeur Mutamba Makombo (Président) et des Professeurs Mabilia, Mumbanza, Sabakinu, Sikitele, Serufuri et Lema (membres).

3. Nomination de Michael Meeuwis

Michael Meeuwis, notre Rédacteur en Chef adjoint, a été nommé Professeur Assistant (Universitair Docent) à l'Université de Amsterdam, Faculté des Maatschappij en Gedragwetenschappen (Sciences de la société et du comportement humains), Vakgroep Sociologie en Anthropologie, à partir d 1 février 2002.

4. Rewriting the Soul in Colonial Congo: Flemish Missionaries and Infertility

Nancy Rose Hunt (voir *Annales Æquatoria* 10(199)471), professeur à la University of Michigan et chercheur au NIAS (Netherlands Institute for Advanced Study) a tenu vendredi 26 avril 2002, une conférence organisée par l'Universiteit Antwerpen et la NIAS, sous le titre *Rewriting the Soul in Colonial Congo: Flemish Missionaries and Infertility*. Elle a mis en lumière le rôle des Missionnaires dans le débat sur les causes de la dénatalité des Mongo pendant la période coloniale. Elle a également souligné l'importance de l'action pronataliste du planteur M. Charles Lodewycks et sa collaboration avec les Pères Boelaert et Hulstaert (voir *Annales Æquatoria* 12(1991)40-42; 14(1993)445; 15(1994)461-477)

5. Nouveaux Periodiques

1. *African Symposium. A Journal of Educational Research on Africa*
A message from the Production manager, Milton Ploghoff:
On behalf of the member universities of *The African Educational Research Network*, I welcome you to our new *African Symposium*. The AERN was founded in 1992 by representatives of universities in Canada, England, Kenya, Lesotho, Swaziland and the United States at

a meeting on the campus of Clark Atlanta University. Makerere University and the University of Namibia are more recent members. This self-sustaining affiliation continues to have as its major goal significantly increased access to the reports of research that are produced by scholars in African universities and for government agencies, and to the dissertations of African students who complete doctoral studies in universities of the "north" and in African universities. The new *African Symposium* is the most recent effort of the AERN to bring the research works of African scholars to a global readership on a timely basis. Your comments and suggestions are invited, but more importantly, you are urged to submit a report of your own research work in the area of African educational development, and to inform your colleagues about the African Symposium. We recognize that access to the Internet continues to be limited in many African universities, but we are convinced that the *African Symposium*, and other efforts to present the works of African scholars to a global community of scholars, will justify the rapid spread of Internet access.

Milton E. Ploghoft Alden Library (740) 593-2659 Home 593-5244
Fax:(740)592-5958), Ohio University Libraries, Ohio University,
Athens, Ohio 45701.

(from: www2.ncsu.edu/ncsu/aern/afrisymp.html)

6. L'index des sujets et auteurs des périodiques publiés à Coquilhatville (1913-1962)

En 1995 Charles Lonkama finissait l'Index des sujets et auteurs des périodiques publiés à Coquilhatville entre 1913 et 1962, principalement en langues africaines. Le volume était dactylographié et comptait 480 pages. Cet Index s'est avéré être un instrument de travail exceptionnel. Il en existait trois exemplaires à Bamanya et un était en ma possession. Mme Nancy Hunt en fait un certain nombre de photocopies qui seront déposés en quelques bibliothèques américaines.

7. Tempels sur le Aequatoria web site

Le Website d'Aequatoria, géré aux Universitaire Instituten Antwerpen, par Michael Meeuwis, vient d'inaugurer une section spéciale réservée aux textes, bibliographies et études originales sur Placide Tempels, OFM, l'auteur de la Philosophie bantoue. A.J. Smet, C.P., spécialiste reconnu de Tempels vient d'inaugurer ces pages avec une exceptionnelle contribution contenant la publication de nombreux inédits ou variantes de publications connues.

(1) Introduction contenant le contexte biographie des publications de Tempels.

(2) Bibliographie des publications et des inédits de Tempels.

(3) Bibliographie des écrits sur Tempels

(4) Textes:

- Ecrits ethnologiques

- La *Philosophie Bantoue*: La (première) Traduction inédite par Emile Possoz.

- La Philosophie bantoue augmentée du huitième chapitre inédit. (Edition critique de la traduction française par A.J. Smet.

- Mélanges de philosophie bantoue. Recueil de textes de Tempels OFM, présenté par A.J. Smet C.P.

8. Varia

8.1. L'épopée de Nsong'a Lianja: une traduction anglaise et un musical

Lianja Epic par Maneniang Mubima, 126pp. 1999 East African Educ. Publ. (Poets of Africa series) \$8.95/£4.95

"Since around the 14th century this heroic narrative has been handed down the generations orally, within the Mongo people, and has now been published in English for the first time. The translation captures the African imagery, idiom and forms of literary expression. With the themes of peace, unity and reconciliation at its centre, the author encompasses and depicts the rich cultural heritage of the Mongo

people. The narrative is simultaneously an expose of the great deeds of a legendary Mongo hero and the fascinating socio-historical, economic and religious context in which the Mongo have lived and continue to live." (From the leaflet)

Liyanja: A Congolese Dance Drama

An independent production in conjunction with the University of Michigan Theatre Department.

"Liyanja is the first production of this epic performed in the United States. This ancient epic creationist myth of the Mongo people of Central Africa, Congo. It demands traditional Congolese drumming, dancing, and singing, all of which will be powerfully performed by students, amateurs, and professional dancers and drummers from the Congo, France, and the United States. Written by Charles F. "Oyamo" Gordon; directed by Dr. Mbala Nkanga; choreographed by Biza Somba; musical direction by Titos Somba; produced by Charles F. "Oyamo" Gordon and Marc Kamier. Liyanja will be performed in the Trueblood Theatre" (From a leaflet).

8. Les Tables des matières de *La Revue Africaine des Sciences de la Mission*

Le site de *Humanities Africa* dans sa section *Tables of Content* a repris les Tables des matières de la RASM depuis 1994 à 1999. Adresse: www.2.h-net.msu.edu/~africa/

CRONIQUE

1. The Æquatoria Library in wartime

August 2, 1998, marked the beginning of the multiple outside aggressions against the Democratic Republic of Congo. Until that day, the Center Æquatoria of Bamanya did not have suffer from the shootings of the belligerent forces. What does not mean that the war

didn't affect its activity. One way or another, the war touched all regions of the country, all layers of the population and unsettled all activities in Congo. "Etumba afooté bona oa bolotsi."

If the Aequatoria library remained open during the whole period of the war, we noted however a decrease of visiting students. Inhabitants at Mbandaka hesitated obviously to leave the city to work in Bamanya. They feared either the ambushes of the rebels or were stopped by the roadblocks that some elements of the Congolese Army had raised between Mbandaka and Bamanya. The latter controls generally included demands of money or use of violence, when one didn't call you a scout of the rebellion. One student was humiliated whereas, after reading in the Center, he regained his domicile. Motive of the arrest: suspected individual. Aware of the situation, I surrendered on the spot; he had just been freed.

The number of the visits in the Center Aequatoria is also connected to the amount of students of the Superior Institutes of the place and their activities. However these last three years, the Institutes in Mbandaka saw their strengths decreasing. The reasons are numerous: the precarious situation of the parents, mostly agents and civil servants of the State, who couldn't pay the expenses of the study of their children ; the war that blocked some students to travel in the territories occupied by the rebel movements, etc. Again, the Major Seminary of Bamanya closed for two years because the majority of the students, could not reach the place. The institution, that had to reopen its doors this year to 150 students, saw only to arrival of thirty candidates.

For what concerns the new acquirements, the Editions Saint-Paul continue to send us their publications. From Europe, we received a few numbers of *Annales Æquatoria* published in Belgium and some other magazines. An important amount of books and magazines are awaiting in Belgium for favourable circumstances to be sent on to Bamanya.

Statistics

The period of August to December 1998 didn't know any major disruptions. The war, to that time, happened far from Mbandaka. The readers to our Center could work without fear.

1998				1999	2000	2001
	<i>Before August 2</i>	<i>After August 2</i>	<i>Total 1998</i>			
<i>Visits</i>	603	334	937	753	664	353
<i>New registrations</i>	141	47	188	183	240	59
<i>Works consulted</i>	2350	1322	3.672	2.848	2.277	1.321
<i>New acquisitions</i>	268	176	496	39	6	15

When the war approached Mbandaka, the population began to be afraid and hesitated to move away from their dwellings. Besides, some inhabitants took refuge in other places. When the war increased its intensity, the visits, always decreased. While the roadblocks remained in place, the travels between Mbandaka and the occupied territories continue to be difficult.

A Delegation of Wallonie-Brussels sent us a grant of several articles and photocopies (1365 pages), related to the politics of development and the economy in the Democratic Republic Congo.

The Elikya library

Given the fact that the Elikya library is situated in the center of Mbandaka, could it be a threat to the Aequatoria library? This question found its answer at the inauguration of the new building of the Elikya library, gathering to which we had been associated. One of the speakers said: "The Elikya library doesn't want to compete with the library of the Center Aequatoria of Bamanya that already has an established tradition. It rather comes as a complementally Institution.

It is true that the researcher only arrives to Bamanya than after having searched the catalogues of the Library *Æquatoria* in the Elikya library. The library and the *Aequatoria* archives in Bamanya will remain a Research Library, Elikya a "Core Library".

January 4, 2002, Guillaume I. Essalo, Documentaliste,

2. Promotion of Mr. Stanislas Lufungula Lewono, member of the editorial board of *Annales Aequatoria*.

September 27, 2001, Mr. Lufungula obtained the Diploma of Superior Studies (D.E.S.) in History at the University of Kinshasa. He presented a dissertation on the arrival of the Europeans at Wangata w'Ibonga (Mbandaka) and the beginning of the colonization in this region. (*Arrivée des Européens à Wangata w'Ibonga (Mbandaka) et le début de la colonisation dans cette contrée. Essai sur l'interprétation des récits historiques des autochtones.*) The jury was composed of Professor Mutamba Makombo (President) and of Professors Mabiala, Mumbanza, Sabakinu, Sikitele, Serufuri and Lema (readers).

3. Nomination of Michael Meeuwis

February 1, 2002, Michael Meeuwis, our Editor-Assistent, has been named *Universitair Docent* (Assistant Professor) at the University of Amsterdam, Faculty of Maatschappij en Gedragwetenschappen (Sciences of the Society and Human Behavior), Vakgroep Sociology and Anthropology.

4. Rewriting the Soul in Colonial Congo: Flemish Missionaries and Infertility

On Friday, April 26, 2002, Nancy Rose Hunt (see *Annales Aequatoria* 10(1989)471), professor at the University of Michigan and researcher at the NIAS (Netherlands Institute for Advanced Study), gave a talk at a colloquium organised by the University of Antwerp and the NIAS. The title of her talk was "Rewriting the Soul in Colonial Congo: Flemish Missionaries and Infertility". Professor Hunt stressed the role

of the missionaries in the debate on the causes and origins of the decreasing birth rate among the Mongo during the colonial period. She also underlined the importance of the pro-birth actions which Charles Lodewycks, a planter, undertook in collaboration with Fathers Boelaert and Hulstaert (see *Annales Æquatoria* 12(1991)40-42; 14(1993)445; 15(1994)461-477).

5. New Periodicals

African Symposium. A Journal of Educational Research on Africa.

"A message from the Production manager, Milton Ploghoff:
On behalf of the member universities of *The African Educational Research Network*, I welcome you to our new *African Symposium*. The AERN was founded in 1992 by representatives of universities in Canada, England, Kenya, Lesotho, Swaziland and the United States at a meeting on the campus of Clark Atlanta University. Makerere University and the University of Namibia are more recent members. This self-sustaining affiliation continues to have as its major goal significantly increased access to the reports of research that are produced by scholars in African universities and for government agencies, and to the dissertations of African students who complete doctoral studies in universities of the "north" and in African universities. The new *African Symposium* is the most recent effort of the AERN to bring the research works of African scholars to a global readership on a timely basis. Your comments and suggestions are invited, but more importantly, you are urged to submit a report of your own research work in the area of African educational development, and to inform your colleagues about the African Symposium. We recognize that access to the Internet continues to be limited in many African universities, but we are convinced that the *African Symposium*, and other efforts to present the works of African scholars to a global community of scholars, will justify the rapid spread of Internet access."

Milton E. Ploghoft Alden Library (740) 593-2659 Home 593-5244
Fax:(740)592-5958), Ohio University Libraries, Ohio University,
Athens, Ohio 45701.
(from: www2.ncsu.edu/ncsu/aern/afrisymp.html)

6. Subject and Author Index of the African languages periodicals published at Coquilhatville from 1913 tot 1962

In 1995 Charles Lonkama completed the subject and author index of the periodicals published in Coquilhatville between 1913 and 1962, mainly in African languages. The volume was typed out and counted 480 pages. This Index proved to be an exceptional work instrument. Three copies existed in Bamanya and one was in my possession. Mrs. Nancy Hunt is making a certain number of photocopies which will be deposited in some American libraries.

7. The Tempels papers on-line

The Website of *Æquatoria*, managed by Michael Meeuwis at the Universitaire Instellingen Antwerpen, has just inaugurated a special section, destined to the texts, bibliographies, and original studies on Placid Tempels, OFM, the author of the *Bantu Philosophy*. A.J. Smet, C.P., renowned expert on Tempels' writings, has just arranged these pages with an exceptional contribution containing the publication of many otherwise not accessible materials.

- (1) An introduction containing the biographical context of the publications of Tempels.
- (2) A bibliography of the publications and the unpublished works of Tempels.
- (3) A bibliography of the writings on Tempels
- (4) Texts including the:
 - Ethnological writings;
 - The unpublished (first) French translation of the *Philosophy bantoue* by Emile Possoz.

- The *Philosophie bantoue* increased by the eighth unpublished chapter. (Critical edition of the French translation by A.J. Smet.)
- Miscellanies on Bantu philosophy. Compilation of texts of Tempels, presented by A.J. Smet C.P.

8. Varia

8.1. The Nsong'a Lianja epic and its translation in English

Lianja Epic par Maneniang Mubima, 126pp. 1999 East African Educ. Publ. (Poets of Africa series) \$8.95/£4.95

"Since around the 14th century this heroic narrative has been handed down the generations orally, within the Mongo people, and has now been published in English for the first time. The translation captures the African imagery, idiom and forms of literary expression. With the themes of peace, unity and reconciliation at its centre, the author encompasses and depicts the rich cultural heritage of the Mongo people. The narrative is simultaneously an expose of the great deeds of a legendary Mongo hero and the fascinating socio-historical, economic and religious context in which the Mongo have lived and continue to live." (From the leaflet)

Liyanja: A Congolese Dance Drama

An independent production in conjunction with the University of Michigan Theatre Department.

"Liyanja is the first production of this epic performed in the United States. This ancient epic creationist myth of the Mongo people of Central Africa, Congo. It demands traditional Congolese drumming, dancing, and singing, all of which will be powerfully performed by students, amateurs, and professional dancers and drummers from the Congo, France, and the United States. Written by Charles F. "Oyamo" Gordon; directed by Dr. Mbala Nkanga; choreographed by Biza Sompa; musical direction by Titos Sompa; produced by Charles F. "Oyamo" Gordon and Marc Kamier. Liyanja will be performed in the Trueblood Theatre" (From a leaflet).

8.2. Tables of Content of the African Review of Mission Studies
(*Revue Africaine des Sciences de la Mission*) on the Web.

The *Humanities Africa* site has published the Table of Content from 1994 to 1999. URL: www.2.h-net.msu.edu/~africa/

RECENSIONS

1. EMERI CAMBIER, *Correspondance du Congo (1888-1899): Un apprentissage missionnaire*. (Michael Meeuwis)
2. HERMANN HOCHEGGER, *Manières de table. Risques et périls pour les insolents. Récits congolais de tradition orale de 1906 à 1997*. (Communication)

* * *

EMERI CAMBIER, *Correspondance du Congo (1888-1899): Un apprentissage missionnaire*. Texte présenté et commenté par Anne Cornet, avec la collaboration de François Bontinck. Publié sous la direction de Jean-Luc Vellut. Institut Historique Belge de Rome - Rome. 2001. 478 p. Illustrations.

Ce volume est une édition annotée des lettres envoyées en Belgique par le Père Cambier, pionnier de l'œuvre scheutiste au Congo. Presque toutes les lettres sélectionnées par les éditeurs sont adressées aux membres de sa famille (étendue), à l'exception de quelques lettres destinées à sa Congrégation. La sélection présentée ici se limite aux deux premiers 'termes' de Cambier, c'est-à-dire aux années 1888-1900, depuis son arrivée au Congo jusqu'à son deuxième retour en Belgique.

Emeri Cambier (1895-1943) faisait partie du premier groupe de Scheutistes qui mit pied sur le sol congolais: c'est le 21 septembre 1888 que les Pères Gueluy (supérieur), Huberlant, De Backer et Cambier débarquent à Boma. Cambier participe à la fondation du premier poste scheutiste, celui de Berghe-Sainte-Marie en novembre 1888, ainsi qu'à la fondation de Mpombo, mission voisine du poste de l'Etat d'Iboko (en 1890, les deux agglomérations réunies furent nommées Nouvelle-Anvers). Cambier reste à Mpombo jusqu'au début de 1891, lors de son premier retour en Belgique. De retour au Congo

en août 1891, il est chargé de fonder une mission à Luluabourg ; il y arrive en novembre 1891. Jusqu'en 1900, il dirige ou participe à la fondation de plusieurs autres postes scheutistes dans la région du Haut-Kasai, Lulua et Sankuru. Il y est également témoin actif de la révolte des Batetela de 1895.

L'édition a été soigneusement préparée par Anne Cornet ; elle l'a dotée d'une introduction très appropriée et enrichissante. Elle est aussi l'auteur des notes de bas de page qui permettent au lecteur non-spécialiste de saisir sans difficultés les renvois de Cambier aux éléments du contexte familial, local et historique. Elle a collaboré pour cela avec François Bontinck qui s'est occupé des informations linguistiques.

L'importance de la correspondance de Cambier pour les sciences humaines et sociales d'aujourd'hui est multiple. Tout d'abord, il s'agit ici d'un parangon de deux véritables genres littéraire entrecroisés, le genre épistolaire et le récit colonial. Cambier se révèle, d'une part, un virtuose du style épistolaire classique. Mais ces lettres contiennent aussi des récits coloniaux d'une valeur particulière pour la reconstruction du regard colonial : ils montrent comment les réalités africaines ont été perçues par les tout premiers observateurs européens. "Ce qui plus est, cette correspondance démontre de manière convaincante que ce regard n'est pas basé sur des structures invariables dans le temps et l'espace. Caractéristiques pour ce regard sont les doutes, les hésitations, les réinterprétations, les contingences et les changements qui sont souvent passés inaperçues."

Un autre domaine pour lequel cette correspondance nous paraît éclairante est la linguistique. L'intérêt ne tient pas ici en premier lieu aux 'informations' linguistiques offertes par Cambier, -- elles sont trop empreintes de l'ignorance des toutes premières années". Beaucoup plus intéressante est la séquence des différentes langues apprises par Cambier. Arrivé à Berghe-Sainte-Marie, Cambier s'entoure d'abord plus de travailleurs venus de Bangala Station que de travailleurs locaux, Bobangi. Les citations en langues africaines que l'on trouve dans les lettres de cette période constituent un mélange idiosyncrasique de mots bangala, fiote et -- sans doute -- kiteke (langue que Cambier lui-même prétend ne pas connaître, p.136) ; on y

décèle très peu de traces de bobangi. Ce n'est qu'après la désertion des Bangalas vers le milieu de 1889 que des aides bobangi commencent à intervenir quasi chaque jour dans la vie de Cambier à Berghe." C'est également en cette période que Cambier et ses confrères se font enseigner la langue bobangi par l'interprète Mambula, recruté pour servir à table à la mission.

Néanmoins, cette connaissance (forcément limitée) du bobangi ne lui servira pas longtemps. En décembre 1889, Cambier quitte Berghe-Sainte-Marie pour aller fonder, avec le Père Van Ronslé, la mission de Mpombo, bien loin de la région bobangi. Cambier 'rentre' donc le pays de la langue avec laquelle il était entré en contact durant les premiers mois à Berghe, le bangala. Or, le bangala n'est qu'une des langues utilisée à Iboko et Mpombo, et elle y est en plus uniquement utilisée comme langue de traite. La langue native de la population indigène est celle que les linguistes ont par après appelée 'le liboko'. C'est exactement à l'étude de celle-ci que Cambier s'applique dès son arrivée à Mpombo, aidé par Van Ronslé qui, lui, continuera également d'étudier et de publier en bobangi. Lorsqu'au début de 1891 Cambier rentre en Belgique, il a eu un an pour apprendre cette langue liboko. Il profite de ce séjour de 5 mois en Belgique pour publier son *Essai sur la langue congolaise*, livret de 124 pages offrant un vocabulaire thématique et couvrant une bonne partie de la grammaire de la langue. Jusqu'à nos jours, ce livre reste la seule source descriptive sur le liboko, langue que certains considèrent, d'ailleurs, comme disparue.

Michael Meeuwis
Université d'Anvers

HERMANN HOCHEGGER, *Manières de table. Risques et périls pour les insolents. Récits congolais de tradition orale de 1906 à 1997*. 1 carte, bibliographie, CEEBA II,130, 2000, 218 pp.

L'importance du régime alimentaire, les normes culinaires de la tradition, les interdits, les préférences et les caprices de certaines

personnes jouent un rôle éminent dans les récits populaires. On y retrouve le thème de l'origine de la mort, les conflits de bienséance, les antagonismes des traditions coutumières, l'importance des normes de comportement des dominants, les faiblesses des mœurs des dominés et les principes écologiques qui sont violés par des caprices alimentaires. Les récits mythologiques de notre étude concernent surtout des tabous alimentaires d'origine végétale, des oeufs venant d'un animal totémique, du cru (nourriture non transformée par le feu) et la "nourriture des morts": Il s'agit des aliments suivants: Vin de palme de Dieu, Fruits interdits (bananes, aubergines, maïs, noix de palme) Légumes et cannes à sucre; (Oeufs de caille (animal totémique)). Les conflits naissent aussi des attitudes négligées lors du repas, des manières de table sauvages ou cannibales: Ne savoir s'asseoir, Manger avec des mains sales, Avaler tout d'un coup; Avaler les assiettes; Avaler les convives (cannibalisme), Manger des aliments volés. Une autorité s'attire le mépris si elle mange à terre ou se sert du pourri.

Le destin des insolents qui négligent les manières de table.

A la violation répond la contre-violation, c'est-à-dire la sanction. Tous les insolents qui négligent les manières de table subissent des châtements qui peuvent être mortels, mais le plus souvent s'attirent des punitions moins graves: l'écartement du repas, l'exclusion du groupe social, doivent passer par une épreuve de vérité, provoquent des malheurs à leurs proches ou bien sont destitués de leur statut social. (D'un dépliant)

Annales Æquatoria 2002

Continuation de "Æquatoria" (1937-1962) fondée par E. Boelaert et G. Hulstaert. Éditée par le Centre Aequatoria de Bamanya (Mbandaka-R.D. du Congo) depuis 1980. Edition annuelle unique d'environ 500 pages.

Rédaction 23(2002) terminée le 20 avril 2002

ISSN 0254-4296

Rédaction

Rédacteur en chef: Honoré Vinck

Rédacteur en Chef Adjoint: Michael Meeuwis

Documentaliste: G. I. Essalo

Conseillers à la rédaction: Kamba Muzenga, Lufungula

Lewono, Motingea Mangulu, Tshonga Onyumbé, Mumbanza mwa Bawele

Administration et souscription

Au Congo: -Mbandaka : Centre Æquatoria, B.P. 276

-Kinshasa : Maison MSC, Limete, 19, 3ème rue,

-Vente: Librairie St Paul à Kinshasa et Limete

Hors du Congo: Aequatoria, Te Boelaerlei 11, B-2140 Borgerhout, Belgique

vinck.aequatoria@belgacom.net

Compte: 068-2106176-42 (Dexia, Pachecolaan 44, 1000 Brussel)

Aux USA et Canada: Checks should be made payable and sent to: M.S.C., 305 S.Lake St., Box 270, Aurora, Illinois 60507 (With mention: "For Æquatoria")

Prix du numéro hors Congo: \$ 25; € 18; plus port

Editeur responsable: Honoré Vinck, Stationsstraat 48, 3360 Lovenjoel

Website: <http://www.uia.ac.be/aequatoria>

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

Couverture Au Petit séminaire de Bokuma vers 1950