

AEQUATORIA

REVUE DES SCIENCES CONGOLAISES

TIJDSCHRIFT VOOR
CONGOLEESCHE WETENSCHAPPEN

No 1, 11e Année, 1948.

Est-il possible de relever la natalité Nkundo ?

I. SITUATION ACTUELLE.

La situation démographique des Nkundo inspire depuis de nombreuses années des alarmes de plus en plus vives.

Partout les naissances sont inférieures en nombre aux décès, la proportion de vieillards croît d'année en année. Les chefferies avoisinant mon habitat comprennent déjà plus de 40 p. c. d'individus dépassant 40 ans. Le nombre d'hommes et de femmes aptes à procréer diminue d'année en année.

Le R. P. Boelaert dans un travail récent paru dans cette revue a établi que si la situation actuelle perdure le peuple Nkundo dans son ensemble sera diminué de 50 p. c. dans 30 ans. Il appuie son exposé lumineux tant sur ses travaux personnels que sur une communication remarquable du Dr Mottoule.

Je partage l'avis de ces deux savants et j'ose ajouter que la population de 1977 comprendrait une grosse majorité de vieillards, une petite minorité d'adultes et une poignée d'enfants.

J'ai vu la population s'amenuiser d'un tiers chez les Lingoï et les Bokala entre les années 1930 et 1947. Chez les Bonyanga la chute, néanmoins très sensible, est moins vive.

En 1947 il y eut chez les Lingoï environ 150 décès et moins de 40 naissances. La population, jadis si florissante, est sur le chemin de la disparition.

II. Y A - T - IL ESPOIR DE RELEVEMENT ?

Les moyens de lutte généralement préconisés sont d'action très lente.

A. La lutte pour le relèvement de la moralité se trouve devant une situation de fait très difficile. En effet les réveils religieux, les conversions en masse ne se constatent que dans les pays où foisonnent les familles nombreuses. Voyez le Bas-Congo et le Ruanda-Urundi Je crois sincèrement que la moralité familiale et individuelle ne s'améliorera pas chez les Nkundo tant que la plupart des foyers resteront stériles. Les berceaux trouvent les familles debout et cimentent l'union conjugale.

B. L'assainissement de la population par l'action médicale est une œuvre de longue

haleine. Elle ne peut donner des résultats du jour au lendemain.

C. La lutte contre les maladies vénériennes est une nécessité d'ordre public qui a déjà donné de superbes résultats. Mais il me semble que l'on a exagéré les effets de cette calamité sur la dénatalité. En 1913 lorsque je suis arrivé chez les Nkundo de la Lukenie presque tous souffraient de telles maladies et pourtant procréaient normalement. Actuellement il y a beaucoup moins d'affections vénériennes en même temps que très peu de naissances.

D. Les moyens anticonceptionnels sont une cause très importante de dénatalité. Ils sont universellement en usage dans l'ethnie Mongo et se répandent peu à peu chez les peuplades voisines. Un lavage profond des organes a été préconisé pendant la guerre 14-18 pour éviter la contagion résultant souvent des rencontres de passage. Peu à peu l'emploi s'en est étendu même aux rapports normaux. Nous examinerons plus loin s'il y a possibilité d'amener les Nkundo à renoncer à ces usages néfastes.

E. Les moyens abortifs éliminent en outre presque la moitié des embryons qui se sont formés malgré tout. Ces moyens sont constitués par des lavements qui produisent des contractions violentes et douloureuses dans l'abdomen. L'embryon encore frêle n'y résiste pas. La question de savoir s'il y a possibilité de lutter contre cet usage sera étudié plus loin.

J'ai eu beaucoup de peine à faire admettre les deux dernières causes comme causes importantes de la dénatalité et encore maintenant bien des gens sont sceptiques. Si ma proposition de 1946, de tenter un essai de propagande conceptionnelle et antiabortive, avait été appliquée sur une échelle semblable à celle de l'expérience Nsongo, nous aurions maintenant connaissance de ses résultats positifs ou négatifs. Faute d'expérience officielle, j'ai fait à titre privé une expérience dont je donne les premiers résultats au cours de cet exposé.

III. LES NKUNDO SONT-ILS RESIGNÉS A VOIR LEUR RACE DISPARAITRE ?

Mille preuves disent que les Nkundo aiment les enfants et les considèrent comme leur bien le plus précieux

Voyez dans un village ce rude vieillard se promenant en berçant doucement un petit enfant. Toute sa face respandit de bonté, de douceur et d'amour pur. Toute trace de sauvagerie est absente de son être. Les enfants étant rares sont choyés, enjolés, gâtés. On leur passe toutes leurs volontés. Ils sont l'objet de trop d'amour et à cause de cela très mal élevés.

Que les femmes aussi veulent être mères, du moins la plupart d'entre elles, j'en ai eu mainte et mainte preuve en faisant ma propagande. Presque toutes disent que Dieu ne leur donne pas d'enfants, mais sont impressionnées quand je leur explique leur propre erreur et leur responsabilité dans leur prétendue stérilité. Plus d'une est venue m'annoncer que quelques mois plus tard, qu'elle attendait un bébé.

Quand j'explique aux hommes pourquoi ils n'ont pas d'enfants, ils ne nient pas les pratiques auxquelles ils voient leur femme se livrer à chaque occasion et la plupart en empêchent le renouvellement.

Nous avons eu vers les années 1935-1936, une preuve collective de la volonté du peuple Nkundo de ne pas mourir. Souvenez-vous du Likili, décrit aussi dans cette revue, 1939, pp.66-72. Le slogan qui fit le succès du mouvement était : Nous voulons avoir des enfants comme avant l'arrivée du Blanc. Depuis que nous sommes sous la domination du Blanc, notre race est devenue stérile. Rejetons tout ce que le Colonisateur nous a apporté et re-

venons en au bon temps de jadis, Parmi les moyens préconisés un était moral : l'interdiction de tout rapport sexuel diurne. Il est de fait que la plupart de ces rapports sont adultères donc repréhensibles. Les autres prescriptions étaient des interdits : prohibition de la courge, donc destruction des plantes et des graines, destruction des lits en bois, des matelas, des couvertures, des moustiquaires et même des vêtements. Obligation d'assister à certaines cérémonies religieuses païennes, à certaines danses nocturnes d'allure peu morale.

Le succès de cette propagande fut prodigieux : un réveil intense se produisit. On érigea des autodafés des meubles, matelas, couvertures, ustensiles, etc. On détruisit ainsi par le feu des biens qui avaient été acquis au prix de beaucoup de peine.

Mais le Likili avait négligé d'interdire un usage à allure sanitaire qui était devenu la principale cause de la dénatalité : les lavages. Le Likili n'eut ainsi aucune influence durable sur les populations, mais prouvait au moins qu'il est possible de galvaniser les Mongo au cri de : « Suivez moi, vous aurez des enfants ».

Le peuple Mongo garde dans son inconscient la ferme volonté de ne pas mourir. Sera-t-il possible d'allumer l'étincelle qui fera jaillir cette volonté en dehors de cette nuit ? Sera-t-il possible de provoquer un de ces réveils semblables au Likili ? Sera-t-il possible d'amener les Nkundo à faire tout ce qu'il faut pour engendrer et de renoncer à tout acte nuisant à la génération ?

IV. L'EXPERIENCE PRONATALE DE BOLINGO.

Entendons nous d'abord sur ce que fut cette expérience :

- 1° Elle n'a jamais eu la consécration officielle,
- 2° Elle fut faite par un particulier auprès de son personnel.
- 3° Elle atteignait quelques petits villages voisins, puis rayonna un peu dans plusieurs villages de la chefferie Bonyanga.

Les résultats ne pouvaient pas être très importants : la propagande s'étant bornée au poste de Bolingo. Les travailleurs de Bolingo, lors de leurs congés, ont certainement essaimé mes paroles, non seulement chez les Bonyanga, mais aussi chez les Bokala et même les Waola. Plusieurs d'entre eux sont partis d'ici pour s'engager comme travailleur sur la route Coq - Boende. Il serait étonnant qu'ils n'aient pas parlé de ma propagande puisque celle-ci provoqua au début maints remous et pas mal de réprobations.

Ce temps là est passé. Des notables m'invitent maintenant à passer par leur village pour exposer aux habitants ce qu'il convient d'éviter ou de faire. C'est un gros succès : ils demandent d'appuyer leurs propres paroles du poids des miennes.

En tout cas ma propagande rayonne.

Cette propagande a commencé en août 1945.

Au début de 1946 aucune naissance. Le 5 juin 1946, une naissance qui ne peut pas être imputée à ma propagande. Puis, du 5 juin 1946 au 31 décembre 1947, soit en 19 mois, j'eus la joie de payer 18 primes de naissance. Antérieurement, il y avait une moyenne de 3 naissances par an. Deux naissances ont eu lieu au début de 1948. La population totale de Bolingo étant de 450 âmes, le taux de la natalité s'est chiffré à plus de 25 pour mille.

La mortalité infantile est très réduite. (Je n'ai pas enregistré comme naissances les morts-nés, ni les enfants morts pendant la première semaine de leur existence). Un seul décès a été enregistré sur ces 18 naissances. Tous les autres enfants sont vigoureux et bien portants. Chez les Bonyanga les résultats sont encourageants, mais

moins sensibles. La propagande y a été surtout indirecte car je n'ai pas eu l'occasion d'y effectuer une tournée, ni en 1946 ni en 1947. Mais j'ai eu l'occasion de parler à plusieurs notables, qui n'étaient probablement pas complètement convaincus par mes paroles, mais les ont néanmoins communiquées plus ou moins exactement à leurs épouses, à leurs amis.

J'ai déjà signalé plus haut la diffusion de mes paroles par mes travailleurs. Outre cela, plusieurs ménages Bonyanga en visite chez des parents à Bolingo (l'on sait que ces visites se prolongent) sont repartis vers leur village, emplis d'un espoir nouveau après une longue et démoralisante stérilité. Cette incidence et aussi les conversations de ces couples, ne peuvent pas être restés sans écho parmi des gens avides de faire famille.

Voici en tout cas les renseignements globaux sur la mortalité et la natalité chez la portion Nkundo de la chefferie des Bonyanga:

	1945	1946	1947
Mortalité	63	59	56
Natalité	22	35	37
Excédent mortal.	<u>41</u>	<u>24</u>	<u>19</u>

Il résulte de ce tableau statistique que la natalité est en progrès continu. Le déficit démographique Nkundo diminue nettement. Il s'amenuisera, sans aucun doute en 1948, puisque durant les 2 premiers mois de l'année il y eut douze naissances officiellement enregistrées et que dans la plupart des villages, des grossesses bien plus nombreuses qu'autrefois se sont produites.

Je me dois de signaler la situation particulièrement désastreuse du village de Wele-Bongili où de 1945 à 1947 on constate 21 décès contre 2 naissances. Ces naissances eurent toutes les deux lieu en 1947. Or, le capita de ce village, le plus important de la chefferie est venu me rendre visite dernièrement. Il m'a dit que comme suite aux conférences qu'il a tenues avec ses notables, suivant mes données, la situation s'est éclaircie. Son frère vient d'avoir un enfant, une de ses propres femmes est enceinte. Plusieurs ménages y attendent famille. Une telle abondance de grossesses ne s'était plus produite depuis de nombreuses années.

V. CONCLUSIONS

Je crois à la régénération des Nkundo. Cette belle population ne disparaîtra pas. Le repeuplement se fera. Tous les hommes de bonne volonté uniront leurs efforts pour instruire les indigènes Mongo de la nécessité d'abolir les pratiques néfastes qui détruisent la race.

Cette preuve est d'intérêt général.

Actuellement, chez tous les Mongo, tout progrès qu'il soit moral, social ou économique, se heurte au terrible obstacle de la dénatalité. Un réveil moral et religieux ne se conçoit que parmi une population en voie de croissance et de ce fait heureux. Une population découragée, composée de vieillards sans petits enfants, sans arrière enfants, n'aspire pas à un mieux-être moral et spirituel: elle se jette à corps perdu dans la recherche des plaisirs matériels les plus grossiers.

Je crois avoir montré la voie qui mène au salut de la race.

Depuis 1946, je réclame une aide officielle. Malgré de multiples efforts, je n'ai pas pu vaincre le scepticisme de certains bons esprits. Pourtant déjà vers la moitié de cette

année là, l'évidence de ma thèse apparaissait. En effet, à Bolingo, sur les 120 femmes en âge d'enfanter 23 étaient médicalement reconnues enceintes à la fin du mois de mars.

De ces 23 femmes, 12 menèrent leur grossesse à bien, 11 avortèrent. Parmi ces 12 nouveaux-nés, il y avait 2 mort-nés. Les 23 grossesses aboutirent donc en fait à 10 enfants encore actuellement en vie.

Cette situation me démontra l'extrême importance des pratiques abortives employées elles aussi presque toujours innocemment par les femmes indigènes. J'ai parlé sans relâche et à toute occasion contre ces usages et je crois avoir obtenu déjà quelque résultat.

Au début de février j'ai effectué une courte tournée à Mbango, mais n'ai pu y toucher beaucoup de monde. Certains notables sont venus me consulter par la suite. Ce voyage ne sera donc pas sans résultats pratiques.

Au cours du mois de mars je compte effectuer une grande tournée chez les Bonyanga, m'arrêter dans tous les centres, y convoquer les gens et leur parler à mon aise.

Dès à présent je prévois pour 1948, et cela au pis aller, un équilibre entre les naissances et les décès.

VI. DESIDERATA.

a) En novembre 1947, dans un Rapport à la Commission Provinciale de Dénatalité, je me mettais bénévolement à la disposition du Gouvernement pour mener dans les villages Nkundo du Territoire d'Ingende, et éventuellement autre part, une propagande conceptionnelle et anti-abortive. Je demandais la protection officielle, c'est à dire que l'Administration me recommande aux chefs et recrute mes porteurs. La seule charge que je demandais au Gouvernement de supporter c'est le paiement des porteurs et éventuellement celui des moyens de locomotion plus perfectionnés que je serais amené à employer.

Le Fonds du Bien-être indigène ne pourrait-il supporter des frais aussi minimes, lui qui dispose de 200 à 250 millions de francs ? J'attends avec confiance une solution favorable.

b) Je demande aussi pour mener à bien ma campagne pronatale, l'aide si efficace et si influente des Missionnaires.

La triste situation démographique de la Cuvette centrale est, selon moi, le principal obstacle à l'évangélisation. Je ne leur demande pas de croire aveuglément à la véracité de mes vues, mais de faire tout au moins un essai de propagande. Si cet essai aboutit à une sérieuse augmentation de la natalité parmi les communautés chrétiennes, je serais récompensé de mon audace d'avoir osé demander leur aide. Il me semble hors de doute qu'une forte natalité crée un climat favorable à l'évangélisation: crée, unit et fortifie les familles. Les femmes stériles changent constamment de mari, les hommes abandonnent facilement les femmes qui ne leur donnent pas de postérité.

Un véritable réveil religieux et moral sera possible chez les Nkundo, le jour où tous les foyers seront comblés d'enfants.

Ce jour heureux peut être proche. A tous de m'aider.

CH. LODEWIJCKX

Colon

*Membre de la Commission pour
la Protection des Indigènes.*

Gedichten in Lingombe.

De volgende gedichten of twel liedjes zijn wat de tekst, tonetiek en beteekenis betreft, zoo goed als eenigzins mogelijk was, opgenomen. Er zijn vele locale varianten voor te vinden, vooral voor de tekst. De gegevene is de meest geaccepteerde. Over de wijs zijn ze het allemaal eens, jammer genoeg kan ik de noten niet aangeven en nog veel minder zingen. Dat neemt niet weg, dat toch het rijthme van het lied en de natuurbeelden kunnen geapprecieerd worden.

Bij vele liedjes improviseeren ze en is dikwijls alleen het refrein een standaard uitdrukking. Een voorzanger zal dan ook altijd met zorg gekozen worden en moet men lang roeien zonder Sóngóló of Pakala, d. w. z. Jan, Piet of Klaas, meegenomen te hebben of verzoek van de roeiers, dan is de zanglust en daarmee de goede gang van zaken, in casu: de prauw, verdwenen.

Het behoeft niet gezegd te worden, dat er in mijn pogingen om slaapliedjes en dergelijke na te zingen veel belangstelling van de goegemeente was met het noodig commentaar, dikwijls niet vleidend. Met drankliedjes ging het wat lastiger, daar ze schrik hadden van « klikkerij ». Als echter de vrees voor onangename gevolgen verdwenen was, kwamen ze wel uit hun schuilhoeken met hun kennis van zaken. Ik ben natuurlijk nooit persoonlijk bij een driakpartij aanwezig geweest. Ze zouden mijn aanwezigheid als een goedkeuring van excessen kunnen opvatten. Als ik hun echter de gangbare namen voor jenever gaf: maná, masanga, sinin-gbáko, botoko, ekbabú, was het wel interessant om de reactie op de gezichten te lezen: meestal vonden ze het heelemaal niet aardig, dat ik de « geheime » vaktermen kende!

Het woord « sinin-gbáko » schijnt van beneden te komen, maná en masanga zijn wel nationaal bekend, botoko schijnt limóngó te zijn, en over ekbabú is er een dispuut. Ekbabú schijnt meer restant of het onderste uit de flesch te beteekenen, wordt hier echter als synoniem gebruikt voor de echte « klare ».

Van de « bolúmbú », een soort inlandsch internaat van meisjes, heb ik ook een liedje genomen, omdat het een eigenaardig mengsel is van Lingombe en Limóngó. Zelfs het etiket van de vereeniging is een Limóngó woord, bolúmbú is namelijk naaktheid. Naar oorsprong en doel van het instituut ben ik aan het zoeken. Zeker is, dat het niet oorspronkelijk van deze streken is, maar ingevoerd rond de jaren 1923, 1924. Er is ook nog een ander soort vereeniging, lisangó, wat nalatenschap of erfenis of overname beteekent. Er is weinig verschil tusschen de twee, alleen de aanleiding tot het stichten schijnt verschillend te zijn. Als ik een lisangó groep vroeg Ekalómbé te zingen, dan was dikwijls het antwoord: dat is een lied van de bolúmbú; vroeg ik bolúmbú leden, dan was Ekalómbé een lied van de lisangó. Op verder navraag scheen het een excuus te zijn: ze konden het lied niet zingen!

Hier volgt een lied, dat gezongen wordt bij den dans Ekalómbé:

1

Voorzanger: Ekalómbé:
Baleli bá tatá,
Baleli ba mamá.

Ekalómbe:
De beweeners van vader,
De beweeners van moeder.

Baówákání boówa.
 Bosóngó na mbéto,
 atelaka libándá.
 Tá makukú saambo,
 elongi emókó :
 Bosóngo kapita.
 Iyólela!
Allen
 Iyólela ! Iyólela !
 I mongángalé
 mó lisangó, mó lisangó !
 A is'Alama, is'Alama !
 Is'Alama !
 Aiyélee ó
 etumb'ekeé'só á Balomá !

Hebben mij gedood.
 Bosóngó op zijn bed,
 weent openlijk.
 In zeven huizen,
 één gezicht :
 Bosóngó kapita
 (*uitroep van verdriet*)

Iyólela ! Iyólela !
 O de last
 van de lisangó, de lisangó !
 (*gelijk de last*) van Duitschland voor ons !

 (*kreet van verdriet*)
 De oorlog, die we ingegaan zijn tegen de Duitschers!
 (14-18)

II

Ekalóde alwáli pataló
 Sóng'ékila apeli peng'e ndé
 Etongá'koso alwáli manyetú
 Bolúmbú'ekila alwáli jikitá
 Ekilá'koi alwáli sol'e ndé

Ekalode draagt een lange broek,
 Sóng'ékila houdt haar stok vast
 Etonga'koso draagt zijn manyetú
 Bolúmbú'ekila draagt haar kralen
 Ekilá'koi heeft haar dierenvel om.

III

Iyólela, bokió - Iyólela
 Iyólela bokió - Iyólela
 Bokió, sèkèke - Iyólela
 Bokió, mungánká - Iyólela
 Bokió, baláká !
Voorzanger :
 Bóoyelé!
Allen
 o o o !
Voorzanger :
 Bóoseké!
Allen :
 Gwaa !
Voorzanger :
 Baséká Ngandohúlabi !
allen :
 o o o !

Bokió !
 Bokió !
 Bokió, lach eens !
 Bokió, laat Uw glimlach zien !
 Bokió, spreek eens !

 Wij roepen om U !

 o o o !

 Laat ons lachen terwijl van U !

 Gwaa !

 Vrienden van Ngandchúlabi !

 O o o !

Het lied beëindigend vormen ze een rij en dansen naar de maat van de mongúngú (tam-tam) en mbonda (lange staande trommel).

Uitleg en vrije omzetting van Ekalómbé :

I

Hoewel zij mijn vader en moeder beweenden, hebben ze niet nagelaten mij te dooden en de oudste zoon (Bosóngó = mosomé) ligt op zijn bed in het publiek te weenen, terwijl in vele huizen alle gezichten betraand zijn vanwege hem, de kapita. Iyólela en allen antwoorden Iyólela, vanwege die dood zitten wij in de lisangó, die opgericht is om den doode te eeren en de nagelaten familie te verblijden met onze dansen (en tevens om een cent te verdienen). Maar het is een last, zoo groot als de ellende die we meemaakten onder de oorlog van 14 - 18 tegen de Duitschers.

II

Het volgende is een beschrijving van personen, die in verband met de lisangó staan. Ekálóde, die een lange broek draagt, is nu onbekend, maar zal door den maker van het lied waarschijnlijk genoemd zijn, omdat hij de moswá'lisangó, de meester van een lisangó, is geweest. Sóng'ékila is sǒngé ékila: verbod van de « maand », verbod van samenleving tijdens de menstruatie. Deze naam en de volgende worden alleen gebruikt door personen, die iets met de lisangó te maken hebben. Bolúmbú'ékila is het verbod van naaktheid, verbod om naakt rond te loopen. Ekilá'koi: in mijn vraag naar de beteekenis zei men: « té báéngé bokió na swa », men leeft niet op vriendschappelijken voet met een luienaar, in dit verband: té báéngé bokió na bami, dat de leden niet met mannen mogen loopen, daar dit, terwijl ze in de lisangó of bolúmbú zijn, ten strengste verboden is. Bomúngiátando is Limóngo voor mokumano mó dua en de naam zou dan beteekenen « t'ódalé á mokumano mó dua », men reist niet in prauw als de rivier vol met golven is, in verband met de lisangó: door U met mannen te begeven, komt U in gevaar. Genoemde namen zijn namen van danseressen. De volgende naam, etongá'kóso, is de bijnaam van de trommelslaander. Misschien is de beteekenis: samensteller van het koor, muziekmeester gedurende de dansen. (tonga, opstellen, nkóso, koor?).

III

Het derde en laatste deel is een oproep van de danseressen aan het publiek om goedgeefsich te zijn in de collecte, die ondertusschen gehouden zal worden voor een of ander lid van de lisangó. Daarom, bokió: eigenlijk aangetrouwd familielid, hier: omstaander, lach, zeg eens wat, wees blij, wij roepen en lachen terwille van U, wij, de leden van de lisangó, die toebehoort aan Ngandohúlabi (willekeurige naam).

Nog enkele bijzonderheden. Tá makukú saambo, is letterlijk: in zeven vischverblijfplaatsen, makukú hier voor huizen genomen. Zeven schijnt het Bijbelsch getal te zijn voor veel. Als je in twijfel staat wat te doen en zegt: nákoé bǒni?, is het goed mogelijk, dat een grappenmaker zegt: « Koó leka saambo? », doe zeven dingen; wil je op de grap ingaan, dan kun je antwoorden: « nábakéé emoti », ik doe er nog een bij, « eiméé bómwaambe », dan worden het er acht! Ook in een ander liedje word het getal zeven gebruikt om een veelheid aan te duiden.

Interessant is het de Duitschers vermeld te vinden. A is'Alama is waarschijnlijk: A isó Alamá, bij ons Alamá = Allemagne. Zoo werd het mij althans verklaard. Duitschers worden genoemd Balomá, Allemands. (Zie Dict. Kikóngó-Français, K.E. Laman: Alemá, alímau, aalumá, mv. baalumá).

Dat het hier over den oorlog 14-18 gaat, bleek uit de navragen naar de datum van het oprichten van de bolúmbú-vereeningingen.

De voorwerpen, die als gedragen door de leden worden genoemd, zijn de kenmerken en versierselen van de dansen, die zij uitvoeren op verzoek van de omstanders. Manyetú, e. v. linyetú zijn banden gemaakt van oude binnenbanden.

Ik geef hierbij de titels van enkele dansen, misschien is het een hulpmiddel voor anderen om een of ander lied te herkennen van hun streek.

Ngbanda moyoa	de boom ngbanda (yzerhoutboom, Limongo : loolo (?), misschien <i>Klainedoxa longifolia</i> Pierre.) moyoa, die goed brandt
bopalá	soort antilope (Lim.)
inenge	soort vogel
sésé	soort vogel
ingbéé na lingbéé	?
ipuúpulú	vogeltje (verkleinwoord. Lim.)
epópó	soort slang
esika e ndé'yé	de plaats van deze tijd
bokongá	soort slang, Lim., dans ook genoemd ngonji (ling.) : zitvlak
bakbéngbé	?
mboké	stekelvarken
mombuli	een soort boom
iwáwá	klein insect (Lim.)
elongokómbé	naam van plaats waar veel vleesch en visch te vinden is
anjala	?
ndili	palmplantage
bodúka dua	we roeien op de rivier
mbongó	Olifant
bók'ákukoa gbulukú	we gaan de rups ngbulukú van de boomen halen
Sombindo	naam van onbekend persoon
akés mbi tá Malóngó	toen ik naar een riviertje, Malóngó, ging, een zijriviertje van de Lopori
ngbondingbo	soort groente
ngwá'sú yamba	onze moeder de yamba, een soort slang
esina	Fransch: signer
nganga ji bolúmbú	bekwame (danseressen) van de bolúmbú
máiyelóoyéla	?
dumbá likbakata	werp weg de gordel gemaakt van soso (een soort raphia)
limwée	een soort vrucht
sangalímbómbé	? mbómbé, een vogel, zijn andere naam epasak-bokolo
Ndolo	naam van een smid in deze streek
engbondó	een soort vogel

kókó	kip
iyáola	?
en Ekalómbé	?

En nu twee slaapliedjes, waarvan de eerste slechts s'avonds gezongen mag worden, de tweede meer gebruikt wordt om overdag de kleine in slaap te wiegen.

I

Mboa o bulú e	Beest van de nacht (= nachtspook)
mokākándé e	voortbeweging (dat zich voortbeweegt)
o lóngo o ngúma e	gelijk de python
Moswi o mbi o munu e	de visch van mij van vetheid(mijn vette visch)
oyáki Talibongo	die opgegeten heeft Talibongo
Bána ba Aganga	de kinderen van Aganga
bátumbi likondo	roosterden een banaan
pé bobukea Aganga	zonder te «breken» voor Aganga (zonder Aganga iets te geven)
'Yò ko Aganga: o o!	Toen zei Aganga: o o! (dat gaat zoo niet!)
ádaka' só manókó	Toen wij neergezeten waren
Kukulu mangbéngbé	(passeerden) de papagaaien (met hun) gekrijs
Kata na makuka	(kroopen) de hagedissen (in) de makuka, (e. v. bokuka, een boom)
Méla ma biséndé	De eekhoornfamilie
madinga' bó makongó	dacht aan de lansen
kongo ji milanga	waarvan de schachten (gemaekt zijn) van milanga
	(e. v. molanga, een boom)
ngéti-ngeti!	ngeti-ngetit(?)
miso manoo!	de oogen vallen toe!

Enkele aantekeningen: De boeman is bekend als de mboa o bulu, hier gemeld om het schreiend kind bang te maken. Gelijk in Holland de kinderen s'avonds naar binnen worden geroepen door te dreigen met de boeman, die uit de slooten komt. Van de papagaaien is bekend, dat zij s'avonds naar hun nesten terugkeeren met veel lawaai; ook de hagedissen en eekhoorns zijn erbij gehaald om het idee van avondworden te verduidelijken.

Het volgende slaapliedje wordt ten alle tijde gezongen.

Mwana e e e yo e e yo	O kind
Mwana motángá,	De jonge garnaal,
Motángá na ingalo,	De garnaal en de krab,
Ngwá'bu emoti ekboké.	(hebben) dezelfde moeder de ekboké.
Bokoni bó mwana libiké.	De groei van het kind (blijkt) uit het rechtopzitten,
Pé boimea á ndelo.	Niet komen aan den tijd (zoover is het kind nog niet, erbij gedacht jammer genoeg!).
Nang'è Mwana dóá ámoasé,	Moeder vann het kind, kom het halen,

Adoá mwana na ndé á diko.

Nongo nábotiti ko á'yeni.
mwana o mamá o mbótela.
Aleboa alebói kóko édeá!

Het volgende slot wordt op een andere wijs gezongen.

Mwana e, sáséá bio,
ngwáo aksi gomba,
ahúli na mobembé,
mobembé átaanoa ebéá!

Het kind komt met haar in de hoogte (op de handen gedragen, om te overhandigen aan moeder).

Alhoewel ik het kind niet gebaard heb,
Is het toch een kind van mijn moeder.
Het huilt alweer! (kóko édeá, alweer met wan-
hoop!)

Kind, houd op met huilen,
je moeder is naar de tuin gegaan,
zij komt terug met een slak,
de slak antwoordt niet (op den roep van) de
luiard!

Enkele bijzonderheden: De garnaal en de krab zijn hier wél bekend, de ekboké is een visch, Anabantidae, ofwel de Anabas ocellatus of Anabas acutirostris. (Zie Bull. Agric. Vol XXXIV. N. 1 - 2.)

Dat het kind nog niet recht kan zitten, is het vervelende voor de kindermeid. Moeder komt terug van de tuin met een slak, die maakt geen lawaai en roept niet gelijk de luiard, m. a. w. was je maar zoo stil als een slak en niet zoo'n lawaaimaker gelijk de luiard!. Waarom de garnaal en de krab dezelfde moeder zouden moeten hebben, weet ik niet, misschien is het een natuurkundige opvatting van de Ngombe.

Als slot twee drankliedjes.

Voorzanger:

Masanga bujee!
Makóséá bato gbá!
Ya bólelé ngbotots,
Mbi mopute o minjáangi!
Odukabini ánbí'nó,
Bábumbáke mbi na mbútú.
Ya bólelé ngbotots,
Mbi mopúte o minjáangi

Vertaald:

Jenever, hoera!
die de menschen in 't ootje neemt
en goed
Ziet den tranenlooze veldmuis
ik de veldmuis van de aartsbedriegerijen
Jullie zochten mijn, toen jullie passeer-
den (maar ik was onvindbaar, want) ze
braadden mij in de blaren van de
mombútú.

Koor:

Bujée!
Gbá!

Ya bólelé ngbotots!
Ya bólelé ngbotots
Ya bólelé ngbotots

Ya bólelé ngbotots

hoera!

en goed!
koor: ziet . . .

En dan weer opnieuw . . .

Uitleg: De verborgen kracht van de jenever wordt vergeleken met de veldrat, grijs - bruin-
achtig met witten buik, die vele streken op zijn kerfstok heeft en vandaar een slechten-

naam, nl. bólelé i. e. die geen tranen kan schreien, omdat hij de kop van de mokbólo, een visch, gegeten heeft.

Ngbotóts zou de dichterlijke naam zijn voor mopúte. En nu neem ik mijn wraak, omdat ik vervolgd word en opgegeten. De drank kan ongelukken veroorzaken, heeft streken en kuren gelijk ik, de eene keer kun je meer verdragen dan een andere, en voor je het weet kun je onder tafel liggen: makóséá bato gbá!

Deze rat is niet te verwarren met de mbali, een soort haas, die gelijk reinaart, de vos, een bekende reputatie geniet. Vergelijk de « little hare » series van Zuid-Afrika. Deze mbali, in andere dialecten mbadi, is waarschijnlijk de « macrosélide ».

Het volgende liedje kan als drankliedje dienen, maar wordt ook bij andere gelegenheden gezongen :

Ekásá e likulumbémba,
jakibáná na mi boə,
t'ojakibáné na mi mbái!

Vertaald :

Blad van de likulumbémba sidder
vanwege je eigen zaken
sidder niet vanwege de mijne

R. yée e jakibáná,

R. yée e jakibáná,

R. yée e jakibáná !

R. yée e sidder, tril

R. " " "

R. " " "

Het blad van de likulumbémba ofwel bombémba ofwel bombálú (*Macrolobium Deweyi*) siddert of trilt in zijn val. Toegepast op jenever willen ze dan zeggen: jenever, ge doet de menschen slingeren op de baan, dat zijn jouw zaken, maar laat ik daar niet bij zijn, laat mij rechtloopen.

De interpretatie van deze vijf liedjes is het moeilijkste geweest. Indien ik voor de helft op het juiste spoor zou zijn, ben ik content. Ik hoop van andere kanten critiek te ontvangen, daar ik graag de juiste betekenis zou willen weten van deze liedjes, die althans in deze streken, namelijk onder de Ngómbe van Zuid-Lopori, gewest Bongándángá, algemeen bekend zijn en geregeld worden gebezigd.

N. ROOD,
missionaris van Mill Hill,
Kodoro via Basankusu.

Le Clan équivoque.

I. Le Clan généalogique.

Le mot clan paraît venir du mot écossais « klan » = enfant. Mon Larousse dit : « Le clan est une organisation primitive de la famille qui existait chez les Celtes des îles Britanniques, en particulier chez les Irlandais et les Highlanders d'Écosse. La société se trouvait comprendre un certain nombre de clans dont les membres, unis par la parenté, se considéraient comme descendant du même ancêtre que leur chef. On désignait chaque clan par le nom du chef ou plutôt de l'ancêtre réel ou présumé de ce chef. L'idée de descendance commune se trouvait exprimée en Irlande par le mot O ou Mac, en Écosse par le mot Mac, précédant le nom de famille. Mac Donald, par exemple, signifiant le fils de Donald, était devenu le nom adopté par la tribu (sic) entière. La propriété était collective dans le clan. Le système des clans a été aboli en Écosse en 1747, après la grande insurrection de 1745. »

Dans l'étude des sociétés primitives le mot clan désigne en premier lieu un groupe de parenté unilatéral, un groupe donc de personnes qui, de père en père, ou de mère en mère, se rattachent à un(e) ancêtre commun(e). Si on suit la lignée masculine, on parlera de clan patriarcal ou patrilinéal, si on suit la lignée utérine, on parlera de clan matriarcal ou matrilinéal. Il paraît que dans certaines populations les deux systèmes de clans co-existent : clans masculins et clans utérins ; ce serait le cas pour les Ashanti (Cap. R. S. Rattray : Ashanti, 1923) et pour les Herero (Schapera : Notes on some Herero Genealogies). Mais en général, la distinction est très nette entre populations à clans masculins et utérins quoiqu'on voit rarement ou pas d'études spéciales sur la composition de clans : le mot est tellement en vogue et semble tellement clair qu'on n'insiste peut-être pas.. Tout dernièrement encore « Human Problems » V, p. 48-56 donna un article de J. A. Barnes : « The Collection of Genealogies » où certains enfants suivent le clan du père, et d'autres celui de la mère.

Naturellement, les auteurs sont d'accord pour bien distinguer la famille du clan. Ainsi Robert Lowie affirme que « la famille est d'un caractère assez élastique, alors que le clan est une unité fixe. Le divorce et les migrations dispersent la famille, mais les liens du clan sont permanents » (selon la traduction française : *Traité de Sociologie primitive*. Payot 1935, p. 120). Olbrichts dit de même dans son « Ethnologie 1936, p. 188) : « De sippe (-clan) kan gelden als een belangrijker instelling dan de familie, omdat deze laatste door echtscheiding, door emigratie, door andere factoren nog, kan opgebroken worden, terwijl de sippe een verband is van meer duurzamen aard, dat veel meer enkleingen groepeert, en dat een traditie en een saamenhoorigheidsgevoel heeft, die de familie haast nooit bezit. « Je ne comprends pas bien comment un clan, qui, par définition, n'est qu'une fraction de la famille, serait plus étendu que cette famille. Au moins pour nos Nkundo les liens du sang qui l'unissent au clan de sa mère et même de sa grand-mère maternelle sont tendres et forts.

Admettant le clan comme groupe de parenté unilatérale on peut se demander quel est

l'ancêtre commun qui limite le clan? Chaque généalogie qui se respecte remonte jusqu'à Dieu Créateur. Où n'y aurait-il qu'un seul clan humain? Voici un exemple :

Mbombianda = Dieu crée	Iloko, fondateur des villages, Ifuto, Ilike,
Lianja, fondateur des hommes	Lofeli, Mbange
Mbonje, fondateur des Mongo	Mpend'ey'ombutsi, fondateur des Ifuto
Bolemelongi, fondateur des Nkundo	Boyamba w'ofengo, fondateur des Boke-
Eale ea Nsongo, fondateur des Elanga	ndela
Mbembe ea Lifumba, fondateur des Li-	Mpend'ea jata, fondateur des Baseka Mpe-
fumba, Bongili, Bonkoso	nda
Tolenjou, fondateur des Bongili	Boyamba
	Efoloko Joseph.

La généalogie ne nous dit pas l'ancêtre d'Efoloko dont les descendants unilatéraux forment une unité clanique.

Plusieurs auteurs semblent vouloir résoudre cette question par le nom patronymique. « Chaque individu adopte automatiquement dès sa naissance le nom patronymique, le garde jusqu'à sa mort et, s'il s'agit d'un homme, le transmet à ses enfants. » (R. Lowie, l.c. 120) « L'unité est le plus souvent désignée par un nom porté en commun par tous ses membres, ce qui ne laisse ainsi subsister aucun doute quant à la filiation clanique » (ib. 121). Dans son « Inleiding tot de Congoleesche Volkenkunde », Antwerpen 1943, p.86, N. De Cleene dit : « Het begrip clan kan wellicht het best aldus gedefinieerd worden: een groep personen die zich verbonden gevoelen door het besef van hun afstamming van een gemeenschappelijken stamvader langs mannelijke lijn of een gemeenschappelijke stammoeder langs vrouwelijke lijn en diensvolgens een gemeenschappelijken naam dragen. » J. Grocotaert dit aussi (Aequatoria 1947, p.35) : « Les clans ont chacun un nom propre. »

Mais quel est le nom indiquant le clan? L'exemple donné plus haut nous montre comment chaque « groupe de parenté unilatérale », du plus petit au plus grand, porte son nom propre, son nom patronymique. Ici encore on ne voit donc pas comment le nom nous renseignerait le clan.

Mais la « terminologie clanique » alors? Déjà en 1871 L. Morgan donna la terminologie Hawaïenne comme système classificatoire des groupements primitifs en opposition avec notre système descriptif. R. Lowie, en 1915, opposa le système Dakota à ce système Hawaïen et prouva que la terminologie Hawaïenne est incompatible avec une institution clanique (l.c. 159) tandis que la terminologie Dakota serait propre à toutes les sociétés claniques. Pour les Hawaïens la tante paternelle est une mère et l'oncle maternel est un père. Pour le Dakota la tante paternelle est un père et l'oncle maternel est une mère. Là donc où le Hawaïen regarde le sexe, le Dakota regarde la lignée. Pour le premier chaque tante est une mère, pour le second chaque sœur du père, chaque frère de la mère est une mère.

Est-ce que cette terminologie Dakota suffit à nous indiquer les clans? Malheureusement, au moins pour les Nkundo, il faut avouer que non. Lowie lui-même cite déjà ce qu'il appelle une « intéressante variante de la nomenclature Dakota, où « le fils de la sœur du père n'est pas distingué du père » (l.c. 168) Il l'explique par « la rési-

dence matrilocale et la possession des maisons par les femmes » (ib.). Nous retrouvons cette « variante » chez nos Nkundo et l'expliquons assez simplement par le fait que la femme n'a pas de personnalité juridique propre. Une autre explication, complémentaire, dit que le clan de la tante paternelle s'est enrichi par la dot reçue pour elle (*Mariage des Nkundo*, Hulstaert, p.134) L'influence du principe de cette variante complique étrangement la terminologie Nkundo et fait déborder les dénominations de « père », « frères », « sœurs » et « enfants » loin au-delà de la lignée unilatérale dont les membres forment le clan. Comme les enfants des sœurs de son père sont ses pères, ainsi, pour le Nkundo, les enfants des sœurs de sa mère sont ses frères et sœurs, et les enfants des frères de sa mère sont ses enfants.

D'ailleurs, même si les appellations étaient respectées dans la même génération (nous avons des pères, frères et enfants dans une même génération), même si la nomenclature ne débordait pas des cadres de la généalogie unilatérale (dans les trois cas cités, il s'agit de trois lignées-ou clans-différentes), la nomenclature Dakota ne résoudrait pas encore la question qui nous occupe, celle de la détermination du clan, puisque tous les ascendants directs sont des pères et que tous leurs descendants directs ont droit à un nom de parenté.

Notons que ces nomenclatures paraissent bien compliquées aussi en dehors du pays Nkundo. Malinowsky parle de « *classificatory exaggerations of kinship* » (*Africa* 1929 p.27) et Westermarck dit que « la plupart des travaux sur les terminologies classificatoires ont été une source d'erreur plutôt que de savoir » (Cfr. R.P.Delaere, dans *B.J.I.* 1946 N°11, p.354).

Et l'exogamie ? Ne serait-elle pas un caractère distinctif du clan ? « Etant donné l'attitude des primitifs à l'égard des noms, il n'y a qu'un pas de la terminologie clanique au sentiment d'inceste qu'inspire le mariage entre ressortissants du même clan. C'est pourquoi l'un des traits les plus fréquents du clan est l'exogamie. » (P.Lowie, l.c. p.121) Rares sont les auteurs qui parlent d'endogamie clanique. Pour le Congo Ferdinand Van de Ginste parle de mariages endogamiques chez les Basuku : « se marier dans son propre clan est très apprécié » dit-il (*B.J.I.* 1947 N° 2, p 48) M.Brausch aussi affirme que chez les Bakutu l'endogamie est de règle (*B. J. I.* 1945 p. 34), mais nous verrons que chez lui le clan est tout autre chose qu'un clan généalogique.

Mais même pour les groupements nettement exogamiques, le groupe exogamique ne correspond pas au groupe clanique. Pour les Nkundo au moins la loi de l'exogamie leur défend aussi bien de se marier dans la lignée des mères que dans celle des pères : « Dans la lignée maternelle le mariage est défendu avec les descendants des frères et sœurs de l'aïeule, femme de l'ancêtre du groupement exogamique » (Hulstaert : l. c. 247). Et même dans la seule lignée préférée, ici donc dans la seule lignée paternelle, l'exogamie s'étend bien plus loin que le clan. Ainsi, chacun des cinq enfants de Tolenjou, cité dans l'exemple plus haut, a fondé un groupe exogamique ; mais chaque groupe exogamique est subdivisé en plusieurs villages, clans et familles, nous dit ce même P. Hulstaert (l. c. 247).

2. Le Clan politique.

Les seules généalogies unilatérales ne semblent donc pas pouvoir donner les limites des

clans. La difficulté des terminologies aidant, la confusion s'est glissée dans les études et une école s'est constituée affirmant que la communauté clanique est d'ordre politique plutôt que généalogique. A en croire Hilda Kuper, dans « Un African Aristocracy » p. 106. ce serait la théorie d'Evans-Pritchard, Westermarck, Crawley et d'autres, s'opposant ainsi à Robertson Smith, Frazer, Lévy-Bruhl.

Plusieurs auteurs distinguent le clan de la lignée. Déjà R. Lowie, dans « Manuel d'Anthropologie culturelle. p. 278 » nous dit : « En théorie, le clan paternel descend d'un ancêtre unique. Un clan qui ne se compose que des descendants d'un seul ancêtre s'appelle une « lignée ». D'ordinaire, il inclut les membres de deux ou de plusieurs lignées ».

Fortes, dans « African Political Systems » semble aller plus loin. Pour lui « the basic unit of the social structure is the maximal lineage, a group of people linked by an accepted genealogy through the patriline to a reputed common ancestor ». (p. 59). Originairement, dit-il, ce groupe était bien un clan, mais à présent le plus souvent le clan « linked two to five contiguous maximal lineages, sometimes by a theory of common descent » (p. 243). Pour lui, ces « clans composés » ont les droits et devoirs d'une lignée ou donc d'un clan dans le sens classique du mot. Il affirme même que plusieurs « maximal lineages, belonging to different clans, are assymmetrically linked by ties of clanship identical with those that unite constituent maximal lineages of the same clan » (244). Ces lignées sont alors appelées « intercalary lineages » et pourraient bien, me semble-t-il, n'être que les clans apparentés de la lignée maternelle. (Une belle étude sur Fortes se trouve dans African Studies 1947 : An Advance in African Sociology, par Max Gluckman, pp. 56-77).

Plus près de chez nous, M. Brausch, parmi des populations très bouleversées, ne trouve pratiquement plus de clans. Il préfère le nom de horde. Pour lui, la horde est une unité subsistant à elle-même socialement et économiquement. Elle est composée de plusieurs familles patriarcales coopérant économiquement (B. J. I. 1945, p. 34). Elle ne doit pas former une unité ethnique résultant d'une descendance commune, mais elle peut être un brassage de groupes hétérogènes (35). Ces groupes hétérogènes, il les appelle les « quartiers » de la horde = clan. Ces groupes ou quartiers forment chacune une unité exogamique, mais le mariage entre différents quartiers de la horde est de règle (46).

M. Grootaert se rallie à l'opinion de M. Brausch : « Nous appelons le terme « clan » impropre et incomplet, parce qu'il se borne à exprimer trop exclusivement ou en tout cas trop principalement le caractère familial du groupe (parenté). Nous considérons le terme « horde » propre et complet parce qu'il exprime toutes les caractéristiques de l'institution entité politique, familiale (basée sur la parenté), plus ou moins nomade, avec une organisation, des institutions, un droit, une vie économique, matérielle, etc. limitées aux choses essentielles : primitif » (B. J. I. 1947 N°2, p. 58).

Pourtant, pour lui, « le mariage est impossible entre membres d'une même horde, même s'ils ne sont nullement parents, à aucun degré (mariages entre membres par naissance de la horde et membres par « naturalisation », clients et esclaves par pacte. Ce que nous appelons communément la règle de l'exogamie). La horde ne sait pas conclure un contract ou pacte d'amitié de mariage avec elle-même; on ne conclut pas de contracts avec soi-même » (l.c. 59).

Avec les deux auteurs précédents, nous sommes donc bien loin du clan généalogique où tous les membres forment un groupe de parenté unilatérale. Citons encore deux auteurs belges qui nous définissent le clan comme ils le voient. Pour M. Possoz, le clan « est une

cellule juridique, politique et sociale, de droit de sang et de droit du lieu, qui est une et souveraine, après les ancêtres et Dieu, qui jouit d'un corps de droit interne, qui vit sur un sol indépendant, droit et sol où règne un père juridique, à titre exclusif, et paternellement, c'est à dire pour le bien de tous, où il est maître des personnes et des biens, y compris des clients hommes libres et des groupes ou des individus asservis ou frappés de mort civile, et où il gouverne et décide, quelquefois de l'avis de ses puînés ayant rang de pères.» (Elements de droit coutumier nègre, p. 56)

M. Sohier: «Comme les termes clans et famille prêtent à malentendus, nous appellerons ces groupements... parentèles. La parentèle est le groupement des descendants d'un ancêtre commun, avec leurs femmes, leurs enfants, leurs clients et (autrefois) leurs esclaves, sous un même chef, que nous appellerons l'ancien, et possédant un patrimoine commun, foncier et mobilier» (B.J.I. 1948 N° 9, p. 268).

3. Les faits Nkundo.

Nous avons vu comment le mot «clan» couvre deux conceptions bien divergentes: le clan généalogique, qui ne comprend que le groupe de parenté unilatérale, et le clan politique qui englobe des membres d'origine différente.

La confusion ainsi créée provient peut-être de la tendance très nette de paterniser toute personne qui se joint au groupe, de l'adopter. Cette tendance juridique favorise le mythe de la descendance commune. Pour le Congo belge, il suffit de parcourir «La Société bantoue» ou «L'Ethnie Mongo» de Van der Kerken pour voir comment les études ethnographiques ont accrédité ici ce mythe: «La famille est représentée souvent par un quartier dans un hameau de village. Elle est constituée par un petit groupement, descendant d'un ancêtre commun. Le groupe de familles est représenté souvent par un hameau dans un village. Il est constitué par plusieurs familles descendant d'un même ancêtre. Le clan est représenté généralement par un village, formé par plusieurs hameaux, subdivisés en quartiers. Il est constitué par plusieurs groupes de familles descendant d'un même ancêtre» (L'Ethnie Mongo, p. 507).

Ce mythe fait donc correspondre le clan généalogique avec le clan politique et les identifie. Mais ce n'est malheureusement qu'un mythe, qui se dissipe devant toute recherche un peu plus approfondie. On constate alors bien vite qu'on est en présence d'une «classe régnante» qui s'approprie les terres et les personnes, mais qui ne forme qu'une infime minorité de la population. Ainsi: la chefferie de Bonkoso serait formée par la descendance de Lonyango, un des fils de Mbembe des Lifumba. Mais il faut éliminer d'abord tous les groupements Batswa et une dizaine de villages nègres nullement apparentés et dont les groupes ont leurs propres généalogies montant parfois plus loin que celles des vrais Bonkoso. Parmi les villages restants, trois au moins se rattachent au fondateur par des femmes. Quatre villages seulement se glorifient de monter à Lonyango par patriligne droite, mais dans ces quatre villages la majorité de la population encore s'écarte de cette ligne droite.

Ainsi, l'un de ces quatre villages, Bonkoso, est composé de trois groupes, dont les deux plus grands sont de descendance féminine. Le troisième groupe, Bonjaku, compte une bonne centaine d'habitants, mais dont cinq seulement arrivent, et encore contestablement, à dresser une généalogie patrilinéale jusqu'au fondateur.

Je ne prétends pas que tous nos autres groupements Nkundo présentent la même

proportion entre « classe régnante » et reste de la population : le cas des Bonkoso est un peu spécial, par la présence, dans la chefferie, de villages Elinga. Mais dans une étude précédente (Aequatoria, 1947, pp. 17-35) j'ai montré comment au moins deux tiers de la chefferie Bongili ne se rattachent pas à l'ancêtre mythique de la chefferie. Le village Besombo, qui seraient des Bombwanja englobés dans la chefferie Bonkoso, comprend neuf sous-groupes, dont six sont complètement étrangers au fondateur mythique Bonkoso w'ekos'etale, un autre s'y rattache par la mère du fondateur, et un huitième par sa fille.

Faudra-t-il conclure de ces faits que, chez nos Nkundo, l'étude des généalogies est devenue inutile ou néfaste et qu'il n'y a plus de clans, mais des hordes ou villages ? Je suis convaincu que ce serait là créer pour l'avenir une situation inextricable et préparer la voie à l'arbitraire le plus absolu sur le terrain de la propriété foncière qui reste de plus en plus la base nécessaire de la liberté civique et sociale.

En droit indigène, il n'y a pas de terre sans maître. Mgr Augouard déjà le savait (BIRCB 1944, p. 23). Van der Kerken l'affirme : « jamais nous n'avons pu constater l'existence d'une seule terre vacante, aux dires des indigènes » (Les Sociétés Bantoues, 1920, p. 56). P. Van Wing le dit, dans Etudes Bakongo I, p. 127 ; Jadot, dans « Blancs et Noirs », p. 69 ; Vanderyst, dans R. Congo 1922, p. 216 ; P. Hulstaert, dans Aequatoria 1946, p. 20-32. Beaucoup d'autres autorités l'affirment formellement. Et c'est précisément sur ce terrain que l'étranger critique le plus âprement la colonisation belge (B. I. R. C. B. 1945, pp. 283-317).

Or, pour nos Nkundo, la propriété foncière est indissolublement liée à celle du pouvoir, du « mpifo ». L'autorité, le paternat du groupe régnant, de la lignée suzeraine, a sa source dans la possession du sol, le « jus soli ». Et dans cette lignée suzeraine les règles de la succession au pouvoir se fondent sur la seule paternité ou l'aïnesse. Tous les membres du groupe sont inégaux en droits, selon le rang qu'ils occupent dans la généalogie. De même tous les particuliers ou les groupes étrangers qui s'y fixent, de gré ou de force.

Ces groupes vassaux peuvent avoir une autonomie familiale complète et se subdiviser en sous-groupes. Mais sur le terrain international, ils dépendent de la famille suzeraine. Ils ont l'usufruit complet et exclusif des terres leur concédées par le groupe suzerain. Mais les droits des familles vassales sont essentiellement précaires. Ils leur sont octroyés par la bienveillance du propriétaire et garantis aussi longtemps qu'une faute grave, reconnue telle en droit, ne vient rompre l'équilibre. On pourrait appeler ces terres un « patrimoine féodal ».

Pour nos Nkundo l'autorité sur les terres et les hommes est une. C'est le patriarche du groupe suzerain qui « a », qui « possède » les hommes et les biens. Malheureusement, l'Administration n'a pas assez tenu compte de cette organisation coutumière. Elle a bien essayé de rechercher le groupe suzerain aîné de la chefferie, pour lui conférer l'autorité politique, mais elle n'a jamais reconnu les groupements suzerains cadets et ne connaît que les villages, agglomérats disparates de groupements suzerains et vassaux auxquels elle impose un capita quelconque, qui n'a tout au plus qu'une autorité coutumière sur l'un de ces groupes.

La tendance coutumière à paterniser les sujets et les biens est encore favorisée chez ces chefs et capita par l'autorité reçue de l'Administration. Très souvent ils tâchent d'acquiescer à leur profit les droits sur les personnes, surtout sur les Batswa. Pourtant les dangers

d'abus sont plus grands sur la question des biens fonciers. Car ici les dangers viennent autant et plus encore de l'Administration européenne. La méconnaissance des droits fonciers des vrais propriétaires devient néfaste pour le développement normal des groupements coutumiers. Et je pense ici, non seulement à la coupe du bois, à l'abattage d'arbres pour les scieries, au copal, mais surtout aux impositions de cultures d'ordre éducatif, au déplacement de villages, à la cession de terrains aux Compagnies et Colons, même aux plantations et cultures indigènes individuelles.

Dans l'évolution de nos communautés rurales, le moment est venu de séparer clairement l'autorité administrative indigène du droit de propriété. Je ne dis pas qu'il faut passer immédiatement à une cadastration officielle des domaines claniques; mais il faudra la préparer dès maintenant par une éducation des chefs et capita, et en tenir compte dans toutes les questions foncières. Tout ce qui survit de la coutume y est liée, aussi toute l'évolution saine des populations rurales. Des sans-terres sont des sans-droits, prêts à devenir des prolétaires, des fellahs et des coulis. Les partisans européens nombreux des propriétés collectives y trouveraient leur compte. Les partisans de la propriété individuelle pourraient diriger, à l'intérieur des domaines claniques, l'évolution vers la reconnaissance officielle des droits précaires individuels. La tendance actuelle vers les coopératives indigènes pourrait tendre vers la formation des coopératives claniques.

E. Boelaert.

Note Démographique.

Pendant la guerre j'avais réuni une documentation démographique sur la population indigène de la mission de Bamanya. Cette documentation, revue et complétée par la Rév. M. Auxilia et, récemment, par le R. P. G. Moentjens, est la base de la présente note.

Les données font abstraction des nombreux Ngombé habitant la même mission. Les habitants de souche Môngo proviennent en majeure partie des territoires de Coquilhatville et d'Ingende; mais il s'y trouve quelques rares indigènes originaires d'autres territoires.

Le but de la documentation était de connaître l'indice de natalité, et de contrôler spécialement si les faits corroborent ou infirment la thèse de l'influence favorable de la religion et de la morale sur la natalité.

La mission de Bamanya a été choisie pour son ancienneté (fondation en 1895). Les plus anciens ménages datent de 1902. Pour connaître statistiquement l'incidence de la morale chrétienne sur la natalité une mission jeune ne pouvait convenir, à notre avis, puisqu'il faut un certain laps de temps pour permettre à l'action évangélisatrice d'exercer pleinement son influence sur la société.

En outre, pour que la comparaison avec d'autres milieux indigènes reste scientifique, il nous a paru nécessaire que le village de la mission comprenne toutes les classes d'âge normale d'un milieu indigène.

Il reste une différence. La mission ne constitue pas une communauté basée sur la parenté. Mais cette différence ne nous paraît pas devoir arrêter l'établissement de statistiques comparatives, ni invalider les conclusions suggérées par nos chiffres. D'abord, les villages indigènes ne sont pas, dans la généralité, aussi homogènes qu'on le pense souvent. La plupart de ces agglomérations sont composées de clans, de groupements, de familles qui n'ont entre eux aucun lien de parenté ou seulement des liens fort lointains. Ensuite, les épouses proviennent de nombreux villages parfois relativement très distants. En suivant, au moyen de généalogies, la voie de provenance des épouses, on est étonné des grandes distances des clans d'origine des arrière-grand-mères. Enfin, les ménages sous étude sont presque tous constitués par des personnes nées en dehors de la mission.

On pourrait objecter qu'une mission ne permet pas une comparaison rigoureuse parce que seuls des éléments de choix y seraient admis. S'il est vrai qu'une mission ne peut conserver des éléments de basse moralité, il ne faut cependant rien exagérer, comme si la mission prétendrait ne loger que des saints. En outre, l'objection si elle était admise ne ferait que corroborer la thèse.

Qu'on ne pense pas davantage que la mission n'admet que des ménages avec enfants, ou les admet de préférence. Au surplus, pour ce qui est précisément de la mission de Bamanya, la presque totalité des enfants y sont nés.

Statistiques.

Dans les statistiques qui suivent, les ménages ont été groupés en catégories conformé-

ment à l'année dans laquelle le mariage a été contracté: 1° avant 1920; 2° entre 1920 et 1934; 3° entre 1935 et 1940; 4° entre 1941 et 1946. Pour la comparaison avec les statistiques des villages indigènes ou des centres cette classification ne s'impose pas, les indices démographiques étant calculés officiellement sur la population totale. La classification est cependant utile, surtout pour l'avenir; elle permettra des comparaisons avec ces mêmes groupes d'âges ailleurs; elle permet déjà une comparaison entre ces divers groupes à l'intérieur de la mission.

Classe	Ménages	Enf. en vie			Enf. morts			Total Enfants		
		G.	F.	tot.	G.	F.	tot.	G.	F.	tot.
1920	17	27	30	57	10	9	19	37	39	76
1934	20	26	26	52	7	5	12	33	31	68
1940	7	11	11	22	4	2	6	15	13	28
1946	2	2	3	5	0	0	0	2	3	5
Totaux	46	65	70	136	21	16	37	87	86	173
Veuves	15	19	26	45	18	13	31	37	39	76
Totaux	61	85	96	181	39	29	68	124	125	249

Notes: 1) Les veuves ont été ajoutées, séparément. La majorité a dépassé l'âge de la fécondité. Les exceptions se seraient probablement déjà remariées dans un milieu autre que la mission; elles influent de ce chef défavorablement sur la statistique (toutes choses égales par ailleurs, s'entend). Leur veuvage plus prolongé ne rend cependant pas les chiffres de la mission inférieurs à ceux des autres milieux. Comme dans tous les milieux sains la présence de quelques célibataires ne diminue donc pas la natalité générale.

2) Les rares fausses-couches dont nous avons eu connaissance ne sont pas comprises dans les chiffres.

Pourcentages.

Les statistiques ci-dessus donnent les pourcentages suivants.

classe	enfants vivants	enfants total
1920	335.29	447.05
1934	260.00	320.00
1940	314.28	400.00
1946	250.00	250.00
total ménages	295,65	367,39
total veuves	300.00	410.88
total	296.72	408.19

Une baisse de la natalité se constate dans les ménages constitués entre 1921 et 1934, tant par rapport aux ménages anciens (ce qui serait encore plus ou moins normal) que par rapport à la catégorie suivante dont la période de fécondité n'est point du tout aussi avancée. Les causes de cette baisse temporaire nous restent inconnues. Elle laisse cependant aux chif-

fres globaux une bonne marge en faveur de la natalité à Bamanya.

Deuxième Génération.

Dans notre documentation nous avons réservé une place aux enfants issus des ménages de la mission. Le but était de rechercher si ces enfants, ayant fondé famille, maintenaient la fécondité des parents. Comme dans cette peuplade le problème tient en ordre principal aux femmes, les chiffres se limitent aux ménages constitués par les filles de la mission.

Nous distinguons deux groupes : 1° les filles résidant à la mission ; 2° celles résidant dans d'autres milieux. Il est à noter que parmi ces dernières quelques-unes ont habité à la mission pendant les premières années de leur mariage et ont déménagé lorsque déjà elles avaient deux ou trois enfants. Cette remarque a son importance puisque les statistiques montrent pour les filles restées à la mission une progéniture plus nombreuse que celle de leurs compagnes habitant ailleurs.

	ménages	enfants vivants	enf. morts	total
A la mission	4	13	4	17
Ailleurs	25	57	16	73
Totaux	29	70	20	90

Ce qui donne les pourcentages suivants :

	enfants vivants	enfants total
à la mission	325.00	425.00
ailleurs	228.00	292.00

Il est évident que tous ces ménages sont relativement jeunes. Les plus vieux sont deux ménages habitant la mission : constitués en 1926 et en 1927.

A noter que les quatre ménages de la mission sont inclus également dans la statistique générale donnée en premier lieu.

Les pourcentages de la natalité dans la seconde génération sont supérieurs à ceux de la première génération pour les ménages résidant à la mission : 325. et 425., contre 272,41 et 334,48 ; ces derniers chiffres étant ceux des catégories correspondantes (ménages contractés après 1920). Tandis que pour les ménages de seconde génération établis ailleurs, les pourcentages sont inférieurs : 241,37 et 310,34, contre 272,41 et 334,48.

Stérilité.

Sur les 61 ménages de la mission (veuves comprises) il y en a 12 sans enfants. Comme ce n'est pas exceptionnel dans les missions, il se trouve dans ce nombre quelques anciennes femmes de polygame mariées à un âge relativement avancé, et dont la stérilité n'a rien d'étonnant.

La présence de ces ménages sans enfants prouve l'inanité de l'objection qu'on pourrait formuler comme si la mission n'admettait que des familles nombreuses.

La deuxième génération compte en fait de ménages sans enfants : 1 parmi ceux qui résident à la mission, et 5 parmi ceux établis ailleurs (parmi lesquels un ménage est constitution par trop récente pour pouvoir le déclarer stérile). Le pourcentage est donc sensiblement le même que pour la première génération, soit 1/5.

(à suivre)

G. Hulstaert

Inlandse Geneesmiddelen.

De notas welke hier volgen werden opgetekend door P. A. Verbeeck te Imbonga op de Momboyo, gewest Ingende. Die bevolking behoort tot de Nkundo-stam der Injolo.

Schrijver tekent erbij aan dat hij niet heeft kunnen nagaan in hoever die middelen ook daadwerkelijk helpen. Hij heeft enkel een documentatie willen verzamelen. Het proefondervindelijk onderzoek naar de waarde der gebruikte middelen dient te worden voorbehouden aan geneesheren en chemikers. Daar het niet uitgesloten is dat een of ander middel nuttig zou kunnen opgenomen worden in onze pharmacopee, kan ook van dit standpunt uit beschouwd, de hier volgende documentatie van belang zijn.

Nochtans is hier en daar een resultaat aangeduid dat de missionaris zelf heeft kunnen vaststellen. Het weze hier aangestipt dat hij de cursus voor koloniale geneeskunde in Antwerpen gevolgd heeft en belast is met het dispensarium en de leprozerie der missie van Imbonga.

Ethnographisch licht ons deze stof zelf ook waardevol. De inlandse geneeskunde bestaat tot nog toe niet veel plaats in de bestaande literatuur. Gegevens werden nochtans gepubliceerd in Congo (P. De Graer, voor de Azande), in Bantu Studies (Watt en van Warmelo voor de Malabele), in de Verhandelingen van het Kon. Belg. Koloniaal Instituut (De Wildeman, Stuner en Boutique, voor verschillende stammen van Kongo).

Vaak is het vervaardigen en aanwenden van geneesmiddelen vermengd met bijgeloofige praktijken. Het is niet steeds gemakkelijk een grens te trekken. Indien P. Verbeeck hier of daar ook bijzonderheden aanstipt die eerder bijgeloof zijn, dan is het hem enkel te doen om zo nauwkeurig mogelijk de inlandse praktijken te beschrijven.

Voor zover het me mogelijk is zijn naast de inlandse namen de wetenschappelijke benamingen gegeven, volgens de determinatie welwillend verstrekt door de heren Stuner (Brussel), en Gilbert, Germain en Leonard van de Ineac te Yangambi, aan wie wij onzen dank uitdrukken voor de verleende medewerking. Wij voegen naast de namen ook de n^o van het herbarium waarop de determinaties gebaseerd zijn; dit voor de gemakkelijke controle door eventuele vorsers. De enkele wetenschappelijke namen die ontleend zijn aan de werken van Vermoesen of anderen, zijn te erkennen aan de afwezigheid van een n^o achter de naam. (G. Hulstaert).

I. Tegen Melaatsheid.

I. Limoniet.

Men neemt bij voorkeur de heel rode stenen, en niet de zwart uitgeslagene. Twee stenen worden tegen elkaar gewreven om het nodige gruis te bekomen. Dit gruis wordt droog op de melaatse vlekken gewreven. Deze behandeling wordt elke dag herhaald. Geen klederen mogen gedragen worden op de aldus ingewreven plaatsen, die aldus van lucht en zon kunnen genieten.

Na enkele maanden verminderen de plekken. Na 1 tot 2 jaar schijnt men genezen. De plekken zijn verdwenen en de huid heeft de normale kleur herkrege. Toch is er geen definitieve genezing: na kortere of langere tijd declareert de ziekte zich opnieuw.

2. Loalala + botuna + efomi.

Loálálá is de peul van de boálá (*Pentaclethra eetveldiana* D. W. + D. of: *macrophylla* Benth. ; *Caesalpinac.*).

Botúna = *Cynometra sessiliflora* Harms. var. *Laurentii* (DW) Harms. *Caesalpinac.* ; n° 813.

Efomi = *Erythroploeum guineense* Don. ; *Caesalpinac.*

Men neemt enige peulen samen met enkele takjes van botuna en efomi, en legt alles een paar dagen te drogen in de zon. Nadien wordt alles tot as verbrand. De as wordt in een fijn gevlochten filter-mandje (*bolékwá*) gedaan. Erover wordt water gegoten en het doorzijpsel wordt opgevangen. Het wordt gegoten op de melaatse vlekken die eerst afgeraspt zijn tot het bloed te voorschijn komt. Als rasp gebruikt men het blad van de lokósá (*Manniophyton africanum* M. Arg. ; *Euphorbiac.* ; n° 931) of van de esésé (*Ficus exasperata* Vahl. ; *Morac.* ; n° 313).

Nadien steekt men kopal aan, waarvan het roet wordt verzameld door een of ander voorwerp dat boven de vlam wordt gehouden. Dit roet wordt dan op de wonden gelegd.

Het gevolg van deze behandeling is dat de koperkleurige vlekken zwart uitslaan. De vlekken die aldus behandeld werden worden niet weer koperkleurig. Doch na een tijdje verschijnt de koperkleur rond de vroegere zieke plek die zelf blijft als een zwart centrum.

3. Botutu. (*Lagenaria vulgaris* Ser., *Cucurbitac.*).

Een blad van deze liaan (die de inlandse kalebas levert) wordt boven het vuur gewarmd. Het mag echter niet verschroeien. Men wrijft het open op de wonden en vlekken.

De vlekken verdwijnen niet; doch zij krijgen een donkerder kleur en verminderen in dikte.

4. Citroenen.

Het sap van een aantal gewone citroenen wordt gekookt in een kasserol, ongeveer een uur lang, totdat het zwart wordt. De vlekken worden ermee ingewreven; ze worden er donkerder door.

5. Bonsimi (*Cercopetalum dasyanthum* Gilg., *Capparidac.* ; n° 68, 117).

Deze liaan wordt beschouwd als een der beste middelen tegen lepra. Afschraapsel van de dikke wortel wordt samen met witte kaolin (*éongó*) gestampt en goed gemengd, en dan op de wonden gelegd. Dit middel is zeer pijnlijk en mag niet langer dan 15-20 minuten op de wonde gelaten worden. De zieke huid is als het ware verbrand. Na afschilfering bedekt men de plaats met as van zaden van bolololu (*Cephalonema polyandrum* K. Schum., *Tiliac.* ; n° 157) totdat de huid weer haar normale tint herkegen heeft. Dit laatste is niet zozeer een geneesmiddel als een middel om de rode vlekken te bedekken, wijl men er niet graag zichtbaar mee rondloopt.

Door het aanwenden van bonsimi verdwijnen de kopervlekken en wordt de huidskleur normaal zwart. Na een of twee jaar echter verschijnen weer kleine lepra vlekjes, die echter niet zo heil zijn als de vorige. Zij lijken wat op de vlekken van de huidziekte: lotó.

Het afschreepsel van bonsimi kan ook gebruikt worden zonder witte klei. Het middel wordt dan niet op de wonde gelegd; men wrijft ze er ongeveer om de vier dagen mee in. De huid schilfert af en de schilfers kunnen er regelmatig afgetrokken worden.

6. **Lomponjú** (*Rauwolfia vomitoria* Afz., Apocynac.: n° 66, 433).

Wortels worden in stukken gesneden en gekookt in suikerriet-sap, gedurende 'n half uur. Dit kooksel wordt ongeveer eens per maand gedronken.

Dit middel schijnt wel invloed te hebben op de zenuwstoringen van de lepra. Ondervinding heeft echter geleerd dat het gevaarlijk is en zware ongelukken heeft veroorzaakt.

7. **Lokókólókó** (*Setaria chevalieri* Stapf., Gramin.: n° 43).

Dit gras wordt samen met schillen van de banaan « bolongo » verbrand. De as wordt vermengd met palmolie en op de vlekken gedaan.

De vlekken verminderen een beetje van helderheid, doch worden na een tijdje weer als te voren.

8. **Bofala**.

(Ongedetermineerd liaantje in moeras en rivier-eilanden). Stukken ervan wordt boven het vuur gedroogd en nadien verbrand. De as wordt in een blad gemengd met palmolie en over het hele lichaam gestreken.

De vlekken worden erdoor zwarter; doch na korte tijd hernemen ze hun vroegere zieke kleur.

II. Tegen Syphilis.

1. **Bokai + ifuwa.**

Bokai is de generieke naam voor de Hibiscus-soorten waarvan de bladeren als groenten gegeten worden. Ifuwa = lombólé is de, als medicament veelvuldig gebruikte, vrucht van de heel gewone *Afra-momum* sp. van het hoogland (bosombó).

De bokai-bladeren en het vlees der vrucht worden verwerkt tot een plaaster, dat op de syphilis-wonde gelegd wordt. De behandeling wordt verscheiden malen herhaald.

2. **Ifuwa + limoniet.**

Bij voorkeur worden de heel rode stenen genomen. Het gruis der stenen wordt samen met de vrucht tot een kleverig mengsel gestampt dat op de wonden wordt gelegd. Na 1 à 3 weken behandeling schijnen de wonden te verdwijnen.

3. **Ifuwa + Ijzervijlsel.**

Beide worden tot een goed mengsel gestampt dat op de wonden gelegd wordt. De behandeling moet meermalen herhaald worden.

Het ijzervijlsel (*longala jwa lotulo*) komt voort van het smeden.

4. **Esáúloló** (volgens Duchesne : *Trichilia pynaertii* D.W., Meliac.)

Van de pas ontkiemde blaadjes wordt een pap gemaakt die op de wonden gelegd wordt. Deze schijnen ermee te verdwijnen.

5. **Bokai w'itamba + lioko.**

Bokai w'itambá = *Cola bruneelii* D.W.; Sterculiac.: n° 80, 450, 648.

Lioko = grijze steen, gebruikt als wetsteen.

Gruis bekomen van de lioko door afschreping werdt met bladeren van bokai w'itámbá gestampt tot pap. De pap wordt in een bananenblad gepakt en boven het vuur te drogen gelegd op de «boliko». Na een tijd wordt de pap op de wonden gelegd.

Het middel schijnt zeer pijnlijk te zijn. Na herhaalde behandeling blijken de wonden te verdwijnen.

6. Botaka. (*Strombosia grandifolia* Hook f., Olacac.; n° 1154)

De schors wordt in het water te trekken gezet en dan op het vuur tot koken gebracht. Na afkoeling wordt het gebruikt als bad, tegen de vlekken.

7. Ndombonkángá (*Melothria* sp., Cucurbitac.; n° 380)

Bladeren worden boven water uitgeperst. In het zwart gekleurde water wordt een bad genomen, om de vlekken te doen verdwijnen.

8. Bokoli (*Mammea africana* Don., Guttiferac., volgens meerdere auteurs).

De schors wordt in watergekookt. Na afkoeling wordt er een bad mee genomen, dat goed effect schijnt te hebben op de uitslag.

9. Bofoloko = bofofoko w'ókili (*Vernonia conferta* L., Compos. n° 196, 818, 1175)

Schors wordt in water gekookt. Met het aldus donker gekleurde water wordt een bad genomen.

10. Bosaka.

Een ongedetermineerde liaan uit het bos. Een blad wordt even boven het vuur gehouden om enige verdamping te bekomen, zonder dat het verdroogt. Dit blad wordt dan op de maat van de wonde uitgesneden en er op gelegd. Iedere morgen wordt het middel hernieuwd.

11. Alánganyá (*Mimosa asperata* L., Mimosac.; n° 150).

De wortels worden samen met ifuwa (zie boven onder n° 1) tot een fijn mengsel gestampt, dat in een blad boven het vuur gehangen wordt. Als men een papje bekomen heeft wordt dit na afkoeling op de wonden gelegd.

Dit middel schijnt veel pijn te veroorzaken. De wonden verbeteren er mee.

12. Lilolombó (*Piper umbellatum* L., Piperac.; n° 570).

Frisse jonge bladeren worden even boven het vuur gehouden en dan vermengd met ifuwa (zie boven) en tot brij gestampt, die op de wonde gelegd wordt.

13. Ekoká (*Maesobotrya floribunda* Benth. var. *hirtella* Pax + Hoffm., Euphorbiac. : n° 21, 187, 933)

Een jong, fris blad houdt men even boven het vuur en hakt het daarna met een mes in fijne stukjes, die op de wonden gelegd worden, hetgeen beterschap zou geven.

14. Bosoi.

(Bosoi is de generische naam voor de Combretum soorten; de soort is niet nader bepaald).

Bladeren worden op de wonden uitgeperst; hetgeen een goede uitwerking zou hebben.

15. **Bokéta** (*Erythrococca oleracea* Prain, *Euphorbiac.*; n° 86, 441)

Het sap der bladeren wordt over de wonden gegoten. De behandeling wordt dikwijls herhaald. De wonden zouden er vlug door genezen.

16. **Bompulukaka wa ngóla** (*Celosia trigyna* L., *Amarantac.*; n° 278, 923).

Het uitgeperste sap der bladeren wordt op de wonden gedaan.

17. **Londombo** (*Momordica laurentii* D. W., *Cucurbitac.*, n° 113, 690 1367)

Het uitgeperste sap der bladeren wordt op de wonde gegoten, die erdoor schijnen te beteren.

18. **Ikéngeléké** (*Hymenocardia ulmoides* Oliv., *Euphorbiac.*, n° 755).

Het uitgeperste sap der bladeren wordt op de wonden gedaan.

19. **Tabak.**

Verschillende variëteiten worden gebezigd. Groene bladeren worden boven het vuur gedroogd en daarna afgerist. Het bladmoes wordt verknepen en op de wonde gelegd.

20. **Wangá.** (*Tridesmostemon claessensii* D. W., *Sapotac.*; n° 1102.)

Een bad in water waarin de schors werd uitgekookt wordt aangewend tegen de S. II vlekken.

21. **Etúká.**

Dit is de naam voor de kleine zwarte termieten-nesten op de grond. Zo'n etúká wordt tot brij verwerkt, waarbij enige vruchten ifuwa (cfr. onder 1) worden gemengd; alles wordt gestampt en nadien met water gezift. Het ziftsel laat men een tijdje koken; waarna het op de wonden gedaan wordt.

22. **Bokéta + citroenen.**

Voor bokéta zie boven onder n° 15.

Hier worden de wortels van de bokéta gebruikt, die samen met een paar zeer zure citroenen tot een pap verwerkt worden, en men in een blad een tijdje boven vuur laat dampen. Gebruikt tegen het gommestadium (S. III).

23. **Impômpo** (*Hewittia sublobata* (L.) Kuntze, *Convolvulac.*; n° 573)

Ongedetermineerde zeer gewone Convolvulacee. n° 573:

Sap uit de bladeren geperst wordt op de wonden gedaan. Zou pijnlijk zijn.

24. **Mbanja.**

Dit is de generische naam voor drie Ebenaceae; hier is een der twee moeras-soorten bedoeld: (*Maba chrysoarpa* Louis, n° 286, of *Maba laurentii* D. W., 1097)

Het sap der bladeren wordt op de wonden gedaan.

25. Boálá (*Pentaclethra eetveldiana* D. W. + D.; *Caesalpinac.*; cf. onder I, 2)

Hier is het niet de peul doch het jonge blad dat gebruikt wordt: het sap wordt eruit geperst en op de wonden gedaan.

III. Tegen Gonorrhoea.

1. Wampúlá.

Soort eetbare moeras-varen.

De bladeren worden in water uitgeperst. Het mengsel bewaart men in potten of flessen. Men drinkt er 3 tot 4 maal per dag van.

2. Lokókólókó (*Setaria chevalieri* Stapf., *Gramin.* 43)

De bloemen worden fijn gestampt en samen met vlees van de vrucht *ifuwa* (cfr. onder II, n° 1) in water tot een goed mengsel bewerkt. Na zifting wordt het middelje als drank gebruikt zo vaak men wil.

3. Bonsimi.

Zie boven onder I, 5.

Een kleine hoeveelheid afschreepsel van de wortel wordt gedaan in een palmnoot waaruit de kern verwijderd is. Goed kauwen! Nadien worden de vezels weggeworpen. Dit middel schijnt zeer diuretisch te zijn.

4. Lionje (*Alchornea cordata* Mull. Arg., *Euphorbiac.*, n° 186, 475, 966)

Pas uitgeschoten blaadjes worden uitgeperst in water en aldus gedronken.

5. Bonyanga. (*Croton mubango* Mull. Arg., *Euphorbiac.*; 389)

Een stukje schors wordt in water uitgekookt; nadien laten afkoelen. Elken avond ervan drinken. Zou hoofdpijn bezorgen.

6. Libúlúkakó (*Costus phyllocephalus* K.Sch., en *C. deweyrei* D. W. *Zingiberac.*, n° 46, 542, 1131)

De jonge frisse bladeren worden even boven 't vuur gehouden en daarna uitgeperst. Een weinig sap wordt gedronken.

7. Bombambó (*Musanga smithii* R. Br., *Morac.*)

Pas ontkiemde bladeren worden boven vuur gehouden. Daarna worden ze in water uitgeperst. Wordt gedronken.

8. Palmblad + ifuwa.

Een jong nog witgeel blad van de *Elaeis* wordt in fiene stukjes gekapt. Samen met enkele vruchten *ifuwa* wordt alles in een weinig water met de handen gekneet, zo dat men een goed mengsel bekomt. Nadien wordt alles gezift en na het ziften gedronken.

9. Linsansa (*Fleurya podocarpa* Wedd. *Urticac.*; 280)

De bladeren, in een blad gewikkeld, worden even boven het vuur gehouden en nadien bewerkt met *ifuwa* zoals hierboven onder n° 8. Aangewend als drank.

10. **Bonjútsú** (*Hillieria latifolia* (Lam.) H. W. Phytolaccac. ; n° 324, 469, 691.)

Van de bladeren wordt een drankje bereid samen met *ifuwa* op de zelfde wijze als hierboven onder 8.

11. **Bonkeka** (*Conopharyngia durissima* Stapf., Apocynac. ; n° 184, 228, 697).

Afschreepsel van de bittere schors wordt samen met *Ifuwa* in een weinig water tot een degelijk mengsel verwerkt en na zifting gedronken.

12. **Bonkomu** (*Myrianthus arboreus* P. Beauv., Morac.)

De jonge bladeren worden in water gekneed en uitgeperst. Het mengsel wordt na zuivering gedronken.

13. **Boelú** (*Cola acuminata* Schott + Endl., Sterculiac.)

Het raspsel der wortels wordt samen met *ifuwa* in water gekneed en, na zifting, gedronken.

14. **Efomi** (*Erythrophloeum guineense* Don., Caesalpinac.)

Het afkooksel van de schors wordt gebruikt voor zitbad, dat zo genomen wordt dat het aangetaste lichaamsdeel ermee in aanraking blijft. Het middel mag niet langs de mond genomen worden, daar het vergift is.

15. **Ntetenkoko** (*Ocimum americanum* L. Labiat., 102, 115.)

Bladeren worden in een weinig water uitgeperst. Het gezuiverde drankje heeft na korte tijd de uitwerking van de opgehouden urine te lossen.

16. **Ensaangi** (*Pseudospondias microcarpa* Engl., Anacardiac. ; 464, 668.)

Afschraapsel van de schors wordt even op het vuur gewarmd. Het wordt dan als lavement gebruikt en geeft goed effect.

17. **Bofambu** (*Chrysophyllum lacourtianum* D. W., Sapotac.)

De schors houdt men over een kom water. Met de hand schept men het water uit de kom en men wast als het ware de schors, zodat het water gemengd met het lijmachtige vocht, terug in de kom terecht komt. Het mengsel wordt gedronken.

18. **Boolé** (*Funtumia latifolia* Stapf., Apocynac. ; 467)

De schors wordt bewerkt en gebruikt als in vorig n°.

19. **Bonkonkômo** (*Barteria fistulosa* Mast., Flacourtiac. ; 503, 1007).

Men neemt niet de plant, doch de larven der mieren die er steeds in huizen. Die larven worden in een blad gedaan en tot een pap gekneed. Dan drukt men het vocht eruit langs een kleine opening in het blad, en zuigt het op in een holle stengel, waarmee het in de ureter geblazen wordt.

20. **Ekútumbóla** (*Adenia lobata* (Jacq.) Engl., Passiflorac. ; 423)

Een stuk van de stengel wordt fijngestampt en dan met ifuwa en water gemengd. Na zuivering wordt het mengsel gedronken.

21. **Bosesansinga** (*gossweileri* D.W. *Scleria*, *Cyperac.*: 124)

De bladeren worden tot fijne brij gestampt, gemengd met ifuwa en water, en gedronken.

22. **Bokungú** (*Piptadenia africana* Hook. f., *Mimosac.*).

Een stuk schors wordt samen met suikerriet tot een pap gestampt, die wordt aangelengd met een beetje water en gedronken.

23. **Boténdé** (*Pancovia laurentii* D.W., *Sapindac.*: 294)

Een pas opgeschoten boompje wordt uitgerukt. De wortels worden genomen en in stukjes gekapt. Elk stukje wordt in twee gekloven. Die stukjes worden in water uitgekookt. Het drankje wordt lauw ingenomen.

24. **Bolónge** (*Chrysophyllum africanum* D.C., *Sapotac.*, 41, 1326)

De schors wordt bewerkt op dezelfde wijze als in n° 17 aangegeven. Het produkt wordt gedronken.

25. **Bonjo** (*Allanbackia floribunda* Oliv., *Guttiferac.*: 926, 1236)

Het afschreepsel der schors wordt met water gemengd. Na zuivering wordt het mengsel gedronken.

26. **Boémba** (*Macrolobium dewevrei* D.W.; *Papilionac.*: 765)

Afkooksel van de schors wordt gedronken.

27. **Boémbé** (*Eriocoelum microspermum* Radlk. *Sapindac.*: 590, 658, 1035).

Schreepsel der schors wordt in water gekneed en gemengd. Na zuivering wordt het gedronken.

IV. Tegen Pian.

1. **Imélémpaka** (*Thomandersia laurifolia* Baill., *Acanthac.*: 24, 74)

De bladeren worden fijn gestampt en gemengd met de vrucht ifuwa. Het mengsel wordt in water te koken gezet, en nadien op de wonden gelegd. Tegen stadium I en II.

2. **Citroen.**

Enkele heel zure citroenen worden in tweeën gesneden. Het sap wordt er uit geperst en gekookt totdat het zwart is uitgeslagen. Wordt gebruikt op de wonden van framboesia in stadium I en voor papules van stadium II.

Men vergelijkte het gebruik van citroenen tegen lepra (n° I, 4) en tegen syphilis (n° II, 22).

3. **Ngóla.**

Is het rode poeder door wrijving bekomen van het droge hart van de bosúlú (*Pterocarpus*

soyauxii Taub., *Papilionac.*, n° 876, 1006).

Tegen pain is dit veruit het meest gebruikte middel. De bereiding van het poeder gebeurt op de gebruikelijke wijze. Het poeder wordt over heel het lichaam gesmeerd voor zover het nodig is.

4. **Bofumbo** (*Microcos coriacea* (Mast.) Burret, *Tiliac.*: n° 340, 364, 505, 624, 829, 1362)

De vruchten worden van de schil ontdaan en het eetbare gedeelte samen met ifuwa tot een fijn mengsel verwerkt dat op de uitslag wordt gedaan.

5. **Ikai=bokai w'ókeli** (*Sakersia laurentii* D. W., *Melastomatac.*, n° 588, 1241, 1447)

Van een stuk schors schreept men de binnenbast (niet het buitenste ruwe gedeelte). Het schreepsel wordt met ifuwa en water goed dooreen en gemengd. Daarna wordt er poeder van tegen elkaar gewreven rode limonietstenen gevoegd. De onnodige bestanddelen worden verwijderd. Het mengsel wordt op het vuur tot koken gebracht en daarna op de pian gelegd.

Men vergelijk ook het gebruik van limoniet in lepra (n° I. 1) en syphilis (n° II. 2).

6. **Boálá** (*Pentaclethra eetveldiana* D. W., *Caesalpinac.*).

De schors wordt in wateruitgekookt. Met het afkooksel wordt een bad genomen.

Vergelijk het gebruik van deze boom: de peul tegen lepra (n° I. 2) en de bladeren tegen syphilis (n° II. 25).

7. **Efomi + Botúna.**

Cfr. tegen lepra (n° I. 2) en tegen gonorrhoea (n° III. 14).

Men neemt de schors van efomi en takjes van botúna. Na een putje in de grond te hebben gegraven legt men er de schors van efomi en de botúna-takjes in. Alles wordt in brand gestoken. Over het putje houdt men de voet door pian aangetast, en wel zó dat de voet alle warmte en rook opvangt.

8. **Bombambo.**

Cfr. gebruik tegen gonorrhoea (III. 7).

In een afkooksel van de schors wordt een bad genomen.

N. B. Tegen pian worden nog enkele middelen aangewend op dezelfde wijze als tegen de syphilis. Nl. de n° 3, 7, 8, 9.

Le Droit pénal coutumier.

J'ai publié l'an dernier dans le *Bulletin des Juridictions Indigènes* le précis du cours de droit coutumier congolais que j'avais donné aux étudiants de l'université Coloniale pendant l'année scolaire 1945-1946. Cette année, je me suis servi du même précis, mais naturellement en le complétant et le modifiant sur plusieurs points. Tout spécialement, j'ai modifié l'exposé de mes idées sur le droit pénal coutumier, nos 82 à 86 du précis, parce que les élèves m'avaient déclaré que ma rédaction n'était pas assez claire. *Aequatoria* ayant bien voulu me demander une collaboration que je suis très heureux de lui donner pour marquer toute ma sympathie pour son bel effort, il m'a paru que cet exposé, bien qu'il ne soit nouveau que par la forme, serait de nature à intéresser ses lecteurs.

●

GÉNÉRALITÉS: Qu'est-ce que le droit pénal? C'est l'ensemble des règles en vertu desquelles la société fait subir aux individus un mal considéré comme sanction d'un commandement légal auquel ils ont contrevenu. Le droit pénal suppose donc l'existence d'une autorité qui édicte des dispositions d'ordre général, prévoit des sanctions et les exécute.

En d'autres termes, pour qu'il existe un droit pénal ainsi défini dans une société, il faut qu'elle possède un gouvernement assez fort et organisé pour définir les infractions, juger les délinquants et appliquer les peines.

Ces conditions étaient rarement réunies dans la société indigène. Elle se caractérisait par la coexistence d'une poussière de groupements familiaux (parentèles ou clans) solides. Certaines tribus n'étaient qu'une fédération de ces groupements, sans pouvoir central au dessus d'eux, sans aucune organisation formant un état. Dans d'autres, il existait un pouvoir, parfois plus ou moins héréditaire, parfois plus ou moins électif, mais toujours très limité dans ses prérogatives. Il était limité d'abord à cause de ses origines, ne marquant généralement que la prééminence d'une des familles sur les autres, à tous autres égards ses égales, d'un chef sur ses compagnons, d'un aîné sur ses cadets. Ensuite, parce que le désir d'indépendance des groupements familiaux leur avait fait imposer de nombreuses règles, véritablement constitutionnelles, limitant les droits du souverain: hérédité des charges, vénalité des offices, contrôles, prérogatives des confréries religieuses ou professionnelles, etc.

Ce n'est guère que là où le pouvoir venait de l'extérieur, résultat d'une conquête militaire, surtout par une nation non bantoue, qu'il était assez fort pour imposer un véritable droit pénal, ses tribunaux et ses sanctions. Partout ailleurs ses interventions étaient réduites au minimum.

●

LA JUSTICE DOMESTIQUE: Le pouvoir s'interdisait donc toute intervention dans tout ce qui n'intéressait que l'ordre des familles, les manquements sans caractère politique. Il s'arrêtait au seuil des parentèles. Toutes les infractions usuelles, se commettant dans le

cadre de la famille élargie, relevaient exclusivement de ce qu'on appelle la justice de l'ancien, c'est-à-dire de la discipline du groupe - Justice en principe illimitée, puisque le père a tout pouvoir sur les siens. Justice cependant tempéré par la notion même de paternité, qui implique le dévouement et la bienveillance.

De même tous ceux qui avaient une autorité quelconque sur certains membres de la parentèle, pères juridiques sur leurs enfants, mari sur la femme, notable sur ses clients, possédaient, dans les limites tolérées par les mœurs et l'ancien, un droit de châtement pouvant aller, pour des offenses graves (par exemple l'adultère), jusqu'à la mort.

Mais il n'y avait pas de lois précises définissant les infractions, des peines prévues, une procédure organisée. Bien que ce système fonctionne dans l'intérêt du groupe, on ne peut y voir un véritable droit pénal, mais plutôt un régime disciplinaire, et sanctionnées par des peines sévères assuraient aussi la police des marchés, et tout spécialement des marchés francs, lieux neutres où même des groupes ennemis bénéficiaient d'une trêve garantie par le souverain.

●

L'EVOLUTION DU DROIT: Les décrets coordonnés sur les tribunaux indigènes permettent à ceux-ci, sous certaines restrictions importantes, d'appliquer encore le droit pénal coutumier. Ce serait là bien peu de chose s'il s'agissait du droit coutumier ancien, tel que je viens de le décrire. Mais le droit à appliquer est le droit coutumier actuel, tel qu'il a évolué, notamment sous notre influence. Je renvoie à cet égard au numéro 86 de mon précis paru dans le Bulletin des Juridictions Indigènes, que je ne pourrais que répéter. On s'y reportera aussi pour certaines particularités de la procédure pénale indigène.

A. SOHIER

Documenta

Crisis in Kongo.

.. Het uitbreiden van de oorlogsindustrie ontvolkte de dorpen van het binnenland, maar schiep overbevolkte nijverheidscentra en stadsomgevingen. Eenmaal aan het stadsmilieu gewoon geworden, voelden de meesten er niets meer voor naar het binnenland terug te keren. De gevolgen kan men allicht vermoeden: gebrek aan levensmiddelen in steden en nijverheidscentra, wijl er geen velden konden worden aangelegd in de dorpen: daling van het geboortecijfer, wijl man en vrouw jaren lang van elkaar gescheiden leefden; meermaals ontrouw aan het huwelijksleven; werkeloosheid in de overbevolkte stadsagglomeraties, maar te kort aan landbouwers in de dorpen.

Gedurende diezelfde oorlogsjaren kwamen haast geen nieuwe Blanken naar de Kolonie over. Men moest beroep doen op de meestbegaafde inlanders om de leentjen aan te vullen. Dit gaf aanleiding tot het ontstaan van een nieuwe volksklasse: de « geëvolueerden » (30 à 40.000). Onder hen kwamen enkelingen — misschien een 500 voor geheel de Kolonie — zelfs tot op zeer vooraanstaande plaatsen. Zij voerden het hoge woord, kregen een eigen tijdschrift waarin zij hun grieven konden blootleggen. Die kleine groep toont meer en meer neiging zich los te scheuren van de massa van zijn landgenoten: de « geëvolueerden » prediken « assimilatie », waar men vroeger steeds sprak van « adaptatie »; zij lopen hoog op met « Frans » en zien slechts met verachting neer op de inheemse taal; zij dromen van « staatsburgerlijke voorrechten », doch houden geen rekening meer met de traditionele inlandse kaders. Welke gevolgen dit na zich zal slepen, ligt voor de hand...

Alom was er vraag naar Lectuur en Studie - handboeken. Het aantal jongelingen, die na zes of zeven jaren studie op de missiescholen hun verworven kennis wilden onderhouden en zo mogelijk ontwikkelen, groeide jaarlijks aan. Helaas, sommige opvceders zagen niet in, dat de oplossing alleen kon gevonden worden in het ontwikkelen van de literaire cultuurtalen. In plaats van lectuur in inheemse talen, zochten zij een gemakkelijker uitweg in Europese talen. Anderen meenden zich te mogen vergenoegen met pidgin-verkeerstalen. Zo ontstonden er betreurenswaardige wantoestanden. De enige oplossing ligt hier in het onverwijld standardiseren van één of meerdere grote literaire inheemse talen. Eerst dan zal men plannen kunnen opbouwen om « het volk te leren lezen », zoals Conscience het deed. Eerst dan zal men het grootse werk onderhanden kunnen nemen, zonder vrees een kloof te slaan tussen de elite en de massa.

Samen met het probleem der geëvolueerden stelt zich ook het probleem der vrouwelijke jeugd. Zal men, om te voldoen aan het verlangen der geëvolueerden naar gelijkwaardige vrouwen, pensionaten gaan stichten, waar men het westers regiem van kleding, voeding en huishouding invoert en het « Frans » als enige voertaal vooropzet? Ofwel veeleer hun de andere oplossing aanbieden: een welgevormde ech'genote, die in de inlandse huishoudschool een keurige opvoeding genoot maar trouw bleef aan eigen inheems midden en moedertaal? Zal het juist niet haar taak zijn de brug weer te slaan tussen de ontgroeide

geëvolueerde en de massa zijner stamgenoten?

V. Van Bulck, S. J. in « *Jezuïeten - Missies* », Oct. 1947

Crisis in de Missiegebieden.

Bij het einde der laatste zitting resumeert P. Charles, bestendig sekretaris, de algemene indruk door de rapporten nagelaten: Er is een crisis. Overal ontstaat er een modern nationalisme, een terugkeer tot de inlandse traditie, een ineenstorting van alle Europese steun, en bij ons in Europa staan we voor een ontmoediging, omdat iedereen de handen vol heeft met de wederopbouw. Volgens spreker is het geen ondergangscrisis maar wel een groeicrisis. De missies gaan over van de kinderjaren naar de volwassen leeftijd. Is het ogenblik niet gekomen om de ziel der volkeren beter te leren begrijpen? Misschien moeten wij enkel bij henzelf steun zoeken, ze niet als kinderen maar als volwassenen behandelen? Indien wij ze willen winnen, moeten wij in hen kunnen vertrouwen stellen.

„Sinds lang hebben de missionarissen ingezien dat ze geen beroep meer mogen doen op het prestige en de macht van de koloniseerende staat. Maar zij worden bedreigd door een gevaar dat heel wat subtieler is. Ieder missionaris, dikwijls zonder zich daarvan rekenschap te geven, draagt in zich zijn eigen kultuur en aan deze kultuur is hij gehecht boven gelijk welke andere. Wat zou hij, zoals hij is ingesteld, anders kunnen doen dan de inboorlingen europeaniseren? Maar er zal een tijd komen, zoals het reeds het geval is in sommige missielanden, waarop de inboorlingen niet meer zullen dulden dat aan een vreemde kultuur de voorkeur wordt gegeven boven de hunne, vooral door hen die hun kultuur niet eens kennen.

Hoeveel missionarissen leggen er zich met hart en ziel op toe de inlandse taal perfect te leren spreken en zich vertrouwd te maken met al de inheemse gewoonten? De bekoring is des te groter daar de inboorlingen, vooral de geëvolueerden, tijdelijk aange trokken worden door het nieuwe van een levenswijze die hun echter wezensvreemd is.

J. J. Van De Castele, S. J. in « *Kerk en Missie* » 1948, 1

La fin d'un Mythe scientifique.

La Revue Philosophique publie, dans son numéro juillet 1947, des extraits des *Carnets* de Lucien Lévy-Bruhl.

Il s'agit d'écrits posthumes dont nous devons la connaissance à l'obligeance du fils du célèbre philosophe. Il doit en être remercié, car si ces lignes ruinent d'une façon définitive les théories de son père, détruisent un mythe devenu pseudo-scientifique et, par là

même, plus dangereux, elles n'en grandissent pas moins l'homme qui, au soir de sa vie, en pleine gloire officielle, a consenti, en quelques pages émouvantes de sincérité, à détruire toute l'œuvre de sa vie, donnant ainsi un bel exemple d'honnêteté scientifique.

La Mentalité Primitive avait résisté à d'autres coups, elle ne résistera pas à celui-ci.

« J'avais déjà mis beaucoup d'eau dans mon vin depuis vingt-cinq ans... j'abandonne une hypothèse mal fondée... je ne parle plus d'un caractère prélogique de la mentalité primitive... Du point de vue strictement logique, aucune différence essentielle entre la mentalité primitive et la nôtre. Dans tout ce qui touche à l'expérience courante ordinaire, transactions de toutes sortes, vie politique, économique, usage de la numération, etc., ils se comportent d'une façon qui implique le même usage de leurs facultés que nous faisons des nôtres... Pas de loi de participation... J'affirmerai, une fois de plus, que la structure logique de l'esprit est le même chez tous les hommes et que, par conséquent, les « primitifs », tout comme nous, rejettent la contradiction quand ils l'aperçoivent. » (Présence Africaine. N° I, p. 158)

Dr. Pelage

Verhouding tot de Zwarten.

Van het allergrootste belang is het voor de missionarissen dat zij hun Zwarten leeren kennen, dat is: hun taal, hun aard, hun denkwijze en hun gebruiken. Hij die dien weg opgaat, komt van zelf tot hoogachting en liefde voor zijn volk.

De in Zuid-Afrika hoog geachte Pater B. Huss zegt: « Mijn persoonlijke ervaringen hebben mij ervan overtuigd, dat de zoogenaamde onmogelijke omgang met de Zwarten terug te brengen is tot onwetendheid in zake taal, gezichtspunt en gebruiken der Zwarten; welke onwetendheid dan ook met zich meebrengt, ten minste zeer dikwijls, een verkeerde behandeling van den inlander. »

Die kennis brengt tot hoogachting: men ontdekt in den inlander veel goede hoedanigheden, die stemmen tot waardeering, soms tot bewondering. De Europeanen die zoover komen zijn zeker uitzonderingen; doch zij behooren tot de meest edele vertegenwoordigers van het Blanke ras. Bekend zijn, o. m. R. C. Samuelson, samensteller van het bekende Zulu-Woordenboek, die 60 jaar onder de Zwarten in Natal en Zululand leefde; Prof. R. Allier in zijn werken; Mgr A. Le Roy (La Religion des Primitifs en andere werken); Dr Alb. Schweitzer, eerst universiteitsprofessor te Straatsburg, bekend schrijver en musicus, later geneesheer in Gabon.

Dr Schweitzer schrijft, na jarenlange ondervinding in algeheele toewijding: « Ik meen dat de primitieve mensch beter geaard is dan wij Europeanen. Wanneer de kristelijke godsdienst zich voegt bij zijn goede eigenschappen, dan zal men bij hen edele karakters kunnen aantreffen. Ik ben ervan overtuigd, dat ik niet de eenige blanke ben, die zich door de inlanders beschaamd gevoelt. »

P. B. Huss oordeelt: « De Afrikaan heeft zulk een gemak van aanpassing en is zoo ontvankelijk, dat hij in één generatie, mits gunstige omstandigheden, van barbaar kan

uitgroeien tot een man van hooge ontwikkeling en beschaafde levenswijze. «Doch hij voegt daar aan toe: «Het is enkel de liefde die diep in het hart van het volk kan grijpen en daarin veel verborgen schatten ontdekken.»

Dit zijn geen woorden van een piepjong missionaris die kerschversch met luchtkasteelen in Afrika aanlandt. Die oordeelen werden geuit na een 40-jarig missionarisleven onder de Zwarten in allerlei omstandigheden en in verscheiden middens.

Dat die oordeelen niet overeenstemmen met het gedacht der doorsnee-kolonialen, pleit niet ten gunste van dezen. Meeningen als: «De Europeanen die het met de Zwarten houden zijn ofwel onwetend en idealisten-zonder-werkelijkheidszin, ofwel staan zij op een zeer lage sport van het zedelijk leven» worden tegengesproken door klaarblijkende feiten en getuigen van een verregaande onkunde van de werkelijkheid. Het is integendeel de vereeniging van jarenlange ondervinding en studie met echte onbaatzuchtige liefde die den Europeaan brengt tot het juiste inzicht in de werkelijkheid en hem in staat stelt de goede houding aan te nemen tegenover den inlander en degelijk, blijvend goed te doen.

A. B.

Bibliographica

CAPELLE, E.: *La Cité indigène de Léopoldville*; 1947; 108 pp. 12 photos, 1 carte.- Edit Cepsi à Elisabethville et Cesa à Leopoldville. 80 fr.

La ville tentaculaire, gloire et condamnation du capitalisme. Voici une brochure courageuse dans son objectivité. La population totale indigène est de 110.280, soit 51 391 H., 28.076 F. et 30.813 E. (% 47 H. 25. F. 28 E.).

Des 3252 indigènes qui travaillent à leur propre compte 27 % sont des étrangers. Des centaines vivent de la boisson, mais il n'y a qu'un boulanger et deux bouchers. Un bon millier d'hommes sont logés par Otraco et H.C.B mais les 5000 employés au service du Gouvernement ne sont pas logés par lui. 43.500 Hommes vivant dans la Cité même ont 12.000 parcelles, encombrées encore par un parasitage familial exorbitant. Ce n'est donc pas étonnant qu'il existe un marché noir des parcelles et un sous-louage scandaleux.

55 % de ces hommes gagnent le salaire minimum, qui permet à un célibataire de vivre sans privations et sans économies. Est-ce que la disproportion de leurs salaires et de celui des évolués ne va pas encore accroître le déséquilibre de la société et le mécontentement par l'introduction du nouveau statut des Agents Auxiliaires de l'Administration?

Il n'est pas étonnant aussi que dans un milieu pareil la moralité soit très basse. Seulement 43 % des hommes vivent en mariage régulier et il y a 5000 femmes libres, soit une sur cinq femmes et sur dix hommes. Maladies vénériennes et morti-natalité sont très fortes. Avec le même nombre d'hommes il faudrait déjà maintenant avoir une population de 200.000 personnes.

La brochure, nous montrant la Cité surtout du point de vue de l'Administration, ne parle qu'incidemment des Missions, des Oeuvres sociales, de l'enseignement, des évolués et des mulâtres, mais on sent chaque fait et à chaque chiffre que l'auteur pense à ces 120.000 hommes qui sentent et qui souffrent. « Ces conditions barbares de la vie des grandes villes, la tyrannie de l'usine et celle du bureau, le sacrifice de la dignité morale à l'intérêt économique, et de l'esprit à l'argent, sont ce là les bienfaits de la civilisation? (Carrel, p. 341). « S'il en est ainsi, c'est la civilisation moderne, et non l'homme, qui doit être sacrifié » (ib.386).

DE BOUVEIGNES OLIVIER: *Sur des Lèvres Congolaises*. 208 pp.-Grands Lacs, Namur. - 30 frs.

Décidément, l'inépuisable conteur qu'est Olivier de Bouveignes tient une gageure! Après tous ses autres récits congolais on aurait pu craindre quelques répétitions ou du moins de fâcheuses ressemblances. En ce qui concerne les «histoires», ce nouveau recueil est totalement différent des précédents, mais c'est la même verve, le même humour, le même esprit, la même fraîcheur... parce que c'est le même porte-plume de génie qui transcrit

ce que content les lèvres congolaises.

Et comme la COLLECTION LAVIGERIE a tenu, elle aussi, à battre son propre record en fait d'illustrations, ce volume rencontrera plus de succès encore que les précédents et fera le charme des grands et des petits.

J. JENTGEN. Etudes sur le Droit Cambaïre : Préliminaires à l'introduction au Congo Belge d'une législation relative au chèque. - 199 pp. - Mémoires in 8° de l'Institut Royal Colonial Belge - Bruxelles, 1945 - 85 frs.

La Colonie a eu cette chance que, pour l'élaboration de ses décrets, les bureaux de la Place Royale ont compté une succession de très grands juristes, dont l'œuvre, accomplie souvent dans l'anonymat administratif, n'est pas toujours appréciée à sa valeur. Parmi ceux que leurs publications ont permis de connaître, citons A. Gohr, M. Halewyck, H. Léonard. Et actuellement J. Jentgen. D'une science juridique remarquable, il est un de ces esprits qui renouvellent toutes les matières qu'ils traitent, non par de brillantes intuitions ou l'abandon aux idées du jour, mais en retournant aux principes, en les approfondissant, de façon à bâtir les textes législatifs nouveaux sur les bases solides de la réalité juridique permanente.

C'est ainsi que, préparant un décret sur le chèque, Mr Jentgen a tenu d'abord à définir cet effet de commerce, à vérifier sa nature exacte, et, par un examen pénétrant des nombreuses théories en présence, à rechercher quelle est la cause juridique de l'obligation de paiement qui s'y attache. C'est ce fondement de son étude de la législation sur le chèque qu'il nous livre dans ce mémoire. Travail de caractère purement théorique et analytique : les hommes de loi et les hommes d'affaires qui cherchent dans les ouvrages de droit des recettes rapides pour l'expédition des questions usuelles n'y trouveront pas leur compte et se plaindront d'être conduits sur le terrain ingrat des abstractions. Mais ceux qui veulent comprendre avant de décider, ceux qui, dans le monde de la finance comme dans celui du droit, voudront pénétrer au cœur des problèmes et puiser dans une véritable intelligence de la matière la solution des difficultés très délicates que la pratique peut leur présenter, trouveront dans le livre de Mr Jentgen un guide incomparable.

A. S.

KUPER HILDA. An African Aristocracy : Rank among the Swazi. - 252 pp. - Intern. Afric. Institute - Oxford, 1947. - 30/- net.

Dans une brève première partie de ce premier volume, l'auteur nous donne l'histoire des Swazi : évolution d'une société purement clanique en royaume, puis occupation par le Blanc. Tout le reste de ce volume décrit l'organisation sociale conservatrice des Swazi comme déterminée par naissance et rang et comme culminant, à travers l'aristocratie, dans la royauté.

Le second volume, qui devra donner l'évolution de cette société sous l'influence de l'occupation et de la civilisation blanche, n'a pas encore été publié. Toute critique ne peut donc encore qu'être partielle. Mais ce qui frappe déjà le lecteur c'est la multiplicité des

détails donnés et l'effort qu'on sent partout présent pour enchaîner ces détails de la vie sociale Swazi dans le cadre fabriqué. L'auteur avoue d'ailleurs elle-même qu'elle a fait ses recherches en vue d'une monographie générale complète de la vie Swazi, et que ce n'est qu'après qu'elle a eu l'idée de chercher la « dominant orientation which give to the Swazi society a specific configuration », la forme qui donne l'unité, l'âme qui donne la vie à cette société.

Puis-je encore ajouter que le chapitre « Blood, Kinship and Locality » me semble assez faiblement approfondi ? Mais ces critiques de détail ne nuisent pas à la valeur de cette mine d'observations minutieuses contenue dans ce premier volume. Espérons que le volume suivant mettra le tableau de la vie sociale Swazi dans toute sa clarté.

E. Boelaert.

NICOLET, J.: *Yohana Kitagana*; 48 blz. - Grands Lacs, Namur.

Een eenvoudige levensbeschrijving van een eenvoudigen inlander, die echter als katechist wonderen verrichtte van geloof en ijver voor de stichting der Kerk in het Rwenzori-gebied. Het boekje verdient ook zijn plaats in alle boekerijen voor Inlanders.

V.R.

OLBRECHTS, FR.: *Maskers en Dansers in de Ivoorkust*. 184 blz.- Uitg. Davidsfonds, 1940

Op de hem eigen ernstige en toch boeiende wijze beschrijft Olbrechts ons hier zijn tweede Ivoorkustreis. Het duurt een stuk van het boek voor de lezer eigenlijk bij de maskers en dansers terecht komt, maar de reis erheen blijft steeds leerrijk, en eens ter plaatse wordt het verhaal spannend van belevenissen, zonder dat de dichter, die in den geleerde sluimert, de waarheid of de wetenschap moet geweld aandoen. Verlangend zien we na zoo'n inleiding uit naar de wetenschappelijke verworvenheden van de reis.

E. B.

AEQUATORIA

REVUE DES SCIENCES CONGOLAISES

TIJDSCHRIFT VOOR
CONGOLEESCHE WETENSCHAPPEN

No 2, 11e Année, 1948.

La Langue Sanga.

Le sanga n'est pas une langue homogène : elle participe du luba et du bemba. On pourrait dire que le bemba lui-même dérive du luba ; mais, sans vouloir remonter aux origines, tenons-nous en au fait actuel : le luba et le bemba forment deux langues suffisamment différenciées, bien qu'elles aient encore beaucoup de termes communs. Quant au sanga, parlé par une population vivant entre les Kundelungu à l'est, à partir desquels on parle le bemba, et le Lualaba à l'ouest, sur les rives duquel commence le luba, c'est en réalité un idiome intermédiaire, formé d'une interpénétration entre luba et bemba, et n'ayant que fort peu de vocables propres. On y rencontre de nombreux synonymes ; et lorsqu'on a deux synonymes, on peut être à peu près sûr que l'un est luba et l'autre bemba.

De même qu'en Europe, abstraction faite de la langue écrite, qui n'existe pas encore chez l'indigène, on trouve, pour une langue de même origine : latine, germanique, etc., des parlers différents, qu'en France on est convenu d'appeler des patois, par comparaison avec la langue écrite, officielle ; et de même que l'on passe par gradations presque insensibles d'un patois à un autre, de telle sorte que, pour des régions éloignées, ces patois sont assez différents ; de même aussi la langue indigène varie d'une région à une autre : le luba du Lualaba n'est pas le même que celui du Kasai ; le bemba du Luapula n'est pas identique à celui des environs du Bangwèolo. Et, pour nous en tenir au sanga, plus on se rapproche des Kundelungu, à l'est, plus la langue est teintée de bemba ; et à mesure qu'on se rapproche du Lualaba, à l'ouest, ou que l'on remonte vers le nord, elle se trouve avoir des affinités plus grandes avec le luba.

De ce manque d'uniformité dans le parler des indigènes de nos régions, ainsi que de cette dualité d'origine de leur langage, est venue jusqu'à présent la plus grande difficulté pour l'élaboration d'un dictionnaire. Cela crée aussi des difficultés pour le grammairien ; car l'on trouve, dans certaines régions, des formes verbales qui sont purement luba ; et l'on entend par contre, en d'autres régions, d'autres formes qui appartiennent au bemba. Et chacun croit d'autant plus volontiers que le sanga tel qu'il est parlé dans sa région est le véritable sanga, que les indigènes habitant autour de soi affirment souvent que les termes dont on ne fait pas usage chez eux ne sont pas véritablement sanga. Nous verrons plus loin ce qu'il faut en penser.

On trouve encore, dans la même région où le sanga est parlé, ou au moins compris, d'autres dialectes : kilamba, kyaushi, plus apparentés au bemba ; kikaonde, vers les sources du Lualaba, kilomotwa au nord, à Mufunga, kinweshi à Sambwe, etc., se rapprochant

davantage du luba. Il y a aussi, au nord de Sambwe, une chefferie que l'on a fait déménager pour établir le parc Upemba, et qui parle un dialecte fort voisin du sanga, le kiluba-hemba, dont l'aire de dispersion s'étend bien loin au-delà, jusqu'aux bords du lac Tanganyika.

Mais comme le p sanga se transforme en h en kiluba, et que cette transformation ne s'opère que plus loin, ils prononcent: kiluba-pemba.

Si la multiplicité des dénominations dialectales a de quoi rendre perplexe, la signification du préfixe ki va nous en donner l'explication.

Les termes indigènes, contrairement à ce qu'une connaissance superficielle de la langue pourrait le faire croire, ne sont pas rangés définitivement en telle ou telle des classes consignées par les grammairiens; un même radical, au contraire, peut changer de classe, c'est-à-dire de préfixe, selon la nuance que l'on veut donner au sens qu'il exprime. Or le préfixe ki a, entre autres sens, celui d'indiquer le propre du sujet qu'il détermine, ou du moins, car il ne s'agit pas toujours du propre au sens strict, ce qui est conforme à la manière d'être, de faire, de ce sujet. Ainsi l'on dira: Buta bwa kisungu, un fusil tel qu'en ont les Basungu; miswelo ya ki-Lesa, ya ki-muntu, les manières d'être, de faire, propres à Dieu, à l'homme. De sorte que, lorsque l'on dit: tulaka kisanga, la traduction exacte serait: nous parlons à la manière des Basanga;... kiluba, à la manière des Baluba; etc. On a ainsi autant de dénominations dialectales que de clans: cela n'implique pas nécessairement qu'il s'agisse de langues spéciales, tel que nous l'entendons. Pour confirmer ce que nous disons ci-dessus, prenons les radicaux: sanga, luba, pemba. Si nous les faisons précéder des préfixes mu-ba, nous désignons les hommes de ces clans: musanga, baluba, bapemba. Précédés du préfixe ki, il s'agira de ce qui est propre à ces clans, par exemple la langue, ou le dialecte. Avec le préfixe bu, il s'agira du pays qu'ils habitent: busanga, buluba, bupemba (qu'on a écrit: Upemba).

Chez ceux qui disent parler le kisanga, la langue n'est pas du tout uniforme. Mais chacun reste un peu attaché au parler de sa région, de telle sorte que si, ayant le choix entre deux synonymes, on emploie avec eux celui dont eux-mêmes ne font pas usage, ils diront, si on les interroge, que ce mot est bemba, ou luba. -Et alors, le vrai mot sanga? -C'est évidemment celui qu'ils emploient. Et si on leur fait remarquer que ce mot-là aussi est luba, ou bemba, ils restent un peu décontenancés, mais sont obligés de le reconnaître.

Car, à part quelques-uns qui ont fait des études, et ont continué à s'intéresser à leur langue, ils n'ont pas réfléchi à la formation de cette langue, ni à l'origine des mots qu'ils ont l'habitude d'employer. Ils disent tout simplement que tel mot est kisanga, c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué, conforme à la manière de parler des Basanga.

Il faut donc être très large, de manière à faire entrer dans le Dictionnaire, autant que possible, tous les mots susceptibles d'être entendus chez ceux qui prétendent parler le sanga, exception faite des mots manifestement étrangers, et non encore universellement adoptés chez eux.

S'il s'agit d'écrire en cette langue, il n'est pas possible non plus d'obtenir encore l'uniformité. On doit se garder de notre mentalité centralisatrice d'Europe, qui voudrait, pour une région donnée, une langue unique, uniforme jusque dans les moindres détails, ce qui ne peut s'obtenir du jour au lendemain. Il est cependant une chose qui nous paraît souhaitable: c'est que, dans un même texte, on ne fasse pas usage de deux synonymes; qu'on en choisisse un et que l'on s'y tienne: le contraire ne ferait que créer de la confusion.

alourdir et surcharger inutilement la langue.

Nous avons noté dans ce Dictionnaire, pour autant que nous la connaissons, la langue d'origine des synonymes. On trouvera peut-être que certains termes ne sont pas traduits avec assez de précision ; nous avons préféré, lorsqu'il ne nous a pas été possible d'obtenir des renseignements complémentaires, rester dans un certain vague, plutôt que de chercher par nous-même une précision qui eut sans doute satisfait l'esprit davantage, mais qui n'eut peut-être pas été conforme à la réalité. Car notre règle constante a été une objectivité complète - la soumission de l'esprit à l'objet, comme disent les Scholastiques - de telle sorte que le sens de chaque terme, les exemples qui le corroborent, tout a été fourni par les indigènes eux-mêmes, et noté autant que possible dans les termes mêmes où ils l'ont expliqué.

Les mots sanga peuvent rarement se traduire en français par un équivalent exact, surtout si l'on sort des termes les plus usuels ; et ce n'est pas étonnant. Si nous considérons seulement nos langues d'Europe, il n'est pas possible de traduire une langue en une autre en changeant simplement les termes, en calquant pour ainsi dire : le mot correspondant d'une autre langue, quand il existe, déborde souvent, ou au contraire n'a pas tout le sens qu'il possédait dans la première. A plus forte raison en est-il ainsi s'il s'agit d'idiomes parlés par des peuples si éloignés de nous : état social, religion, climat, flore, faune, tout diffère : comment s'étonner dès lors que leurs mots ne correspondent pas avec les nôtres ?

Une langue est un instrument d'expression de la pensée ; son but est de nous faire connaître les pensées d'autrui et de lui faire connaître les nôtres. Or pour cela nous ne nous servons pas seulement de mots, indifférents pour ainsi dire ; mais souvent aussi d'expressions, de comparaisons. Et ces comparaisons sont parfois rendues par un seul mot, comme : fourmillier, se pavaner, se prélasser. Il en est de même dans les langues indigènes. Ces comparaisons sont prises autour de nous, dans ce que nous voyons ou faisons habituellement, ou viennent de plus loin, mais sont consacrées par l'usage. Nous y sommes tellement habitués que, bien souvent, nous n'y faisons même plus attention.

Pour comprendre parfaitement une langue, il ne suffit donc pas de connaître le sens des mots, il faut encore saisir les comparaisons qui y sont employées, et mieux encore, le milieu d'où elles sont tirées ; car le propre des comparaisons est d'évoquer dans notre esprit des images, et il faut que ces images soient saisies et interprétées de la même façon par celui qui parle et par celui qui écoute. Les Blancs vivant en Afrique emploient ainsi entre eux, parfois, des comparaisons tirées du milieu où ils vivent actuellement, et qui ne seraient pas saisies par des gens n'ayant jamais vécu en Afrique. De même, si un Noir dit : wakunta, à propos de quelqu'un qui est parti en voyage, nous aurons beau savoir que « kukunta, » signifie « secouer », cela ne nous dira rien, si nous ne savons que les sentiers indigènes serpentent entre des herbes chargées de rosée : nous suppléerons alors : kimé (rosée), et nous comprendrons : il secoue la rosée, c'est-à-dire : il est en route. Si nous entendons : adi (e. e. dishinda) dyaseba kalulu, un lapin a nettoyé ce chemin, il faut être au courant pour comprendre que cela veut dire : la route est libre, vous pouvez partir.

Il est plus facile pour nous qui vivons en Afrique de connaître le milieu indigène, que pour le Noir de comprendre des comparaisons tirées de notre milieu Européen, qu'il n'a jamais vu. Si nous voulons bien nous faire comprendre de lui, il faudra donc éviter d'employer des comparaisons qui nous sont peut-être familières, mais qui ne lui disent rien à lui-même. Il est évident, par exemple, qu'il ne voit pas très bien des brebis perdues au milieu des loups..., et qu'il ne s'apitoierait guère sur leur sort. Il imagine plutôt une

hyène lui enlevant la nuit l'une ou l'autre de ses chèvres, dont il regrettera la disparition sans songer à avoir de la compassion pour elle ! Il est clair aussi que si nous parlons d'imposer à tel objet un nom de baptême, c'est parce que, chez nous, c'est généralement à partir du baptême seulement que l'on a un prénom : mais pour le Noir, le baptême évoque seulement l'idée de sacrement.

Ces remarques sont encore valables, si nous parlons dans notre langue à un indigène qui la connaît tant bien que mal : si nous nous servons de comparaisons, d'expressions imagées, il ne nous comprendra plus, ou fort peu ; il ne le peut pas, parce que cela n'évoque rien dans son esprit. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à voir les lettres écrites en français par des indigènes ; elles sont souvent remplies d'expressions, de formules, qui nous font sourire, parce qu'employées sans discernement, et sûrement incomprises par qui les emploie. Par suite, qui ne connaît ni la langue, ni le milieu indigène, se fait illusion en croyant réellement et entièrement se faire comprendre de lui en français : on parle beaucoup d'adaptation à notre époque : il faut s'adapter à l'indigène avant de songer à se faire comprendre de lui.

La langue indigène n'a pas toujours la précision de nos langues. Chez nous, les termes ont été définis par des savants, des philosophes, etc. Chez l'indigène, c'est l'usage seul qui détermine le sens ; or cet usage varie et dans le temps et dans l'espace : dans le temps, en ce que, pour un même lieu, la langue évolue ; dans l'espace, en ce que, surtout s'il s'agit de termes moins usités et à sens un peu complexe, un même mot peut être pris, d'un lieu à un autre, avec un sens légèrement, et parfois même notablement, différent. Il ne faut donc pas demander à la langue indigène, dans tous les cas, une précision qu'elle ne pourra donner ; si l'on veut l'obtenir, il sera parfois nécessaire d'insister.

Formation de la Langue.

Verbes.

On pourrait dire que, tandis que nous pensons des essences substantives, des substantifs, puis des qualités ou des manières d'être que nous leur attribuons, l'indigène, lui, pense avant tout l'action. Dans sa langue, c'est donc le verbe qui domine. Et pour exprimer les modalités d'action de ce verbe, dans bien des cas où nous devons faire usage d'adverbes, de périphrases, il se contentera de modifier le verbe, en y ajoutant, soit un infixe, comme pour la forme réfléchi : *kutemwa*, aimer ; *kwitemwa*, s'aimer soi-même ; soit des terminaisons variées.

Nous aurons ainsi les terminaisons suivantes :

Wa, pour le passif : *kudya*, manger ; *kudiwa*, être mangé. **Iwa**, si le radical verbal est déjà terminé en *wa* : *kutemwiwa*, être aimé.

Ka, indique généralement que l'action s'est faite comme d'elle-même : *kyela kyadika*, le fer est mangé (rongé, par la rouille). *Kisandi kyananika*, l'étoffe est déchirée.

Cette forme peut elle-même prendre la forme passive : *kyela kyadikwa*, le fer a été rongé. Mais si l'on dit : *Muntu wasanikwa kisandi*, cela signifie : l'homme a un vêtement déchiré.

Ila, ela, ina, ena, désignent une action qui se fait à tel endroit, pour telle personne, ou à telle intention : *kuteka*, puiser ; *wakamutekela mēma*, il va lui puiser de l'eau.

Ishya, exprime l'intensité de l'action : *kutendwa*, être ennuyé ; *watendwishya*, il est très ennuyé.

Ou bien que l'on fait faire l'action : *kutamba*, sortir ; *kutambishya*, faire sortir ; *ku-*

dishya, nourrir (c'est à dire : faire manger).

Dans ce cas, la forme applicative sera en **shishya**, ou **seshya** : Nakutambishishya dit-be, j'ai fait sortir un escabeau pour toi.

Ana, indique une action réciproque : kutemwana, s'entr'aimer ; kupwana, se réconcilier (finir l'un par rapport à l'autre). Parfois cependant, cette action réciproque se rendra par la forme réfléchie, s'il n'y a pas lieu à confusion.

Parfois aussi, elle indiquera que l'action se répète, comme la forme ci-dessous en **aula** : kupitana, passer et repasser.

Elle correspondra encore à la forme en **ka**, si le radical du verbe est déjà terminé par cette syllabe : kuteka, gouverner ; kutekana, être tranquille (se gouverner) ; kutepakana, être en état de décomposition ; kupatankana, être mêlés, mélangés.

Nya est une forme active : kutekanya, « devenir » tranquille, ou : faire rester tranquille ; kupatankanya, mélanger ; kutepakanya, faire pourrir.

Kanya, **ganya**, indiquent souvent : doute, hésitation, mélange aussi.

Ula, **una**, expriment une action contraire à celle qui est exprimée par le verbe sous sa forme simple : kudima, cultiver ; kudimuna, récolter ; kufunga, enfermer ; kufungula, relâcher.

Le redoublement de cette terminaison, soit : **ununa**, **ulula**, **olola**, . . . indique la répétition de l'action : kudimununa, cultiver de nouveau ; kulombolola, demander de nouveau.

Aula, indique la répétition rapide, la multiplication de l'action exprimée par le verbe : kutema, couper à la hache ; kutemaula, couper à la hache à petits coups redoublés ; kusana, déchirer ; kusanaula, déchirer en petits morceaux.

Cette forme pourra se changer en **auka** pour exprimer que l'action est faite : kisandi kyanauka, l'étoffe est déchirée en petits morceaux. Elle pourra encore prendre la forme passive.

Le redoublement d'une syllabe du verbe mis à sa forme applicative, syllabe formée par la dernière consonne suivie de la lettre **i**, indique que l'action signifiée par le verbe est définitive : kuwama, être bon ; forme applicative : kuwamina ; kuwaminina, être définitivement bon.

Si cette dernière consonne est un **l**, elle devient **d** parce que suivie d'un **i**, conformément aux règles de la phonétique du kisanga : kubipa, être mauvais ; forme applicative : kubipila ; kubipidila, être définitivement mauvais.

Si l'action exprimée par le verbe n'implique pas un état définitif, cette forme exprimera du moins que l'action est très bien faite, et qu'il n'y a pas à y revenir.

Le même sens sera aussi obtenu par l'emploi de l'adjectif verbal correspondant : bawama kiwaminine, ils sont définitivement bons. Au mukele wapapilwa kipapidile, ce sel est vraiment bien empaqueté.

Préfixes et Substantifs

PRÉFIXES. - Les préfixes ont un sens, ou du moins marquent une nuance, qu'il n'est pas toujours facile de déterminer : ce que nous avons déjà dit du préfixe **ki**, et ce que nous allons ajouter pour d'autres préfixes, permettra d'en fixer, ou du moins d'en deviner, quelques-uns.

Mu - ba. - Les préfixes n'indiquent pas seulement des êtres humains, mais plutôt ce qui est considéré comme important. - On peut remarquer que la racine du mot qui désigne

l'homme : *ntu*, est la même que celle qui désigne un être quelconque, une chose ; le préfixe seul diffère : *mu-ntu* ; *ki-ntu*.

Si une chose est considérée comme importante, la liaison se fera avec le préfixe de la première classe, quel que soit le préfixe du sujet : *kabeshya waulula lukungu*, le vent soulève la poussière. *Ntambo yadyana*, ou : *wadyana*, le lion dévore : dans le premier cas, la liaison se fait avec le préfixe, car le préfixe *n*, ou *m*, est précédé d'un *i*, qui se fait encore nettement entendre en *beмба* : *inkalamo*, lion ; *imfula*, pluie : pour ce dernier, c'est même l'*i* qui porte l'accent. *Mpuku udyā*, *wadya*, ou *yadya mataba*, la souris mange du maïs. Parfois, cet accord avec le préfixe de la première classe sert surtout à préciser le temps verbal : ainsi dans l'exemple précédent : si je dis : *mpuku yadya*, cela peut signifier : la souris mange, ou vient de manger ; *udya*, elle mange maintenant ; *wadya*, c'est déjà fait. De même : *Nyoka ulandala pa mulando*, le serpent se promène sur le tronc (d'arbre) : présent ; ou : *nyoka yalandala...* : présent ou passé.

Ki, outre l'emploi que nous avons déjà mentionné, peut être un augmentatif ; il peut être aussi un péjoratif.

Lu sera souvent un péjoratif : *lukabwa*, un méchant chien ; au plur. : *bitubwa*. *Lukisumpa*, un léopard cruel. *Luntambo*, un méchant lion. *Lumalaika*, ou *kimalaika*, un ange mauvais ; plur. : *bimalaika*.

Parfois le préfixe **lu** sera sous-entendu : *kaboke lutwala bantu* (pour : *lukaboke*) ; le soldat amène les gens ; mais cette forme signifie que l'on considère ce soldat comme méchant.

Lu désignera souvent aussi une action, comme nous allons le voir.

SUBSTANTIFS.— Outre les substantifs désignant des êtres, animés ou inanimés, il y en a d'autres, en nombre indéterminé, que l'on peut faire à volonté en partant de racines verbales, suivant certaines règles que nous indiquons :

Celui qui fait l'action, sera désigné par un mot formé du radical verbal précédé du préfixe **mu**, et terminé par **ishi** : *kudima*, cultiver ; *mudimishi*, cultivateur (mais : *mudimi*, grand cultivateur) ; *kubumba*, façonner ; *mubumbishi*, potier.

Parfois ce sera le radical verbal pur et simple : *mudimba*, planteur ; *mutoma*, buveur.

Mais celui qui a comme fonction de faire une action, qui en est comme officiellement chargé, sera désigné aussi par le radical verbal pur et simple, mais précédé du préfixe **ka** : *kadima*, qui est chargé de cultiver ; *kalama*, gardien ; *kashika*, fossoyeur. Plur. *Bakalama*, etc.

L'action même s'exprimera à l'aide du radical précédé du préfixe **lu**, et terminé par **o** : *Lukamantanyo*, action d'unir (la terminaison *nya* indiquant un verbe actif) ; *lukamantano*, union (ana indiquant action réciproque) ; *lukanishyo*, refus. *Lupwano*, réconciliation. *lwitabilo*, acte de croire.

Le préfixe **bu** exprime, non pas l'abstrait au sens philosophique du mot, mais un état : *bumuntu*, l'état d'homme ; et aussi un « habitus » : c'est à dire une aptitude, une inclination à : *bukano*, tendance à, habitude de refuser ; *buketekeshi*, espérance (habitude, vertu) ; *bwitabishi*, foi (habitude, vertu).

Bu précédera encore les noms de pays : *busanga*, *buluba*, *bulaya*

La manière de faire une chose s'exprime par le préfixe **mi**, suivi du radical verbal à sa forme applicative, avec la terminaison **o** : *mifwadilo*, manière de s'habiller : *milombelo*, manière de demander ; *myubilo*, manière de faire (*kuuba*) ; *mibelo*, manière d'être (*kuba*).

Une habitude, mauvaise ou considérée comme telle, en tout cas que l'on désapprouve, parce que causant des ennuis à celui qui en est le sujet, s'exprimera par le radical verbal à sa forme applicative, avec la terminaison **a**, et le préfixe : *udi ne lulembela lwine*,

il a la mauvaise habitude d'écrire. Muntu wa luládila, un dormeur invétéré. lupumina, mauvaise habitude de frapper.

La même forme, mais avec la terminaison o, désigne la raison, le motif d'une action : Lwëshilo ka? Quel est le motif de ta venue?

Une chose à faire sera désignée par le radical au passif, terminaison a, avec les préfixes ki - bi: kitekwa, aliment à cuire; bidimunwa,, récolte à faire.

Une chose faite s'indiquera de la même manière, avec la terminaison e: Kitekwe, aliment cuit; bidimunwe, récolte faite.

Phonétique du Kisanga.

Consonnes.

B, en certaines régions, a une prononciation se rapprochant du w : nous avons adopté la prononciation de Lubembe (Bunkeya), où l'on prononce nettement b.

D.- Devant un i, le sanga a un d là où le luba a un j, et le bemba, ainsi que le lubahemba, un l. Du luba, le j devient d par l'intermédiaire d'une prononciation rappelant le j anglais (dj): jijina, nom (luba), puis djidjina (kina-mitumba); djijina; dijina (Mpande-basanga) dishina (Lubembe); lishina (bemba). Jikumi, dix (luba); dimumi (sanga); likumi (bemba).

F.- Cette consonne peut se prononcer, soit dure comme en français : c'est la prononciation du bemba, et aussi celle de Lubembe; soit entre f et v, comme le v germanique. Nous avons toujours écrit f, soit parce que c'est ainsi que nous l'avons entendu prononcer à Lubembe, soit parce qu'il est quasiment impossible de dire que, dans la région du sanga, c'est toujours et partout, pour tel mot donné, F dur que l'on prononce ou toujours et partout V. Question de convention d'ailleurs: Le F tire son origine et sa forme du double gamma grec, qui se prononçait comme le V germanique: et en breton ce que l'on écrit F a toujours et sans exception cette même prononciation.

L.- L et R sont dans nos langues deux consonnes distinctes. Il n'en est pas de même chez l'indigène: c'est une seule et même consonne, que les uns prononcent l, et les autres r; ils ne saisissent pas facilement la différence entre ces deux prononciations. Dans certaines régions, c'est la prononciation l qui domine, dans d'autres, c'est la prononciation r. Dans l'écriture en langue indigène, il est donc parfaitement inutile de maintenir deux graphies, puisque si nous faisons la différence entre l'une et l'autre, l'indigène ne la saisit même pas, à moins d'avoir été éduqué par nous. C'est pourquoi nous en avons adopté une seule, le L, comme on le fait d'ailleurs en luba et en bemba.

Parfois, le D lui-même devant un i se prononcera r; car ce qui se prononce di en sanga se dit li en bemba et en luba-hemba; d'où: mudilo, feu; que l'on entendra prononcer: múdiro, múlilo (bemba), ou múriro. Kapili (bemba) petite montagne, devier.dra: Kapidi ou kapiri.

Nous ferons remarquer à cette occasion combien il est illogique de vouloir maintenir, pour les noms propres introduits par nous, les formes mêmes qu'ils ont en Europe, spécialement en français. Dans nos langues pourtant, ces noms se sont modifiés conformément au génie propre de chaque langue; prenons par exemple le nom grec, ou latin: Joannes; il est devenu: Jean, Jan, Yann. Hans, John, Ivan, etc. et il en est de même pour tous les autres noms. C'est d'autant plus illogique, que pour maintenir cette orthographe française, on est obligé de se servir de lettres qui n'existent pas normalement dans l'alphabet indigène, par ex.: c, x, q, sans

compter le r, qui, comme nous l'avons dit, ne fait qu'un avec le l. On a aussi des diphtongues, des nasales, des successions de consonnes, que la langue indigène ne connaît pas. Or, il n'est pas normal que, pour lire une langue, y eut-on introduit des mots nouveaux, on soit obligé de connaître, et l'alphabet, et l'orthographe, d'une langue étrangère.

Sh. - En bamba, on prononce toujours sh, dur; en luba, j ou z. En sanga, encore une fois, on se tient entre les deux, parfois sh, parfois j. . . Mais comme il est impossible de dire que, pour tel mot donné, ce sera toujours et partout la prononciation en sh, ou toujours et partout la prononciation j, comme cela varie d'une région à une autre, nous avons adopté la prononciation courante de Lubembe, où le sh est à peu près seul usité, sauf pour de rares mots qui n'y sont d'ailleurs guère en usage.

S. - Le s dur se transforme souvent en z chez les Bena-Mitumba et les Baluba. Nous avons couramment employé le s, conformément à la prononciation que nous connaissons.

W & Y. - Lorsque le U ou le I sont demi-fonction de consonnes, c'est-à-dire lorsque ces lettres forment une seule syllabe avec la voyelle suivante, nous avons écrit w, & y.

En résumé, on pourrait dire, comme nous l'avons déjà noté pour le sens ou la précision des termes, que la prononciation des mots manque de fermeté, de précision : elle varie d'une région à une autre.

Voyelles.

En sanga, comme dans toutes les langues parlées, une même voyelle n'a pas toujours la même couleur de son.

A. - Cette voyelle a parfois un son un peu plus lourd; cela correspond généralement avec un abaissement de la tonalité.

E. - peut être ouvert ou fermé. Un e suivi d'une seule consonne est fermé, à moins qu'il ne soit allongé : kulengeleka : le premier e est ouvert, parce que suivi de deux consonnes, les deux autres fermés; de même, l'e est ouvert à la fin d'un mot, walétele. Il n'y a donc pas de motif de les surmonter d'un signe spécial.

Rarement on a l'équivalent du « in » nasal français.

O. - est parfois ouvert comme dans le mot français « or ».

U. - a quelquefois un son plus lourd, correspondant généralement avec un abaissement de la tonalité.

Accents

Le sanga, comme toutes les langues bantoues, est une langue accentuée. Nous avons d'abord l'accent tonique à) Pour les mots de deux syllabes il est inutile de l'indiquer, lorsqu'il est sur la première syllabe, ce qui est le cas général; on le notera donc seulement lorsqu'il se trouve sur la deuxième et dernière syllabe: katé, le soleil. Là aussi, il y a parfois des différences d'une région à une autre.

La voix monte parfois sur certaines syllabes, ce qui sera noté par le signe v, ou descend sur d'autres, et l'on aura le signe â.

Quelques exemples feront ressortir l'utilité de ces accents :

Kâteménwe, il n'aime pas habituellement.

Kâteménwe, il n'aimait pas habituellement.

Kâteménwe mo, il n'aime pas, habituellement, de cette façon-là.

Kâtemenwé mo, il ne s'y plaît pas.

Kâteménwe mo, il n'aimait pas, habituellement, de cette façon-là.

Kâtemenwé mo, il ne s'y plaisait pas.

Nâkatâna, j'ai déjà trouvé, aujourd'hui (passé immédiat).

Nâkatâna. je vais trouver (futur proche).

Mpêlě, donne-moi.

Mpêle, que je donne.

Mpêlě, mpêle au, donne-moi, pour que je donne à celui-ci.

Kě muno, c'est ici.

Kê muno, ce n'est pas ici.

Kě pēpi, maintenant c'est près.

Kê pēpi, c'est encore loin.

On voit par là qu'une simple erreur d'accent ou de tonalité peut faire comprendre le contraire de ce que l'on veut dire.

Dom Pierre - Marie BOURDONNEC

O. S. B.

Mission de Mufunga (Samtwe)



Note Démographique. ¹⁾

Comparaison des statistiques officielles.

Il existe de grandes divergences entre nos chiffres et ceux des statistiques de l'administration.

En partie les divergences peuvent s'expliquer par l'écart dans le temps. Les statistiques officielles les plus récentes que nous avons sous les yeux sont de 1943. Mais cette différence de 3 ans ne peut rendre compte des grands écarts entre les chiffres.

La différence est en partie attribuable aussi au fait que nos chiffres excluent les Ngombe qui ont été inclus dans les statistiques officielles. Mais cela devrait diminuer nos chiffres, qui, de fait, sont supérieurs.

Pour ce qui est du nombre de femmes le chiffre officiel pour 1943 est 86. Ce qui correspond à peu près à notre chiffre de 61 si l'on y ajoute les femmes Ngombe (dont nous n'avons pas tenu compte). Il ne peut y avoir ici qu'un écart minime.

La situation est totalement différente pour les enfants. Comment expliquer l'écart entre le chiffre officiel de 1943 = 114 et notre chiffre 181? Le chiffre officiel devrait être supérieur au nôtre, puisque nous avons négligé les Ngombe. Or, c'est le contraire que nous constatons. Nous ne pouvons douter de l'exactitude de nos chiffres, établis avec précision, individu par individu et revus, dans la suite à deux reprises, par d'autres personnes.

Aucun fonctionnaire de l'administration ne diminue le chiffre des enfants, car aucun d'eux n'aime à noircir le tableau démographique. Si des retouches sont faites, c'est plutôt dans le sens inverse.

Les meilleurs statisticiens de l'administration évaluent jusqu'à 25 % la marge d'erreur dans les tableaux démographiques. Mais même cette marge admise (ce qui nous paraît difficile pour un cas comme celui que nous examinons ici), les écarts ne s'expliquent pas encore.

Pour obtenir une comparaison adéquate, il nous faut déduire de nos chiffres les filles déjà mariées. Les quatre qui résident à la mission sont officiellement comptées simplement comme femmes adultes; tandis que pour le calcul de la natalité elles doivent, selon nous, figurer aussi parmi les enfants. Les filles mariées ailleurs doivent aussi être retranchées. Cette opération nous donne comme total d'enfants vivants: $181 - 29 = 152$; et pour le total de tous enfants: $249 - 29 = 220$. Mais l'écart n'en est pas expliqué, même en admettant la marge d'erreur indiquée. Il demeure même aussi important si l'on se souvient de ce que nous omettons les Ngombe.

L'explication qui nous paraît la plus plausible est que: 1. Les enfants adultes ou adolescents des deux sexes ont été groupés avec les adultes. 2. Les enfants déjà plus ou moins grands et fréquentant l'école ont été groupés eux aussi dans la classe des adultes. Comme l'âge scolaire effectif est nettement plus élevé pour les garçons que pour les

1) Suite de *ÆQUATORIA*, XI, 1, p. 20.

filles, on aurait ainsi une explication du chiffre proportionnellement très élevé des « hommes » dans le tableau officiel (211 hommes contre 86 femmes, proportion qui reste sinon inexplicable).

Ici il faut placer une autre considération. Nous avons donc soustrait le nombre de filles mariées. Dans un recensement de village d'intérieur, ces filles auraient aussi été omises puisque, de la par l'exogamie, mariées ailleurs. D'autre part, cependant, les garçons mariés auraient été comptés avec leur progéniture: ce qui a été omis dans notre statistique, (pour la raison indiquée au début de cette note). En nous plaçant sur ce point de vue, il nous semble permis de remplacer ces garçons par les filles mariées et de les englober avec leurs enfants dans nos chiffres. L'excédent de 8 filles sur les 17 garçons ne semble pas devoir nous arrêter, puisque aussi nous avons négligé de compter les 8 enfants de filles-mères, qui dans les recensements officiels sont comptés avec leurs grands-parents.

Cette opération nous donne les chiffres suivants:

Femmes	enfants en vie	%	enfants total	%
61 + 25 = 86	152 + 57 = 209	243.02	220 + 73 = 293	340,69

Si ces nouveaux pourcentages sont mathématiquement exacts, ils contiennent cependant un élément d'erreur sociologique. Le tableau donné ci-dessus démontre, en effet, que les pourcentages des enfants de la seconde génération sont, pour les ménages établis en dehors de la mission, inférieurs non seulement à ceux demeurés à la mission, mais aussi aux ménages de la première génération. Ce calcul déforme donc la réalité et la statistique hypothétique doit donc être interprétée avec le correctif signalé. Nous ne l'avons dressée que pour pouvoir établir aussi adéquatement que possible la comparaison dans les diverses hypothèses et en tenant compte de toutes les différences de situations.

Nous avons ainsi trois statistiques de natalité:

- 1) celle établie sur les chiffres de la population Nkundo réelle de Bamanya;
- 2) celle établie sur les chiffres de la population si les filles mariées ailleurs sont incluses;
- 3) la statistique officielle de l'administration pour l'année 1943.

Comme il est suggéré par ce qui précède c'est la première statistique qui montrera la natalité la plus favorable, la dernière étant la moins favorable. Voici d'ailleurs les pourcentages:

Femmes	% enfants vivants	% tous enfants
(1) 61	296.72	408.19
(2) 86	243.02	340.69
(3) 86	132.67	?

Confrontons ces chiffres des pourcentages d'enfants calculés à l'aide des statistiques officielles de 1943 pour d'autres milieux indigènes.

Territ. de Coquilhatville en entier: 52,81. Sociétés établies dans les faubourgs de Coquilhatville: 46,42. Nkundo des circonscriptions indigènes du Terr. de Coquilhatville: 54,22.

Territoire d'Ingende en entier (Batswa compris): 78,54. Terr. d'Ingende sans les Batswa: 55,72. Batswa du Terr. d'Ingende: 195,30.

Ou, en tableau synoptique, pour les enfants en vie :

Bamanya (1)	Bam. (2)	Bam. (3)	Coq.	C°	Nkundo Coq.	Ingende	Nkundo Ing.	Batswa
296.72	243.02	132.67	52.81	46.42	54.22	78.54	55.72	195.30

Même la statistique la moins favorable — celle de l'administration — indique donc une natalité nettement supérieure pour Bamanya. Seuls les Batswa sont supérieurs. Mais cette supériorité ne vaut déjà plus pour les statistiques (1) et (2). Il convient cependant de remarquer immédiatement que les chiffres pour les Batswa doivent être interprétés très judicieusement. Car il est fort douteux que tous leurs enfants vivants soient recensés. En outre il règne parmi eux une mortalité infantile qu'on peut estimer sans posséder de données comparatives exactes comme étant bien plus grande qu'à la mission, sous la surveillance des Sœurs et à proximité de la maternité de Coquilhatville.

Mulâtresses.

Jusque récemment, la mission de Bamanya a possédé un pensionnat pour mulâtresses. Dix d'entre elles ont fondé un foyer. Les années des mariages sont : 1938, 1940, 1941, 1942, 1944, (3), 1945, (2), 1946. Des dix, trois ont épousé un mulâtre, les autres maris étant indigènes.

Ces dix ménages avaient, à la fin de 1947, 18 enfants en vie (deux sont décédés). Les pourcentages sont donc de 180.00 pour les enfants vivants, et 200.00 pour le total des enfants. Il est évident que ces statistiques sont éminemment provisoires et ne permettent encore aucune prévision pour la fécondité totale (future) de ces unions. Les chiffres indiquent cependant que ces ménages jouissent également d'une natalité bien supérieure à celle de la généralité des familles de la région. A noter que ces ménages sont, à deux exceptions près, établis en dehors de la mission.

Conclusions.

De cet essai statistique il appert que la mission de Bamanya jouit d'une natalité nettement supérieure à celle qui existe dans la région.

Cette situation suffirait à elle seule à réfuter l'hypothèse émise naguère, jusque dans les hautes sphères, comme si la dénatalité des Nkundo était un phénomène de dégénérescence raciale.

La comparaison des chiffres suggère encore que la thèse de l'influence de la morale et de la religion chrétiennes n'est pas une vaine affirmation. Car quelle autre explication pourrait rendre compte du phénomène ? Nos chiffres ne font que confirmer la constatation historique que, dans les divers peuples et aux diverses époques, la dénatalité accompagne toujours le relâchement des mœurs et la décadence religieuse.

Il serait éminemment utile de compléter nos recherches par des statistiques dressées dans d'autres missions suffisamment anciennes dans la région Môngo et parmi d'autres peuplades souffrant de la dénatalité.

Proverbes du Ruanda. ¹⁾

IX

De la concorde et de l'amitié. De la vraie et de la fausse affection. De l'entr'aide. Prudence à garder vis à vis des ennemis; crainte qu'on en a. De la vendetta; elle est considérée par les indigènes d'après leur conception païenne comme un devoir sacré auquel personne ne doit se dérober.

Ubuntu bubanje bupfa ubusa: La bonté sans réciprocité disparaît (à l'instant) ²⁾

Nta mwiza nk'uwagubaye: Celui qui t'a comblé de bien l'emporte (pour toi) en bonté sur tous les autres.

Uwawe umubona mu makuba: Le tien (ami) tu le vois (surtout) dans le malheur.

Agakecuru gakuze ntikabura abuzukuru: Une vieille pourvue de biens se voit (aussitôt) entourée de petits fils.

Uwisize ntabura umunogereza: L'homme bien mis ne manque pas de gens pour l'aider.

Ugira (ufite) we ntabura inshuti: Celui qui possède (des biens) ne manque pas d'amis.

Uwerekewe n'ingoma ntabura umuramya: Celui qui est au comble de la fortune ne manque pas de flatteurs.

Aho ubuhoro buli umuhoro uramwa (urogoshu): Là où règne la paix la serpe ne sert qu'à couper le cheveux.

Aho umwaga utari uruhu rw'urukwavu rwisasira batanu: Là où il n'y a pas d'inimitié cinq individus peuvent s'asseoir sur une (simple) peau de lièvre.

Umukunzi ntabura akanzu: Un (vrai) ami n'est jamais en peine d'habit (pour rendre visite à son compagnon).

Uwawe umubona ahabi n'aheza: Le tien (ami) tu le vois à tes côtés dans le bonheur et le malheur.

Inshuti iraguherekeza: L'ami t'accompagne (toujours).

Inshuti ya none yaguhishira: L'ami t'offre une cachette (un refuge).

Ndaguha iruta ndakunze: Un je te donne vaut mieux que un je t'aime.

Ijana ligurwa lirutwa n'imwe itashye: Un d'arrivé (de donné) vaut mieux que cent je t'achèterai.

Urugo rwubaka ababili: Pour bâtir une hutte il faut être (au moins) à deux. L'entr'aide est nécessaire.

Inshuti itakuzi irutwa n'abahurira mu nzira: Il vaut mieux avoir affaire avec les passants (étrangers) qu'avec un faux ami.

Aho guturana n'umwanzi waturana n'itongo: Il vaut mieux vivre dans le désert qu'à côté d'un ennemi.

Guturana n'umwanzi ahubwo upfe: Il vaut mieux mourrir que de vivre près d'un ennemi.

1) Suite de *ÆQUATORIA*. X. n° 3 et 4

2) Pour que la bonté puisse s'exercer il faut qu'il y ait réciprocité, au sens païen.

Umuranyi mubi arutwa n'itongo : Il n'y a que la tombe qui l'emporte sur le voisinage d'un ennemi.

Umwanzi milicarana : Celui à côté duquel vous vous esseyez est votre ennemi (sans que vous vous en doutiez).

Umwanzi ntakuba kure : Votre ennemi vit à vos côtés.

Amenya arya urugo ahora hafi : Les dents (de l'ennemi) qui en veulent à votre famille ne sont pas éloignées.

Umwanzi ntaba kure : Il ne faut pas aller loin pour rencontrer un ennemi.

Uhongera umwanzi amara inka : Celui qui veut essayer de gagner (ou acheter) un ennemi livre tout son troupeau.

Nta mpongano y'umwanzi : Nul cadeau ne peut mettre fin à l'inimitié.

Umwanzi ntahuga : Un ennemi n'oublie jamais.

Umukunzi w'impyisi niwe irya mbere : La hyène commence toujours par dévorer ses amis.

Guha intashima n'ugusesa : Donner à un ingrat c'est gaspiller son avoir.

Guha umukungu n'ukugura : Donner à un riche c'est acheter (sa protection)

Akabi n'ukurora uwakwiciye : Le pire (de l'infortune) c'est de se trouver en présence du meurtrier de l'un des siens (sans pouvoir se venger).

Inzigo igiye kera ihozwa akabando : Il suffit (quelquefois) d'un bâton pour régler une vendetta déjà ancienne. ³⁾

Inzigo iratinda ntihera : L'état de vendetta peut durer mais ne cesse pas (sinon par le meurtre de l'assassin).

Nuli mu nda azahora : Même celui qui n'est pas encore né est apte à exercer la vengeance.

Uwishwe n'uwe ntalirirwa : Il n'y a que celui qui est tué par les siens qui n'est pleuré par personne.

Ntawe ujya impaka n'umuhamba : On ne peut se disputer avec celui qui vous enterre. (Il n'y a que les morts qui ne se querellent pas avec les vivants).

Umwanzi w'u Rwanda asiga rusese : Quand un malfaiteur public (sous-entendu un ensorceleur) disparaît, le pays renaît à l'abondance et à la joie.

X

Sujets divers.

Umugani ntuva kubusa : Le proverbe ne vient pas de rien. (Le proverbe a sa raison d'être).

Uruciye mu nsi ntamenya ikirulimo : (sous-entendu rugo. : Celui qui passe en dessous (ou en dehors) de la maison ne sait pas ce qui s'y trouve. (Il est difficile de lire dans le cœur d'autrui).

Mu nda ni kule : Le cœur est profond. (On ne sait pas ce qui se passe dans le cœur d'autrui. ⁴⁾

Uko zivuze niko zitambirwa (sous-entendu ingoma) : On danse d'après le son du tambour.

Ijoro libara uwarigenze : Ne raconte les nouvelles de la nuit que celui qui l'a déjà passée.

Ubara ijoro n'uwaliraye : Ne parle de la nuit que celui qui l'a déjà passée.

Inzira ntibara inkuru : Le chemin ne donne pas de renseignements.

³⁾ Le meurtrier ne se surveillant plus à la longue est surpris seul et sans armes. On en a alors facilement raison.

⁴⁾ Le cœur d'autrui est une forêt obscure.

Ijambo ligukunze ligusubira mu nda : La parole (le conseil) qui a plu retourne au cœur.

Icyo umutima ukunze amata agurwa itabi : Pour avoir ce que l'on souhaite ardemment on échange le lait pour du tabac. (Rien ne rebute quand on aime ; on fait l'impossible pour obtenir ce que l'on désire).

Gusaza s'ukubwiruka : Vieillir n'est pas grandir.

Uguherekiza s'ukujyana : Accompagner n'est pas conduire.

N'intoke ziravuga : Et les doigts (aussi) ont leur façon de parler.

Umubumbyi alira mu rudjo : Le potier se contente d'un tesson pour sa nourriture. 1)

Umunyu wabunze witwa ivu : Le sel affadi ne mérite plus que le nom de cendre (ou poussière).

Ukwihinze siko igwa : Toutes les fois qu'il tonne la foudre ne tombe pas. (Les menaces ne sont pas toujours suivies d'effet).

Utabarutse ntabura impundu : Les cris de joie attendent le vainqueur.

Ukubira cyane akuramo n'ubwalimo : Celui qui aiguise trop enlève le tranchant. (On gâte tout à vouloir trop bien faire).

Umunegwe ntabura ibiryo ku muhimbo : Le paresseux (voleur) ne manque pas de nourriture au temps de la moisson.

Imbwa ntibura urugo mucyi : Le chien ne manque pas de logis (d'abri) en été. 2)

Kurama cyane gutera gusebanya : La vieillesse rend difficile et exigeant.

Ishaka rirakura ntirisumba umugeshi : Le sorgho grandit mais ne dépasse pas celui qui le récoltera. (Le cultivateur vaut mieux que la récolte).

Nyir'amaguru yirukiye nyir'umugisha : Le possesseur de (bonnes) jambes trouve (quelquefois) en elles son salut.

Imvura inyagira icy'isanze : La pluie mouille ce qu'elle rencontre.

Ishyerezo ry'inzira ni munzu : Le terme du chemin c'est la hutte.

Ukize inkuba arayiganira : Celui qui a échappé au danger de la foudre aime en parler. (On aime à causer en famille d'un danger auquel on a survécu.)

Uhisha mu nda imbwa ntimwiba : Un chien ne peut dérober ce que vous avez déjà mangé. (Personne n'abuse de ce que vous êtes le seul à connaître).

Utuzi wivomeye turaryoha : L'eau qu'on puise soi-même est meilleure (On s'attache davantage à ce qui a coûté beaucoup d'efforts même quand l'objet en question est d'une valeur infime).

Akali kure karya nyiramaguru : Ce qui est loin (un long chemin) fatigue le possesseur de jambes (le marcheur).

Ntawiga amabi ameza aliho (kwiyaga signifie parler de soi) : Nul ne parle mal de sa personne.

Utalibwa ntalinda : Celui qui n'a (jamais) été volé ne prend aucune précaution.

Ingumba y'amatwi ibaza icyo yalirihho : Le distrait s'informe (toujours) de ce que l'on a dit devant lui.

Buhoro buhoro nirwo rugendo (ou encore Ruto ruto nirwo rugendo) : La (vraie) marche consiste à aller doucement.

Buhoro buhoro bugeze umuhopfu kw'iriba : C'est en allant lentement que la limace arrive à la fontaine. 3)

1) On dit d'un cordonnier qu'il est toujours le plus mal chaussé.

2) On est au temps de la récolte et de l'abondance, nul ne songe à le chasser.

3) On se rappelle le vers de la Fontaine. Rien ne sert de courir, il faut partir à point.

Iy'imbwa ikubitiwe ntihashira: Le chien ne retourne plus à l'endroit où il a été battu.

N'ukoma urusyo ukome n'ingasire: Si tu fais défense à la meule (de concasser la farine) fais-la aussi un galet (écraseur). (Il faut être logique en tout).

Ikitalibwa ntikilindwa: On ne surveille pas ce qui n'est pas bon à manger.

Iy'ibyo kurya byashinze umuntu aryâ icyo yangaga: Quand il n'y a plus rien à manger on se contente de ce qu'on dédaignait (autrefois).

Ufite icyo arya agira icyo yanga: Celui qui a des vivres à discrétion peut éprouver de la répugnance pour certains mets.

Imbwa ntimenya aho yibye: Le chien ne sait pas où voler. (Le voleur ne se préoccupe pas du choix ou de la qualité de ses victimes, il prend partout).

Abenda n'abenda bagur'ihene ibijumba: Les propriétaires d'une chèvre s'ils sont d'accord échangent leur bête contre des patates.

Ukina mu kundi ntabura amaguru: Celui qui fait tort à autrui doit avoir des jambes (pour s'enfuir).

Urugo rusohoye ruzana igitonoye: Dans une habitation bien construite la nourriture est de choix.

Amatwi ali n'urupfu ntiyumva: Celui que presse le danger de mort, n'écoute plus rien.

Ihene itiyambitse ntiyakwambika indi (ou bien ntiyambika indi): Une chèvre qui ne peut se couvrir de poil ne peut en procurer aux autres. (Pour secourir les autres il faut avoir de quoi).

Akatiyambitse ntikambika mushiki wako: Celui qui n'a pas de quoi se vêtir ne peut habiller son compagnon d'infortune.

Ubugabo butagaruka butera ububwa: Celui dont la bravoure ne se manifeste qu'une fois n'en devient que plus paresseux (à cause de la gloriole qu'il essaye d'en tirer).

Nta shyamba lisumba ijoro: Il n'y a pas de forêt (aussi profonde soit elle) qui l'emporte sur une (bonne) nuit.

Umwihusi wa cyane yasize icyo yali kwenda: Celui qui est trop pressé devient la victime des distractions.

Umunyabuntu ntabugirirwa: A celui qui donne on n'a pas besoin de donner.

Bagara (kwufira) byose ntuzi ibisera mbere: Dans un champ il faut sarcler (plantes fortes et plantes faibles) parce qu'on ne connaît pas celles qui arriveront à la maturité.

Umanika agati wicaye wajya kukamanura ugahagarara: Celui qui de son siège lance en se jouant brindilles au dessus du bûcher (urusenge) doit se lever pour les reprendre. (La réalisation d'un projet est plus longue que sa conception.)

XI

Proverbes plaisants et satiriques.

Icy'umukobwa yigombye arakijyana: Une jeune fille réussit toujours à avoir ce qu'elle convoite. (Ce que femme veut, Dieu le veut).

Nta nkumi yigaya: Il n'y a pas de jeune fille qui se méprise.

Nta gashore gashima akandi: Il n'y a pas de (beau) garçon qui ne se préfère

un autre.

Ukize impumu yibagirwa umwirukanye : L'essoufflement passé on oublie ce qui avait motivé la cause. (Le danger passé on ne se souvient plus de rien).

Utonganye n'umuliro arya bibisi : Celui qui se dispute avec le feu mange des aliments mal cuits. 4)

Umugore abarirwa imbyaro ntabarirwa amanzu : On compte les enfants d'une femme, on ne se préoccupe pas du nombre de ses maris. 3)

Bashimira mw'iriro : On ne manifeste de la joie que durant le repas (auquel on est invité). (On ne communique sa joie qu'à table).

Bagukunda inyuma y'intoke : On ne t'aime que pour tes doigts (quand ils offrent des cadeaux) : on ne vous aime que pour vos bienfaits.

Utazi ingumba akwa inkumi : Celui qui n'a jamais entendu parler de la stérilité ne se préoccupe que du prix de la dot.

Uwenda (ushaka) intambara y'umusaza amuca k'umuliro : Celui qui veut chercher querelle à un vieillard n'a qu'à l'empêcher de s'approcher du feu (les vieillards sont frileux).

Uwoshya umukene aramusaba : corrompre un pauvre (pour l'engager à tuer ou à voler) c'est reconnaître qu'il possède quelque chose.

Umushyitsi muhanya (Guhanyara veut dire être très pauvre, d'où le substantif umuhanya) aca urwananiranye : Ce sont les pauvres hères qui essaient de trancher les procès les plus difficiles.

Uhitwa ntafata uruka : Celui qui a la diarrhée ne peut être d'aucun secours à celui qui vomit.

Umukecuru wijuse akina n'imenge y'inzu : Une vieille bien repue s'amuse avec les rayons de soleil qui traversent la case.

Umugore arabyina ntaimbuka : Le propre de la femme est de danser, non de sauter.

Bakunda inkwi bakanga abasenyi : Tout le monde aime le bois (de chauffage) mais on déteste ceux qui vont le couper.

Uwisigira umuturanyi amara isimbo : Celui qui s'oint de beurre aux dépens d'autrui finit la motte.

Iyo imilimo yabaye myinshi habanza uwo kurya : Quand il y a beaucoup de travaux (à exécuter) on commence par celui qui consiste à manger.

Ntawe utinya ijoro atinya icyo balihuriyemo : Personne ne craint la nuit, on craint ce qu'on y rencontre.

Uwambaye ntaba mubi : L'habit cache (toutes) les laideurs.

Kugira amaso manini siko kubona neza : Ouvrir de grands yeux n'ajoute rien à la vue.

Imbeba irariye umworo iguguna urugi : Le rat qui cherche pitance chez un pauvre ne trouve que la porte à ronger.

Ikimuga kiruta igituro : Le boiteux (ou l'estropié) vaut mieux que la tombe (La vie avec ses difficultés est préférable à la mort).

Kugera kure siko gupfa : Une grave maladie ce n'est pas encore la mort. (On

4) Allusion aux querelles de ménage. La cuisine se ressent du ressentiment de la femme.

3) Allusion aux divorces fréquents. On se souvient que les patriciennes à une époque de l'histoire romaine comptaient leurs maris par le nombre des conseils annuels.

peut guérir d'une grave maladie).

Ubusa busa buruta ubusa gusa : Un petit rien vaut mieux que rien du tout.

Ubonye umwana ntamura ingombyi : A l'occasion de la naissance d'un enfant le berceau ne fait (jamais) défaut.

(Même) pour une petite hutte il faut (beaucoup) d'herbes. (Un homme de petite taille est souvent gros mangeur).

Ushaka akanuko yegera inyo : Celui qui court après la puanteur n'a qu'à y mettre le nez.

Iy'abalenzi bagiye inama inyoni ziyi indi : Quand les gardiens des récoltes s'entendent sur le dos des oiseaux, les volatiles agissent de même (pour faire échouer leurs projets).

Intaheba y'umugabo ikomba inshyushyu : Le riche ne laisse rien se perdre. ⁶⁾

Imbeba ilenze impinga yiyita Sebihogo : Arrivé sur le sommet d'une montagne le rat se donne comme un noble personnage. (Le plus pauvre hère en pays inconnu se fait passer pour un grand personnage).

Inzoka yishimye ubugabo yerekeza umutwe ikuzimu : Le serpent qui se croit brave tourne la tête du côté de son gîte pour s'y précipiter en cas de danger.

Inkoko il'iwabo ishonda umukara : La poule chez elle (en sécurité) donne des coups de bec à la fouine (ou renard).

Ingenzi ntigira ihembe : Une vache nouvelle venue dans le troupeau ne joue pas des cornes. ⁷⁾

Umwan'ukanuz'iwabo yiyita umugabo : L'enfant qui se voit sous la protection des siens, se donne des airs de guerrier.

Ugeze kure ihene imugera ihembe : Celui qui est loin des siens reçoit des cornes de la chèvre. (Loin des siens on accepte tous les affronts).

Ubonye akanyoro akita agaheri : Celui qui s'aperçoit de la première apparition du pian lui donne le nom de gale. (On est plus indulgent pour soi que pour les autres).

Umupfu ntiyinukira : Le mort ne souffre pas de sa puanteur.

Umupfu ntaw'umwima umanyu n'imibavu : Nul ne refuse au sot du beurre et du bois de senteur (pour la bonne raison qu'il les oublie et les laisse sur place).

Nyiripfa ntalitangira : On ne devient gourmand qu'après avoir goûté à une bonne chose.

Amagene yuguruje mukeba : C'est la curiosité qui fait écouter aux portes. (le mot à mot est le suivant : La curiosité fait ouvrir la porte aux femmes de polygame parce qu'elles sont jalouses et inquiètes de savoir les préférences du maître).

XII

Proverbes aux allusions sociales et politiques. Instabilité des charges et des faveurs de la Cour. Le Muhutu taillable et corvéable à merci. On baise la main du plus fort que soi, même du meurtrier de ses parents.

Ibihanga bibili ntibijya mu nkono imwe : On ne peut faire entrer deux têtes dans la même marmite. (Deux rois ne peuvent régner ensemble dans le même pays).

⁶⁾ Le mot à mot est le suivant. Celui qui n'a jamais manqué de rien nettoie les pots de lait (pour ne pas en perdre une goutte).

⁷⁾ Un voyageur hors de son pays se garde de toute attitude hostile ou insolente.

Nta musozi uba Nyarusange : Il n'y a pas de colline (village) sans chef.

Ingoma utagiraho ubugabo ntuyigiraho ubuhake : Au roi d'un royaume sans prestige tu ne demandes pas protection.

Ingoma ituje ntibura ituro : Les cadeaux ne font pas défaut à un bon roi.

Ingoma isanzwe itabarira bene yo : Un royaume bien organisé est défendu par ses propres sujets.

Ingoma itihoreye iba al'igicuma : Un tambour (royaume) qui ne peut se faire rendre justice est semblable à une gourde (d'une extrême fragilité).

Umulimo w'umwami wica utawukoze : À la capitale en meurt (souvent) pour le fait (où à la place) d'un autre.

Umwami ntiyica hica rubanda : Ce n'est pas le roi qui fait mourrir, c'est son entourage.

Umutware yicara ku ntebe undi ayibazirizwa : Vous êtes chef, un autre prendra votre place (Nul n'est sûr de son sort).

Ubaye umutoni w'ibwami aba yabaye umugome : Le favori de la capitale ne tarde pas à être traité de révolté (ou de renégat).

Bucya zihindura imilishyo : Le lendemain il fait à peine jour que les détenteurs du tambour changent de baguettes (c'est à dire de favoris). (Les faveurs de la cour sont instables de leur nature).

Utagera ibwami abeshywa menshi : Celui qui ne va pas à la cour devient l'objet de toutes calomnies.

Umwami yica so ukamutura : Au roi qui a tué ton père tu présentes des cadeaux.

Akayira kagufi kagushyikiriza akalekare : Le sentier conduit à la route. (Pour se faire présenter au roi, il faut s'adresser à un chef intermédiaire)

Umututsi umuvura amaso akayagukanulira : Un Mututsi que tu as guéri d'une maladie d'yeux ne fait que les ouvrir grands devant toi.

Umututsi iyo akize aragukirana : Un Mututsi qui sort de la pauvreté opprime;

Umututsi umusebereza hakweru akagutera mu mbere : Un Mututsi vous lui offrez l'hospitalité dans l'antichambre il réussit à vous retrouver (c'est à dire à se glisser) dans l'intérieur de l'habitation.

Ugaya infura z'iwabo bucya yimuka : Celui qui a manqué de respect à un mututsi de chez lui déménage le lendemain.

Agasozi kamanutse inka kazamuka ikindi : La colline d'où descend (ou d'où roule) une vache, en voit monter (bientôt) une autre ¹).

Infura igwa mu mfuluka : Le noble tombe d'inanition à l'entrée de la hutte (en rougissant de demander l'aumône.)

Umutindi ntumwizigira : On ne foide aucun espoir sur le pauvre.

Ntawizigir'umutindi : Personne ne songe à mettre son espoir sur le pauvre.

Nta mulyango w'umugabo utagw'ingata : Il n'y a pas d'entrée d'homme puissant où ne tombe des coussinets ²).

Umukecuru walitse ntabura umwuzukuru : Seule la grand'mère qui fait du pain (encore riche) voit ses petits-fils la fréquenter.

(à suivre)

R. Père Pagès

¹) Allusion aux nombreux cadeaux que reçoit ordinairement un chef à l'occasion de la perte d'une bête ou de la cession d'une vache à ses sujets.

²) On abandonne généralement sur place le coussinet qui a servi à porter un fardeau ou un cadeau.

Londo en Lingombe.

Een der laatst-verschenen nummers van « *Kongo Overzee* » bevat een studie over de taal der BALONDO, bewoners van de kuststrook tussen de Rio del Rey en Victoria in Brits Kameroen, van de hand van Pater A. Bruens, missionaris van Mill Hill in het Vicariaat Buea. ¹⁾

Het Londo is de laatste Bantoetaal op die hoogte aan Afrika's westkust en wordt gesproken door misschien een 50.000 mensen. Dialekten ervan zijn die van de Balondo Badiku, de Batanga Bimba, de Bakundu en de Mbonge. Andere Bantoetalen in die streek, behorend tot de zelfde groep als het Londo, zijn het Doeala en het Kwire of Kwele aan weerszijden van de Baai van Biafra, en het Bambuko.

Het doorlezen van de taalkundige beschrijving van dit Londo, zoals de auteur die tot in bijzonderheden geeft, wekt de indruk, dat er verband bestaat tussen deze taal en de talen van het Kongo-bekken, meer in het bijzonder die van een eveneens betrekkelijk kleine groep in de evenaarsstreek van Belgisch Kongo, de Ngombé.

Afgezien van enige kleinere nederzettingen in de Ubangi- en Uelestreken, wonen de Ngombé in een tamelijk aanéengesloten blok dat zich, gedeeltelijk ten noorden, gedeeltelijk ten zuiden van de grote Kongo-bocht, uitsrekt van 18° 30' tot 23° oost, en 3° noord tot aan de evenaar. Hun totale aantal zou waarschijnlijk de 300.000 benaderen, verdeeld in de volgende, naar hun dialekten onderschieden, groepen. Ngombé, Ngenja, Doko en Mbuja ²⁾.

Het lijkt niet uitgesloten, dat bij nadere vergelijking van dit Lingombé van Belgisch Kongo met het Londo van Brits Kameroen een werkelijke taalverwantschap binnen het kader der Bantoe-talengroep zal blijken te bestaan, en mogelijkerwijze zal deze ons van dienst kunnen zijn bij het onderzoek naar de historische antecedenten en het ethnologisch karakter van de beide groepen. Topographisch wonen zij niet al te ver van elkander verwijderd; in vogelvlucht in het slechts een afstand, in bijna zuiver oostelijke richting, van een kleine 1.200 KM van Victoria naar Basankusu, en een 150 KM meer naar Lisala.

Opzet van dit artikel is te bepalen, langs welke lijnen de taalkundige overeenkomst van het Londo met het Lingombé voornamelijk gevonden wordt. Hieruit concludere men echter niet tot het ontbreken van enige overeenkomst tussen het Londo en andere talen of idiomen van Belgisch Kongo. Mogelijkerwijze is elders de gelijkenis nog groter. Terloops wordt trouwens in deze studie naar het Lonkundo-Lomongo en een zijner dialekten verwezen.

Als basis voor onze vergelijking dient, van de zijde van het Lingombé, het Lingombé-Mowea dialekt, zoals dit in het stroomgebied van de Lulonga gesproken wordt. De gegevens werden grotendeels geput uit door confraters in het Vicariaat van Basa-

1) Het Londo (Brits Kameroen) door A. Bruens, *Mill Hill-Kongo-Overzee* XIV (1948) no 2, blz. 87-106

2) Overzicht der Bantu-dialekten van het District-Lisala - Al. Vanhouteghem - *Aequatoria* X (1947) no 2, blz. 41-53

nkusu voor particulier gebruik opgestelde werken: grammatica's van Paters van Kester en van Thiel, en de zeer uitgebreide Lingombs-Engelse woordenlijst van P. Rood; terwijl de hier en daar aangeduide tonetische regels ontleend zijn aan een in *Aequatoria* verschenen studie van P. van Thiel.³⁾

* * *

P. Bruens behandelt in zijn studie achtereenvolgens: klanken en tonen; het zelfstandig naamwoord; het adjectief en het adjectief als predicatuur; het pronomen; het telwoord; het werkwoord; voegwoord en bijzin.

Voor ons doel komen voornamelijk voor vergelijking in aanmerking: het zelfstandig naamwoord, in het bijzonder zijn prefixen; het pronomen, vooral het zelfstandig voornaamwoord en dus ook het possessief; en het adjectief. Het overige gedeelte van de Londo grammatica biedt slechts weinig punten van overeenkomst met die van het Lingombs als groep der Bantoetalen van Kongo.

Jammer genoeg kan de vergelijkende studie der klanken en tonen met het voorhanden zijnde materiaal niet ondernomen worden, omdat: 1. voor het Lingombs de studie der klanken haar eindstadium nog bij lange niet bereikt heeft; 2. voor het eigenlijke schrift door de Londo auteur slechts zeven van de negen klinkers gebruikt worden, met weglating van de gesloten e en o, op wier voorkómen slechts een enkele maal de aandacht gevestigd wordt; en er bij de medeklinkers ook geen onderscheid gemaakt wordt tussen de «gewone» en de bilabiale f en v, terwijl de velare nasaal slechts éénmaal in de gegeven voorbeelden voorkomt; 3. het Londo wel een toontaal is met hoge en lage, stijgende en vallende tonen (evenals het Lingombs), maar in de studie in kwestie de toontekens niet aangegeven worden.

I. DE NOMINALE PREFIXEN

Om de vergelijking der prefixen van de twee talen te vergemakkelijken, reduceren wij de Lingombs-klassen tot de door de auteur voor het Londo gegeven indeling en volgorde.

Klasse I.

Het toonaangevende prefix voor de nomina van de eerste (personen-) klasse is in beide talen in het enkelv. MO-, in het meervoud BA-; b. v. Londo: moto, bato (mens); Lingombs: mo-to, ba-to.⁴⁾

Vóór klinkerstammen verandert het enkelv. MO- in het Londo in NW-, in het Lingombs in MW-; terwijl van het meerv. BA- de klinker samengetrokken wordt met die van de stam; b. v. Londo: nwana, bana (kind); Lingombs: mw-ana (= mò-ána), b-ana (= bà-ána). Er zijn in het Lingombs echter ook klinkerstammen, meest afgeleide woorden, die het onveranderde prefix MO-, meerv. BA- behouden. Daarentegen is in het Londo van het woord «waye» (echtgenote) slechts de W- prefix.

Een andere variant van MO- is MU-. Een Londo voorbeeld er van is niet beschikbaar; in het Lingombs is het enige woord van deze klasse, dat MU- schijnt te

3) Tonetiek van het Lingombe - H. van Thiel - *Aequatoria* X (1947) no 2. bl. 70-77

4) De Londo woorden worden overgenomen, zoals zij in de studie over het Londo worden aangetroffen: de Lingombe woorden zijn voorzien van toontekens en prefix-aanduiding.

nemen: muma (echtgenoot): in werkelijkheid zal hier echter de klinker van het prefix wel geëlideerd of samengetrokken zijn met de stamklinker, dus m-uma. Zie wat hier verder over gezegd wordt bij de prefixen van de 2de klasse.

De vorm MO-, die in het Londo gebruikt wordt voor nomina, waarvan de stamklinker half-open (ɛ of ɔ) is, komt in het Lingombè niet voor, tenzij misschien bij wijze van uitzondering, aangezien in deze taal klinkers van naburige syllaben niet noodzakelijkerwijze harmoniëren. In de Lonkundo-Lomongo taal geschiedt dit daarentegen wel.

Van het meerv. prefix BA- worden voor het Londo nog de varianten BO- en BU- opgegeven; b. v. mome, bome (echtgenoot). Zou hier echter ook geen sprake zijn van contractie der twee klinkers: de eindklinker van het prefix en de beginklinker van de stam? De toontekens zouden uitsluitel gegeven hebben. In het Lingombè is het zo: m-umi (= het boven genoemde m-uma), meerv. b-ami (= bà-ómi); verg. het Lomongo: bo-ome, bà-óme.

Nota. Tot deze eerste klasse behoren in het Lingombè ook de verkleinwoorden, waarvan de prefixen echter een specifieke toon hebben, aldus: mo-moto, ba-bato (mensje).

Klasse II.

In deze 2^{de} z. g. planten-klasse komt in beide talen het enkelv. prefix der zelfstandige naamwoorden geheel en al overeen met dat van de 1ste klasse; het meerv. is in het Londo ME- (of ME- volgens de wet der harmonie), met als variant MI-; in het Lingombè MI-, met als variant ME.

Wat de enkelv. prefix-vorm MU- aangaat, het is niet duidelijk wat de oorzaak is van deze variatie. Terwijl bij sommige nomina de u tot de stam behoort en het prefix dus in werkelijkheid M- is (b. v. m-uni = m-unu, vlees, vgl. Lomongo b-unu, meerv. by-unu; m-uta, vet, vgl. Lomongo plur. tant. ba-úta; zie ook m-uma van de 1ste klasse), is dat elders toch niet het geval (b. v. mu-kwá, zout). Ook in het Londo schijnt hetzelfde voor te komen; b. v. muli (wortel; vgl. Lomongo w-ili); mumbu (lip; vgl. Lomongo b-éu, meerv. m-béu). Toch nemen al deze woorden, in het Londo zowel als in het Lingombè in het meerv. MI- in plaats van ME-: Londo: milt, mimbi; Lingombè: mini, mita, mi-kwá.

Naar het enige Londo voorbeeld (moso, miso, morgen) te oordelen, zou ditzelfde meerv. prefix MI- ook eigen zijn aan nomina, die in het enkelv. prefix MO- de nauwe o hebben, terwijl dan ME- gereserveerd zou blijven voor woorden met de « gewone » o in het enkelv. prefix MO-. Het zou interessant zijn dit verder na te gaan, en tevens te onderzoeken of in het Lingombè de keuze van het meerv. prefix (MI- of ME-) eventueel ook beïnvloed wordt door de klank van het enkelv. prefix MO-. Opmerkelijk is, dat onder de Lingombè nomina, die in het meerv. ME- prefixeren, veel éénlettergrepige stammen zijn.

Evenals in de eerste, zijn er in het Lingombè ook in deze, naast een grote massa klinkerstammen, die het enkelv. prefix MO- in MW- veranderen, en de enkele met u beginnende, die enkel M- prefixeren, een zeker aantal die MO- behouden, waaronder ook andere dan i-stammen, die in verscheidene idiomen met de u-stammen als medeklinkerstammen behandeld worden.

Klasse III.

Deze klasse levert geen problemen op: in de twee talen is het enkelv. prefix E- (dat alléén in het Lingombè vóór klinkers Y- wordt), en het meerv. in het Londo BE-

in het Lingombe BI-. Hier bestaat vanzelf-sprekend in het Londo naast E-, BE- ook &-, B&-.

Klasse IV.

De zogenaamde « dieren » -klasse bestaat in het Lingombe niet als zodanig. Volgens schrijver behoren er in het Londo voornamelijk toe de woorden, die in het enkelv. zowel als in het meerv. de prefixen N-, M- of NY- hebben. In de praktijk betekent dit echter, dat deze klasse, wat de nomina aangaat, prefixloos is ⁵). B.v. Londo: nza (honger); Lingombe: nja; Londo: nyo (slang); Lingombe: njo. In het Lingombe en andere Bantoetalen is er overvloed van zulke woorden, ook vele met andere beginletters; dat het hier gaat over één verschijnsel, blijkt wel uit de predicaatsprefixen, die voor dergelijke woorden, zowel in het Londo als in het Lingombe en elders, enkelv. e, meerv. i zijn.

Een uitzondering op deze laatste regel maken veelal de namen van dieren, die dikwijls niet alleen folkloristisch, maar ook grammaticaal, « verpersoonlijkt » worden en dan natuurlijk de accoord-prefixen van de 1ste klasse nemen.

Verder zijn er in het Lingombe een zeker aantal woorden, die óf alleen in het enkelv. óf alleen in het meerv. een prefix aannemen. De klassificatie van zulke woorden is dientengevolge ook verre van standvastig. Het woord « nangó » (moeder) b.v. behoort tot de 1ste (personen-) klasse (meerv. banangó), maar « mijn moeder » is óók « nang'é mbi ». - « Mokélé » (bamboe-stok) volgt in het enkelv. de 2de, in het meerv. (« kélé ») de 4de klasse; « ekásá » (blad) in het enkelv. de 3de, in het meerv. (« kásá ») eveneens de 4de klasse. Dusdanige en andere onregelmatige woorden laten wij hier verder buiten beschouwing.

Klasse V.

Dit is in beide talen de klasse der dubbele dingen en der pluralia tantum. In het Londo is hier het enkelv. prefix ófwel LI- (DI-) ófwel LO- (DO-), het meerv. MA- of MI-; in het Lingombe is het hoofdprefix LI- (DI-), meerv. MA-. B. v. Londo: dito, mato (oor); Lingombe: li-tói, ma-tói. In het Lingombe valt de consonant van dit LI- (DI-) -prefix nog al eens weg, en blijft het enkelv. prefix dus enkel l- (niet te verwarren met het l- prefix van de 7de klasse); b. v. li-léke of i-léke (bloem).

Vóór klinkerstammen elideert daarentegen de i van het prefix: Londo: diso, miso (oog); Lingombe: d-iso, m-iso; Londo: dina, mina (naam); L- mungo (het Lingombe gebruikt een ander woord); l-ina, meerv. ba-ina. In het meerv. neemt het Lingombe woord met klinkerstam van deze klasse dus M- (niet MI-) in plaats van het normale MA-.

Als tweede vorm van het enkelv. prefix dezer klasse wordt voor het Londo opgegeven: LO- (DO). In het Lingombe bestaat deze vorm als zodanig niet: van de woorden, die schijnbaar met zulk een prefix beginnen, behoort de o tot de stam, zoals het meerv. duidelijk maakt. B. v. d-oi, m-oi (woord; vgl. Lomungo: j-oi, ba-ói); d-ongi, m-ongi (ziel; de stamklinker heeft van huis uit een lage toon). Zowel in het enkelv. als in het meerv. wordt de klinker van het prefix hier dus geëlideerd vóór de beginklinker van de woordstam. Het enige beschikbare Londo voorbeeld: lo, mo (stem) schijnt op het zelfde te wijzen.

Wel zijn er in het Lingombe enkele nomina, die in het meerv. het prefix L- hebben, en het accoord-prefix LO- regeren. B. v. eka, leka (ding); besá, lesá (brandhout). Deze

5) Vgl. Praktische Grammatica van het Lunkundo (Lomongo) - G. Hulstaert - Antwerpen 1938. blz. 46 voetnoot.

woorden zijn duidelijk onregelmatig. Andere met L- beginnende nomina zijn pluralia tantum: b. v. lobi (uitwerpselen); longó (dieverij). Wellicht zijn dit overblijfselen van een teniet gegane nominale klasse.

In deze 5de klasse bestaat in het Lingombe nog voor het enkelv. het uitzonderlijke prefix DU-: dusú voor disú (dag).

Klasse VI.

Evenals in de voorgaande klassen is ook in deze, die der bomen en der abstracten, de serie prefixen in beide talen bijna geheel het zelfde. In het Londo is het enkelv. BO- (met als varianten BU- en WA-, en waar de klinkerharmonie het eist: BO-), het meerv. MA- (MI-). In het Lingombe corresponderen daarmee BO- (BU-; BW-), resp. MA- (MI-?). B. v. Londo: bole, male (boom); Lingombs: bo-lé, ma-lé (geneesmiddel: « boom » behoort in het Lingombs tot de 2de klasse: mo-lé, me-lé).

BU- als prefix komt in het Lingombs voor in heel enkele woorden, die het meerv. vormen met MA-; ons is slechts één zo'n zelfstandig naamwoord bekend: bu-gúlú, ma-gúlú (kleine maniokplanting), dat overigens even dikwijls als prefixloos woord behandeld wordt: enkelv. en meerv.: bugúlu). Het woord bupa, mupa (borst) komt hier niet in aanmerking, omdat hier duidelijk de klinker van het prefix is weggefallen: b-upa, m-upa. De andere BU-woorden hebben ofwel geen meerv. (al nemen zij wel het predicaatsprefix van deze klasse), of behoren tot de 4de, prefixloze, « klasse ».

Vóór klinkerstammen wordt BO- in het Lingombs BW- (evenals MO- van de 1ste en 2de klassen MW- wordt) met enkele uitzonderingen. In het Londo wordt naast BO- en BU- ook WA- opgegeven; het is echter niet duidelijk, in de vóór ons liggende tekst, op welke stammen dit WA- betrekking heeft. Dialektisch komt in het Lingombe W- voor: w-ato in plaats van bw-ato, meerv. m-ato (prauw). Vgl. ook het Londo « waye » (echtgenote) van de 1ste klasse.

In het meerv. is in beide talen het prefix MA- of MI-; in het Lingombe dit laatste alleen in de naam van één boom: bo-bambo, mi-bambo. Waarschijnlijk is deze meervoudsvorm dan ook veroorzaakt door verwarring met andere woorden van de 2de (MO-) klasse, en dus onregelmatig. Tevens vindt men in het Lingombs enkel M- vóór klinkerstammen, bij welke uitzonderlijk het enkelv. prefix ook B- kan zijn.

Klasse VII.

Deze is in het Londo de klasse der « kleine » zaken en der verkleinwoorden. Het prefix is er I- in het enkelv., TO- in het meerv. (evenals in het Lomongo). Zoals reeds gezegd is, worden in het Lingombe de verkleinwoorden met MO-, BA- gevormd en behoren dus tot de eerste klasse. Maar toch is in het Lingombe, evenals in het Londo, I- het prefix van een aantal kleine zaken: namen van vissen, vogels, kikvorsen, apen en insekten en, curieus genoeg, ook twee woorden voor « wees ».

Het meerv. prefix van deze woorden is echter BA-, overeenkomend met de eerste klasse, en zonder de laag-hoge toon der verkleinwoorden. Een eigenlijke klasse op-zich vormen deze Lingombe woorden dus wel niet; daar overigens in het enkelvoud de andere prefixen ook worden ontleend aan de 1ste klasse; aldus: nominaal prefix I- BA-; bijvoegelijk prefix MO- BA-; predicaatsprefix A- BA-; connectief: O- BA-.

Klasse VIII.

Deze « plaats »-klasse van het Londo, waarbij « locatieve adverbia » en ook wel ad-

verbale zinnen «als zelfstandige naamwoorden fungeren» bestaat in ons Lingombe niet. Ook van het corresponderende predicaatsprefix o of ɔ is er in het Lingombe geen spoor te bekennen.

* * *

Predicaatsprefix en connectief.

Het predicaatsprefix wordt in beide talen volgens de zelfde principes gevormd, in overeenstemming namelijk met de toonaangevende resp. enkelv. en meerv. nominale prefixen van de klasse: met uitzondering van het enkelv. der 1ste klasse, dat wederzijds a-is.

Het bezit- of koppelwoordje -a bestaat in het hedendaagse eigenlijke Lingombe (Lingombe-Lingsnja) niet meer, wel nog in verschillende dialecten van het Libinja en Embuja. Zijn plaats wordt ingenomen door het zelfstandig optredend accord-prefix, eensluidend met het predicaatsprefix, behalve wederom in de het enkelv. van de 1ste klasse, waar a vervangen wordt door o.

Tonaliteit.

Met enkele uitzonderingen is het prefix vóór zelfstandige naamwoorden steeds laag. In tegenstelling daarmee is het accoord-prefix als connectief gebruikt, altijd hoog, behalve e en o, die laag zijn. Het predicaatsprefix varieert te veel in toon, dan dat wij er hier op zouden ingaan.

* * *

Volledigheidshalve zij hier een woord gezegd over stamverwante naamwoorden van de twee talen. Oorspronkelijk is het weliswaar de eensluidendheid van enkele nomina geweest, die de aandacht vestigde op een mogelijke taalverwantschap; in het bijzonder de woorden moléma (hart) en molé (boom, stok), die in gans het Bantoe-taalgebied de medeklinker l slechts vertonen bij enkele oostelijke groepen, in het Lingombe en in een nog al uitgestrekt talenblok in het N. W. 6), waar het Londo zich bij aansluit. Maar dit criterium blijkt toch niet veel waarde te bezitten. Van de ongeveer honderd nomina in de Londo studie voorkomend, zijn er slechts een 25 terug te vinden in het Lingombe en zijn dialecten; en dat zijn dan nog bijna uitsluitend woorden, die ook in andere Bantoe-talen, o. a. het Lonkundo-Lomongo, tot de gewone taalschat behoren. Vermeld moge worden, dat dusdanige nomina, indien niet prefixloos, ongeveer alle tot de MO- en LI- klassen behoren.

* * *

Behalve met het Lingombe, vertoont het Londo, wat de nominale prefixen aangaat, ook een grote overeenkomst met het Lontomba, een tot de Nkundo-Mongo taalgroep behorend idioom, dat bij het «Tumba»-meer (Belgisch Kongo) gesproken wordt. 7) Het volgend tabelletje vergelijkt de voornaamste nominale prefixen der vier talen:

6) Premières Applications de la Géographie linguistique aux langues bantoues - L. B. De Boeck - Bruxelles 1942, bld. 101 - 104.

7) Zie: Schets van het Lontomba - G. Huslaert - Kongo-Overzee V (1939) bld. 205 vv.

	<u>Londo</u>	<u>Lingombe</u>	<u>Lontomba</u>	<u>Lonkundo</u>
1 ^{ste} Klasse	mo - ba	mo - ba	mo - ba	bo - ba
2 ^{de} Klasse	mo - me	mo - mi	mo - me	bo - be
3 ^{de} Klasse	e - be	e - bi	e - bi	e - bi
5 ^{de} Klasse	li - ma	li - ma	li - ma	li - ba
6 ^{de} Klasse	bo - ma	bo - ma	bo - ma	(bo - ba)
7 ^{de} Klasse	i - to	(i - ba)	- - -	i - to

(Vervolgt)

B. M. HEIJBOER

Le Droit pénal coutumier. ¹⁾

J'ai publié l'an dernier dans le *Bulletin des Juridictions Indigènes* le précis du cours coutumier congolais que j'avais donné aux étudiants de l'université Coloniale pendant l'année scolaire 1945-1946. Cette année, je me suis servi du même précis, mais naturellement en le complétant et le modifiant sur plusieurs points. Tout spécialement, j'ai modifié l'exposé de mes idées sur le droit pénal coutumier, nos 82 à 86 du précis, parce que les élèves m'avaient déclaré que ma rédaction n'était pas assez claire. *Aequatoria* ayant bien voulu me demander une collaboration que je suis très heureux de lui donner pour marquer toute ma sympathie pour son bel effort, il m'a paru que cet exposé, bien qu'il ne soit nouveau que par la forme, serait de nature à intéresser ses lecteurs.

* * *

GENERALITES. Qu'est ce que le droit pénal? C'est l'ensemble des règles en vertu desquelles la société fait subir aux individus un mal considéré comme sanction d'un commandement légal auquel ils ont contrevenu. Le droit pénal suppose donc l'existence d'une autorité qui édicte des dispositions d'ordre général, prévoit des sanctions et les exécute.

En d'autres termes, pour qu'il existe un droit pénal ainsi défini dans une société, il faut qu'elle possède un gouvernement assez fort et organisé pour définir les infractions, juger les délinquants et appliquer les peines.

Ces conditions étaient rarement réunies dans la société indigène. Elle se caractérisait par la coexistence d'une poussière de groupements familiaux (parentèles ou clans) solides. Certaines tribus n'étaient qu'une fédération de ces groupements, sans pouvoir central au dessus d'eux, sans aucune organisation formant un état. Dans d'autres, il existait un pouvoir, parfois plus ou moins héréditaire, parfois plus ou moins électif, mais toujours très limité dans ses prérogatives. Il était limité d'abord à cause de ses origines, ne marquant généralement que la prééminence d'un chef sur ses compagnons, d'un aîné sur des cadets. Ensuite, parce que le désir d'indépendance des groupements familiaux leur avait fait imposer de nombreuses règles, véritablement constitutionnelles, limitant les droits du souverain : hérédité des charges, vénalité des offices, contrôles, prérogatives des confréries religieuses ou professionnelles, etc.

Ce n'est guère que là où le pouvoir venait de l'extérieur, résultat d'une conquête militaire, surtout par une nation non bantoue, qu'il était assez fort pour imposer un véritable droit pénal, ses tribunaux et ses sanctions. Partout ailleurs ses interventions étaient réduites au minimum.

1) Nous remercions en entier l'étude qui a paru tronquée, dans le N° précédent. Nous nous excusons sincèrement, auprès de l'auteur et des lecteurs, de cette erreur. (Réd.)

LA JUSTICE DOMESTIQUE. Le pouvoir s'interdisait donc toute intervention dans tout ce qui n'intéressait que l'ordre des familles, les manquements sans caractère politique. Il s'arrêtait au seuil des parentèles. Toutes les infractions usuelles, se commettant dans le cadre de la famille élargie, relevaient exclusivement de ce qu'on appelle la justice de l'ancien, c'est-à-dire de la discipline du groupe. Justice en principe illimitée, puisque le père a tout pouvoir sur les siens. Justice cependant tempérée par la notion même de paternité, qui implique le dévouement et la bienveillance.

De même tous ceux qui avaient une autorité quelconque sur certains membres de la parentèle, pères juridiques sur leurs enfants, mari sur la femme, notable sur ses clients, possédaient, dans les limites tolérées par les mœurs et l'ancien, un droit de châtiment pouvant aller, pour des offenses graves (par exemple l'adultère), jusqu'à la mort.

Mais il n'y avait pas de lois précises définissant les infractions, des peines prévues, une procédure organisée. Bien que ce système fonctionne dans l'intérêt du groupe, on ne peut y voir un véritable droit pénal, mais plutôt un régime disciplinaire.

* * *

LES CONFLITS ENTRE GROUPES. D'autres faits que nous qualifions infractions mettaient en conflit deux individus de groupes différents. Par exemple un indigène portait des coups à un membre d'une autre parentèle, ou commettait un vol à son préjudice. En vertu de la solidarité entre les membres des parentèles, ce conflit entre deux hommes se transformait en conflit entre les deux groupes auxquels ils appartenaient. En l'absence d'une autorité supérieure réglant de tels différends, les deux groupes se trouvaient dans la situation de deux états. Le groupe préjudicié devait employer des solutions de violence : les représailles, punition du groupe coupable ; et la capture de prisonniers, à la fois otages et dédommagement. C'était le recours à la guerre. Mais les groupes étaient souvent assez sages pour essayer d'éviter ou de mettre un terme aux hostilités, d'où l'emploi des autres méthodes du droit international, les négociations diplomatiques et l'arbitrage, aboutissant au paiement par le groupe du coupable de valeurs (notamment en hommes) représentant à la fois une peine (rachat de la vengeance) et des dommages et intérêts (compensation). Cette solution du conflit par le paiement d'une indemnité à la victime ressort principalement du droit civil. Cependant, comme cette indemnité dépassait la simple réparation du préjudice, elle contenait un principe de droit pénal.

Lorsque le gouvernement indigène acquérait quelque force, il essayait de maintenir la paix en limitant le droit de faire la guerre. Un premier procédé consistait à soumettre à son autorisation la faculté pour un groupe de déclarer la guerre à un autre. A un autre degré, il soumettait les groupes à l'obligation de recourir à l'arbitrage et mettait à leur disposition ses propres arbitres. Enfin, à un degré supérieur, il les forçait à soumettre leur affaire à ses tribunaux, mais ceux-ci résolvaient le différend par la fixation d'indemnités, et non par le prononcé de peines.

Entre parenthèses, certains prétendent que les noirs ne peuvent comprendre notre système de dommages-intérêts, que par exemple le mari auquel on en accorde pour l'adultère de sa femme y voit naturellement un salaire, *lucrum stupri*. C'est oublier que ce système était traditionnel en toutes matières. De même, nous ne devons pas nous étonner de l'exagération de certaines réclamations de dommages-intérêts : c'est qu'elles ne visent pas seulement à réparation, mais aussi à vengeance ou peine, selon la conception

traditionnelle. A la longue, de véritables tarifs s'établissaient.

* * *

LE DROIT PENAL. Comme nous venons de le dire, ces systèmes comprenaient déjà des conceptions de droit pénal à l'état embryonnaire : l'idée d'actes défendus et de peines. On n'est pas cependant dans le plein domaine du droit pénal tant que l'intérêt privé, de l'individu lésé ou de son groupe, est le seul moteur de la répression. L'idée d'infractions contre l'intérêt général et de sanctions au nom de celui-ci, de répression des manquements aux ordres du souverain, existait cependant en matière politique, pour les offenses au souverain ou aux titulaires des hautes charges, pour des crimes mettant la communauté en péril (inceste), le tout plus ou moins étendu selon les temps et les lieux. Leur répression donnait lieu au prononcé de véritables peines. Chaque état important avait son bourreau, on connaissait la peine de mort, le pal, les mutilations (mains coupées), la vente comme esclave, les amendes. On cite encore la malédiction, le pilori, le bannissement, la cangue (voir Possoz). Bien entendu selon les cas tout cela pouvait être aussi simple exercice de la vengeance, voie de fait, mesure de contrainte (pour la cangue spécialement), mesure de sécurité (le bannissement notamment), autant que peine proprement dite.

* * *

LES TRIBUNAUX DE POLICE. Une autre institution indigène se rapprochant de notre droit pénal, c'est l'existence de véritables règlements de police, et parfois de tribunaux spéciaux pour juger les contraventions à ces règlements. Dans les grandes agglomérations, des dignitaires spéciaux étaient chargés du maintien de l'ordre, de l'entretien de la voirie, de la direction du quartier des célibataires. Des règles précises et sanctionnées par des peines sévères assuraient aussi la police des marchés, et tout spécialement des marchés francs, lieux neutres où même des groupes ennemis bénéficiaient d'une trêve garantie par le souverain.

* * *

L'EVOLUTION DU DROIT. Les décrets coordonnés sur les tribunaux indigènes permettent à ceux-ci, sous certaines restrictions importantes, d'appliquer encore le droit pénal coutumier. Ce serait là bien peu de chose s'il s'agissait du droit coutumier ancien, tel que je viens de le décrire. Mais le droit à appliquer est le droit coutumier actuel, tel qu'il a évolué, notamment sous notre influence. Je renvoie à cet égard au numéro 86 de mon précis paru dans le Bulletin des Juridictions Indigènes, que je ne pourrais que répéter. On s'y reportera aussi pour certaines particularités de la procédure pénale indigène.

A SOHIER.

Inlandse Geneesmiddelen. ¹⁾

V. Tegen Zweren.

Hier komt onder de naam van « zweer » alles wat de inlanders litúkú heten. Dit zijn feitelijk meestal abcessen. Het is niet mogelijk in elk afzonderlijk geval de bacteriën ervan te onderzoeken.

1. Lokujwâende (*Sida rhombifolia* L., Malvac., 262)

De bladeren worden gemengd met witte kaolin en bokaakó (*Costus afer* Ker. + *Gawl.*, Zingiberac., 1129) (deze plant wordt zeer veelvuldig gebruikt als medicament, vaak samen met andere planten). Nadien wordt alles gestampt tot een papje dat op de zweer wordt gelegd. De zweer schijnt terug te trekken, zonder dat etter uitbreekt.

2. Lingambala (*Acanthus montanus* T. Anders., Acanthac., 120)

De bladeren worden gestampt samen met witte kaolin. Dat zalfje heeft hetzelfde effect als voorgaande middel.

3. Bomai.

Dit is een der talrijke gekweekte variëteiten van bittere maniok. Afschreepsel van de knol wordt samen met witte kaolin gestampt en op de zweer gelegd.

4. Boyayenga (*Cognauxia triloba* Cogn., Cucurbitac. 162, 939)

Het blad wordt boven de vlam verwarmd en op de zweer gelegd, nadat eerst de plaats met olie is ingewreven om huiduitslag te vermijden. Erover wordt gelijk welk blad gelegd en stevig vastgebonden.

Van deze plant wordt ook de knol genomen en samen met afschreepsel van gewone bittere maniok gestampt tot een fijn papje dat op de zweer wordt gelegd en deze doet terugtrekken.

5. Bonjóló (elders bomposo) (*Combretodendron africanum* Exell. Lecythac., 500)

Na verwijdering van het ruwe buitenste gedeelte wordt de bast tot een fijn papje gestampt en bewerkt, dat op de zweer wordt gelegd, waarna er een blad wordt overgebonden.

6. Lilongyá (*Adenostemma viscosum* Forst. Compos. 100)

Het blad wordt geknepen en geperst. Het sap laat men in het oog druppen (sic!) dat langs de kant van de zweer is !!

1) N. B. Vervolg van *Æquatoria*, XI, 1.

7. Lilolombo (*Piper. umbellatum* L. Piperac. 570)

Enige bladeren worden in een of ander blad ingepakt. Met laat een mes gloeiend rood worden in het vuur en ermee snijdt men het pakje in twee. Een der helften wordt vrij krachtig over de zweer gewreven langs de kant waar het gloeiend mes is gegaan. Cfr. ook gebruik dezer plant onder II, 12.

8. Eloló (*Solanum nigrum* L. of *distichum* (Thonn) Bitt. var. *immunitum* Bitt. Solanac. 264, 305, 430)

Bladeren wordt stuk gewreven en tot een papje gekneed, dat op de zweer wordt gestreken.

9. Ekútumbóla (*Adenia lobata* (Jacq.) Engl., Passiflorac. 423)

De heel jonge bladeren worden even verwarmd in vuur en op de zweer gelegd, waarna er een blad wordt over vastgebonden.

10. Boeju = boélu (*Cola acuminata* (P. B.) Schott. + Endl. Sterculiac.)

Men neemt de schors van de wortel die samen met witte kaolin tot een zalf wordt gestampt, die op de zweer wordt gelegd. Cfr. onder III, 13.

11. Banaan.

Schreepsel van het vlees der rauw-eetbare banaan etabi = *Musa sinensis*) wordt gemengd met witte kaolin. Daarover wordt sap van bokaako (cfr. supra, n° 1) erover gegoten. Alles wordt gestampt en op de zweer gelegd.

12. Likungolambúla (*Anchomanes giganteus* Engl. Arac. 1045)

De knol wordt geschreep en gemengd met witte kaolin. Nadat er sap van bokaako (cfr. supra, n° 1) is bijgevoegd wordt alles gemengd en gestampt. Het papje wordt op de zweer gelegd.

13. Eloló eã nkélé (*Pseuderanthemum ludovicianum* (B.) Lindau Acanthac. 309, 1055)

De bladeren worden even in het vuur gelegd en daarna op de zweer, waarover dan een blad wordt vast gebonden. Van te voren moet de plaats met palmolie worden ingewreven.

14. Bonkomú (*Myrianthus arboreus* P. B.; Morac.)

De pas ontkiemde blaadjes worden tot een fijn papje gestampt dat op de zweer gelegd wordt. Doet soms de etter uitbreken. Cfr. ook III, 12.

15. Lokoto (*Colocasia antiquorum* Schott., Aracac.)

Schraapsel van de knol wordt met witte kaolin gemengd en gestampt. Het papje op de zweer gelegd doet de etter uitbreken.

16. Bololoju = Likaké (*Cephalonema polyandrum* K. Schum., Tiliac. 157)

De schors van de wortel wordt gemengd met witte kaolin en erover wordt sap van bokaakó (cfr. Supra, 1) gegoten. De gestampte pap wordt gesmeerd op de zweer die ervan terugtrekt.

17. Ikengeleke (*Hymenocardia ulmoides* Oliv., *Euphorbiac* 755)

Men neemt afschreepsel van de wortel. Men roostert dan zoete maniok (bonkúfo) zoals men doet om te eten. Als die gaar is wordt de schors eraf gedaan en het meel wordt gemengd met het schraapsel van de ikéngeléké. Alles wordt gestampt en op de zweer gelegd. Soms zou de etter erdoor uitbreken. Cfr. ook II, 18.

18. Lóngonjóló (*Lindackeria dentata* Oliv., *Flacourtiac.*, 147)

Jonge scheuten worden uitgewreven en men laat het sap in het oog druppen dat zich bevindt aan dezelfde zijde van het lichaam als de zweer. Doet de zweer terugtrekken. Vergelijk de doen wijze onder n° 6.

19. Embánda (*Ageratum conyzoides* L., *Compos.* 50. 1485)

De bladeren worden in de as gewarmd en op de zweer gelegd nadat de plaats met palmolie is ingewreven. Over alles wordt een of ander blad vastgebonden.

20. Linsaánsaá (*Fleurya podocarpa* Wedd., *Urticac.*, 1496)

Met het sap der bladeren wordt de zweer stevig ingewreven, nadat ze met palmolie was gesmeerd.

21. Impômpo y'ókóté (*Mikania scandens* D. W., *Compos.* 161)

Sap uit de bladeren geperst wordt gemengd met een beetje as en alles op de zweer gesmeerd.

22. Isisiké = isiké (*Microdesmis puberula* Hook. f., *Euphorbiac.* 72.465, 618)

Met het sap der bladeren wordt de zweer krachtig ingewreven. Is zeer krachtig.

23. Botóló = litóló (*Cyrtosperma senegalensis* Engl., *Arac.*)

De spadix wordt gemengd met witte kaolin, gestampt en op de zweer gelegd.

24. Nkwáiséndé (*Cnestis ferruginea* D. C. of *urens* Gilg., *Connarac.* 1501)

Pas uitgeschoten blaadjes worden gemengd met witte kaolin en sap van bokaa-ko (supra n° 1) en gestampt tot een papje dat op de zweer wordt gelegd.

25. Boóngióngo wa bokili (*Clerodendron fuscum* Gürke., *Verbenac.*, 585, 1096)

Het sap wordt uit de bladeren gekneet en over de zweer gewreven.

26. Bokombe (*Trachypodium liebrechtsianum* D. W., *Marantac.*, 1042)

De zaden worden samen met witte kaolin gestampt en op de zweer gelegd.

27. Maniok.

Gerootte bittere maniok wordt geraspt; het meel wordt met witte kaolin gemengd en op de zweer gelegd

VI. Verwondingen.

1. Bondéngé (*Anonidium mannii* Oliv., *Anonac.*)

Afschreepsel van de schors wordt op de wonde vastgebonden.

2. **Bolondó** (*Chlorophora excelsa* Benth., Morac.)
De binnenbast wordt week geklopt en op de wonde gelegd. Niet bedekken!
3. **Banaan.**
Men neemt de fijne weefsels van het binnenste van een bananenstam (engende) die op de wonde gelegd worden. Wordt zeer veel aangewend.
4. **Kongólolo** (*Morinda longiflora* (G. Don. - *confusa* Hutch. Rubiac., 561, 675, 1114).
De gestampte bladeren worden op de wonde gelegd.
5. **Bofaji** (*Pouzolzia guineensis* Benth., Urticac., 105, 1481)
Het blad wordt op de wonde gelegd. Elken morgen vernieuwen. Wordt zeer veel gebruikt.
6. **Eloló ea nkélé** (cfr. V, 13)
Een blad wordt wat boven vuur geschroeid en dan op de wonde gelegd.
7. **Lonkwántaa** (*Heisteria parvifolia* Sm., Olacac., 504, 1479)
Pas uitgeschoten blaadjes worden even boven vuur geschroeid en dan op de wonde gelegd.
8. **Embánda** (cfr. V, 21).
De bladeren worden gestampt en op de wonde gelegd.
9. **Wénye** (*Tetrorchidium didymostemon* Pax + K. Hoffm., Euphorbiac., 218, 506)
Schraapsel der schors wordt op de wonde gelegd en dan dichtgebonden. (N. B. Elders laat men gewoon het sap van tussen bast en hout in de wonde vloeien. Trekt de wonde dicht zonder roef na te laten. Bewezen door persoonlijk gebruik. G. H.)
10. **Eloló** (cfr. V, 8)
Een papje van de gestampte bladeren wordt op de wonde gelegd en vastgebonden.
11. **Boséfé** (*Garcinia punctata* Oliv., Guttiferac. 1135)
Afschreepsel der schors wordt op de wonde gelegd.
12. **Botúwa wa mbá.**
Dit is de centrale stengel van een palmtros. Men laat hem rotten en perst hem nadien. Het sap ervan wordt op de wonde gelegd.
13. **Bokéta =** Injenje jw'ôté (*Erythrococca oleracea* Prain., Euphorbiac., 86, 441)
Gestampte bladeren worden op de wonde gelegd.
14. **Bananenschil.**
Wordt gestampt en op de wonde gelegd.
15. **Liambá** (*Albizzia gummifera*, C.A. Sm., Mimosac.)
De binnenbarst, geschreept, wordt op de wonde gelegd.

16. **Bonkoko** (*Antiaris welwitschii* Engl., Morac., 1169)
De binnenbarst wordt gestampt en op de wonde gelegd.
17. **Waka** (*Copaifera demeusei* Harms, Caesalpinac., 626, 1357)
Afschreepsel van de schors wordt op de wonde gelegd, nadat eerst de wonde met palmolie is overgoten.
18. **Boálá** (*Pentaclethra eetveldiana* D. W. + D., Caesalpinac.)
Met het uitkooksel der schors wordt de wonde gewassen. Cfr. ook gebruik I, 2; II, 25; IV, 6.
19. **Efomi** (*Erythrophloeum guineense* Don., Caesalpinac.)
Met uitkooksel der schors wordt de wonde gewassen. Cfr. ook gebruik: I, 2; III, 14; IV, 7.
20. **Ekoká** (*Maesobotrya floribunda* Benth., Euphorbiac., 187, 933)
Jonge frisse blaadjes worden even boven de vlam gewarmd. Het uitgeperste sap wordt over de wonde gegoten. Cfr. ook II, 13.

VII. Schurft.

N. B. De volgende middelen worden gebruikt tegen « mpóté (enkv. lofóté) hetgeen niet enkel eigenlijk schurft omvat doch ook allerlei puistjes. De specifieke naam voor schurft is: imbwa. (G. H.)

1. **Oki** (*Kalanchoe crenata* Haw., Crassulac., 302)
Even boven het vuur gewarmde bladeren worden uitgewreven en op de puistjes gestreken.
2. **Botokó w'ikásá** (*Justicia glabra* Roxb., Acanthac., 624)
De even boven het vuur gewarmde bladeren worden samen met palmolie in de hand gewreven. Het vocht wordt op de puistjes gedaan.
3. **Bokoli** (*Mammea africana* Don., Guttiferac.)
Met afkooksel der schors wordt een bad genomen. Cfr. ook II, 8.
4. **Bontóné** (*Harungana madagascariensis* Lam., Guttiferac., 152)
Gebruik als voorgaande.
5. **Bombámbó** (*Musanga smithii* R. Br., Morac.)
De week geklopte schors wordt in water gekookt; nadien gebruikt als bad. Cfr. ook III, 7; IV, 8.
6. **Bolanga** (*Bridelia micrantha* Baill., Euphorbiac., 154, 988)
Met afkooksel der bladeren wordt een bad genomen.

7. **Bonjóló** (cfr. V, 5)
Gebruik als voorgaande.
8. **Bonsimi** (*Pentadiplandra brazzeana* Baill., *Capparidac.*, 68, 247)
Afschreepsel der schors wordt gemengd met volle ongezuiverde palmolie (bosáká) en op het schurft gewreven. Cfr. ook I. 5; III. 3.
9. **Botaka** (*Strombosia grandifolia* Hook. f., *Olacac.*, 1154)
In afkooksel der schors wordt bad genomen. Cfr. ook II. 6.
10. **Kongölolo** (supra, VI. 4)
Met uitkooksel der bladeren wordt bad genomen.
11. **Bokombe** (cfr. V, 26)
De as van droge verbrande bladeren wordt op het schurft gedaan.
12. **Mbanja** (*Maba chrysocarpa* Louis. 286; *of laurentii* D. W. 1097; *Ebenac.*)
In afkooksel der bladeren wordt een bad genomen.
13. **Bosala** (*Entandrophragma palustre* Staner, *Meliac.*)
In afkooksel der schors wordt bad genomen.
14. **Bokákáté** (*Morinda lucida* Benth. + *geminata* G. Don. *Rubiac.*, 1312)
In afkooksel der bladeren wordt een bad genomen.
15. **Boálá** (supra VI, 18)
Afkooksel der schors gebruikt voor bad.
16. **Bofoloko** (*Vernonia conferta* L. *Compos.* 196, 818)
Een stuk van de stam (houtig gedeelte) wordt verbrand. De kolen worden tot poeder gestampt (holio) dat met palmolie gemengd over het schurft wordt gewreven. Cfr. II, 9.
17. **Citroen.**
In citroenwater wordt een bad genomen. Cfr. I. 4; IV, 2.
18. **Ngóla.**
Met dit rood poeder wordt het ganse lichaam ingesmeerd. Cfr. IV, 3.
19. **Tabak.** Gebruik zoals onder II, 19.

Documenta

La politique d'immigration au Congo.

Considérer le colonat sous le seul angle des intérêts d'exploitation et de mise en valeur des richesses congolaises serait trop étroitement envisager un problème qui dépasse de loin les points de vue strictement économiques et qui doit trouver, sinon sa solution immédiate, du moins les éléments de cette solution dans les principes de la philosophie coloniale d'un pays.

Le colonat est avant tout un problème humain. Il exige du colonisateur l'accord harmonieux d'éléments qui ne doivent ni ne peuvent devenir antagonistes : l'indigène, légitime ayant-droit de la plus-value de ses terres patriales, et l'immigrant européen dont le travail apporte au sol colonisé cet enrichissement.

La conciliation de ces intérêts n'est possible que dans un système colonial qui pose en principe premier le respect de la personne humaine, avec son corollaire l'absence de barrière de couleur.

A la lumière de ces considérations - qui sont à la base de la politique coloniale belge - le ministre des colonies a récemment précisé dans des discours la ligne qui doit être suivie dans la pratique de l'immigration au Congo, aussi bien pour les Belges que pour les étrangers.

« Nous n'admettons, a-t-il dit, ni le rebut, ni même le tout-venant, mais une élite capable d'apporter à la communauté congolaise les connaissances et les capitaux qui lui manquent. »

.. Le colonat ne peut provoquer la création de classes sociales européennes qui entreraient immédiatement en compétition économique avec les nouvelles classes sociales indigènes, mais il doit constituer une élite dans tous les domaines ...

(Congopresse, n° 20.)

L'énoncement de beaux principes, comme ceux que nous venons de citer, est plus aisé que leur mise en application. Il faudra donc aux ministres des colonies comme aux administrations coloniales une continuité de politique et une grande dose d'énergie pour que les belles paroles ne restent lettre morte. D'autant plus que l'Europe, à présent plus que jamais, considère l'Afrique comme le seul resté libre continent qui puisse et doive l'aider à sortir de ses difficultés économiques. La tentation est donc grande d'oublier la primauté des intérêts indigènes tant proclamée. On en a vu récemment un exemple dans la politique coloniale britannique.

La mise en pratique montrera aux dirigeants combien il est ardu de concilier les intérêts, presque toujours opposés dans une colonie de peuplement - et c'est ce à quoi tend, qu'on le veuille ou non, l'organisation d'un colonat tant soit peu étendu. Dans aucune colonie se trouvant dans pareille situation on n'est parvenu à cette conciliation, qui ne

nous paraît possible que dans l'absence totale de barrière de couleur ou d'antagonisme racique, c'est-à-dire avec un mélange réel des races.

Si le Gouvernement réussit la réalisation de ses beaux principes il aura posé un exemple unique dans l'histoire, tout en évitant pour l'avenir les graves conséquences de tout antagonisme de classes et de castes, surtout de races.

G.H.

La Dénatalité au Sankuru.

Le Dr. Hemerijckx a publié dans ZAIRES (11,5) les résultats d'une enquête effectuée par lui dans un village judicieusement choisi. En voici en grandes lignes les conclusions.

La mortalité générale et la mortalité infantile sont faibles. Par contre, le taux de natalité (1,7 ‰ habitants) est très bas. Le taux de stérilité féminine augmente dans les groupes plus jeunes; elle est de 38,1 ‰ de toutes les femmes. Cet état démographique déficitaire existe conjointement avec un état sanitaire satisfaisant, (quoiqu'il y ait insuffisance de protéines, de graisses et de légumes, ainsi qu'une carence marquée en vitamines!) Aussi l'auteur attribue-t-il la dénatalité à « un déséquilibre sérieux dans l'évolution sociale de la masse ».

Comme causes il cite: la polygamie (le quart des hommes possède les 3/5 des femmes); l'exode de la jeunesse (la vie coutumière n'est plus possible pour elle, surtout à cause de l'accaparement des jeunes femmes par les vieux; travail mieux rémunéré et vie plus luxueuse dans les centres); dilapidation des dots (l'auteur estime que seulement 1/4 est réemployé en dots, 1/4 passe en amendes, 2/4 en futilités; ce qui, soit dit entre parenthèses, peut expliquer en partie le refus de procurer des épouses aux fils); le manque de propriété; la fatigue de vivre (village morne; ce qui se rattache, nous semble-t-il, à l'exode d'une bonne partie des jeunes et au manque d'espoir dans l'avenir chez ceux qui restent: tout ceci étant d'ailleurs une nouvelle cause de la fugue vers les centres).

La polygamie est nettement défavorable à la natalité; le polygame a besoin de 2,5 fois plus de femmes que le monogame pour obtenir le même nombre d'enfants.

La polygamie est en augmentation; 86 en 1941, 91 en 1946. Elle s'avère être une cause d'instabilité dans les ménages et une cause de désordre social.

L'auteur n'a pu arriver à prouver l'influence des maladies vénériennes sur la natalité. Par contre il a trouvé dans cette population la « stérilité volontaire inconsciente » signalée par M. Lodewijckx dans la région d'Ingende (Aequatoria, XI, 1).

Ses examens ne laissent pas conclure à une cryptorchidie et ne confirment donc pas la thèse du Dr. Schwens (Aequatoria, VII, 89). Mais il admet comme cause de déficience spermatogénétique l'excès sexuel et, comme facteur possible de dégénérescence, l'âge trop avancé du père à l'encontre de l'âge trop jeune du mariage des femmes (notons cependant que cette situation était anciennement très commune chez les Nkundo et que la « normalisation » a fait d'énormes progrès depuis la colonisation, sans pour cela empêcher leur dénatalité catastrophique.) L'auteur ajoute d'ailleurs lui-même que dans cette question nous tâtons dans l'obscurité et nous nous égarons dans les hypothèses.

Les statistiques du Dr. Hemerijckx suggèrent que 25 à 30 ‰ de tous les hommes sont stériles; la stérilité des femmes étant de 38,1 ‰ (43,85 ‰ pour les femmes de polygames; 34,26 ‰ pour les femmes de monogames).

Bibliographica

G. SCRIVEN. Wopsy continue. Trad. par R. Poncelet. 200 pp. Collection Lavigerie, Grands Lacs, Namur. 1948. 30 fr.

Quand le lecteur saura qu'il s'agit de l'histoire d'un ange gardien, et que cette histoire en est à son deuxième volume, il se demandera ce qu'on peut bien écrire sur pareil sujet. Qu'il ouvre le livre! Non seulement il le lira jusqu'au bout, mais il sera ravi et connaîtra un aspect mystérieux du Continent noir: l'Afrique des sorciers.

Wopsy est l'ange gardien d'un petit Noir et ce petit Noir est tour à tour enlevé par les hommes-léopards et par les voleurs...

Que de péripéties pour l'arracher aux griffes des uns et des autres!

L'histoire de Wopsy a été traduite en plusieurs langues. La présente édition française a gardé tout l'humour britannique de l'original et elle est d'une saveur qui nous fait penser aux contes d'Alphonse Daudet.

C.L.

Th. HEYSE. Grandes Lignes du Régime des Terres du Congo Belge et du Ruanda-Urundi et leurs Applications (1940-1946). Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge, Tome XV, fasc. 1. 191 pp. Bruxelles-1947. -110 fr.

Le profond connaisseur du droit colonial belge a allongé la série déjà imposante de ses études. L'ouvrage passe en revue le régime légal des terres indigènes, de la propriété civile, des cessions et concessions, du colonat européen.

Le régime des cessions et concessions est plus particulièrement approfondi dans un chapitre spécial. Les diverses mesures législatives depuis 1940 sont données in extenso. L'auteur donne aussi la liste de cessions et de concessions aux diverses sociétés et aux privés depuis 1940, aux anciens fonctionnaires depuis 1924.

L'auteur attire l'attention sur les caractéristiques de la politique foncière congolaise: respect de la propriété indigène (telle qu'elle est définie par la législation et la pratique administrative); condition apposée de développer les terrains octroyés; participation belge à l'exploitation des grandes entreprises.

L'abondante bibliographie démontre avec quel soin ce volume a été composé.

N. D.

René J. CORNET. La Bataille du Rail: La construction du Chemin de Fer de Matadi au Stanley Pool. -392 pp. Illustré. - Editions L. Cuypers, Bruxelles, 1947.

Ce livre édité à l'occasion du cinquantenaire de l'inauguration du Chemin de Fer du Bas-Congo, retrace l'histoire détaillée de la construction de la première voie ferrée de l'Afrique Centrale. L'histoire se meut, comme de juste, autour de la forte personnalité de Thys l'organisateur et l'animateur. C'est presque une biographie du grand pionnier. Mais autour de lui gravitent les nombreux exécuteurs de toute attribution.

La lecture de ce volume est passionnante comme un roman. On vit avec les pionniers les diverses péripéties de la grande œuvre : leurs difficultés, leurs maladies, leurs déboires, leurs appréhensions, en un mot : leur lutte héroïque et leur triomphe final à l'encontre de l'opposition des éléments et - souvent pire - des hommes.

L'intérêt palpitant est rehaussé par la note très humaine que l'auteur a su y mettre. Il fait revivre ces hommes en chair et os, avec leurs qualités individuelles et leurs défauts, voire leurs petits côtés. Et ce n'est pas le moindre mérite de ce livre.

Deux cartes permettent de suivre le tracé du chemin de fer. On peut regretter que tous les noms cités dans le livre n'y aient pas trouvé place.

Les belles photographies qui illustrent l'ouvrage sont bien propres à montrer les difficultés de cette œuvre gigantesque.

R. A.

JOHANNES BECKMANN. Die Katholische Kirche im neuen Afrika. -

372 pp. - Verlagsanstalt Benzinger C°. Einsiedeln Köln. 1947. Cartonné : fr. s. 13 ; relié : fr. s. 15,80.

Ce livre offre de l'origine, de la croissance et de l'épanouissement de l'Église catholique un tableau vivant projeté sur le fond d'une Afrique en pleine révolution, avec l'enchevêtrement de tendances politiques et économiques modernes, et aussi avec sa profonde problématique spirituelle-religieuse.

Comme le développement de l'Église pénètre, de par sa nature, tous les domaines de la vie privée et publique, l'auteur ne néglige aucune des questions sociales, intellectuelles et culturelles : famille, travail, organisation économique et sociale ; langue, art, école, presse. Mais avant tout il s'intéresse à la sphère religieuse proprement dite : formation de la personnalité chrétienne, formation du clergé indigène et de l'élite laïque, catéchuménats, organisation des missions, etc.

La pleine liberté de cette action sur le terrain religieux et social est montrée comme menacée par la politique économique et nationale des puissances européennes, qui sont tentées de considérer la mission comme l'avant-garde de leurs propres intérêts, et de monopoliser les œuvres scolaires et sociales, - quoique avec de notables différences selon les divers pouvoirs colonisateurs, la Belgique étant à diverses reprises louée pour sa largeur de vue dans ce domaine et pour sa franche collaboration avec la mission, au grand profit de la saine évolution des populations indigènes. Ajoutons que les missions congolaises sont abondamment citées.

L'auteur refuse de voir dans l'établissement d'hôpitaux et d'écoles, si nécessaire soit-il, et dans l'ouverture du continent aux bienfaits de la civilisation, le but primordial de l'activité missionnaire ; ce sont plutôt des moyens et des conséquences de l'activité religieuse. La tâche principale de l'Église en Afrique est la communication de l'enseignement du Christ et de la grâce, la conversion et l'agrégation des individus et des

sociétés à l'Église universelle, dont elle a à créer tous les organes locaux.

Au sujet des divers problèmes rencontrés par l'Église en Afrique, l'auteur ne s'attarde pas à donner les pour et les contre théoriques, quoiqu'il ne cache pas ses préférences pour une adaptation aussi large que possible et pour l'établissement de l'Église enracinée dans le peuple comme but principal de l'activité missionnaire. Mais il s'attache surtout à décrire les diverses solutions de fait adoptées par les missions selon les circonstances. A notre avis, il n'insiste pas assez sur les divergences théoriques comme cause de la différence dans la pratique.

Ce véritable manuel des missions catholiques d'Afrique diffère donc sensiblement du Répertoire africain par le P. Dubois. Sa matière aussi est considérablement plus abondante et variée.

La documentation utilisée, extrêmement abondante et variée, est complétée par l'expérience personnelle de l'auteur, qui possède à fond sa matière. Cette maîtrise lui confère une vue pénétrante sur les problèmes et sur les situations, souvent à l'heureuse surprise des missionnaires sur place. Le P. Beckmann n'est pas un « missiologue en chambre ».

Déjà la revue A.F.E.R. a relevé plusieurs erreurs de détail, surtout dans les noms. Ajoutons, en vue d'une réédition, pour l'Afrique belge : la population de l'Urundi est de 2 millions. Il y aurait eu intérêt, vu l'importance de l'événement, de signaler aussi le baptême du Roi Mutara III Rudahigwa du Rwanda. Laman et Carpenter sont des missionnaires protestants. Pour la question du mariage, spécialement en ce qui concerne la dot et le consentement de l'épouse, il n'est pas tenu compte des plus récents ouvrages qui infirment, du moins pour le Congo Belge, des axiomes communément admis. Et ce n'est pas prêcher pour notre chapelle que de relever parmi les œuvres scientifiques des missionnaires, l'oubli, certainement involontaire, de *Æquatoria* qui, à notre connaissance, est la seule revue de ce genre éditée par des missionnaires en Afrique.

L'auteur n'essaie pas de camoufler les erreurs de détail commises par certaines missions. Mais il montre aussi comment elles ont été corrigées. Et elles sont d'une importance très minime à côté de l'œuvre grandiose réalisée non seulement pour l'évangélisation proprement dite, mais encore sur le terrain culturel et social. Il serait bon que certains de nos évolués puissent en prendre connaissance ; ils verraient que s'ils ont le droit de se plaindre de certaines insuffisances, comme par ex. dans l'enseignement féminin, la situation n'est pas le fait des missions.

Ce volume mérite la plus large diffusion parmi les missionnaires et dans les établissements de formation de futurs missionnaires, ainsi que parmi le public européen cultivé. Des traductions, du moins en français et en anglais, seraient donc souhaitables.

Par la présentation de ce livre la Société Benzinger a maintenu sa réputation méritée de travail soigné.

G.H.

Proverbes du Ruanda.

XIII

Allusion à l'histoire, aux mœurs et aux coutumes de Banyarwanda.

Ibya none biguruka nta amababa: Les choses d'aujourd'hui s'en volent sans qu'elles aient des ailes. (Autres temps, autres mœurs, les coutumes du passé disparaissent vite).

Ikidasubira n'inda n'indaro: On n'enfante pas deux fois hors mariage ¹⁾.

Ntaw'usaza atavutse: Nul ne meurt sans avoir parlé (c'est à dire sans avoir fait son testament) ²⁾

Ul'ishyano nk'amata y'ihene: Tu inspires autant de répugnance que le lait de chèvre (dont nul ne boit).

Wibura byose nk'ingata imenye: Puisses-tu être abandonné comme le coussinet (dont on n'a plus besoin et que l'on rejette).

Gukunda ikitagukunda n'invura igwa mw'ishyamba: Aimer ce qui ne t'aime pas c'est comme la pluie qui se perd dans la forêt (au lieu d'arroser les cultures).

Sebwugugu yaligugiye: Sebwugugu (Le nigaud) se conduit en nigaud ³⁾.

Ngo yabaye Robga: Il est devenu comme Robga (c'est à dire il s'est offert en sacrifice ⁴⁾.

Narushye uwakavuna: J'ai éprouvé les angoisses de Kavuna. ⁵⁾

XIV

*Inclémence de la vie. Les malheurs sont ici-bas le lot de tous les mortels.
Incertitude du lendemain.*

Uli musi y'ijuru ntabara imirabyo: Celui qui vit sous le ciel ne compte pas les éclairs (Les maux ici-bas sont innombrables, on ne peut les compter).

1) Allusion au sort des filles-mères. On les mettait autrefois impitoyablement à mort.

2) Pour éviter des difficultés à leurs héritiers naturels.

3) Personnage fictif héros d'une fable populaire.

4) Allusion à un épisode du règne de Ruganzu I.

5) Allusion à un épisode du règne de Ruganzu II.

Abasangira ibere ntibasangira umugisha : Ceux qui ont eu le même sein (en partage) ont un sort différent. (Les conditions de la vie sont inégales même pour ceux qui ont eu la même mère.

Uwishima none ejo azahekenya amenyo : Celui qui se réjouit aujourd'hui grincera des dents demain.

Iminsi yose s'guhora useka : On ne rit pas tous les jours.

Ntawe ushima umunsi butarira : Il ne faut pas se féliciter de la journée, avant que le soir ne soit arrivé. (Pour se vanter d'une belle journée, il faut attendre le soir).

Uko bukeye siko bwira : Le soir ne ressemble pas au matin.

Iminsi izabakebera inyama : Le temps vous distribuera la viande avec parcimonie.

Uhinga ibyago n'ibyo asarura : Celui qui cultive les difficultés les récolte. (Qui sème le vent récolte la tempête).

Ubyaye ishyano araryonsa : Celui qui fait une sottise, l'allaite (la nourrit).
(Qui fait une sottise en subit les conséquences).

Udafite ibyago azabibona : Qui n'a pas (encore) eu d'épreuves, en aura.

Ubisets'abisang'iwe : Qui en rit (des épreuves) les rencontre ensuite) chez lui.

Ibyanwa ntibibuza umugabo ibyago : Ce n'est pas la barbe qui préserve des épreuves.

Umuntu abona ibyago bisanywe n'ubusa : Les maux accablent l'homme sans raison (apparente).

Amahanga abyara amashyano : C'est autrui qui engendre les épreuves.

Ulogo rubyara rudahatse : Ce sont des maux imprévus (non voulus) qui fondent sur la famille.

Ingo ziragobora : Le lot des familles c'est le bonheur ou le malheur.

Umubili ubyara udahatse : Ce sont des maux imprévus (et non voulus) qui fondent sur le corps.

Kwiringira n'ukwibeshya : Nourrir de l'espoir c'est mentir (se tromper et se bercer d'une fausse espérance).

Wilingira ijosi likakubyalira umwingo : Si vous mettez votre orgueil dans votre cou, il vous y surviendra un goître. (Ne tirez pas vanité de votre beauté à cause des surprises que réserve l'avenir.)

Nyirakaga agura umuja uhutse : Le malheureux est réduit à se contenter d'une esclave qui élève un nourrisson, c'est-à-dire d'une femme de rien.

Nyirakaga imbwa iramwonera : Le miséreux, (même) le chien lui fait du tort.

Impabe zirabona : Les abandonnés en voient. (Les maux sont le lot des abandonnés)

Insigazi y'inyuma ihaga inkoni : Celui qui n'a plus de parents (ou d'amis) se rassasie de coups de bâton. (Les coups sont réservés à ceux qui sont abandonnés de tous).

Imfusha niyo nkunguzi : Celui qui perd ses enfants est le plus malheureux de tous.

Imvune y'ulugo imenywa na nyirarwo : Le plus au courant des épreuves de la famille c'est le chef du logis (lui-même).

Indambirwa y'iminsi ikubita urwaye : Tous les malheurs fondent ensemble sur le malade.

Kabutindi iza imvura igwa : La pluie ne tombe jamais sans que le pauvre en souffre.

Magumirwa yahutse impyisi iramururma : L'homme accablé de maux est (comme) chargé d'une hyène qui ne cesse de le mordre.

Kabutindi igumbashya inkoko : Entre les mains d'un malheureux même une poule devient stérile. (ne pond plus).

Ubuahanya butuma inkoko igumbaha : L'excès des malheurs est cause que même les poules ne pondent plus.

Uwasimbutse udukingo twinshi ntamenya akazamuvuna : Celui qui a franchi un grand nombre de ravins ignore celui dans lequel il laissera la vie.

Izosongorewe rubamba sizo ziyibamba : Les pieux préparés pour fixer un objet servent (souvent) à un autre usage. (Personne ne sait ce que l'avenir lui réserve).

Utazi iminsi arata ulugo : Celui qui vit dans l'insouciance s'enorgueillit (à tort) de sa maison.

Ugiye mu kibira atazi aca inkoni atazi : Celui qui entre dans une forêt qui lui est inconnue coupe des bâtons dont il ignore les vertus magiques ¹⁾.

Inzira ntibwira umugenzi : La route ne révèle pas au voyageur les dangers qui l'attendent.

Ntawe umenya akabindi kazamwica : Personne ne connaît la cruche de bière à l'occasion de laquelle il mourra ²⁾.

Bagabo barabona yafashe imbwa ihene iramuruma : Bagabo barabona ³⁾ est mordu par une chèvre juste au moment où il avait réussi à échapper aux crocs d'un chien.

Izihora ko ziko nizo njyo : Tant va la cruche (au feu) qu'à la fin elle se brise. ⁴⁾

XV

Proverbes sur la mort

Amenyo mabisi aseka ayumye azayasanga : Ne riez pas des crânes que vous trouvez sur votre chemin parce que le vôtre aura le même sort ⁵⁾.

Umukungu ntagendana inkuri : Le riche n'emporte même pas une gourde de bière.

Nyiribintu niwe nyirubusa : Le riche propriétaire n'est que le possesseur du néant.

Turaha turah'andi : Nous sommes les habitants d'ici, nous sommes aussi les habitants de l'au delà.

Ntawe umenya umunsi : Nul ne sait le jour.

Rubung'amanzu : Elle pénètre dans toutes les maisons.

Iyalemye agahanga niyo ikamena : Celui qui a créé le crâne (c'est-à-dire l'homme intelligent) c'est celui-là même qui le brise.

Imana irica ntiyivuga : Imana fait mourir sans prononcer une parole. Il fait mourir le pauvre et le dépouille du peu qu'il possède.

Urwishe benshi ntirusigaz'umwe : Celle qui a l'habitude de frapper ne fait d'exception pour personne.

Urwishe imfubyi ntirwishima : Quand elle emmène un orphelin, la mort n'a aucun motif de se réjouir parce que l'enfant n'est regretté de personne.

1) Allusion aux plantes tabou auxquelles il est interdit de toucher.

2) Allusion aux disputes sanglantes et tragiques qui accompagnent les beuveries.

3) Nom propre, type du malheureux par excellence.

4) Le mot à mot est le suivant : (Les cruches) celles qui restent sur le feu sont des tessons usés, c'est-à-dire s'usent vite.

5) Le mot à mot est le suivant : Les dents vivantes qui se moquent des dents desséchées (de crâne) les rejoindront. L'image est pittoresque.

Urupfu ntawe uruseka: On ne rit pas de la mort.

Urupfu rwishe umusaza ruba rujyanye umuhanuzi: Quand la mort frappe un vieillard c'est un sage conseiller qu'elle fait disparaître.

Narwo urupfu rwica impinja ruba rwatse nyina ibiganiro: Quand la mort entraîne un bébé, elle supprime tout sujet de conversation à la mère (qui ne cessait de causer avec son nourrisson.)

Nyamunsi ntitsindwa: La maîtresse du jour est invincible.

Ntawe ulenga umunsi Imana yavuze: Nul ne dépasse le jour qu'Imana a désigné.

Urupfu rwagutumiye nturara: La mort vous ayant appelé, vous ne passez pas (même) la nuit,

Uw'Imana yatanze araca: Celui qu'Imana abandonne expire (à l'instant).

Iyo Imana iduhamagaye tugomba kwitaba: Quand Imana nous appelle, nous devons (lui) répondre.

Urupfu ntirugira umunsi: La mort n'a pas de jour (d'heure).

Ntawe umenya umunsi igikenya kigwa mu miheto: Nul ne sait son jour (son heure) (même) un adolescent peut tomber sous (les flèches de) l'arc.

Urupfu ntiruteguza: La mort n'avertit pas.

Ntawanga undi, hanga nyamunsi: Personne ne haït comme le maître du jour (la mort).

Iyakulemye n'iyu iguhamba: Celui (Imana) qui t'a créé, c'est lui qui t'enterre (qui te fait mourir).

Ruliye abandi ntirukwibagiwe: Elle a dévoré les (autres) hommes, elle ne t'a pas oublié.

Urwagashyikiliye nturwima umuniho: A l'approche de la mort, il ne faut pas te plaindre.

Ntirujya Inama: La mort ne prend pas conseil.

Rulibikiye: La mort se réserve (Elle est toujours prête à frapper).

Imbitsi yacyane ibikira mukeba: Celui qui met beaucoup de côté, c'est son rival (ou son ennemi) qui en profitera.

Ushaka urupfu asoma impyisi: Celui qui veut mourir n'a qu'à embrasser la hyène (s'exposer au danger).

Ntiruvuza ihembe: La mort ne joue pas de la trompette (elle vient, sans crier gare).

Luri mu miganda: Elle est (la mort) dans les bois (qui servent de paroi à la case).
En d'autres termes: elle rôde autour de nous.

Ruca umuhimba (igihe kidasohoye): Elle frappe ce qui n'est pas arrivé à terme (à l'aveugle, sans aucune distinction d'âge).

Rurakenyana: Elle abrège la vie.

Urutazagusiga Rwakubanza: Puisqu'elle ne doit pas t'oublier qu'elle en finisse une fois pour toutes.

Rurasera inkono ku ziko: Pendant que la cruche est sur le feu, elle prépare la bouillie qu'on doit y mettre. (La mort n'est jamais en retard).

Urupfu rusya rutanzitse (kwanzika): La mort écrase sans préparation (la mort vient toujours à l'improviste).

Ntirubura icyo ruvuga: La mort sait toujours parler.

Ntawe utura nk'umusizi: Personne ne vit (aussi longtemps) que la montagne.

Ntaho rutaba: Nul endroit où elle (la mort) ne soit.

Urwishe umukondo ntirusiga ubura: Celle qui fait mourir l'enfant n'oublie pas la mère.

- Nta gahora gahanze : Rien de ce qui dure n'est éternel.
 Rugosora ibyeze ntirubura mu rugo : Celle qui passe au crible les nouveaux grains récoltés (les enfants) n'est jamais absente de la maison.
 Ruli hose : Elle est partout.
 Rushigaje iki ? : Qu'est ce qu'elle nous a laissé ?
 Ruli hafi : Elle est proche.
 Rusahura : Elle dépouille.
 Ruza ningoga : Elle vient vite.
 Ntibarufata : On ne l'enchaîne pas.
 Surwanone : Elle n'est pas de maintenant.
 Bararuhorana ; Ils vivent près d'elle.
 Ntawe uruhunga : Personne ne peut l'éviter.
 Ntirugurirwa : Elle ne se laisse pas acheter.
 Ntirugira ibambe : Elle n'a pas de pitié.
 Ntirusekanwa : On ne s'en moque pas.

XVI

Proverbes sur Dieu (Imana)

- Inyundo ntisumba uwayicuze : Le forgeron l'emporte sur la pioche.
 (Le Créateur est au dessus de la créature).
 Ntabahwanyije Imana : Personne ne ressemble à Imana.
 Imana igira amaboko malemare : Imana a des bras longs (est tout puissant).
 Imana iruta ingabo : Imana est plus fort qu'une armée.
 Umubaji w'imitima ntiyayinganije : Le créateur (maître) des cœurs ne les a pas fait semblables.
 Umwanzí agucurira icyobo, Imana igushakira icyanzu : Pendant qu'un soi-disant ennemi creuse votre fosse, Imana vous trouve une issue.
 Uhawe n'Imana ntiyamburwa n'imiyaga. : Celui qu'Imana a favorisé, les vents ne peuvent le dépouiller.
 Agati gateretswe n'Imana ntigahubanganwa (ntigahenurwa) n'umuyaga : L'arbuste qu'Imana a planté, les vents ne peuvent le dépouiller.
 Urwubitswe n'Imana ntirusenwa n'umuyaga : L'habitation qu'Imana a construite le vent ne peut la détruire.
 Icy'Imana iguhaye urakira : Ce que Dieu te donne, accepte-le.
 Imana iraguha ntimugura : Imana donne, il ne vend pas.
 Imana niguha ntuyimanuze : Si Dieu vous fait un don, n'en abusez pas.
 Imana iruta imanga : Dieu est plus fort que n'importe quel ennemi.
 Icyo umuntu azagaya Imana irara ikirema (Le péril) que l'homme craint. Dieu ne manquera pas de l'y exposer à l'instant.
 Imana uyambaliza ku ishyiga ikagusiga ivu : Si vous invoquez Dieu, (en'restant assis) auprès des pierres du foyer, il ne vous laissera que des cendres.
 Umuhutu utagira Imana agira amaboko ye : Le Muhutu (l'homme) qui n'a pas Imana (pour lui), il n'a plus que ses bras.
 Impigi ntihiga Imana : Les amulettes n'enchaînent pas Imana.

Imana imena impigi : Imana brise (ne tient pas compte des) les amulettes.

Aho kwishima washimwa n'Imana : Il vaut mieux être estimé d'Imana que de s'estimer soi-même.

Imana ikubakira inyumba iguteze ivundi : Si Dieu te favorise aujourd'hui, il peut t'abandonner demain.

Uwanga Imana ndagaya : Celui qui se détourne de Dieu, je le méprise.

Autres noms de Dieu :

Kagaba : Le Donateur. Kavuna : Le Secourable. Mitsindo : Le Victorieux. Nyamugendera hasi no hejuru : Celui qui règne en bas et en haut Ay'ibambe ou ibambe we : Le Miséricordieux, ô le Miséricordieux, Rulema : Le Créateur. Rugira : Le Conservateur. Ruhoraho : L'Eternel.

P PAGÈS

L'œuvre scientifique de feu Mgr. Tanghe.

Le 8 novembre 1945, Mgr. B. Tanghe, totalement épuisé après 35 années de vie missionnaire, quittait l'Ubangi pour rentrer en Belgique. Départ définitif, puisque le 12 février 1946 il présentait sa démission comme Vicaire Apostolique. Celle-ci fut acceptée le 17 mai suivant. Dans la lettre que son Eminence le Cardinal Fumazoni-Biondi lui adressait à cette occasion, le Préfet de la Propagande louait le zèle ardent et prudent de Monseigneur Tanghe, son adresse et sa sollicitude à promouvoir l'œuvre de l'évangélisation et enfin sa respectueuse et entière docilité aux directives de la Sacrée Congrégation. Le Cardinal exprimait son regret de devoir priver l'Ubangi de son digne Pasteur et il témoignait à Mgr. Tanghe la plus chaleureuse reconnaissance du Saint-Siège pour les services éminents rendus par lui à la cause de l'Église dans cette partie du Congo.

Mgr. Tanghe s'éteignit à Bruges, le 6 décembre 1947, après une longue et pénible maladie. Il n'avait pas seulement été un grand évêque missionnaire, mais aussi un homme d'étude et de science. C'est sous ce dernier aspect que dans ces pages nous nous proposons de faire connaître son éminente personnalité.

Aucune revue ne nous semble mieux indiquée pour publier cette étude que *ÆQUATORIA*, à laquelle Mgr. Tanghe s'est toujours fort intéressé et dont il peut être considéré comme un des co-fondateurs. Il l'a toujours encouragée par ses conseils et surtout par sa collaboration.

* *

Dès le début de son ministère sacerdotal, même en Belgique, le père Basile s'adonnait à l'étude, tout en se dévouant de plein cœur aux œuvres de l'apostolat. Son amour pour l'Ordre franciscain lui inspirait d'en étudier l'histoire; son patriotisme s'attacha de préférence à des figures nationales ou à des périodes glorieuses de l'Ordre en Belgique. Nommé prédicateur au couvent d'Enghien en 1903, il y trouva des archives précieuses, un riche trésor inexploré. Et le voilà lancé dans les études historiques. Il devint membre du Cercle archéologique d'Enghien.

Son premier souci fut de dresser l'inventaire des archives conservées au couvent des Capucins à Enghien. Il le publia dans les *Annales du Cercle archéologique d'Enghien* Tom. VI. 1898-1907, P. 385-403).

Entretemps il s'appliquait également à la vulgarisation, en publiant toute une série d'articles sur des sujets historiques dans la revue mensuelle, éditée par les Capucins belges. 1)

Son attention se portait spécialement sur un des fondateurs de la Province belge, le P. Jean Landen, dans lequel il lui semblait retrouver un compagnon des martyrs de

1) «Franciscaansche Standaard» depuis l'année 1903-1904 jusqu'à 1909-1910.

Gorcum. 2)

C'est aussi à Enghien qu'il conçut l'idée d'écrire la vie du P. Charles d'Arenberg, Capucin, éminente figure des Pays-Bas au XVII^e siècle. Durant plusieurs années, il recueillit des nombreux documents, provenant des Archives d'Arenberg et du royaume à Bruxelles, ainsi que des archives locales d'Enghien et d'ailleurs. Il ne put lui-même finir ce travail. A son départ pour le Congo, en 1910, il remit tous ces matériaux à son confrère, le P. Frédégand d'Anvers, qui les compléta pour la publication. Celui-ci aimait à saluer, dans la personne du P. Basile, l'ouvrier de la première heure, qui prit une part importante au travail parfois ingrat de la recherche. 3)

A Enghien également et dans la même pensée, le P. Basile commença une étude sur l'apostolat des Capucins pendant la peste au XVII^e siècle et en rassembla les matériaux. Ce n'est qu'à son premier congé en Belgique, en 1919, qu'il put les publier. 4)

Devenu missionnaire en 1910, le P. Basile trouva un programme d'études dans les directives des Supérieurs Majeurs de l'Ordre. Avant tout il lui fallait acquérir la connaissance approfondie de la langue indigène, étudier l'histoire de la région et du peuple à convertir, s'appliquer à en connaître les us et coutumes. 5)

C'est à l'élaboration de ce vaste programme qu'il s'est attelé courageusement dès le début de sa vie missionnaire.

*
*
*

Toute l'œuvre scientifique de Mgr. Tanghe a été celle d'un chercheur passionné, qu'un travail ardu et compliqué ne rebuta jamais.

Il fut un observateur patient et sagace de la vie des indigènes, un collationneur infatigable des traditions Ngbandi. Tâche ingrate et difficile, surtout au Congo: il ne suffit pas de consulter les indigènes, de noter leurs dires; il faut les contrôler, et, sans jamais se décourager, revenir mille fois sur la même question par des voies différentes. Malgré la sympathie qu'il inspirait aux indigènes, ceux-ci le trompaient, ou lui présentaient leurs fables comme des récits historiques, comme il l'expérimentait bien des fois. Les Noirs ne sont-ils pas préoccupés avant tout de plaire au Blanc? Et enfin, quelle patience et quel courage ne lui fallait-il pas pour se retrouver dans le labyrinthe de tant de traditions?

On a parfois dit que P. Basile se montrait trop facile à croire les Noirs, qu'il se fiait trop aisément à leurs dires dans ses recherches et ses conclusions. Mais qui pourrait se croire exempt de toute erreur dans une telle entreprise? Lui-même plus que tout autre en était conscient. Sa probité scientifique lui faisait un devoir de l'avouer 6) et il était toujours disposé à corriger ses conclusions quand la vérité se faisait jour. Tout chercheur doit souvent revenir sur ses pas, surtout quand il se lance dans le domaine encore inexploré des traditions orales d'un peuple primitif. Et c'est spécialement comme collationneur des

2) « Franc. Stand. » 1908-1909, p. 94-95; 119-122. - « Etudes Franciscaines. » XXI, 1909, p. 688-691.

3) P. Frédégand Cailly, Etude sur le P. Charles d'Arenberg, f. m. Cap. (1593-1669), Paris, 1919, p. XXII-XXIII.

4) « Neerlandia Francisana », Vol. II, 1919, p. 225-232. - P. Basile Tanghe

La Peste d'Enghien (1667-1670) Enghien, Delware: 1921.

5) Statutum pro missionibus o. f. m. Cap. (édit. 1893) n. 54.

6) De Ngbandi, Geschiedkundige Bijdragen, Introd. p. XVI.

traditions indigènes des Ngbandi et comme leur ethnographe qu'il a bien mérité, car il est pratiquement le seul qui ait étudié cette population, et il l'a fait de main de maître.

Mgr. Basile Tanghe avait l'esprit analytique, qui ne laissait échapper aucun détail. Ses livres en témoignent. On y recherche en vain une vue synthétique. Il rassemble plutôt tous les détails qui se rapportent à l'un ou l'autre point. Il collationne les données, s'appliquant cependant à faire ressortir la forme caractéristique de la culture et de la structure sociale des Ngbandi. Plus tard il s'est efforcé d'en esquisser une synthèse. C'est pourquoi M. G. Van der Kerken le cite dans la catégorie d'ethnographes, d'ethnologues et de sociologues qui cherchent à déterminer comment la société indigène s'est formée comme telle et comment elle évolue dans la suite. 7)

Dans ses études historiques, soit sur l'occupation de l'Ubangi par les Belges, soit sur l'origine et les migrations des populations de cette région, soit sur l'œuvre de l'évangélisation dans cette contrée, nous remarquons chez lui le même esprit analytique, le souci des détails, le renvoi fréquent aux traditions locales.

Enfin Mgr. Tanghe était un autodidacte, qui a toujours travaillé au Congo même, loin de toute bibliothèque, loin de tout centre scientifique, et cela dans un temps où les communications avec l'extérieur étaient encore très difficiles dans l'Ubangi. Ses sources d'information étaient restreintes, il lui manquait une formation étendue et générale d'ethnologue ; son œuvre et ses études historiques s'en ressentent. Ce qu'on lui reprochait parfois, c'était d'oser sur un simple indice formuler des hypothèses hardies, sans tenir compte suffisamment des données des branches scientifiques autres que l'ethnographie et les traditions orales indigènes 8)

Mais c'était pour Mgr. Tanghe une manière de rechercher la vérité, d'exciter d'autres à chercher avec lui, d'apporter leur part de science et de vérité. C'est pour la même raison qu'il formule tant de questions dans ses livres et ses articles. Son esprit était largement ouvert à la lumière. « Fiat Lux » telle était sa devise pour son travail scientifique. 9)

Son rêve, qui n'est pas encore réalisé, était de voir publier une étude d'ensemble et approfondie sur l'histoire des peuples de l'Afrique centrale. Il y apporta sa contribution. Son peuple Ngbandi, il l'aimait, il l'a fait connaître, et il en est devenu l'historien attitré.

Il nous plaît d'appliquer à Son Excellence Mgr. Tanghe et aux Ngbandi de l'Ubangi ce que le P. Hulstaert écrit du prof. Van der Kerken et des Mongo de la cuvette centrale. 10)

« Les coloniaux d'hier et de demain et les Ngbandi de l'avenir, ont contracté envers lui une dette de reconnaissance. Car à eux tous il a rendu un service éminent, et tout spécialement aux Ngbaangi qu'il a mieux fait connaître... Ainsi il y aura encore demain de nombreux Ngbandi pour parler avec gratitude du grand évêque qui après avoir évangélisé leurs pères les a si bien décrits et a jeté les bases de leur histoire nationale. »

La maladie a contraint Mgr. Tanghe à quitter l'Ubangi, mais lui qui écrivait en 1926 à sa sœur : « Je travaille beaucoup et je regrette seulement de ne pouvoir faire davantage (Abumombazi, le 13 avril 1926) » continuait en Belgique à consacrer ses

7) « Kongo-Overzee », II année, 1935 - 1936, p. 159 - 161.

8) Dr. Van Bulck, s. J. dans « Anthropos », XXVI Année 1931, p. 968.

9) « Congo » 1923, tom. II, p. 335. - « Congo » 1924, Tom. II, p. 746.

10) Dans « Aequatorin » Année IX, 1946, p. 76.

dernières forces à ses études favorites, Le 30 avril 1947, alors que la maladie ravageait déjà son corps, il écrivit à un confrère de l'Ubangi : « Je vous entends me poser la question si je ne m'ennuie pas en Belgique ? J'ai eu l'avantage de me procurer une machine à écrire. Jusqu'à ce jour je ne me suis pas encore ennuyé. J'ai revu et corrigé en certains points mon histoire générale des populations de l'Ubangi et ma relation de l'exploration de l'Ubangi par Vangele. Peut-être aurai-je l'occasion de les faire imprimer. »

C'est sur son lit de mort que Mgr. Tanghe confiait ses manuscrits à un confrère. Ce travailleur infatigable n'a déposé la plume que forcé par l'impuissance de la tenir encore en main.

Pour donner un aperçu général de l'activité scientifique de Mgr. Tanghe durant sa longue carrière missionnaire, nous repasserons successivement sa contribution :
à l'histoire coloniale,
à l'histoire de la mission de l'Ubangi,
à l'étude des populations de l'Ubangi.

* * *

L'Histoire Coloniale

Depuis son arrivée à Banzyville, en 1910, le P. Basile s'était intéressé à l'histoire de la découverte de l'Ubangi et de la pénétration belge dans ces régions.

Il enregistra minutieusement tous les souvenirs des indigènes qui avaient encore connu Vangele. A son retour en Belgique en 1919 il alla compléter sa documentation chez le grand explorateur belge lui-même, qui lui remit le 11 août 1919 des documents de première valeur. Le P. Basile les utilisa largement et les compléta au moyen des renseignements particuliers qu'il avait pris sur place dans l'Ubangi. ¹¹⁾

Il en composa un récit détaillé d'une cinquantaine de pages, qu'il publia dans la revue « Congo » de 1922 ¹²⁾

Dans la suite le P. Basile conçut l'idée d'écrire l'histoire coloniale de l'Ubangi depuis le début de l'occupation belge jusqu'en 1908 ¹³⁾ C'est pourquoi il se mit en rapport avec les anciens coloniaux, qui avaient séjourné dans l'Ubangi pendant cette période. C'est ainsi qu'il s'adressa à M. Royaux, lieutenant-colonel retraité, qui eut l'amabilité de lui remettre par écrit ses « Souvenirs de l'Ubangi ».

Ceux-ci faisaient suite au récit de « l'exploration de l'Ubangi. »

Le P. Basile les publia avec l'autorisation de l'auteur ¹⁴⁾, ajoutant ainsi une nouvelle pièce à la documentation historique de l'Ubangi.

En 1934 il fut heureux de pouvoir publier aussi les « Souvenirs » de M. Vannini, qui avait séjourné dans l'Ubangi de 1902-1904. ¹⁵⁾

Enfin lui-même traçait en 1939 l'histoire de l'occupation des régions d'Abumombazi

11) « Congo » 1922. tom. I. p. 161. note 1.

12) « Congo » 1922. tom. I. p. 161. - 180 : 366 - 394.

13) « Congo » 1931. tom. I. p. 369. note 1.

14) « Congo » 1931 tom. I. p. 369 - 387.

15) « Congo » 1934 tom. I. p. 550 - 556.

pour la période de 1890 jusqu'en 1900. 16)

En octobre 1940, Mgr. Tanghe fit un résumé de son ancien article sur l'exploration de l'Ubangi destiné à servir comme cours d'histoire obligatoire pour les écoles moyennes du Vicariat. Heureuse initiative que le P. Hulstaert signalait à l'attention des Missionnaires du Congo dans la revue *Aequatoria*. 17)

Bien des notes précieuses sont encore contenues dans les écrits qu'a laissés Mgr. Tanghe. Nous espérons qu'un jour celles-ci pourront être éditées pour compléter ainsi l'œuvre historique de notre grand évêque missionnaire.

L'Histoire de la Mission de l'Ubangi.

Quand le P. Basile partit au Congo en 1910, il était conscient de l'importance du début de l'œuvre missionnaire dans l'Ubangi. C'est pourquoi il se faisait un devoir de noter minutieusement jour par jour les moindres détails de la journée. Il devint le premier archiviste de la mission de l'Ubangi. Son précieux journal est actuellement conservé en deux exemplaires aux archives provinciales des Capucins à Anvers. Ces notes nous renseignent sur la période qui va du 17 janvier 1910 jusqu'au 19 décembre 1910.

La relation du voyage n'est pas moins intéressante et instructive pour l'histoire de la mission. Le P. Basile la publia dans le « *Franciscaansche Standaard* » et « *l'Étendard Franciscain* », les deux revues éditées par les PP. Capucins de Belgique. 18)

C'est en 1934 que pour la première fois Mgr. Basile Tanghe, alors Préfet Apostolique de l'Ubangi, composa une esquisse du développement de la mission de l'Ubangi depuis son érection. Il l'envoya aux Supérieurs de Belgique pour servir à un travail de vulgarisation qui devait paraître à l'occasion du jubilé de 25 années d'existence de la mission. Le R. P. Gerbern l'employa pour composer son livre en flamand « *Pioniers* », édité en 1935.

Deux ans plus tard Mgr. Tanghe publia l'histoire de la fondation de la mission de Mawuya. L'article, très intéressant, parut dans la revue hebdomadaire « *Hooger Leven* », et plus tard aussi dans l'*Almanach des missions des PP. Capucins* » pour l'année 1937 19).

En 1939 Mgr. Tanghe commença à éditer ses souvenirs de pionnier. Il décrit la détresse des premiers mois passés dans l'Ubangi 20) et la fondation de la première école-chapelle 21). La guerre interrompit malheureusement cette série d'articles du plus grand intérêt pour l'histoire de la mission.

Pendant la dernière guerre la S Congrégation de la Propagande conçut l'idée de préparer un « *Dictionnaire des Missions* ». Elle adressa à tous les Ordinaires des missions un long questionnaire, leur demandant des renseignements sur les origines et le développement de leur mission, sur le personnel et les multiples activités et sur tous les aspects de la vie missionnaire et de la région à évangéliser.

16) « *Aequatoria* » Année II, 1930, p. 61-65.

17) « *Aequatoria* » Année IV, 1941, p. 38.

18) « *Franciscaansche Standaard* » Année XVII (1910-1911) - « *Étendard Franciscain* » Année XVII, (1910-1911).

19) « *Hooger Leven* » 25 juillet 1936 et 1 août 1936.

20) « *Francisc. Stand.* » XLI, 1939-1940, p. 137-140.

21) « *Francisc. Stand.* » XLI, 1939-1940, p. 280-294.

Mgr. Tanghe y répondit le 23 décembre 1943 par un article de 16 pages in folio, dans lequel il donna vraiment un aperçu général de la mission de l'Ubangi depuis son érection jusqu'en 1943. Une copie de ce travail repose aux archives du Vicariat.

De même que Mgr. Tanghe avait conçu jadis l'idée d'écrire l'histoire coloniale de l'Ubangi, il nourrissait également le projet d'en composer l'histoire missionnaire. Il avait réservé ce travail pour ses vieux jours, et s'était déjà mis à le préparer avec soin. Parcourant les archives du Vicariat, il rédigea plusieurs notes personnelles sur des événements auxquels lui-même avait été mêlé. Ces notes, nous pouvons les regarder comme ses mémoires. Il ne les a pas rassemblées, mais les a glissées discrètement dans les dossiers des archives du Vicariat.

Revenu en Belgique, le 27 janvier 1946, Mgr. continua à noter ses souvenirs, comme il l'écrivait alors à un confrère : « Je rédige rai ici encore quelques notes et souvenirs du vieux temps. »

Comme le cardinal Massaia, Mgr. Tanghe aurait pu écrire à son tour « I mei trentacinque anni in alto Ubangi ». Il n'en a pas eu le temps, et son humilité s'y recusa car les plus belles pages de l'histoire de l'Ubangi se confondent avec celles de sa propre vie missionnaire. Espérons qu'un jour une plume alerte nous tracera la vie de ce grand évêque missionnaire.

L'Étude des Populations de L'Ubangi.

La contribution de Mgr. Tanghe à l'étude des populations de l'Ubangi a été multiple. Il s'est occupé de l'étude de la langue Ngbandi, de la description de la vie, des us et des coutumes des Ngbandi, et enfin de leur histoire ainsi que de celle de toutes les autres populations de l'Ubangi. Nous passerons en vue ces trois rubriques.

L'Étude de la langue Ngbandi.

Au début de son apostolat missionnaire dans l'Ubangi, le P. Basile pensait, ainsi que ses confrères, que le Sango était la langue indigène de cette contrée. Il a raconté plus tard lui-même comment il s'est aperçu de son erreur. ²²⁾ Le Sango fut abandonné immédiatement, et les Pères se mirent à étudier le Ngbandi, dès la fin de 1911.

Le P. Basile avait déjà préparé un catéchisme avec explications en Ngbandi, en 1913. Le manuscrit, qui compte 210 pages, n'a jamais été édité; il est conservé aux archives du Vicariat.

Une des questions les plus épineuses, à l'étude de laquelle Mgr. Tanghe s'est appliqué jusque dans ses derniers jours, est celle de savoir quelle peuplade est la plus ancienne à parler le Ngbandi et comme elle a pu imposer sa langue à tant d'autres. Pour résoudre cette question il s'est toujours placé sur le plan historique, se fondant sur les traditions orales des indigènes. Il n'a jamais traité ce problème ex professo ou in extenso, mais il ne l'a jamais perdu de vue. Sa pensée a connu sur ce point une évolution très caractéristique. Il a conçu, abandonné, repris un grand nombre d'hypothèses. Le problème se compliquait à me-

22) « Aequatoria », III, Année, 1940, p. 110-112.

sure que ses connaissances historiques devenaient plus précises, et certains points sont restés pour lui sans solution. Esquisser ici cette évolution nous entraînerait trop loin. Nous espérons un jour y revenir. En 1939, Mgr. Tanghe était venu à la conclusion suivante : « Il ressort de l'histoire des Zande que le nom « NGBANDI » conviendrait beaucoup mieux aux Azande (qui sont des descendants de Ngula, fils de Ngbandi) qu'à la population qu'on désigne actuellement sous ce nom de « Ngbandi ». ²³⁾ Et huit ans plus tard, en 1947, Mgr. Tanghe repassa toutes les populations de l'Ubangi en revue et les classa au point de vue de leur langue. Il y indique très clairement les différentes peuplades qui parlent le Ngbandi, sans être des descendants de « Ngbandi ». ²⁴⁾

Dès 1911 le P. Basile s'était aperçu des différences qui existent entre le Ngbandi parlé dans le Sud-Ouest de l'Ubangi et celui parlé dans le Nord et le Sud-Est. Le P. Benjamin composa sa grammaire sur le dialecte de l'Est. Le P. Basile en écrivit l'introduction historique et fit en même temps la comparaison entre les deux dialectes. ²⁵⁾

En fait d'études linguistiques, nous devons encore citer son article sur « Les langues Zande et Ngbandi » où il compare ces deux idiômes pour conclure à l'affinité de ces deux peuples. ²⁶⁾

La description de la vie, des us et des coutumes des Ngbandi.

La première étude éditée par le P. Basile sur les Ngbandi est consacrée au culte du serpent. Il examine cette superstition sous tous ses aspects, en étudie toutes les manifestations, dont la principale est le culte rendu aux jumeaux, qui s'identifient avec les serpents. ²⁷⁾

Il continua à en rechercher l'explication ²⁸⁾

En 1926 le P. Basile réédita son étude en français. Il en profita pour la revoir, la remanier et la rendre plus claire, pour la développer et surtout la compléter. C'est surtout l'explication de cette pratique qui a retenu son attention. ²⁹⁾ Il revient encore sur cette question dans un article édité en 1926 ³⁰⁾ et se prononce enfin définitivement dans son livre *De Ngbandi naar het leven geschetst*. ³¹⁾

Il nous plaît de citer ici l'appréciation que connut son étude sur le culte du serpent dans le monde savant. La Bibliographie ethnographique la nomme une étude très documentée et illustrée ³²⁾. le R. P. Tastevin, Spiritain, savant ethnographe français qui a voyagé dans toute l'Afrique et qui a étudié beaucoup de peuples primitifs africains, s'exprimait comme suit dans une lettre à Mgr. Tanghe, datée du 1 mai 1936 : « Voilà un beau travail à tous points de vue, et qui demeurera. Il y a des faits et des croyances analogues un peu partout en Afri-

23) « Aequatoria » II. Année, 1930, p. 16, note 19.

24) « Kongo-Overzee », XII.—XIII, 1946-1947, n. 3, p. 193-203.

25) P. Benjamin Leken, Capucin. *Spraakkunst der Ngbanditaal*. -Brugge, 1923.

26) « Congo » 1924, tom. I, p. 203-217.)

27) « P. Basile Tanghe, *De Slang bij de Ngbandi in de Congo*. Bibliotheek vol. II, Brussel, 1910, 80 p. avec illustrations et une carte.

28) « Congo » 1921, tom. II, p. 431-432 - « Congo » 1923, tom. I, p. 349-350 - « Congo » 1924, tom. I, p. 203-217. - « Congo » 1925, tom. I, p. 562-565.

29) P. Basile Tanghe, *Le culte du serpent chez les Ngbandi*. Brugge, 1926, 82 pp.

30) « Congo » 1926, Tom. II, p. 714-727.

31) P. Basile Tanghe, *De Ngbandi naar het leven geschetst*. Brugge, 1928, p. 245-247

32) *Bibliographie ethnographique du Congo Belge*, Vol. I. (1925-1930) p. 269.

que, mais je ne les ai jamais vues si bien observées, décrites et illustrées. Votre travail a de plus le grand mérite d'être homogène et de ne pas mêler les questions ! »

Comme missionnaire le P. Basile s'intéressa particulièrement au culte de Dieu chez les Ngbandi. Il en avait déjà dit un mot dans son livre sur le culte du serpent ³³⁾. En 1925 il traite cette question ex professo dans une note. Il y démontre que les Ngbandi admettant l'existence d'un Etre Suprême, et qu'ils Lui rendent un culte, si élémentaire soit-il. Nous aurions aimé trouver chez lui l'explication étymologique du nom que les Ngbandi donnent à cet Etre Suprême, *Nzapa*. Mais il n'a jamais traité de cette question. ³⁴⁾

Le P. Basile a tenu aussi à faire ressortir l'idée maîtresse qui domine toute la mentalité des Ngbandi, aussi bien dans leur vie familiale, leur vie sociale et religieuse, que dans le concept animiste qu'ils se forment de tout ce qui les entoure. *Le droit d'aînesse* est vraiment un point capital autour duquel gravitent toutes leurs compréhensions de la vie. ³⁵⁾

Les deux études précédentes n'étaient que des fragments de son grand travail sur la vie des Ngbandi considérée sous tous ses aspects. Il l'édita en flamand en 1928, sous le titre *De Ngbandi naar het leven geschetst*. ³⁶⁾ L'objet de ce travail est de reconstituer la vie des indigènes telle qu'elle existait avant l'arrivée des Blancs. Il traite de la vie familiale, sociale, morale et religieuse des Ngbandi. C'est un livre qui « constitue une riche mine de renseignements pour les ethnologues » ³⁷⁾, une des contributions les plus importantes « à l'étude des peuples du Congo. ³⁸⁾

Pour compléter cette étude, le P. Basile édita la même année un autre livre : *De ziel van het Ngbandivolk: spreekwoorden, vertellingen, liederen*. ³⁹⁾ Il y étudie au point de vue psychologique les fables, les proverbes, le folklore et les chants des Ngbandi. Il replace tout ce matériel dans le cadre de la vie familiale et sociale, morale et religieuse des indigènes, donnant ainsi un aperçu très intéressant sur leur vie intellectuelle. Déjà auparavant il avait édité quelques fables. ⁴⁰⁾

Plus tard, Mgr. Tanghe ne s'est plus occupé de l'étude ethnographique des Ngbandi. Toute son attention était absorbée par l'étude de leur histoire.

L'étude de l'histoire des populations de l'Ubangi.

Nous pouvons distinguer trois périodes dans les études historiques de Mgr. Tanghe : d'abord ses premiers essais, ses premiers tâtonnements, puis l'étude profonde et analytique des traditions orales des indigènes, enfin ses révisions et ses études complémentaires ultérieures et ses efforts de synthèse.

33) P. Basile Tanghe, *Le Culte du Serpent chez les Ngbandi*, p.2.

34) « Congo » 1923, tom.II, p. 435-438.

35) « Congo » 1926, tom.II, p.714-727. - « Africa » III, Année, 1930, p.78-82.

36) P. Basile Tanghe, *De Ngbandi naar het leven geschetst*, Congo-Bibliothek, vol.29, Brugge, 1928, 288 pp.

37) Van Bulck, s. J., dans « Anthropos » Tom. XXVI 1930, p.968-969.

38) Bibliographie ethnographique du Congo Belge, Vol.I, 1925-1930, p.270.

39) B. Basile Tanghe, *De Ziel van het Ngbandivolk*, « Congo-Bibliothek » vol.28, 1928, 144 pp.

40) « Congo » 1924 Tom.I, p.540-544.

Les premiers tâtonnements.

C'est dans l'introduction à la grammaire Ngbandi du P. Benjamin Lekens ⁴¹⁾, que le P. Basile exposa pour la première fois un essai de reconstitution de l'histoire des peuples Ngbandi. Ils avaient des ancêtres qui étaient apparentés entre eux et tous venaient du Nord-Est par différentes migrations.

Plus tard ⁴²⁾, il les fit venir tous d'un même ancêtre, Kola Ngbandi. Il soupçonna bien que parmi les habitants actuels de l'Ubangi il devait s'y trouver encore des groupes de survivants des premiers habitants de ces contrées, mais il ne lui était pas encore possible de les distinguer des peuples envahisseurs.

Il constate également que, d'après la comparaison de leurs idiômes, les Azande et les Ngbandi doivent être apparentés et avoir vécu jadis dans la même région. ⁴³⁾

Il pense que le pays originaire des Azande comme des Ngbandi doit être cherché aux environs du golfe de Guinée, d'où ils étaient venus s'établir au Nord du Mbomu avant d'émigrer plus au Sud. Il incline aussi très fortement à donner un ancêtre commun aux Azande et aux Ngbandi. ⁴⁴⁾

L'étude approfondie et analytique des traditions Ngbandi.

Tous les articles précités n'étaient que des recherches préliminaires. C'est en 1929 que le P. Basile publia en flamand sa grande étude sur l'histoire des Ngbandi. *De Ngbandi. Geschiedkundige Bijdragen*. Comme il le dit lui-même dans son introduction, ses publications antérieures perdent du fait même leur valeur.

Il divise son travail en deux parties: dans la première il place l'histoire des Ngbandi dans le cadre de l'histoire générale des peuples de l'Afrique centrale, dans la seconde il donne plutôt des particularités locales sur les différents groupes qui habitent actuellement l'Ubangi. Une table onomastique rend la consultation du livre facile.

Cette étude se résume très difficilement, elle est très touffue, surabonde en détails, et sa structure est très analytique. À part cela, elle étonne par la richesse de sa documentation, par le souci de la vérité, par la hardiesse de certaines hypothèses. Elle est le fruit d'un travail patient, consciencieux et persévérant. Elle a le mérite de frayer un chemin à travers cet amas de traditions indigènes aussi variées que nombreuses. Elle ne se fonde que sur cette unique source et forme ainsi le témoignage authentique de la tradition orale des Ngbandi sur leur passé. On peut regretter que le P. Basile n'ait pas exploité pour cette étude toutes les autres sources de connaissance, toutes les autres branches de l'ethnologie, et fonder ainsi des conclusions d'une portée plus générale. Le grand mérite de son travail, c'est qu'il retrace très clairement l'histoire des différentes migrations des Soudanais dans cette partie de l'Afrique. ⁴⁵⁾

Ses études complémentaires et ses efforts de synthèse.

Après 1929 le P. Basile quitte la région Est de l'Ubangi pour aller s'établir à l'Ouest au milieu des Ngbaka. En 1931 il retourna en pays Ngbandi. Devenu Préfet

41) P. Benjamin Lekens. *Spraakkunst der Ngbanditaal*. Brugge, 1923. Introduction du P. Basile Tanghe, p. V-IX.

42) « Congo » 1923, Tom. II, p. 335-368.

43) « Congo » 1924, tom. I, p. 203.

44) « Congo » 1924, Tom. II, p. 743-746.

45) Van Bulck, s. J. dans « Anthropos » vol XXVI, 1930, p. 269.

Apostolique, et plus tard Vicaire Apostolique, il ne s'occupera plus que de l'histoire. Il s'efforcera de corriger, de compléter et de synthétiser ses études antérieures.

Depuis 1930 Mgr. Tanghe manifesta une forte tendance à voir partout des « Bantous d'origine » dans les peuplades de l'Ubangi. 46) Il publie alors aussi sa première note sur les Ngbaka. 47) Il y revient dans une autre note, où il étudie les Mbangi et leurs apparentés dans l'ancien district de l'Ubangi. 48)

C'est en 1936 que Mgr. Tanghe donne un premier aperçu général et synthétique sur les dernières migrations qui se sont produites dans l'Ubangi. 49)

Deux ans plus tard il publia son « *Histoire générale des migrations des peuples de l'Ubangi* ». 50) Nous y trouvons vraiment la synthèse et la substance de son livre sur l'histoire des Ngbandi, revu et complété. Il la composa pour servir à l'enseignement dans les écoles moyennes de son Vicariat.

Durant les années qui suivirent, Mgr. Tanghe revint encore sur différentes tribus de l'Ubangi. Il consacre des notes aux Ngombe 51), aux Nyi 52), aux Ngunda 53), aux Bandiya 54), aux Fur et aux Furu 55), et enfin il édite une étude historique plus longue sur les Ngbaka 56).

En 1944 Mgr. Tanghe publia un essai de reconstitution des liens de famille paternelle, qui relie entre elles les populations soudanaises du Nord du Congo belge 57), et en 1947 il donne un aperçu général des peuples et des tribus de l'Ubangi 58).

A deux reprises il formule à nouveau son hypothèse sur le pays d'origine des Azande et des Ngbandi, dans l'intention d'exciter des savants plus compétents à approfondir cette question 59), et il publie à son tour le document du XV^e siècle, retrouvé en 1918 et édité par M. Ch. de la Roncière. 60)

Quand nous passons en revue l'œuvre historique de Mgr. Tanghe, - sa spécialité et son étude favorite -, nous remarquons que ni l'âge ni les soucis de l'administration de son Vicariat, n'avaient en rien diminué l'intérêt qu'il portait à cette branche de l'ethnologie. Sa plume est restée alerte et féconde et sa vue est devenue plus synthétique. On peut dire à juste titre que sa contribution à la connaissance et à l'histoire des peuples du Nord-Ouest de la Colonie a été considérable et de première importance.

En 1944 M. Van der Kerken publia son étude magistrale sur l'Ethnie Mongo 61). Le savant auteur y donne également des renseignements sur les autres peuplades de

46) « Congo » 1930, tom. II, p. 184-186.

47) « Congo » 1930, Tom. II, p. 182-183.

48) « Congo » 1934, Tom. I, p. 654-655.

49) « Kongo-Overzee », Vol. II, 1936, p. 168-171.

50) « Congo », 1938, Tom. II, p. 461-391.

51) « Aequatoria » II Année, 1939, p. 13-15.

52) « Aequatoria » II Année, 1939, p. 15-17. - « Kongo-Overzee », Vol. V, 1939, p. 40-41.

53) « Aequatoria », II Année, 1939, p. 57-58.

54) « Aequatoria », III Année, 1940, p. 8-11.

55) « Aequatoria », VII Année, 1945, p. 75-78.

56) « Aequatoria », IX Année 1946, p. 64-68.

57) « Aequatoria », VII Année, 1944, p. 35-41.

58) « Kongo-Overzee », Vol. XII-XIII (1946-1947) p. 193-203.

59) « Courrier d'Afrique » 23 février 1937. - « Aequatoria » VI Année, 1943, p. 1-7.

60) « Ch. de la Roncière, « Bulletin de la Section de Géographie », Paris, 1918, p. 10 et suivantes..

61) Van der Kerken, « Ethnie Mongo », Vol. I, livre 1 et 2. - Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge.

l'ancienne province de l'Equateur, et il situe les Mongo dans l'ensemble des populations de l'Afrique s'efforçant autant que possible de retracer l'histoire et de résoudre le problème de leur origine. C'est ainsi qu'il parle longuement des populations de l'Ubangi. Et sur ce terrain il rencontre Mgr. Tanghe, l'historien des Ngbandi et des tribus de l'Ubangi.

Le Professeur Van der Kerken, alors qu'il était Commissaire Général de l'Equateur, visita en 1921 la mission d'Abumombazi, où le P. Basile Tanghe était alors supérieur local. Le haut fonctionnaire exprima à cette occasion sa profonde admiration pour l'œuvre missionnaire réalisée dans cette contrée par le R.P. Basile. Il tint à l'exprimer dans une lettre adressée au P. Basile le 1 septembre 1921, et conçue en ces termes: « Nous avons tous été enchantés de la méthode d'évangélisation des RR.PP. Capucins: tout est vraiment très bien et digne de tous les éloges et la mission d'Abumombezi peut être fière de son œuvre. » 62)

C'est le même Professeur Van der Kerken, un des hommes les plus compétents pour juger de l'œuvre historique de Mgr. Tanghe, qui a rendu à Mgr. Tanghe cet autre témoignage bien élogieux, dans son livre sur l'ethnie Mongo: « Les migrations des Soudanais dans le bassin de l'Ubangi ont été fort clairement exposées par Mgr. Basile Tanghe, Vicaire apostolique de l'Ubangi, dans diverses études.... D'une façon générale les renseignements donnés à ce sujet par Mgr. Basile Tanghe ... coïncident avec ceux recueillis par l'administration locale et avec ceux que nous avons obtenus personnellement dans divers territoires du district du Congo-Ubangi. 63)

P. Auguste Roeykens Cap.
Molegbe 21 juillet 1948

62) Conservée aux archives de la mission d'Abumombazi.

63) Van der Kerken. Ethnie Mongo. Livr. I, p. 119-120.

Inlandse Geneesmiddelen. ¹⁾

VIII. Purgeermiddelen.

1. Likungolambúla (*Anchomanes giganteus Engl. , Arac. 1045*)
Een lavement wordt genomen met de knol in stukken gesneden en in water gekookt. (Cfr. VI, 12)
2. Bɔnjóls (*Combretodendron africanum Exell. , Lecythidac. 500*)
Lavement met stukken schors in water gekookt. (Cfr. V, 5)
3. Bontóné (*Harungana madagascariensis Lam. , Guttiferac. 152*)
Lavement met uitkooksel der schors. (Cfr. VII, 4)
4. Ipaipái (*Carica papaya L. , Caricac.)*
Lavement van gekookte wortels of van droge bladeren.
5. Boyayenga (*Cognauxia triloba Cogn. , Cucurbitac. 162,939*)
Afschreepsel van de knolwortel wordt in water gedaan en men laat een beetje opwarmen. Ermee wordt een lavement gezet. (Cfr. V, 4)
6. Ifonga y'òkòtè (*Solanum angustispinosum D. W. , Solanac. 591,1164*)
De vruchten worden in water kapot genepen ; alles wordt gefilterd en dan even boven vuur gewarmd, waarna ermee een lavement wordt gezet.
7. Lílòsímò (*Piper umbellatum L. , Piperac. 570*)
Lavement van in water kapot gewreven bladeren.
8. Bosala (*Entandrophragma palustre Staner, Meliac.)*
Afkooksel van de schors wordt gedronken of ermee een lavement gezet. (Cfr. VII, 13)
9. Bompómá (*Garcinia kola Heckel, Guttiferac. 836*)
Uitkooksel van de schors wordt gebruikt als drank of als lavement.
10. Efiili (*Tiliacora gillettii D. W. , Menispermac. 731*)
Stukjes van de stengel worden gestampt, in water gekookt en als lavement gebruikt.
11. Bonyanga (*Croton mubango M. Arg. Euphorbiac. , 389*)
Lavement van schors in water gekookt. (Cfr. III,5)
12. Bonjútsú (*Hillieria latifolia (Lam.) H. W. , Phytolaccac. 324*)
Bladeren worden gekneed in water; na opwarming gebruikt als lavement. (Cfr. III,10)
13. Bokungú (*Piptadenia africana Hook. f. , Mimosac.)*
Schors wordt in water gekookt; lavement. (Cfr. III,22)
14. Bofili (*Scorodoph lœus zenkeri Harms, Caesalpinac. 495*)

1) Vervolg van Aequatoria. XI 2.

Met uitkooksel van schors wordt lavement gezet. Ook: afschreepsel van de binnenbast wordt gemengd met water en « bafuwa » (cfr. II. 1) en gedronken.

15. Palmtros. (likangu já mbá)

Zijstengels van de palmtros, in water gekookt, als lavement.

16. Banaan.

Droge bananenbladeren (bifóóli, ekv. sfóóli) worden in water even boven vuur opgewarmd en als lavement gebruikt.

17. Muma y'ásála.

'n Soort zwam, rond en zwart, die opschiet uit de grond of uit gekapte bomen. Men neemt enkel de liggende zwammen, niet degene die nog rechtstaan. In stukjes gesneden, gekookt, als lavement gebruikt.

N.B. Techniek van lavement. Op de opening van een kalebas wordt een holle stengel van bokómbe (*Trachypphrynium liebrechtsianum* D.W., *Marantac.* 1042) of van bom bá mbó (*Musanga smithii* R.Br., *Morac.*) bevestigd. De patiënt zet zich met de knieën op een verhoog, de handen op de grond. Bij kinderen gebruikt men een kleine kalebas, of de bladsteel van een papai, of ook de stengel van bósóómbó (*Aframomum* sp.). Daarin zuigt men de nodige hoeveelheid en blaast ze dan in.

IX. Buikloop.

1. Bonkéka (*Conopharyngia durissima* Stapf. *Apocynac.* 228, 697)

Afschreepsel van de schors met water gemengd wordt gedronken. (Cfr. III.11) Waka

2. (Copaifera demeusei Harms, *Caesalpinac.* 626,1357)

Afschreepsel van de schors wordt met water gemengd en gedronken. (Cfr. VI.17)

3. Bosáú (*Pachylobus edulis* G.Don., *Burserac.*)

Gebruik als voorgaande.

4. Bolengu (*Afzelia bella* Harms, *Papilionac.* 141, 889)

Gebruik als voorgaande.

5. Mbanja (cfr. VII, 12)

Gebruik als voorgaande.

X. Hoest.

1. Bolanga (*Bridelia micrantha* Baill., *Euphorbiac.*, 580)

Schors wordt gestampt, gemengd met suikerriet en gedronken na in water gekookt te zijn. (Cfr. VII, 6)

2. Bófeko (*Ricinodendron africanum* M. Arg., *Euphorbiac.*)

Schors gemengd met suikerriet en in water gekookt: gedronken.

3. Bokaakó (*Costus afer* Ker., *Zingiberac.*, 1129)

De stengel wordt overlans in vieren gespleten. Afschreepsel van de binnenzijde der stukken wordt met peper van imbénga (*Capsicum frutescens* L., *Solanac.*) gemengd en gekneed. Wordt in een bananenblad gegoten en gedronken.

Ofwel: een dode stengel wordt aan één einde aangestoken en gerookt als 'n sigaret. (Cfr. V. 1)

4. Bokuka (*Alstonia congensis* Engl., Apocynac.)
Bladeren worden even boven vuur gewarmd en gerookt in 'n pijp.
5. Bɔnkɔmú (*Myrianthus arboreus* P. Beauv., Morac.)
De vrucht wordt in stukken gesneden, in water gekookt en gedronken. (Cfr. V. 14)
6. Bɔnjɔ (*Allanbackia floribunda* Oliv., Guttiferac. 926)
Schreepsel van de schors wordt gemengd met « ifuwa » (Cfr. II. 1) en gedronken. (Cfr. III. 25)
7. Boloko (*Piper guineense* Sch. + Th. Piperac., 1022)
Bladeren worden gemengd met 'ifuwa' en gedronken.
8. Wángánga (*Dracaena reflexa* Lam., var. *nitens* Bak., Liliac. 229)
Schors in water gekookt met suikerriet wordt gedronken.
9. Linsánsaá (*Fleurya podocarpa* Wedd., Urticac. 280)
Bladeren worden in het vuur geroosterd, gemengd met « ifuwa » en gedronken. (Cfr. III, 9)
10. Lintsu bu (*Sterculia tragacantha* Lindl., Sterculiac. 1100)
Schors in water gekookt met suikerriet wordt gedronken.
11. Lisángú (*Zea mays* L., Graminac.)
Maisbladeren worden gestampt, gemengd met « ifuwa » en gedronken.
12. Boséngé (*Uapaca guineensis* M. Arg., Euphorbiac.)
Schors wordt gekookt samen met suikerriet en gedronken.
13. Bɔsɔsánsíngá (*Scleria gossweileri* D. W., Cyperac. 124)
Bladeren worden gemengd met « ifuwa » en gedronken. (Cfr. III, 21)
14. Boso (*Blighia wildemanniana* Gilg., Sapindac. 1004)
Schors wordt gekookt met suikerriet en gedronken.
15. Ipaipai (*Carica papaya* L., Caricac.)
Onrijpe papai-vruchten worden geschild en gekookt samen met een beetje imbénga (*Capsicum frutescens* L.); drankje.
16. Palm.
Uitgeperste vezels van de palmvrucht worden gedroogd en gerookt in 'n pijp.
17. Citroen + Banaan.
Citroen en rijpe bananen worden samen in vuur geroosterd, dan gemengd en ingenomen.
18. Émpémpé.
De nest van deze soort eekhoorn wordt gekneed-gemengd samen met « ifuwa » en dan gedronken.

XI. Tandpijn.

1. Eákema (*Spilanthes acmella* Murr., Composit. 1485)
Men stampt de bladeren en bloemen samen met inlands zout en steekt alles in de holle tand.
2. Bɔnkɔmú (*Myrianthus arboreus* P. Beauv. Morac.)
De vrucht wordt in stukken gesneden en gekookt. Met dat kooksel spoelt men de mond. (Cfr. X,5).
3. Bosangatóli (*Leea guineensis* G. Don., Ampelidac. 88)
De vruchten met wat inlands zout gestampt worden tegen de holle tand gehouden.
4. Bonsonsole (*Ocimum gratissimum* L., Labiatac. 101)

Gemengd met *imbénga* (*Capsicum frutescens L.*) en gestampt: in de holle tand steken.

5. *Bɔnjɔlɔ* (*Combretodendron africanum Exell., Lecythidac. 500*)

De gestampte binnenbast wordt in de holte gestoken. (cfr. V, 5 en VIII,2)

6. *Bɔnkɔkɔ* (*Antiaris welwitschii Engl., Morac. 1169*)

Met uitkooksel der schors wordt de mond gespoeld. (Cfr. VI,16).

7. *Liambà* (*Albizzia gummifera C. A. Sm., Mimosac.*)

Binnenbast-schreepsel wordt in een « ifuwa » gestoken en er goed in rondgedraaid. In de tand steken (cfr. VI,15)

8. *Bofiji* (*Scorodophloeus zenkeri Harms. Caesalpinac. 495*)

Afschreepsel van de binnenbast wordt gemengd met *empita*-zout en *imbénga* (*pilipili*), gestampt en in de holle tand gestoken. (Cfr. VIII, 14)

9. *Bofale* (*Parinari glabra Oliv., Rosac.*)

De schors gekookt in water dient om de mond te spoelen.

10. *Bondóngó* (*Aframomum melegueta K. Schum., Zingiberac., 300*)

Vruchten worden op de *bolikó* boven het vuur gedroogd. Dan worden de zaden gestampt samen met *empita*-zout en in de holle tand gestoken.

11. *Bonkoónkómo* (*Barteria fistulosa Mast., Flacourtiac. 503*)

Evenals tegen gonorrhoea (III, 19) worden de mierenlarven genomen die in deze plant wonen. Die larven worden tot een papje gekneet en het vocht eruit laat men op de tand druppen.

XII. Breuken.

1. *Elókói* (= boongo) (*Cassia alata L., Caesalpinac., 284*)

De plaats der breuk wordt goed met olie ingewreven. Dan neemt men bladeren, laat ze verschroeien boven vuur en legt ze op de breuk.

N.B. Wordt op alle breuken toegepast. Bij n' pijnlijke scrotale breukcrisis had geen reductie plaats, doch de behandeling zou de pijn verzacht hebben.

2. *Lokumo* (*Ficus spp. Morac.*)

Men neemt bladeren van gelijk welke soort, schroeit ze boven vuur en legt ze op de breuk.

3. *Bompómá* (*Garcinia kola Heckel, Guttiferac. 836*)

De in stukken gesneden vrucht wordt in water gekookt en dan gedronken. (Cfr. VIII, 9)

4. *Bɔsɔsɔnsingá* (*Scleria gossweileri D.W., Cyperac. 124*)

Wortels worden gestampt en op de breuk gelegd. (Cfr. III, 21 en X, 13)

5. *Wényé* (*Tetrorchidium didymostemon Pax + Hoffm., Euphorbiac. 218. 506*)

Schreepsel van de schors wordt met 'ifuwa' gemengd en gedronken (Cfr. VI, 9)

6. *Bokákáté* (*Morinda geminata G. Don. + lucida Benth., Rubiac. 1312*)

Bladeren worden geschroeid en op de breuk gelegd. (Cfr. VII,17).

N.B. Sommige inlanders schijnen heel bekwaam te zijn in het behandelen van breuken door « taxis ». Verder doet men ook aan inbinding en opbinding der breuken.

XIII. Beenderbreuk.

1. Eloló éä nkéle (*Pseuderanthemum ludovicianum* (B.) Lindau, *Acanthac.* 309, 1055)

De bladeren worden in vuur geroosterd. De plaats waar de breuk zich bevindt wordt voorzichtig met palmolie bewerkt en men tracht de beide uiteinden der breuk te verenigen. Dan wikkelt men de plaats in de bladeren der plant en er wordt een verband van bladeren rond gelegd, samengehouden door lianen. Volledige rust van 't lichaamsdeel is geboden.

2. Lokón gólokóso (*Boerhaavia diffusa* L., *Nyctaginac.* 92)

De bladeren worden met olie gemengd en aldus gekneed. Met dit mengsel wordt de plaats der breuk bewerkt. De breuk wordt ingezet. De inwrijving wordt geregeld voortgezet. Het lichaamsdeel moet in rust blijven, doch wordt niet omwonden noch gespalkt.

N.B. Deze behandelingen worden gedaan door twee zeer broemde oude vrouwen, specialisten in dit vak. Ze hebben reeds menig mens geholpen. Anderen zijn specialist in het spalken.

A. Verbeeck, M. S. C.
Imbonga

Carte du mérite civique.

Une récente ordonnance a créé une carte d'identité spéciale appelée « carte du mérite civique » qui peut être obtenue par les indigènes du Congo Belge et du Ruanda-Urundi, ainsi que par les indigènes des colonies voisines résidant légalement depuis au moins 5 ans au Congo Belge ou au Ruanda-Urundi.

Les conditions pour l'obtention de la carte sont :

1) ne pas être polygame ;
2) ne pas être l'objet d'une mesure de relégation ou d'internement ou bénéficiaire, depuis 5 ans au moins, de la levée de ces mesures ;

3) n'avoir encouru, depuis 5 ans, ni condamnation, ni emprisonnement à une peine de servitude pénale principale atteignant 6 mois ou plus. Toutefois, ce minimum de servitude pénale principale est réduit à 7 jours pour certaines infractions déterminées, telles que : épreuve superstitieuse ; pratiques barbares ; vols et extorsions ; fraudes ; faux en écritures ; faux témoignage et faux serment ; outrage envers l'autorité ; détournements et concussions commis par des fonctionnaires publics ; corruption de fonctionnaires, d'arbitres ou d'experts commis en justice ; fausses déclarations à l'état-civil ; infractions contre la sécurité publique et l'ordre des familles ; atteintes aux droits garantis aux particuliers ;

4) être âgé de 21 ans ; ou de 16 ans à condition que le chef de famille soit détenteur de la carte, que le candidat suive un cycle d'études lui garantissant la formation intellectuelle requise ci-après et que le demandeur fournisse un certificat de bonne conduite délivré par le directeur de l'école ;

5) savoir lire, écrire et calculer dans une des langues nationales ou dans la langue indigène locale. Un non-lettré peut obtenir la carte s'il est détenteur :

a) soit d'un certificat de qualification professionnelle maximum délivré par un jury pour la classification des travailleurs ;

b) soit d'un certificat de maîtrise professionnelle délivré par son employeur ;

c) soit d'une attestation établissant qu'il a accompli 25 années de bons et loyaux services dans l'administration, dans une entreprise privée, dans une circonscription indigène, un centre extra-coutumier ou une cité indigène ;

d) soit, s'il s'agit d'un notable, d'une déclaration de l'administrateur territorial qu'il a exercé sa fonction à la satisfaction de l'administration pendant une période d'au moins 20 ans ;

e) soit, s'il s'agit d'une femme mariée à un bénéficiaire de la carte, d'un certificat de capacité professionnelle ou de formation familiale et ménagère complète, à délivrer par la directrice d'un foyer social ;

6) justifier d'une bonne conduite et d'habitudes prouvant un désir sincère d'atteindre un degré plus avancé en civilisation.

La délivrance de la carte est subordonnée à l'examen par une commission présidée par le commissaire du district et 8 membres dont 4 personnes s'intéressant spécialement aux problèmes sociaux indigènes, 2 fonctionnaires et 2 indigènes détenteurs de la carte. La commission siègera valablement lorsque 6 de ses membres seront présents.

Une commission d'appel est prévue pour chaque province. Sa composition diffère de la

précédente en ce que son président est le Commissaire Provincial et qu'un des fonctionnaires est remplacé par un magistrat.

Les décisions des commissions sont prises à la majorité simple, la voix du président étant prépondérante.

La carte peut être retirée temporairement ou définitivement à celui qui a) ne réunit plus les conditions, b) ne donne pas aux enfants sous son autorité une instruction et une éducation suffisantes, c) a fait un usage abusif de sa carte. Mais la carte peut être restituée à celui qui réunit à nouveau les conditions.

La carte du mérite civique accorde à son détenteur (et à son épouse et à ses enfants lorsqu'ils l'accompagnent) les droits que les lois, règlements et instructions administratifs en vigueur reconnaissent à cette catégorie d'indigènes.

* * *

Ce décret remplace le statut spécial qui avait été réclamé par les évolués et par un certain nombre de leurs défenseurs: tandis que d'autres, pourtant amis sincères des indigènes, mais plus clairvoyants, s'opposaient à cette nouveauté. Le gouvernement a suivi ce dernier parti, non pas, comme on l'a prétendu, pour freiner l'évolution des Congolais (dont il a été au contraire un des fauteurs les plus actifs), mais pour des raisons qui doivent être reconnues comme plausibles, si elles ne sont pas péremptoires; p.ex. le statut spécial est contraire au droit démocratique moderne («tous les citoyens sont égaux devant la loi»); l'octroi de ce privilège aurait donc, dans le cadre du droit européen moderne, été une évolution régressive; il aurait posé le principe d'une caste spéciale et privilégiée. Que de nombreux évolués aient protesté de leur volonté de ne pas se séparer de la masse des autochtones est une très louable réaction contre la tendance qui a pendant un certain temps prévalu dans ces milieux; les meilleurs d'entre eux ont même compris ce privilège comme la conséquence d'un réel devoir plutôt que comme un droit; mais ils n'ont pas compris que, dans le domaine social, la bonne volonté, si elle est nécessaire, n'est pas suffisante à elle seule: elle est presque toujours mise en échec par ce qu'on a nommé «la logique interne».

L'institution de la «carte de mérite civique» est donc une amélioration en ce qu'elle évite l'écueil. Etant accessible à une quantité toujours croissante d'indigènes qui se sont différenciés de la masse plus par leur évolution morale et professionnelle que par les relations sociales, le risque de favoriser la constitution d'une caste, voire d'une classe séparée, est réduite au minimum.

Le nom donné à la carte sonne étrange. Mais si l'étiquette a une valeur pour la réclame, elle est moins importante que la qualité de la marchandise.

L'ordonnance n'a-t-elle pas ses points faibles? Oui, à notre avis.

D'abord: l'absence d'indication détaillée des avantages attachés à la possession de la carte. L'article 14 est rédigé en termes extrêmement vagues. On nous dit bien que les avantages feront l'objet d'un texte législatif ultérieur. Il y a certes de bonnes raisons pour ajourner celui-ci. Cependant il aurait été intéressant pour les candidats de connaître les droits conférés. Quitte à les compléter au fur et à mesure de l'évolution. Dans d'autres domaines on ne craint pas de compléter, modifier, rectifier, etc. la législation.

Un autre point qui nous paraît mériter une révision est l'absence de mention, parmi les candidats non-lettrés, des paysans. Est-ce un oubli? Sont-ils considérés comme

« travailleurs »? Il aurait été bon de les mentionner spécialement, ne fût-ce que pour montrer aux sceptiques que le Gouvernement prend au sérieux sa propagande pour le paysannat indigène.

La composition des commissions a été sagement dosée. Particulièrement louable est le souci d'y avoir introduit deux indigènes. D'autre part l'organisation des votes nous paraît susceptible de rectification; puisque le texte laisse la possibilité d'une majorité exclusivement européenne, voire simplement administrative.

Très méritoire est l'inclusion, dans les conditions, de valeurs morales: bonne conduite, éducation des enfants, monogamie. La difficulté sera seulement d'en juger. Comme les membres des commissions ne peuvent connaître individuellement tous les candidats, comment feront-ils pour apprécier leur conduite? Et, en particulier, comment se fera la preuve de la monogamie? Sur la simple absence, dans les pièces d'identité, de la mention de femmes supplémentaires? Ce n'est pas un secret qu'il y a, même parmi les évolués occupant une position dans l'administration, des indigènes qui sont officiellement monogames tout en ayant plusieurs femmes au vu et au su de tous.

Ces remarques tout en nous paraissant importantes, laissent cependant intacte la valeur de l'ordonnance pour l'évolution des indigènes congolais.

N.D.



Contre la prolétarisation des Congolais.

Récemment le ministre des Colonies a exprimé trois principes régissant notre politique. L'un s'oppose à l'établissement au Congo d'une « colour bar » juridique ou psychologique. L'autre, qui reçoit actuellement une application concrète par la mise au point d'un statut des mulâtres et des évolués, préconise, un aménagement progressif du statut juridique des indigènes, correspondant à leur développement matériel et spirituel.

Le troisième principe, enfin, s'élève contre la prolétarisation des Congolais. Deux mesures récentes en illustrent le caractère pratique :

D'une part, un Fonds de Bien-Être indigène, doté d'un capital de deux milliards de francs, a été constitué avec des fonds belges pour faciliter l'adaptation des populations rurales aux techniques modernes et freiner l'exode vers les grandes villes.

D'autre part, le gouvernement encourage le mouvement coopératif dont la première application a été réalisée par décret sur la culture et la vente du coton : au lieu d'être de simples salariés, les planteurs indigènes sont désormais groupés en associations qui font travailler à façon par les industries européennes le produit de leurs champs et touchent la plus-value de la transformation et de la vente.

« Nous devons, a déclaré le ministre, profiter des enseignements de notre propre histoire en empêchant les grandes concentrations d'une main d'œuvre salariée. » Résultant le plus souvent de la désertion massive des villages, elles entraînent inévitablement une baisse de la moralité et de la natalité. Vrai également dans nos pays, ce phénomène est une faiblesse inhérente à l'aspect industriel et technique de la civilisation occidentale.

Au Congo, terre en pleine formation, la Belgique entend éviter ces erreurs et apporter le fruit d'expériences qu'elle mit elle-même des siècles à accomplir. (Congopresse, n° 21)

* *

On ne peut que se réjouir de ce que on se rend compte, en haut lieu, de l'intérêt qu'il y a à freiner l'exode des populations rurales. Le déséquilibre entre la ville et la campagne, entre salariés et travailleurs libres (paysans, classe moyenne) est une menace constante pour la stabilité économique et politique d'un pays.

La constitution du Fonds de Bien-être indigène, a été saluée partout avec joie. Espérons donc qu'il sorte rapidement de sa période d'organisation pour commencer son action bienfaisante (tout comme son frère, le Fonds de la Recherche scientifique en Afrique).

Et qu'entretemps on ne perd pas de vue que d'autres mesures pourraient être prises dans le but de rendre la vie de l'indigène de brousse moins désagréable, moins dure parfois.

Dans « Dettes de Guerre » divers coloniaux ont proposé des mesures à prendre. Sans elles le Fonds du Bien-être ne freinera pas la fugue vers les centres.

Les coopératives peuvent, elles aussi, rendre de très grands services tant au point de vue

social qu'économique. Dans certaines communautés elles doivent être bien administrées. Il y aurait, selon nous, grand avantage à ce que ces institutions s'adaptent à l'organisation familiale et tribale. L'intérêt économique coïnciderait avec l'intérêt familiale et clanique. Ce qui favoriserait considérablement la saine exploitation, et la bonne administration.

Afin d'éviter au mieux les conflits, il paraît utile d'éviter l'établissement de coopératives qui seraient susceptibles d'entrer en compétition avec des entreprises européennes présentes ou prévues : cela empêcherait une réédition du cas du pot de terre contre le pot de fer.

(G. H.)

Londo en Lingombe.

II. DE PRONOMINA

Zelfstandige voornaamwoorden.

Zelfstandig gebruikt zijn de persoonlijke voornaamwoorden in het Londo: mba, oe of oa, mo, se, nye, bo; in het Lingombe: mbi (dialektisch: mbái, mbá), we (owe; boe), iyó, isó, inó, ibó.⁸⁾

Beide talen behoren dus, wat hun pronomina aangaat, tot de z. g. mbi-bo-groep (naar vertaling van ik-zij), karakteristiek voor Kongo van de «dialekten» der semi-bantoe inwijking uit het noorden. Dit in tegenstelling met die van de «jongere» noordwestelijke immigratie (de nga-ba-groep) en die van de deels westelijke, deels oostelijke inwijking (de emiogroep)⁹⁾.

Afgezien van deze twee, doen de overige persoonlijke voornaamwoorden van het Londo ons op het eerste gezicht wat vreemd aan. Vooral oe in de 2de pers. enkelv. met de half gesloten vóórklinker in plaats van de elders gebruikelijke e, is zeker een anomalie. Het pronomina van de 3de pers. enkelv. mo is hetzelfde als het voorwerpsinfix van deze persoon in het Lingombe. Er schijnt vroeger in het Londo ook een variant van bestaan te hebben, daar het pronomina possessivum nu nog gevormd wordt van e. Kan dit laatste een samentrekking zijn, zoals eé in het Lomongo van endé (hij) een vorm die we terugvinden in het Lingombe voorwerpspronomina en possessief 'ndé? Se en nye vertonen in de voor possessievorming gebruikte variant, in plaats van de eindklinker e de veel meer voorkomende u: su en nyu (vgl. Lomongo: isó en inyó; Lingombe: isó, inó, possessief: 'su en nú.

De op zichzelf staande persoonlijke voornaamwoorden schijnen in het Londo ook gebruikt te worden, als zij betrekking hebben op het medewerkend of het lijdend voorwerp. In het Lingombe is dit slechts het geval, wanneer zij door een voorzetsel geregeerd worden (waarbij dan iyó soms, isó, inó en ibó steeds vervangen worden door resp 'ndé, 'sú, 'nú en 'bú) of wanneer de nadruk op de pronomina moet vallen. Anders worden zij vervangen voor de 1ste pers. enkelv. door het suffix-ni, voor de 2de en 3de pers. enkelv. en de 1ste en 2de pers. meerv. door de infixen -ò-, -mò-, -bò- en -bâ-, en voor de 2de persoon meerv. door het in- en suffix ò... ni. Op de eensluidendheid van het infix voor de 3de pers. enkelv. mo met het zelfstandige pronomina personale van het Londo is al gewezen.

Persoonsprefixen, op het onderwerp slaande, zijn in het Londo: na, o, a, se, ni, ba; in het Lingombe: na, o, a, bo, o...ni (pre- en suffix), ba.

De tonen van de persoonsprefixen zijn in het Lingombe in het algemeen (dus met uitzonderingen): hoog in o.a. de onbepaalde tijd van de aantonnende wijs en de tegen-

⁸⁾ Terloops vermelden wij hier, dat het Lingombe ook nog een tweede serie persoonlijke pronomina kent: naso, oso, aso, buso, oso en baso. Wie weet er, of deze ook in andere Bantotalen voorkomen?

⁹⁾ Zie: Vergelijkende Taalstudie II - G. Hulstaert - Æquatoria I (1938) no VI bld. 1

woordige en toekomstige tijden van de aanvoegende wijs; laag in o.a. de tegenwoordige en toekomstige tijden van de aantonende wijs.

Bezittelijke voornaamwoorden.

In beide talen bestaat het bezittelijk voornaamwoord uit het connectief (zie bij de nominale prefixen) te zamen met het persoonlijk pronomen of een afleiding er van; wat b.v. in het Londo oamba (oa + mba; mijn) is, wordt in het Lingombe: o mbi; basu (ba + se; onze): ba'sú; enz.

III. HET ADJECTIEF

Van de vier voor het Londo vermelde manieren om het adjectief weer te geven, zijn er ons, wat het Lingombe aangaat, drie bekend. De uitzondering is het uitdrukken van adjectieven door het perfectum van werkwoorden: b.v. molema nwa moleti: moleti is het perf. van di-leta, hard zijn.

In tegenstelling met de omliggende Bantoetalen kent het Lingombe als «echte» adjectieven, behalve de eerste zes (in het Londo vijf) telwoorden en de onbepaalde adjectieven en pronomina, ook een 25-tal bijvoegelijke hoedanigheidswwoorden. Evenals in het Londo nemen al deze woorden eenvoudig het prefix, dat met het gekwalificeerde nomen correspondeert. B.V. Londo: bole bonene (een grote boom); Lingombe: molé monéne.

2. Het weergeven van het adjectieve idee door een substantief, dat met behulp van het connectief (in casu het accoord-prefix) aan het nomen gekoppeld is, behoeft hier geen commentaar.

Anecdotisch worde hier gewezen op het zeer interessante Londo woord: nwarana of nwalana (vrouw = vrouwspersoon), meerv. barana of balana. Nwalana lijkt een contractie te zijn van wali-mwana: vrouw-kind, kind van vrouwelijkheid; een uitdrukking die als zodanig, met voorvoeging van de nominale genitief, uiterst zeldzaam is, doch zich aansluit bij «muadjana» van de Babale van ten noorden de Kongo-kom¹⁰⁾.

Adjectieven kunnen, in beide talen, ook gevormd worden door de stam van een werkwoord te voorzien van het predicaatsprefix (in de eerste klasse mo in plaats van a) en na de eindklinker - het suffix -ke in het Londo, -ke in het Lingombe. In deze laatste taal schijnt het geen verschil te maken, of het oorspronkelijke werkwoord een passieve betekenis heeft of een actieve. B.v. bisénja bisénóóké (propere klederen) van het werkwoord -sénoo: proper zijn; madibá majóngóáké (gewijd water) van het werkwoord -jóngoa: zegenen, wijden.

De toon de prefixen van de bijvoegelijke naamwoorden voorafgegaan door zelfstandige naamwoorden is laag (een tweetal adjectieveelike woorden uitgezonderd). Ook de bijvoegelijke naamwoorden van werkwoorden afgeleid, hebben een laag prefix, maar van het werkwoord zelf worden alle tonen hoog.

10) Zie: Vergelijkende Taalstudie. De Vrouw bij de Nkundo-Mougo
L. Boelaert - Aequatoria V (1942) no 1, blz. 9-14.

IV. VERSCHILLEN

Het zou niet doenlijk zijn om nu, na de bespreking der overeenkomsten tussen de beide talen, ook de afwijkende elementen nog hier met elkander te confronteren. Het zij voldoende aan te geven, dat er zo goed als geen overeenkomst is in:

1. de demonstratieve en de interrogatieve pronomina;
2. de constructie van relatieve en andere bijzinnen;
3. de niet-geprefigeerde (boven 5 uitgaande) telwoorden.

Wat het werkwoord aangaat, de «enkele aantekeningen», die de auteur er over geeft, zijn onvoldoende om het Londo met het Lingombe te vergelijken. De voornaamste overeenkomsten lijken te liggen in de volgende punten:

a. het bestaan van werkwoorden, die als eindklinker e- of o-klanken nemen in plaats van a; b.v. Londo: -ene (zien); Lingombe: -éne;

b. de vorming van het praesens (van de indicatieve wijs) door het suffigieren van -ka bij de stam van het werkwoord; b.v. Londo: nalangaka (ik lees); Lingombe: nalán-gaka = korte vorm van: nalángakádeá of volgens anderen: nalángakadeá (in het Lingombe verandert dit suffix -ka in -ke of -ko volgens de wet der harmonie);

c. de vorming van het perfectum (statief) door de eindklinker van de werkwoordstam in i te veranderen; b.v. Londo: noki (ik begrijp het); Lingombe: naóki.

Als besluit van deze studie maken wij tot de onze de opmerking van de auteur: «Ieder kan uit het voorafgaande voor zichzelf uitmaken in hoeverre het Londo overeenstemt of afwijkt van andere Bantoetalen», in ons geval het Lingombe.

Verschillen tussen de beide talen zijn er ongetwijfeld grote en vele; een menigte andere punten zou nog opgehelderd dienen te worden; maar van de andere kant zijn ook de overeenkomsten tē opvallend om zonder meer op zijde geschoven te worden.

Enige verdere woorden die in het Londo en het Lingombe overeenkomst vertonen :

<u>Londo:</u>		<u>Lingombe:</u>	<u>Londo:</u>		<u>Lingombe:</u>
-bengenne (?)	volgen	-bengana	moke	dorp	moki (11)
bokombo	paraplu- boom	likombo	mokoko	avond	moko-moko
diku	voet	eko	motina	oud man	botina
-fufa	wit zijn	-púa	-nwa	drinken	mwá
-inda	zwart zijn	-hinda	nwese	middag	mwesé
-inye	geven	-inea	nzea	weg	njeá
-lia	snijden	-lia			
-luka	trouwen	-dúka			

Basankusu Juni 1948.

B. M. HEIJBOER

11) dialektwoord, waarvan de tonaliteit ons onbekend is.

Documenta

Le Conseil de Gouvernement de 1948.

Comme chaque année, le Conseil de Gouvernement s'est réuni à Léopoldville pour délibérer des principaux problèmes coloniaux. Sous la présidence du gouverneur général, le conseil est composé de fonctionnaires, de privés « notables », de colons, de délégués des associations patronales et professionnelles, de porte-paroles, européens et indigènes, des autochtones.

Relevons parmi les questions traitées :

1.- Polygamie. Le principe de l'interdiction absolue de tout nouveau mariage polygamique est établi. Toute nouvelle installation de polygame dans les cités indigènes ou dans les centres extra-coutumiers sera interdite. Cependant les situations acquises seront respectées. Le Conseil estime que la polygamie est un mal qu'il faut bannir du Congo, mais que brusquer la transition créerait de graves troubles sociaux.

2.- Statut des Villes. Le Conseil estime que la ville ne doit pas faire partie administrativement de districts comprenant des territoires ruraux. Le district incluant une ville ne doit comprendre, outre les terrains nécessaires à l'extension, que les centres extra-coutumiers du pourtour et, éventuellement, l'un ou l'autre territoire suburbain.

La majorité du conseil est d'avis que l'unité des villes et des cités indigènes doit être réalisée dès à présent. Des indigènes siégeront dans le comité urbain.

La ville sera administrée par un bourgmestre nommé par le gouverneur-général parmi les fonctionnaires de l'administration coloniale, assisté d'un comité urbain.

Le régime urbain doit être étendu aux localités groupant au moins mille Européens et dix mille indigènes.

3.- Travailleurs indigènes. L'assemblée propose de maintenir à trois ans la durée maxima du contrat.

La formation de jurys pour la qualification des travailleurs doit être encouragée par l'administration. Ces jurys doivent être issus de l'initiative privée et non pas érigés en institutions officielles. La valeur des certificats délivrés dépendra du crédit que chaque jury saura acquérir devant l'opinion publique.

Le salaire de travailleurs qualifiés doit relever uniquement du libre jeu de la loi de l'offre et de la demande, le rôle de l'état se bornant à garantir le minimum vital.

Le conseil a encore émis le vœu que les premiers travailleurs ayant obtenu un certificat soient admis à siéger au sein des jurys.

Au Congo, la durée du travail n'est pas fixée par la loi. Le vœu unanime du conseil est de voir introduire une législation similaire à celle qui est en vigueur dans la métropole et qui prévoit la journée de 8 heures et la semaine de 48 heures.

Quant au repos hebdomadaire, le conseil estime que, suivant la tradition belge, il devait, au Congo également, être obligatoirement pris le dimanche.

4.- **Questions économiques.** Le conseil estime nécessaire de revenir aussi vite que possible à la liberté du commerce, mais que le contrôle des prix doit encore, vu les circonstances, être maintenu dans certains secteurs.

L'assemblée s'est prononcée pour l'abolition des centres de négoce et des cantines, et contre la constitution de pools d'achat en milieu indigène. Un résultat plus direct peut être obtenu par la généralisation des licences d'achat.

5.- **Régime pénitentiaire.** On approuve des projets de réforme. Il est nécessaire d'arriver à la ségrégation des détenus, à la rééducation des délinquants, comme aussi de donner aux peines un réel caractère exemplatif.

Le conseil émet le voeu : que la possibilité d'introduire le régime cellulaire soit examinée ; que les indigènes contraints pour non paiement de l'impôt ne soient plus reçus dans les établissements pénitentiaires ; que soient créés des établissements spéciaux destinés aux aliénés et qu'une discrimination soit faite entre aliénés délinquants et aliénés non délinquants.

Définition de la Coutume.

Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit coutumier congolais, janv. 1948, publie un jugement qui tranche une question de principe importante en matière de coutumes matrimoniales. Il s'agit d'un jugement du Parquet du Kivu, annulant un jugement prononçant le divorce entre deux indigènes mariés religieusement.

« Attendu qu'il est de règle presque générale que les règles de fond appliquées par les juridictions indigènes sont les règles en usage dans le pays d'origine des intéressés ;

Attendu que la coutume évoluée, d'application dans le cas d'espèce, n'admet pas la dissolution du mariage religieux ;

Attendu que le tribunal a pour obligation d'appliquer la coutume . . . ;

Attendu que la deuxième condition de la deuxième partie du 2° de l'article 36 (de l'Arrêté Royal du 13 mai 1938) est .. remplie ; qu'en effet il y a toujours utilité d'annuler un jugement prononçant un divorce tant que les deux époux intéressés sont en vie ;

Attendu dès lors que le jugement peut être annulé malgré qu'il a été rendu depuis plus de six mois ;

Par ces motifs annule le jugement a quo en son entièreté.

Etat Démographique.

Le problème indigène est aigu aussi au Congo Belge. A la Commission pour la Protection des Indigènes, composée de 19 membres (6 Vicaires Apostoliques, 2 missionnaires

catholiques, 3 délégués protestants, 8 Européens laïcs), prit part, pour la première fois, le prêtre indigène S. Kaoze. Cette modalité est inconnue dans les colonies portugaises, et c'est bien dommage.

Les populations du centre du Congo Belge disparaissent rapidement. Le Vicariat de Coquilhatville est des plus atteint. L'Angola, aussi, connaît ce phénomène et ses causes principales.

Mgr. Roy a affirmé à Rome que dans la Région du Lac Bangwéolo l'exode vers les mines du Copperbelt constitue un point noir pour l'avenir chrétien de son vicariat, dont le tiers de la population est catholique. D'autre part, la vie économique y oblige les indigènes, puisque chez eux ils n'ont pas le travail rémunérateur nécessaire pour les impôts et le vêtement. En dehors des 18 stations de mission et de quelques Européens, il n'y a personne pour leur procurer du travail. Les missions elles-mêmes, en leur enseignant un métier, en les formant pour la vie, les préparent pour cette fuite hors de leur milieu vers les régions minières. Cet exode inexorable désorganise les familles. Durant 3, 6 mois et plus, le mari court des dangers moraux et la femme peut-être encore davantage. Les peuples en détresse perdent tous le frein moral. Certains indigènes prennent avec eux leurs épouses, mais le danger n'en est pas pour autant écarté. Après l'arrivée dans la zone minière, comme la femme n'a plus d'autre travail que de préparer le repas du mari, elle vit pratiquement dans l'oisiveté si ce n'est pas dans le vice. Elle est sollicitée à la prostitution par ses propres compagnes. Les maladies vénériennes, inconnues avant l'ouverture des mines, sont l'indice palpable du fléau.

Et que dire alors des filles qui naissent dans un tel milieu? C'est là un des problèmes les plus graves qui préoccupent les missionnaires de la région.

Au Moçambique et en Angola on entend des lamentations de la même nature et de la même gravité. Il semble que l'invasion matérialiste de l'Afrique et le souci exagéré du gain matériel, n'ont de pareil que l'absence de préoccupations morales et le mépris du potentiel humain. Il est lamentable que les problèmes fondamentaux de la civilisation chrétienne de l'Afrique sont relégués à l'arrière-plan et supplantés sur toute la ligne par l'exploitation du sol et de ses habitants, neutralisant ainsi l'effort laborieux des missionnaires. Tout est sacrifié sur l'autel de Mammon, cette divinité despotique maudite par le Christ.

A la primauté économique sont immolées les plus nobles valeurs humaines. C'est la domination tyrannique de la matière sur l'esprit. C'est là le plus parfait communisme en action, non pas le communisme politique, mais ce qui est pire: le doctrinal. Et les responsables, les yeux fixés sur l'économique, aveuglés par le mirage de l'économique, s'obstinent à ne rien voir. Proh dolor!

(traduit de: Portugal em Africa, V, 27, p. 187-8).

Fonds de Bien-être Indigène.

Interrogé par un représentant de l'Agence Belga, le général Ermens, président du Fonds de Bien-Être Indigène, a expliqué que le fonds aura pour tâche de favoriser

principalement le paysannat indigène, d'améliorer les méthodes de cultures, d'améliorer l'hygiène, de diminuer les corvées!

Le Fonds n'interviendra pas pour suppléer à une éventuelle insuffisance de crédits pour le plan d'action gouvernemental; mais ses propres programmes resteront étroitement coordonnés avec ce plan....

Au début l'action sera concentrée dans les régions limitées et bien choisies, notamment le Kasai, la Tshuapa, le Ruanda (sans que soient donnés d'autres détails).

Rupture du Mariage

Le n° 5 du Bulletin de Jurisprudence indigène du Ruanda publie un intéressant article par N. Seruvumba. Le droit coutumier du Ruanda ressemble étrangement à celui de diverses peuplades congolaises, notamment les Mongo.

Il est particulièrement intéressant de constater la présence de témoins de mariage, institution qui a été si longtemps ignorée, voire niée, pour le Ruanda comme pour d'autres peuples.

Remarquons encore un trait général du droit indigène: tout est mis en œuvre pour empêcher le divorce. Si donc l'auteur dit que «le divorce est essentiellement de droit coutumier» il est évident que cette expression ne doit pas être interprétée strictement. Le commentateur, F. Walhin, dit plus judicieusement: «Dans l'esprit du droit coutumier, comme dans le nôtre, le divorce est un mal que la jurisprudence se doit de limiter et non de détendre et de faciliter».

Le divorce n'est donc pas essentiel au droit coutumier. On pourrait le comparer à la guerre, aux rixes, etc. qui sont, plutôt que du droit, des états de faits, des abus, contraires à l'esprit du droit, contre lesquels il se résigne faute de pouvoir les empêcher, et que donc il cherche à régler. Du fait que p.ex. la guerre est objet d'une procédure de justice, qu'il existe une cour internationale de justice et un droit de la guerre, on ne peut déduire la conclusion que la guerre est essentielle au droit européen.

L'article fait encore ressortir comment, au Ruanda comme ailleurs, l'évolution moderne des tribunaux indigènes n'est pas toujours dans le sens du perfectionnement, comment e.a. des questions juridiques se transforment en questions d'intérêts financiers et économiques, comment les «convenances coutumières, les bonnes mœurs» laissent indifférents les tribunaux actuels, alors que les indigènes y ont toujours attaché une importance considérable.

G. H.

Bibliographica

UNE NOUVELLE ÉDITION DES CODES CONGOLAIS.

Matière vivante, le droit est, dans les colonies, chose essentiellement mouvante, se développant selon les nécessités, lentement s'édifiant par sédimentations.

Par périodes, il est indispensable qu'une codification des textes en vigueur à une époque donnée soit faite. Au Congo Belge, la première réalisation en ce domaine date de 1914: elle est due à Octave Louwers, qui avait déjà publié antérieurement différents recueils des lois en vigueur dans l'Etat Indépendant du Congo.

Les diverses éditions des « Codes Louwers » jalonnèrent jusqu'à quelques années avant la dernière guerre l'évolution juridique de la colonie: à l'édition de 1914, succédèrent celles de 1923, de 1927 et de 1934. Cette dernière venait peu après la réorganisation administrative qui marqua en ce temps le Congo.

La guerre de 1940 fut la source de nombreuses modifications aux législations en cours et de textes nouveaux et complexes: afin de permettre tant au public intéressé qu'aux spécialistes de se retrouver aisément dans les réseaux enchevêtrés des réglementations récentes et de saisir leurs communications avec les lois, décrets ou ordonnances antérieures, il fut décidé de procéder à une édition de guerre des codes congolais. Cette tâche fut entreprise par Mr. Strouvens, actuellement Conseiller à la Cour d'Appel de Léopoldville et Mr. Piron, docteur en droit, aujourd'hui Directeur du Secrétariat Général de la Colonie et membre correspondant de l'Institut Royal colonial belge.

Cette nouvelle édition sortit de presse en 1943. Elle fut tenue à jour par la publication d'un « Répertoire périodique de la législation coloniale belge » dont sept fascicules parurent régulièrement, de 1943 à 1947.

La presse coloniale ne lui ménagea pas ses éloges. *Radio-Congo-Belge* déclarait: « Tout en facilitant la tâche des coloniaux, cet ouvrage constituera pour le juriste de la Métropole un travail complet où il pourra retrouver sous les rubriques dont il a l'accoutumance tous les renseignements utiles sur les lois du Congo Belge ». Dans la revue *Band*, Mr. Spitaels ajoutait:

« Le nouveau code congolais est un gros volume, très maniable... le résultat de ce dur travail a dépassé les prévisions... la présentation et la division sont conçus d'une façon si rationnelle et la liste alphabétique est si complète que n'importe quel novice pourra, immédiatement et sans hésiter, s'y retrouver ».

Après la libération du territoire métropolitain, un accueil tout aussi favorable fut ménagé aux nouveaux codes congolais par les revues belges spécialisées.

Zaire y voyait un « ouvrage composé avec une conscience méticuleuse et une méthode scientifique » et signalait qu'on y trouve « une mine de renseignements dont les juristes pourront faire grand profit ».

Rendant hommage aux auteurs *Belgique Coloniale et Commerce International* soulignait qu'ils « ont accompli un véritable tour de force en faisant paraître pendant les

hostilités une nouvelle édition des Codes Congolais, claire, complète et remarquablement imprimée dans l'Union Sud Africaine... Ils ont heureusement complété cette œuvre remarquable en éditant des suppléments constituant une mise au point périodique de leur ouvrage... Ces fascicules appellent les mêmes éloges que l'ouvrage principal».

Depuis la fin de la guerre, la législation du Congo Belge a subi de nombreuses et profondes modifications: des textes qui étaient nés de la situation spéciale créée par les hostilités ont cessé d'être en vigueur, d'autres ont été modifiés, des matières nouvelles ont dû, en raison de l'évolution rapide connue par la Colonie en ces dernières années, être considérées par le législateur. Il en est résulté une nouvelle progression dans la formation du droit congolais: marquant cette étape récente, une sixième édition des Codes Congolais va sortir de presse incessamment.

Messieurs Strouvens et Piron ont procédé à une refonte complète de l'édition précédente, y groupant les matières suivant un plan nouveau et pratique.

Cette sixième édition, préfacée par Mr. Wigny, Ministre des Colonies, est mise à jour au 30 juin 1948 et paraîtra vers la fin de l'année.

INSTITUT D'ÉTUDES CENTRAFRICAINES.

Nous nous réjouissons de la réapparition du BULLETIN de l'Institut scientifique de nos voisins, sous la direction de Mr. J. Trochain. Ce premier fascicule du Vol. II contient: une étude très fouillée et intéressante sur la religion, les rites et la magie au Tchad (P.Hersé); des notes sur les Mundang du Tchad (R. Martin); sur les forgerons Mondjombo de l'Ubangi (Lalouel); sur l'anthropologie Mesmé (Tchad) (P.Lamy); sur les outils à encoches préhistoriques du Niari (G. Bergeaud); et deux études zoologiques sur les mouettes du Gabon et sur les papillons Drepanoptera (P.Rougeot).

WESTERN UNION. Fabian Quarterly n° 58. 24 pp. 1948. 1 s.

Considérations de 3 Fabians sur les difficultés inhérentes à l'union de l'Europe occidentale du point de vue de l'Angleterre non convertie au continentalisme et du point de vue des Travailleurs pour qui le socialisme prime l'union européenne.

Spécialement intéressant est l'aspect impérial exposé par Rita Hinden qui répugne, à bon droit, à considérer les colonies comme un simple moyen pour le relèvement de l'Europe - - ce qui, en tout état de cause, ne peut sortir ses effets qu'après de longues années, si l'axiome de la primauté des intérêts des autochtones ne reste pas lettre morte. L'auteur défend ceux-ci contre l'ancien colonialisme qui relève la tête. Mais la grosse difficulté contre l'union occidentale provient des dominions qui, contrairement aux colonies, ont leur mot à dire dans toute question impériale.

H.G.

HANS CORY ET M. M. HARTNOLL : Customary Law of the Haya Tribe. London 1945 : International African Institute ; Percy Lund, Humphries C^o, éditeurs. 299 pp. Prix : 1 / 10 / -

Il s'agit d'un type d'ouvrage qui nous manque encore au Congo, un « coutumier », d'une tribu du Tanganyika Territory, tribu de pasteurs conquérants s'apparentant à nos populations du Ruanda-Urundi comme organisation. Un ouvrage ne contenant, en appendice, qu'un minimum de renseignements historiques, ethnographiques ou géographiques ; car son objet propre, ce sont les règles du droit positif actuel de la tribu, sans exégèse ni commentaire : la coutume découpée en petites formules dépouillées à la manière de ce qu'elles sont en réalité, des textes de loi. Les articles d'une législation qui pour n'être pas écrite n'en a pas moins son caractère proprement juridique. Je connais plusieurs exemples de ce genre d'ouvrages, notamment des coutumiers des Indes et ceux du Sénégal. Celui des Haya peut être considéré comme un modèle.

De tels livres sont extrêmement utiles pour la pratique judiciaire. Pour la formation des juges, sans doute, mais surtout pour les autorités européennes et pour les justiciables.

Des objections peuvent être faites, à vrai dire, à l'établissement de tels coutumiers.

La première, c'est qu'on risque de croire que l'ouvrage se suffit à lui-même. En réalité, c'est une loi, et une loi n'est pas applicable sans un travail d'interprétation, d'adaptation, de recherche de son sens profond. À côté des lois, il faut des ouvrages juridiques qui les commentent, des traités. Ainsi, les coutumiers ne sont pas le sommet des études juridiques, mais un nouveau point de départ pour les études des juristes.

La deuxième, c'est le danger d'immobiliser un droit en pleine évolution comme l'est de nos jours le droit coutumier, qui doit s'adapter aux conditions changeantes de la vie que nous introduisons chez les noirs. Dans le cas qui nous occupe, ce danger est évité. D'une part, c'est bien le droit actuel, et non un droit périmé, qui est acté par les auteurs. A de nombreuses reprises, des notes indiquent que la règle était autrefois toute différente, et ces notes sont fort intéressantes pour montrer le sens de l'évolution de la coutume sous l'influence des idées, des conditions de vie et de l'économie introduites par les européens, notamment le changement du droit foncier par les cultures perpétuelles. D'autre part, il est expressément prévu que périodiquement les notables réexamineront le coutumier pour y acter les évolutions du droit.

Enfin, la confection de tels coutumiers est une œuvre ardue qui requiert pour être menée à bonne fin une connaissance profonde des mœurs et du droit des indigènes. Dans le cas qui nous occupe, j'ignore tout de la personnalité de MM. Cory et Hartnoll, mais on ne peut que louer leur méthode et ses résultats. La rédaction du coutumier dura deux ans. Une première esquisse en fut établie en collaboration avec deux assesseurs des tribunaux indigènes, pris séparément. Ce travail fut discuté avec seize autres assesseurs, deux par tribunal, et complété selon leurs vues. Une copie de ce second état fut envoyée à chaque chef et discuté par lui en conseil avec les plus éclairés de ses assesseurs. Pendant tout ce travail, les auteurs étudièrent avec les juges indigènes plusieurs centaines de jugements : plus de deux cents sont d'ailleurs résumés en note comme commentaire ou explication de certains articles. C'est seulement après toutes ces discussions que le texte définitif fut établi.

Il serait évidemment impossible de décrire en détail la coutume Haya, qui semble d'ailleurs assez différente sur certains points des coutumes congolaises et paraît avoir subi une évolution profonde, notamment en ce qui concerne le droit foncier et les contrats relatifs

aux biens. Personnellement, j'ai été heureux d'y trouver une explication de certains usages certainement valable chez nous, ou la confirmation de certaines thèses que j'ai l'honneur d'enseigner. La question du mariage des chrétiens par exemple y est résumée éloquemment en deux principes : certaines cérémonies du mariage haya (suit une énumération de formalités se rapportant toutes au consentement des familles) ont lieu en même temps que les cérémonies chrétiennes. Le divorce du mariage chrétien suit des règles particulières. Chez nous, beaucoup de bons esprits attribuent en partie le désordre de la société noire à une politique indigène maladroite qui a traité avec le chef seul et rendue ainsi son pouvoir tyrannique en négligeant ces organes naturels de l'autorité que sont les chefs de famille ; d'une phrase, le coutumier constate que l'autorité des chefs et de leurs fonctionnaires a été exagérément augmentée par l'autorité européenne qui a affaibli les anciens des clans et des familles en les négligeant. J'enseigne que l'organisation politique indigène était profondément démocratique, car si les souverains, en tant que pères de leur peuple, étaient théoriquement et philosophiquement tout-puissants, en réalité, juridiquement, leur pouvoir se trouvait limité par les prérogatives des chefs de famille, du conseil des anciens. Sur ce point aussi, le coutumier contient une formule saisissante : le chef a le pouvoir de vie et de mort, ainsi que la libre disposition de la terre, mais il ne peut en user que du consentement de ses sujets et de leurs représentants. Si le chef agit contre la communauté, il est déposé ou abandonné. Ainsi la communauté possède la souveraineté, qui est exercée par le souverain, non comme un droit personnel, mais par délégation en vertu de sa charge.

Signalons pour terminer un détail remarquable. Comme dans beaucoup de nos tribus, (ainsi l'inabanza des Baluba), la mère du chef joue un rôle important dans l'état. Le coutumier explique que ce rôle est celui d'une médiatrice, d'une intermédiaire entre le peuple et le souverain. Le plus humble sujet peut lui confier ce qu'il n'oserait dire au chef, et elle intercède alors auprès de celui-ci. Conception très belle. Juridiquement, elle explique que ce soit là une fonction de l'état, au point qu'au décès de la véritable mère une autre parente recueille son titre : d'où de jeunes inabanza auprès de vieux chefs... Mais aussi, quelle ressemblance avec nos croyances catholiques, qui fournit à l'évangélisation une base excellente pour l'explication de la dévotion envers la Mère du Christ.

A. SOHIER.

M. GUTHRIE: The Classification of the Bantu Languages. 91 pp. Oxford University Press, Geoffrey Cumberlege. London 1948. 8 s. 6 d.

Cette étude fait partie de la série de publications préparées par l'Institut International Africain en vue d'un manuel de langues africaines. Après avoir décrit les critères admis pour caractériser les langues bantoues, l'auteur discute d'une façon serrée et judicieuse les bases (lexicologiques, grammaticales, phonologiques, phonétiques, tonologiques) sur lesquelles on peut établir la classification, et décide pour une méthode pratique issue d'un mélange des divers critères. Ce qui, remarque justement l'auteur, ne va pas sans une certaine dose d'arbitraire. A notre avis, cela est inévitable parce que inhérent à la matière. Car si la bonne attitude scientifique est strictement objective, la vie - et la langue est un phénomène éminemment vivant - ne se laisse pas forcer dans un moule et les méthodes mécaniques fausseraient tout le problème. Nous estimons donc regrettable que dans le cours de son travail l'auteur n'a pas intégralement appliqué sa méthode et a basé certai-

nes classifications sur un élément linguistique isolé. P. e. en refusant le nom de « bantou » aux langues qui manquent certains traits admis comme critères de cette famille linguistique. Heureusement l'auteur n'est pas allé jusqu'au bout et a inclus ces langues, qu'il appelle Sub-Bantu et parmi lesquelles se trouvent le Bira, le Boa-Angba, le Mangala (nous ignorons pourquoi il donne ce nom à la langue de traite universellement connue au Congo comme lingala ou bangala). Si l'on devait appliquer cette méthode aux langues européennes on arriverait à des conclusions ahurissantes et à mettre dans des groupes très différents des langues comprises aisément de part et autre, comme le Néerlandais et l'Afrikaans. Par contre l'auteur sépare des langues pour des raisons extra-scientifiques ; ainsi le Zulu et le Xhosa, le Sukuma et le Nyamwesi ; ce qui nous paraît contre-indiqué dans pareilles études.

Les langues sont indiquées par le radical du nom des tribus, quoique ce principe ne soit pas appliqué intégralement ; p. e. dans la zone C : Bongili, Bobangi, Bosongo, Losenngo, Bokala, Boloki, etc.

Comme chez Doke, les langues sont divisées en zones, chaque zone en groupes, puis en langues et, éventuellement, en dialectes. Le système de numérotation nous paraît aussi pratique. Des différenciations de caractères typographiques pour distinguer les langues bien connues et celles qui le sont moins est également très utile.

M. Guthrie indique les caractéristiques tant communes que particulières de chaque zone. Ici plus d'une rectification sera imposée par le progrès des études. De l'avis même de l'auteur, la classification est, pour plus d'une langue, sujette à c tution, et quelques zones sont plutôt géographiques, parce que la documentation est insuffisante. Ainsi sont en même temps indiquées les lacunes, immenses pour certaines régions. L'ouvrage ne présente donc aucun stade définitif. Mais en dehors de ces erreurs inévitables, il s'en trouve qui auraient pu être évitées en consultant dans une plus large mesure la littérature existante.

A ce titre, comme aussi pour pouvoir contrôler certaines opinions de l'auteur, il aurait été utile d'indiquer les sources, malgré la documentation de Doke. Nous aurions alors pu apprendre, e. a., pourquoi le Mbôle est exclus de la zone C ; pourquoi, à l'intérieur des zones, le Komo a été mis dans une autre groupe que le Bira-Pere, le Hunde-Havu dans un groupe différent de celui du Nyaruanda-Rundi, le Yaka séparé du Kongo le Songe séparé du Luba, mais mis avec le Binji qui, lui, est séparé du Salampasu ; etc. Comme M. Guthrie préfère séparer les langues que les unit, nous ne pouvons forcer la note. Disons donc seulement que le Pere-Bira et le Komo sont très apparentés ; comme aussi le Hunde-Havu-Nyabongo (= Mashi) et le Nyaruanda-Rundi-Fuliro, le Nyanga et le Lega, etc. Nous espérons consacrer une note spéciale à la zone C de la Cuvette Centrale en souhaitant que d'autres chercheurs en fassent autant pour leurs régions respectives.

Deux annexes utiles donnent (1) la liste globale de la classification, avec les noms indigènes des langues et les synonymes ; (2) un index alphabétique. Une carte pliante indique la position géographique des zones, groupes et langues. La valeur en aurait été grandement rehaussée par une coloration même simple et par l'indication de certains dialectes p. e. dans le groupe C. 20.

Bien que M. Guthrie ait des raisons pour adopter dans ce livre une nouvelle orthographe, celle-ci n'était nullement nécessaire. L'ouvrage n'en devient pas plus aisé à employer et un mauvais service est rendu à la cause de l'orthographe internationale (prônée par l'Institut), qui malgré ses énormes avantages (reconnus d'ailleurs par l'auteur) est loin d'être généralement admise.

Nous estimons également regrettable l'emploi d'une nouvelle terminologie gramma-

ticale. S'il est utile de remplacer des termes impropres, un bouleversement de la terminologie ne peut que brouiller davantage les esprits. Certains termes nouveaux sont, d'ailleurs, inspirés par une conception particulière de la grammaire en général plutôt que par le besoin d'exprimer le génie propre des langues bantoues (souvent exagéré de nos jours). Il est, au contraire, plus que temps que les linguistes arrivent à un accord définitif pour fixer une terminologie uniforme pour les langues africaines.

En résumé, ce volume est une importante contribution à la bantouistique. Un de ses meilleurs résultats, nous le pensons et espérons, sera de stimuler les chercheurs à rectifier et à compléter ces données. Nous estimons cependant que, malgré l'utilité de cette publication, il eut été préférable de commencer par une série de semblables études, restreintes chacune à une aire géographique plus limitée ou à un groupe linguistique réduit, mais en même temps plus approfondie. La synthèse aurait suivi; basée sur des monographies restreintes elle n'aurait pas eu, comme le présent ouvrage, un besoin immédiat de révisions importantes.

H. G.

AEQUATORIA

REVUE DES SCIENCES CONGOLAISES

TIJDSCHRIFT VOOR
CONGOLEESCHE WETENSCHAPPEN

No 4, 11e Année, 1948.

Sur l'origine des Basolongo.

Vers l'année 1650 régnait à S. Salvador le roi Pango à Lukeni baptisé Alvaro (il s'agit probablement de Alvaro VII). Son neveu, Nenzinga-Nekongo (Ne est un préfixe honorifique) jouissait de son entière confiance. Le roi lui confia le soin d'une de ses deux concubines royales Nkatu à Lubumbu dans un état de grossesse avancée. Nenzinga abusa de la confiance du roi: pour connaître la position de l'enfant, il ouvrit le corps de la mère de la gorge à l'abdomen, l'abandonna baignant dans son sang et s'enfuit dans la forêt voisine. Le roi trouvant la morte n'eut pas de difficulté à connaître l'auteur du crime. Au lieu de se lamenter longuement il réunit dans le plus grand secret ses conseillers et leur imposa, sous peine de mort, le silence absolu. Il choisit parmi eux un messager pour annoncer à la famille de Nkatu: « votre fille est morte subitement au terme de sa grossesse ».

L'enterrement eut lieu en secret. A ceux qui questionnaient au sujet de l'absente la même réponse était toujours servie: « son royal époux l'a envoyée chez ses parents, selon son propre désir, afin qu'elle jouisse des soins maternels exigés par son état. »

Entretiens, Nenzinga continua sa fuite en direction de l'Ouest, évitant les rencontres et se nourrissant de fruits et de chasse. Un jour, n'en pouvant plus de maigre et de lassitude, il arriva dans un bourg qu'il savait être Pinda, dépendance de l'église du prêtre séculier Manuel Pinto, et qui ne se trouvait pas très loin de Pangala, résidence du chef du Soio (c'est ainsi que les Asolongo appellent cette région, souvent nommée par les Européens: Sonio ou Sonho.)

A cette époque le roi du Congo étendait toujours davantage le territoire de son royaume, par son influence, ses diplomates, son argent, ses guerres. Le roi du Soio s'appelait Nekumbi. Nenzinga lui fut présenté et raconta son histoire. Bien reçu il fut peu à peu traité comme fils. Son séjour dura plusieurs années.

Un jour Nenzinga alla trouver son hôte royal et lui dit: « Tu m'as reçu comme un père et m'as traité comme un fils. Je te reste très reconnaissant et je te jure que jamais je n'oublierai ta bonté. Mais maintenant je voudrais revoir mon peuple. J'ignore si mon oncle pense à me faire tuer. Mais de toute façon j'ai lui à dire que cette terre est bonne, que le peuple est de race noble et que les hommes sont des guerriers formidables; que, en outre, ici se trouve la grande eau qui fait beaucoup de bruit et donne beaucoup de poissons. Ensuite, si tu y consens, je reviendrai par ici avec mes femmes, mes enfants et mes esclaves afin de m'installer dans tes domaines ».

Après avoir pris conseil le roi lui accorde la permission. Nenzinga prit avec lui deux Calebasses, l'une contenant de la terre du village, l'autre du sable de la plage, afin de les montrer à son oncle. Il partait aussi avec l'idée d'obtenir le pardon du roi en lui offrant la couronne d'une nouvelle région dont lui-même serait le gouverneur.

Avant de se présenter à la banza royale il erra trois jours dans la forêt voisine, soit de peur de se sentir la tête tomber des épaules, soit - ce qui est plus probable - dans l'espoir de rencontrer quelqu'un qui puisse le renseigner sur ce qui s'était passé pendant son absence et sur les intentions de son oncle à son égard. Une autre version de la légende, cependant, tient que le roi, informé du retour de son neveu, alla à sa rencontre et l'embrassa à mi-chemin entre Noki et S. Salvador.

Quoi qu'il en soit, Nenzinga alla, au milieu de la nuit, frapper à la porte du palais royal. Ayant appris que c'est son neveu Nenzinga, le roi se lève et entend cette explication : « Ah ! mon seigneur, je ne sais si tu vas me couper la tête ou non. Mais d'abord écoute ton neveu. Je m'en fus bien loin, toujours dans la direction où se couche le soleil, et j'arrivai à la grande eau qui fait beaucoup de bruit et donne beaucoup de poissons. Le peuple n'y est pas noir comme nous mais beaucoup plus clair, comme s'ils étaient enfants de blancs, et surtout ce sont des gens très bons et très riches ».

« C'est bien, répondit le roi, mais tu as tué ma femme et tu as manqué gravement au respect que tu me devais. Maintenant je n'ai pas besoin de dire davantage, puisque l'affaire a déjà été réglée avec la famille. Mais nous en reparlerons demain. Va te reposer dans cette maison ».

La maison fut bien gardée par les soldats. Le lendemain de bonne heure, le roi fit venir le neveu et le bénissant avec le crucifix (signe infaillible de pardon et de protection) entendit toute l'histoire du fugitif et son désir de retourner au Soio. Après quelques jours de réflexion le roi conclut que son neveu étant homme peu sur, mieux valait le laisser partir au loin.

Et c'est ainsi qu'il lui confia la mission d'assujettir les Asolongo. Il lui remit les insignes du nouveau comté, ainsi que de riches présents en argent, étoffes et esclaves : il lui donna un nouveau tipoi avec les porteurs nécessaires et le bénit une fois de plus pour le congédier.

Après une fête publique de trois jours arriva la veille du départ. Nenzinga jeta un dernier regard sur ses charges pour les confier à ses porteurs. Mais voilà qu'on entend le bruit de lamentations et de cris de vengeance : d'un tournant du chemin débouche une caravane de gens endeuillées. C'étaient les parents et les frères de Nkatu qui, sans regarder personne et sans répondre aux questions, se dirigeaient vers le palais royal, et s'asseyaient dans la cour en réclamant la présence du roi. Le secret n'avait pas été gardé ; ils savaient parfaitement que Nenzinga était l'assassin de leur parente et que le roi était coupable de la fuite du criminel, alors que toutes les coutumes exigeaient une vengeance exemplaire.

Le roi fit entrer les plaignants et s'asseyant sur le trône donna la parole à un vieillard, oncle maternel de Nkatu, et partant porte-parole légitime de la délégation. Celui-ci explique :

« Seigneur, nous te saluons, nous qui sommes de la famille de Nkatu, ton épouse défunte. Nous savons qu'elle mourut subitement, comme tu nous l'as fait savoir, mais ce n'est pas de maladie. Nous savons que ce n'est pas ton fils qu'elle portait dans son sein qui l'a emportée. Tu ne nieras pas qu'elle fut assassinée par ton neveu Nenzinga que tu laissas fuir et qui, maintenant revenu, va repartir demain au premier chant du coq pour accomplir au Soio une mission dont tu l'as chargé. Chose jamais vue : un fratricide comblé d'honneurs royaux ! Et toi, roi, qui gouvernes notre pays entier, qui as la garde de nos coutumes, toi qui as toujours honoré la couronne par ta justice, tu le laisses partir ainsi !

Le sang de Nkatu crie vengeance. Les mânes de nos ancêtres ne nous laisseront pas de repos si le sang criminel n'est pas versé. Tu n'entends pas la voix de ta femme monter de la tombe où tu l'as ensevelie là à l'ombre de cet arbre ; cette voix nous accuse, nous, de faiblesse à la venger. O roi, dont la force et le pouvoir sont grands, ne sais-tu pas que la puissance et la force des esprits sont telles qu'elles font peu de cas de ton pouvoir ? Tu sais fort bien que l'esprit de ta femme t'accuse. En protégeant la fuite du coupable tu te fais son complice. O roi, Dieu est grand ! Sois prudent ! Si tu ne t'empresses de punir l'assassin, ce sera ton propre sang qui satisfera à la vengeance à laquelle nous avons droit ! »

Superstitieux tout comme ses sujets, le roi tremblait de la tête aux pieds. En outre, il ne désirait point s'attirer les inimitiés de la famille de Nkatu. C'est pourquoi contrarié (n'oublions pas l'amour qu'il avait voué à son neveu), le roi donne ordre à ses courtisans de lier les pieds et les mains de Nenzinga et de le conduire à la forêt ajoutant : « Vous devez m'apporter son sang dans un pot ».

Les courtisans sont de droit neveux du roi. Nenzinga avait donc été de leur nombre. Dans l'exercice de ses fonctions il avait sauvé la vie à plus d'un condamné à mort dans une situation semblable à la sienne. Aussi, quand ses « frères » le menaient au lieu d'exécution, il leur rappela sa bonté. Ils savaient, par ailleurs, que l'ordre du roi n'était inspiré que par la crainte de la vengeance. Aucun d'eux n'ignorait l'affection spéciale du roi pour Nenzinga. Tous désiraient se concilier la sympathie du souverain et en même temps s'assurer une généreuse récompense de la part du condamné. Mais l'un d'eux fit remarquer : « Le pire est que le roi réclame ton sang ; si nous ne le lui portons pas il exigera le nôtre ! » « Oh, réplique Nenzinga, qu'à cela ne tienne ! Je possède beaucoup de cabris, Prenez-en un, tuez-le, et son sang ira en place du mien. Entretemps je me rends au Soio et vous autres tiendrez la bouche bien fermée ! »

La même nuit le souverain fut mis au courant du secret ; il félicita les courtisans pour leur habileté. Et le lendemain matin il envoya l'un d'eux remettre à la famille de Nkatu le sang du criminel. Tous étaient satisfaits et déclarèrent qu'une nouvelle ère d'amitié s'inaugurerait entre les deux familles. Une quantité de Calebasses de vin de palme noya le procès et tous se retirèrent contents.

De la forêt où il s'était caché, Nenzinga donna des ordres pressants aux esclaves et aux porteurs pour qu'ils reprennent sans tarder le chemin du Soio. La caravane devait être nombreuse. En faisaient partie les membres de la famille, (accompagnés de leurs esclaves privés), des amis d'enfance destinés à devenir les intimes du chef, quelques condamnés et l'un ou l'autre mécontent, ainsi qu'un nombre respectable d'amateurs d'aventures. Le roi envoya à Nenzinga une députation de notables pour l'accompagner jusque Kinkanda kia nti à ntadi, actuellement : Senge, localité située à quelque 90 Km. de Pangala.

Avec une compagnie si nombreuse il était inévitable que le secret ne fût divulgué ; bientôt tout le haut Congo savait que Nenzinga était en vie et que le roi avait été leurré.

Le roi se mit en fureur, déchira ses habits et jura qu'il tuerait de ses propres mains les courtisans infidèles. Ceux-ci voyant le souverain sérieusement compromis, comprenaient le danger : le roi serait plus prompt à les tuer qu'à s'attirer la vengeance de la famille de Nkatu, dont la fureur était redoublée puisque le roi avait ajouté au premier crime de complicité le second de leur manquer impudemment de respect. Or ceci ne se pardonne jamais. C'est ainsi que les courtisans pris de peur résolurent de fuir aussi vers la terre tant vantée par Nenzinga qui ne manquerait pas de les recevoir sous sa protection.

Sur ce qui se passait entretemps à S.Salvador, nos Asolongo ne savent rien. Ce

qui ne leur fait pas de doute c'est que Pango à Lukeni trouva une fois de plus le moyen de sortir de l'embarras.

Parmi les compagnons du fugitif, d'aucuns restèrent dans l'ombre de l'anonymat, mais plusieurs eurent une histoire. Citons-en quelques-uns.

Nemboma n'arriva pas jusqu'au Soio, parce qu'il avait dévié en direction du Nord-Est. Il soumit et peupla la région qui avait pour capitale Boma, qui, cependant, n'était point du tout centrale, puisque les territoires de Nemboma s'étendaient bien plus au Nord.

Muembinda (=Seigneur de Mbinda) qui au début accompagna Nenzinga, marcha ensuite vers le Nord, jusqu'à une contrée qu'il assujettit à la juridiction de son oncle et qui encore aujourd'hui honore son nom en se nommant Mumbinda (au Mayombe).

Muenzadi (seigneur de la région de Nzadi) fut un jour vaincu par les fils de Nenzinga et s'enfuit vers l'île de Kisanga (à quelque 40 Km. de l'embouchure du Zaïre). Là encore il fut poursuivi et alla se réfugier à Kavembu, au Nord du Fleuve, à l'actuelle Malela.

Muengoio (Seigneur de Ngoio) fut lui aussi pourchassé par Nenzinga. Il partit d'abord pour Iombe dia Ngoio actuellement Kisongo (région de Banana) et ensuite, toujours poursuivi, s'en alla vers une région qui prit le nom de Ngoio et a pour centre Cabinda.

Nzeto, une des femmes du roi, fut surprise en adultère avec un esclave. La coutume réservait à celui-ci le bûcher et à la femme la répudiation de telle façon qu'elle ne pouvait plus être épouse de personne et que ses enfants seraient à l'avenir esclaves du mari outragé. Mais femme et amant allèrent solliciter la protection de Nenzinga qui la leur accorda. Quand celui-ci, plus tard, projeta de rester maître unique de la terre, la «cousine» lui demanda de pouvoir se retirer dans la partie méridionale du Soio, baignée par la rivière Mbilizi ou Mbize, région dont l'actuelle capitale est Ambrizette. Effectivement, encore de nos jours, vivent là côte à côte deux races ou deux classes distinctes : les aborigènes Asolongo et les immigrés Nzeto.

Le dernier des princes venus avec Nenzinga s'installa à 5 Km. de Pangala dans le Soio.

Pendant son premier séjour à Soio, Nenzinga avait épousé deux femmes de Pinda dont il eut plusieurs enfants, entre lesquelles deux filles : Futila et Dilu. Quand il retourna au Soio, après avoir obtenu le pardon de son oncle, il envoya au devant des messagers pour annoncer son arrivée. Cependant la nouvelle courant plus vite atteignit le Soio tellement altérée que tous pensaient que les messagers étaient porteurs d'une annonce de décès. Sur quoi Futila et Dilu se mettaient incontinent en grand deuil pour aller pleurer sur le tombeau paternel. Mais leurs frères leur dirent : «C'est tellement loin ! quelle corvée qu'un pareil voyage ! Quel avantage y est-il de pleurer le père là-bas plutôt qu'ici ?» Mais les filles demeurèrent fermes dans leur projet et se mirent en route. Grande fut leur surprise quand en chemin elles rencontrèrent Nenzinga qui se hâta de leur demander : «Pour quoi ce deuil, mes filles ?» «C'est pour toi, père, qu'on disait mort. Mais notre tristesse s'est changée en allégresse en te voyant !» - «Et mes fils, ne sont-ils pas venus ?» - «Non, ils préféreraient rester, parce que le chemin, disaient-ils, est par trop long.»

Avec elles la caravane reprit le chemin du Soio. Nenzinga marcha la tête baissée, triste et absorbé en pensées. Arrivés à la banza, tous s'assirent sur les nattes et c'est seulement alors que les garçons se présentèrent pour souhaiter la bienvenue à leur père, qui ne leur répondit mot.

Au repas Nenzinga prit les plats, les jeta par terre avec le contenu et foula le tout

aux pieds. Alors il appela un à un ses fils et leur dit : « mangez ». Eux répondirent : « nous ne sommes pas des porcs ». Ensuite il appela Futila et lui dit : « mange ». Et elle se courba pour manger cet écœurant mélange de manioc et de sable. Les frères s'indignèrent et lui dirent : « Garde ton jugement ! Ne vois-tu pas que notre père paraît toqué ? Nous sommes des personnes, non des cochons ! » - « O mes frères, le père que nous pensions mort est avec nous ! C'est notre père et seigneur ! Il commande et moi je veux obéir. Ne gâtons pas par notre désobéissance la joie de le revoir ! » Et Futila mangea. De même fit Dilu.

Alors Nenzinga, se tournant vers les garçons, leur dit : « Vous me jugiez mort et vous n'aviez ni amour ni larmes pour pleurer votre père. Un jour viendra où je mourrai et reposeraï dans cette terre. Mais pour gouverner à ma place il faut aimer la terre. Et celui qui refuse de la manger, ne l'aime pas. C'est pourquoi vous ne serez jamais mes successeurs ; mon règne sera toujours hérité par Futila et Dilu et leurs enfants. » Ainsi furent maudits par leur père les frères de Futila et Dilu, de sorte que pas même leurs noms sont connus.

Nenzinga s'installa ensuite et s'efforça d'exécuter la mission que son oncle lui avait confiée. Il fit la guerre aux princes de S. Salvador, ses compagnons ; il les vainquit et les expulsa de la contrée, restant chef unique. Les Asolongo étaient ses amis et ainsi les deux peuples se mêlèrent à n'en former qu'un seul qui conserva le nom des aborigènes.

Plus tard, quand mourut le roi du Soio, Nenzinga voulut acheter la couronne, ce qui fut accepté. Mais cela fut « payer le rat et garder la queue », c'est-à-dire : acheter sans arriver à payer complètement. C'est pourquoi encore aujourd'hui les rares Asolongo pur sang (c'est eux qui le disent . . .) en appellent à ce fait pour se déclarer les véritables et légitimes seigneurs de la terre. Et lorsque l'actuel roi du Congo, D. Pedro VII, vint en 1938 à S. Antonio de Pangala, présidés par leur chef, lui soumirent à nouveau le litige, le priant de l'arranger selon la justice. Son Excellence écouta impassible et naturellement, ne trancha rien du tout.

Nenzinga Nekongo était surnommé Nenzinga a uta makumatatu ie tatu : père de trente-trois enfants. Ce sont ces enfants et petits-enfants qui firent l'histoire et la légende du peuplement de la contrée. Chacun avait sa terre. Ils furent rois et sont enterrés, comme leurs successeurs, au cimetière royal de Pangala, qui existe encore.

La banza de Nenzinga s'appela Ganda-Soio, c'est-à-dire : administration du Soio ; elle est près d'un autre village, historique lui aussi, Pinda, constitué par les esclaves de l'ancienne mission des Capucins et par les réfugiés qui vinrent à l'ombre de la mission chercher asile, protection et tranquillité.

Futila et Dilu se répartirent la royauté et plus tard associèrent au pouvoir un autre enfant de Nenzinga, nommé Titi. Ce sont ces trois successeurs de Nenzinga qui formèrent les trois séries de « clans » qui existent jusqu'à ce jour et qui perpétuent fidèlement ces noms. Pangala est le centre authentique du véritable Soio, riche en légendes et fécond en souvenirs conservés par la tradition orale.

P. Gilles Marchal, S.Sp.

Traduction abrégée selon : Portugal em Africa, IV, 20, 1947, p. 78 ss

kp en gb in Noord-Bantoe.

De traditionele verdeling van het Negerras in Soedanezen, Bantoe en Niloten begint in de laatste jaren langzaam, doch zeker grond te verliezen. « De verdeeling in Bantoe en Soedanezen wordt door de moderne ethnologen enkel nog gebruikt wanneer ze van een zuiver taalkundige verdeeling spreken. Een Bantoe-cultuur wordt nergens tegenover de Soedan-cultuur gesteld. » ¹⁾ Ook op zuiver linguïstisch gebied vallen de hekken! Reeds enkele jaren geleden wees P. Hulstaert ²⁾ op de overeenkomst van een aantal woorden in het Lomongo en het Ngbandi. Nu brengt Zaïre een artikel van P. de Boeck ³⁾ over het voorkomen der kp-en gb-klanken, eigen aan de Soedan-en de Nilo-Hamitische talen, in vele, zo niet alle Bantoe-dialecten van de Ubangi.

Deze publicatie geeft me aanleiding tot de volgende kanttekeningen:

1. Het lijkt geen twijfel dat de kp-en gb-klanken ook worden aangetroffen in Bantoe-talen van het Noord-Westen. Voor het Lingombe, zoals dat in het stroomgebied van de Lulonga en Ikelemba gesproken wordt, en meer speciaal voor de taal der Mowea, blijkt dat overduidelijk uit de woordenlijst, door P. Roed, missionaris te Kcdoro, voor particulier gebruik samengesteld. Van de omtrent 6 000 slagwoorden zijn er namelijk niet minder dan ruim 200, die met deze klanken beginnen, terwijl bij een zeker even groot aantal dit verschijnsel door het klasse-prefix der zelfstandige naamwoorden gecamoufleerd wordt, en nog elders de kp en gb in het midden der woorden voorkomen.

2. Ook de taal der Bobangi, door sommige oeverbewoners van de Lulonga-streek nog wel eens ten rechte of ten onrechte als die hunner voorouders beschouwd, kent de twee klanken, waarvan hier sprake is. Reeds in 1899 wijdde de zendeling Whitehead ⁴⁾ een paragraaf aan de uitspraak van (n) gb en kb in de taal der Bobangi. - Terloops zij hier gewezen op de vele overeenkomsten tussen deze laatste en het Lingombe, b.v. in de prefixen der zelfstandige naamwoorden, in de verhuigbare bijvoegelijke naamwoorden, in de drievoudige klinker (a - e - o) achter de stam der werkwoorden.

3. Noch in het Lomongo (Lonkundo) noch in het Longando, zoals die in het Vicariaat van Basankusu worden gesproken, komen - voor zover mij bekend is - de kp-en gb-klanken voor.

4. Evenals Ruskin ⁵⁾ en de inlandse zegglieden van P. de Boeck schrijven wij in plaats van de stemloze p in de kp-klank de stemhebbende b. De twee klanken zijn in ons Lingombe steeds stemhebbend, hetzij door het labiale element alleen (de b in kb), hetzij door de beide, velare zowel als labiale, elementen (gb), of anders gezegd: het verschil tussen de twee spraakklanken is het al dan niet stem-hebben van het velare element. De eerste missionarissen, die bij ons het Lingombe op schrift gebracht hebben (vanaf 1923),

1) R. Mottier, O.M.C. - Ubangi onder linguïstisch opzicht - Aequatoria IX 1946 no. 3, bld. 104 - 112.

2) G. Hulstaert, M.S.C. - Lomongo en Ngbandi - Aequatoria VIII 1945 no. 4, bld. 153 - 155.

3) L. B. de Boeck, C.I.C.M. - KP en GB in Noord-Bantoe - Zaïre II 1948 no. 1, bld. 57 - 63.

4) J. Whitehead - Grammar and Dictionary of the Bobangi Language - London 1899.

5) E.A. Ruskin - Notes on the Lingombe grammar - Bongandonga 1937.

schreven nog wel eens kw of gw - soms zelfs kbw of gbw - in plaats van kb en gb: kbótš (aarde) = kwótš = kbwótš en gbié (hof) = gwié = gbwié. Maar geen hunner heeft blijkbaar ooit kp gehoord en b.v. kptš geschreven. Trouwens, ondergetekende die sinds twee jaren het bijblad van « Le Coq Chante » voor Basankusu redigeert, herinnert zich niet ooit de vorm kp ontmoet te hebben in een massa inlandse bijdragen, die toch wemelen van fantastische spellingen!

5. Het aan taalvreemde invloed te wijten verwaarlozen van het « smakgeluid » is ook hier opgemerkt. Toen enige tijd geleden een groep geletterde inlanders gevraagd werden de juiste spelling van een aantal klan- en plaatsnamen te noteren, werden Bosó Gbámibili, Bogbonga en Bosó Gbá weergegeven als respectievelijk Bosó Gwámibili, Boggwonga en Bosó Gwá. Ook bestaat er b.v. de variant ebota van egbota (voetzool), éjšmbóšjšmbó van éjšngbóšjngbó (iets dat stevig in elkaar zit), enz.

6. Wat de phonologische beschrijving van onze twee spraakklanken aangaat, lijkt er alle aanleiding te bestaan om het vermoeden van Burssens en Van Bulck ⁶⁾ te bevestigen wat het Lingombe betreft, en de gb- en kp (kb) -klanken bij de labio-velare implosieven in plaats van bij de dito-explosieven te rekenen. Persoonlijke ondervinding steunt de opvatting van P. de Boeck, dat de luchtverduunning in het spreekkanaal veroorzaakt wordt door een benedenwaartse beweging van het onderkaaksbeen, en niet van het strottenhoofd, zodat men inderdaad moet spreken van « onechte » implosieven.

Voorbeelden van Lingombe-woorden met (n) gb- en kb-klanken

-gbasoa	overtreffen	-kbekeme	tandenknarsen
gbake	toorn	-kbéta	rood, rijp worden
-gbóma	blaffen	kbš	bitterheid
gbóšš	inlandse pijp	kbondá	ontevredenheid
gbulu	deur	kbúndu	vouw
bogbóko	dapperheid	bókbáa	smakelijkheid
egbalá	kroon	ekbomekbome	lawaai
igbata	hamer	ikbela	diepe plaats in rivier
ligbútú	vijvertje	likbeti	onthoofding
mógbaka	zothed	mokbuulu	koord
ngbéndi	paper	ákbō	gelijk
ngbúngbuma	toenemen	bótángbō	rechtheid
engbanga	lijn, rij	lipéigbóngš	achterkleinkind
lingbángbá	ijver	mokbakba	distel
mongbákili	wenkbrauw	túgbea	zich vastklemmen aan

B. M. Heijboer.
Basankusu, April 1948.

6) A. Burssens en G. Van Bulck. S.J. De Africa-spelling en de Kongolesche Talen - Kongo Overzee II 1935 no. 2. blz. 63 - 93.

Les Capucins et les Missions Congolaises au XIX siècle.

Déjà en 1912 Th. Simar écrivit dans la « Revue Congolaise » « Une étude scientifique et vraiment objective de l'action des missions catholiques et protestantes au Congo Belge serait la bienvenue à l'heure actuelle » (p. 375).

Vingt ans plus tard, M. Huisman et le Comte P. Jacques firent remarquer dans leur bibliographie critique d'histoire coloniale, parue dans la revue « Congo » 1) qu'on ne possédait pas encore d'études vraiment objectives et complètes de l'action missionnaire catholique ou protestante pour la période qui a précédé l'acceptation du Congo comme colonie belge (1908).

Il serait intéressant d'y penser enfin, ou du moins de préparer ce travail historique. Ce travail fera connaître les questions qui restent encore à élucider ou à compléter pour arriver à une étude complète et objective.

Nous présentons aujourd'hui l'épisode qui a abouti à l'abandon définitif des missions congolaises de la part des Capucins en 1865.

BIBLIOGRAPHIE.

Clemente da Terzorio. O. F. M. Cap. Le Missioni dei FF. MM Cappuccini. Africa. Vol. X. (1938) p. VI - IX ; p. 546 - 550.

Eucher De Roey O. F. M. - Le Congo. (1894) Ch. XII. p. 205 - 212.

Heysen. De Katholieke Kerk in Kongo, traduction du précédent. (1906) p. 192-198.

P. Hildebrand. Cap. Les Droits historiques du Portugal sur le Congo - Revue « Congo ». 1938. Tom I. p. 25 - 36.

« L'histoire des anciennes missions du Congo, au XVI et au XVIII siècle, contient des pages brillantes. On peut distinguer trois périodes. de 1483 à 1547, 1547 à 1640 et de 1640 à 1800 environ. A chacune d'elles, une société de missionnaires semble avoir joué le rôle le plus actif dans l'évangélisation : à savoir les chanoines séculiers de Saint-Eloy, de Lisbonne, pendant la première ; les Jésuites portugais, pendant la seconde ; et les Capucins, surtout italiens, pendant la troisième. 2) »

« Quant au territoire touché par l'apostolat (des PP. Capucins), il est impossible de le fixer avec précision. Les documents nous montrent les Pères pénétrant assez loin dans l'intérieur des terres, dans le Kwango d'une part et, de l'autre dans tout le Bas-Congo jus-

1) Congo, 1932. 11. p. 337.

2) Ed. de Moreau s. J. Les Missionnaires belges. (2^e éd.) 1944. p. 100-101

qu'au delà du Stanley-Pool, et dans le Loango ». 3)

« L'histoire des missions du Congo est moins connue pour le XVIII^e siècle. Les missionnaires, capucins, jésuites, carmes, bénédictins, cisterciens, prêtres séculiers portugais, français et italiens, ne semblent pas avoir pu arrêter la décadence religieuse. Celle-ci se précipita naturellement dans la seconde partie du XVIII^e siècle. » 4)

Ces quelques données, extraites du livre du P. de Moreau, suffisent pour nous renseigner sur les missions de l'ancien Congo. Il nous faut voir maintenant :

1. La situation des missions capucines au Congo avant 1835, et leur expulsion définitive de ces contrées ;
2. Les tentatives faites au XIX^e siècle pour rappeler les Capucins dans ces pays ;
3. La renonciation des Capucins aux missions du Congo en 1865.

1. La situation des missions capucines au Congo jusqu'en 1835.

Au début du XVIII^e siècle de grandes difficultés s'étaient élevées dans les missions du Congo. Dans ce temps là un prêtre séculier, Stefano Bonteghi, sut gagner la confiance des missionnaires capucins et en abusa. Il parvint bientôt à se faire passer comme Vicaire général et à devenir le grand conseiller du royaume. Un autre ecclésiastique vint se joindre à lui en 1817 et se déclara envoyé comme Visiteur. Un douloureux conflit éclata en même temps entre les Capucins et la Curie épiscopale de l'Angola.

Rome en fut avertie, des mesures furent prises. En effet les missionnaires capucins dépendaient directement de la Congrégation de la Propagande. Voici comment la situation juridique de la mission du Congo est décrite dans « Le Bulletin Général de la Congrégation des Pères du S. Esprit » Tom. IV (1863 - 1864) n. 28 - 30, p. 167 - 169 :

« La Préfecture Apostolique du Congo est établie en partie du moins sur le territoire de l'évêché de Loanda, érigé en 1595. Voici comment la chose eut lieu, d'après les historiens du Congo.

Lorsque les évêques d'Angola eurent transféré leur résidence de San Salvador à St. Paul de Loanda, ils concentrèrent de préférence leurs soins et leurs travaux dans le royaume portugais d'Angola. Et comme d'ailleurs ils ne pouvaient disposer que d'un nombre trop restreint d'ouvriers apostoliques, il arriva bientôt que le Congo se trouva presque sans pasteurs, et sa population dénuée de secours spirituels.

Les Souverains de ce royaume s'adressèrent alors directement au S. Siège pour en obtenir des missionnaires. Le roi Alvares III (1615 - 1622) envoya à ce sujet en 1620 au Pape Paul V une ambassade restée célèbre dans l'histoire ecclésiastique. Les Capucins tenaient alors à Rome leur chapitre général. Le Souverain Pontife leur offrit cette mission et donna à l'un des religieux espagnols le titre de Préfet Apostolique. Telle fut la première origine de la Préfecture du Congo.

Les premiers Capucins n'arrivèrent au Congo qu'en 1645.

Du Congo ils se répandirent dans les pays voisins, et le S. Siège nomma même des Préfets Apostoliques particuliers pour les royaumes de Matemba, de Micoco, dans l'intérieur, etc ; mais ces Préfectures furent toutes réunies en 1670 à celle du Congo.

3) Ibidem. p. 103.

4) Ibidem. p. 106.

Les religieux capucins furent aussi appelés dans le pays d'Angola, pour seconder les prêtres séculiers de ce diocèse, et peu-à-peu ils s'établirent, avec l'approbation du S. Siège, dans les autres possessions portugaises, dépendant de l'évêque de S. Paul de Loanda, pour y subvenir aux besoins spirituels des fidèles. La résidence du Préfet Apostolique fut même fixée, avec celle de l'évêque, dans cette dernière ville.

Une double juridiction se trouvait établie sur le même territoire du Congo, d'Angola et autres pays circonvoisins, dépendants ou indépendants du Portugal: d'une part, l'évêché d'Angola et les prêtres séculiers, qui lui appartenaient, et, d'autre part, la Préfecture Apostolique du Congo et les religieux capucins auxquels elle était confiée.

Pour prévenir les rivalités et les dissensions que cet état de choses pouvait exciter, la Propagande publia le 14 janvier 1726, une instruction aux missionnaires, qui réglait en détail leurs rapports avec l'évêque, et qui, depuis, a servi de base aux règlements établis à ce sujet pour d'autres missions.

Nous dirions plutôt que ces instructions furent données à la suite des difficultés créées par les deux prêtres séculiers, dont nous avons parlé plus haut.

Trois ans auparavant déjà, le Pape Clément XI, informé des événements, avait écrit le 28 mars 1719 au roi du Portugal le suppliant d'user de son autorité pour faire expulser du Congo, non seulement les deux prêtres infidèles, mais encore tout autre ecclésiastique qui oserait y exercer illégitimement le saint ministère. Le Pape voulait de plus que les Pères Capucins fussent immédiatement rétablis dans la mission du Congo qui leur appartenait à tant de titres.

Les Capucins retournèrent-ils dans le Congo? Les documents nous font défaut pour résoudre cette question. Nous sommes portés à croire, dit le P. Eucher, que ces religieux demeurant dans les possessions portugaises, où ils pouvaient opérer plus de bien dans les âmes, se contentèrent de rayonner de temps en temps dans le Congo, pour y entretenir les derniers vestiges de la Foi chrétienne. Ceci ressort d'un rapport que les Capucins envoyèrent à la Propagande en 1773. 5) - Le P. Clemente da Terzorio ne nous donne aucun nouveau détail à ce sujet.

« En 1763, un prêtre français, M. Belgarde, sorti du Séminaire des Missions étrangères à Paris, qui dans son enfance avait été dans ces contrées du Congo, résolut de s'y dévouer. Le S. Siège lui en confia la partie nord en deça du fleuve Zaire ou Congo et l'érigea en Préfecture Apostolique comprenant le royaume de Loango, du Cacongo, d'En Goyo et même une partie du Congo proprement dit. 6)

L'entreprise de M. Belgarde et de ses compagnons excita en France le plus vif intérêt: le clergé du Royaume et la Cour leur accordèrent de grands subsides. Mais bientôt, parmi les missionnaires, les uns périrent peu après leur arrivée, les autres se découragèrent, et au bout d'une dizaine d'années tout fut abandonné. Il n'est plus fait mention de cette préfecture dans l'Annuaire pontifical (de ce temps: 1864). » 7)

En 1781, le P. Raphaël de Castello de Vide, franciscain portugais, partit avec trois missionnaires de différents Ordres, pour ressusciter la mission du Congo. Après trois ans il avait perdu ses trois compagnons, et dut lui-même retourner en Europe, épuisé et malade. 8)

5) P. Eucher, *Le Congo*, (1894) p. 201-202.

6) Proyard, *Histoire de Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique*, Paris 1776 II^e partie, chap. XVII, p. 315-351.

7) *Bul. de la Congreg. du S. Esprit* t. IV, 1863-1864, n. 28-30 p. 169.

8) le P. Eucher, *Le Congo*: p. 203-204.

Après son départ, les quelques Capucins, qui travaillaient dans l'Angola, visitèrent de temps en temps ces contrées du Congo. Mais même à cet apostolat intermittent la franc-maçonnerie mettra fin en 1835. En effet, en 1834 l'état portugais confisqua tous les biens des religieux, qui se trouvaient au Portugal ou dans les possessions portugaises, et les religieux eux-mêmes furent bannis. C'était la persécution contre les ordres religieux, déclanchée par le roi Don Pedro. Les Capucins quittèrent l'Angola, - et par conséquent le Congo - en mai 1835. 9)

Cependant la Préfecture Apostolique du Congo, confiée aux Pères Capucins continua toujours à subsister en principe et à être mentionnée dans l'Annuaire Pontifical, comme nous le renseigne le Bulletin Général de la Congrégation du S. Esprit de l'année 1863. 10)

2. Les tentatives faites au XIX siècle en vue de rappeler les PP. Capucins au Congo.

Au début de 1833 l'évêque de Charleston (E.U. Amérique) attirait l'attention de la Congrégation de la Propagande sur le fait que les protestants déployaient une grande activité missionnaire dans le Liberia, sur la côté occidentale de l'Afrique, et il insistait sur la nécessité d'y envoyer des missionnaires catholiques. La Propagande entamait des négociations avec les PP. Jésuites, en 1834; ceux-ci refusèrent la mission faute de personnel. Pour finir, on envoya deux prêtres américains dans ces contrées et un d'eux fut nommé Vicaire Apostolique. C'était Mgr. Ed. Barron. Son Vicariat s'étendait sur toute la côte occidentale de l'Afrique, excepté le diocèse mal défini de l'Angola et la Préfecture du Congo. 11)

Ce nouveau Vicaire Apostolique demanda en 1841 à la Propagande de rétablir l'ancienne mission du Congo et de la confier aux Pères Capucins. C'est sur sa demande que le Pape nomma alors un nouveau Préfet Apostolique du Congo, mais des circonstances imprévues arrêtaient l'entreprise avant même qu'elle pût recevoir un commencement d'exécution. 12)

Le P. Briault nous en donne l'explication dans son livre récent sur le Vénérable P. Libermann (Paris, 1946 p. 110-114). En décembre 1841 on annonçait de Rome le départ pour l'Afrique de Mgr. Barron nouvellement sacré. Il partirait entouré d'un groupe nombreux de missionnaires. De fait on lui avait promis des Capucins chassés d'Espagne et d'Italie, mais leur acceptation demeurait dans l'incertitude. Mgr. Barron se rendit alors en France pour y chercher des collaborateurs. La Providence le fit rencontrer le P. Libermann, qui mit aussitôt à sa disposition les cinq premiers missionnaires de la congrégation que ce vénérable venait de fonder.

Le départ de Mgr. Barron et des Pères de Libermann fut d'abord fixé pour mars 1843, puis remis de six mois. Ce retard rendit les nouveaux missionnaires quelque peu impatients, mais il eut aussi une autre conséquence. Les Capucins, auxquels s'était d'abord adressé Mgr. Barron n'avaient pas, autant qu'il l'avait cru, repoussé ses offres. Leurs Supérieurs en avaient désigné plusieurs qui vinrent à Marseille pour s'y embarquer.

9) P. Clemente da Terzorio, o. c. p. 546.

10) Bul. de la Congrég. du S. Esprit. T. IV, 1863) (1864; n. 28-30, p. 169.

11) Losfeld, Een misste-generaal en een missteplan, dans « Missiewerk; XXII (1941) p. 71-72. Aussi: Briault, Le Vénérable Père Libermann, 1946, p. 110-114.

12) Euchet, o. c. p. 206.

N'y ayant trouvé personne, ils repartirent pour leurs couvents d'Italie et on n'en entendit plus parler.

En 1849, la Congrégation de la Propagande redemanda à l'Ordre des Capucins des missionnaires pour le Congo et pour les autres contrées de l'Afrique occidentale, qui appartenaient à l'Espagne ou qui se trouvaient sous sa protection. Cette même année huit missionnaires capucins étaient prêts à partir. « Impossible de trouver la raison pour laquelle cette expédition fut abandonnée », conclut le P. Clemente da Terzorio. ¹³⁾

L'Afrique continua cependant à solliciter des missionnaires capucins. En janvier 1853 l'évêque d'Angola écrivit au Nonce de Lisbonne qu'il avait besoin d'au moins trente prêtres pour les envoyer dans les terres intérieures qui dépendaient du Portugal. Il demanda des prêtres italiens étant convaincu « qu'ils pourraient faire beaucoup de bien s'ils restaient soumis à l'autorité diocésaine, et spécialement s'ils étaient des capucins, dont le souvenir était resté vivant parmi les habitants de ces contrées. »

Immédiatement la Congrégation de la Propagande ouvrit des pourparlers avec l'Ordre des Capucins, mais ceux-ci furent interrompus en 1854 pour des raisons inconnues de nous. ¹⁴⁾

Cette démarche de l'évêque portugais avait été faite à la suite de la visite du P. DIPIRQUEZ, Spiritain, missionnaire au Gabon. Nous lisons en effet dans le Bulletin Général de cette Congrégation : « En 1852, un de nos missionnaires eut l'occasion d'aller à S. Paul Loanda et rendit visite à l'évêque. Le digne Prélat, Mgr. Moreira y Reis se mit à verser des larmes en parlant de l'état religieux de ce pays. Il n'avait à sa disposition que cinq prêtres, dont quatre à Loanda et un à Benguela, les deux villes principales de la côte. Quant au Congo proprement dit, depuis longtemps déjà il ne s'y trouvait plus aucun missionnaire. »

Pendant les semences de foi, qui autrefois y furent jetées, n'ont pas entièrement péri. Le souvenir des anciens missionnaires est encore vivant. Les populations ont plusieurs fois exprimé le désir de voir de nouveaux missionnaires revenir parmi eux, pour baptiser leurs enfants et les instruire eux-mêmes. ¹⁵⁾

« En 1855, le roi du Congo s'adressait au Gouverneur portugais de l'Angola, pour le prier d'envoyer un prêtre catholique baptiser ses enfants et tous ceux qui étaient nés depuis le départ des missionnaires. C'est ce qui eut lieu en effet. Mais le gouverneur portugais et le S. Siège portèrent plus loin leur sollicitude et résolurent de rétablir d'une manière plus complète, ce que le malheur des temps avait détruit. ¹⁶⁾ Le gouvernement portugais avait accordé son plein consentement. ¹⁷⁾

La S. Congrégation de la Propagande s'adressa alors au Rme. P. Laurent de Brisighella, Procureur général des missions capucines. Nous lisons dans la lettre du 2 juin 1855 : « En remettant au sous-secrétaire de la Propagande une dépêche de la Nonciature de Lisbonne au sujet du nombre de religieux capucins, dont on a besoin dans l'Angola, Son Eminence le Secrétaire d'Etat ordonne au sous-signé de reprendre les pourparlers, commen-

13) P. Clemente da Terzorio, o. c. p. 546-547.

14) P. Clemente da Terzorio, o. c. p. 547. Il y renvoie aux Arch. Gén. de l'Ordre des Capucins à Rome. Congo, lett. di Propaganda, copia, anno 1853.

15) Bull. de la Congr. du S. Espr. T. IV, n. 35-36, 1865, 2^e sem. p. 644.

16) Eucher, o. c. p. 207, citant un décret de la Propagande, sans date. C'est le décret du 9 septembre 1865, par lequel la mission du Congo fut confiée aux Pères Spiritains.

17) Bul. de la Congr. du S. Espr. T. IV, n. 35-36, 1865, 2^e sem. p. 646.

cés à ce sujet l'année passée, afin de pouvoir donner au plus tôt à Mgr. Arc. di Berito la réponse qu'il demande pour conduire à terme les heureuses négociations qu'il a eues au sujet de cette importante affaire avec le gouvernement portugais.»¹⁸⁾

L'affaire ne souffrit donc pas de délais. Le Procureur général fit tout son possible pour rassembler trois ou quatre missionnaires, sans pouvoir y réussir. Il s'adressa alors à la Province de Gênes, pour qu'elle acceptât la mission du Congo et s'engageât à la pourvoir régulièrement de missionnaires.

Cette province était incapable à cette époque, de satisfaire à ce désir, vue la situation précaire dans laquelle elle se trouvait elle-même.¹⁹⁾

La Congrégation de la Propagande chercha alors une autre solution. Il fallait à tout prix trouver une congrégation religieuse qui voulût se dévouer à la mission du Congo. Puisque l'Ordre des Capucins ne pouvait fournir de missionnaires, la Propagande s'adressa «à des ordres religieux et à des Congrégations de prêtres séculiers.»²⁰⁾

Une de celles-ci, la société des Sacrés Cœurs de Naples, accepta l'offre, mais peu de temps après elle y renonça, avant même qu'un missionnaire pût partir.²¹⁾

Les missions du Congo restaient donc sans ouvriers apostoliques.

Dix ans plus tard, en 1865, écrit le P. Clemente da Terzorio, la Propagande fit de nouveau de pressants appels aux Capucins pour qu'ils reprennent les missions du Congo. Quelque temps auparavant, le Portugal avait envoyé un visiteur ecclésiastique pour examiner la situation dans les anciennes missions capucines du Congo et de l'Angola. Celui-ci avait fait un rapport détaillé sur la situation lamentable au point de vue religieux dans laquelle vivaient les populations de ces contrées. Il notait toutefois qu'elles avaient conservé au milieu de leurs églises et de leurs chapelles en ruine une vive flamme de foi catholique, une affection sincère pour leurs missionnaires et beaucoup de leurs anciens usages.²²⁾

Nous estimons que le P. Clemente se trompe là où il parle d'un visiteur ecclésiastique. Le Bulletin général de la Congrégation du S. Esprit nous fournit des renseignements plus exacts. Nous y lisons que le Supérieur général de la Congrégation du S. Esprit fit faire à Rome les premières démarches en vue d'établir une mission au Congo en novembre 1851. Son Eminence le Cardinal Barnabò, Préfet de la Propagande, accueillant favorablement ces premières communications, offrit lui-même la mission du Congo à la Congrégation du S. Esprit. Ce fut à la suite de cette réponse bienveillante que le T.R.P. Supérieur général des Spiritains présenta à Son Eminence le Cardinal Préfet de la Propagande un long rapport, en date du 17 mars 1865. Il y donnait beaucoup de renseignements historiques et y développait diverses considérations qui l'avaient amené à demander la mission du Congo.²³⁾

C'est à la suite de ces démarches et de ce rapport que la Congrégation de la Propagande se mit de nouveau en relation avec les Capucins en vue du rétablissement de la mission du Congo.

18) P. Clemente da Terzorio, o.c. p.547. Il cite les Arch. gén. de l'Ordre des Capucins : Congo, Lettera di Propaganda : let. del 2 giugno 1855.

19) P. Clemente da Terzorio, o.c. p. 547-548.

20) Bul. gén. de la Congrég. du S. Esprit. t. IV, n.35-36, 2^o sem. 1865, p. 648.

21) Ibidem. p. 646.

22) P. Clemente da Terzorio, o.c. p. 548.

23) Bul. gén. de la Congrég. du S. Esprit. T; IV, 2^o sem. 1865, n^o 35-36, p. 648, note 1. - et ibidem. p. 645.

3. La renonciation des missions du Congo par les Capucins en 1865.

Les Supérieurs généraux de l'Ordre des Capucins auraient bien voulu accéder à la demande de la Propagande, mais l'Ordre se trouvait alors devant des difficultés innombrables et insurmontables. Il y avait d'abord le Gouvernement portugais : les Capucins avaient expérimenté de sa part tant d'ennuis qu'ils désespéraient pouvoir arriver maintenant à un arrangement satisfaisant. Ensuite l'Ordre manquait de personnel suffisant pour pourvoir aux besoins des missions déjà existantes de l'Ordre. Depuis des années dans beaucoup de pays d'Europe les noviciats étaient fermés ; il en était ainsi en France, en Espagne, en Italie et au Portugal. En somme l'Ordre se trouvait alors devant une situation si triste que le Rme. P. Nicolas de San Giovanni, Ministre Général, se vit obligé de répondre à la Propagande de la manière suivante :

« Après avoir mûrement réfléchi sur les missions du Congo, ... et après avoir essayé différentes combinaisons, je me trouve dans la pénible nécessité de devoir renoncer à tout espoir de pouvoir réunir un nombre suffisant de missionnaires pour affronter avec succès une pareille entreprise.

Il m'est d'avis que ce serait un sacrifice inutile que d'envoyer un nombre restreint de religieux dans ces contrées malsaines sans pouvoir disposer d'une réserve suffisante pour les remplacer et sans pouvoir organiser une série d'expéditions successives.

Si les temps étaient meilleurs, ou même s'ils donnaient du moins quelque espoir d'un meilleur avenir pour l'Ordre, j'accepterais bien volontiers l'offre de réouvrir les missions du Congo, ... mais il me semble que ce ne serait pas seulement agir imprudemment, mais aussi m'exposer à tromper les légitimes espérances de la Sainte Congrégation, que d'accepter une entreprise qui, selon toute probabilité, n'est pas réalisable, surtout en tenant compte du fait qu'il ne sera peut-être pas impossible à la S. Congrégation de pourvoir avec un meilleur résultat aux besoins de ces contrées » 24)

Le Pape Pie IX accepta cette renonciation le 10 août 1865 et la S. Congrégation de la Propagande le notifia à l'Ordre des Capucins dans une lettre en date du 13 septembre de cette même année, où elle disait « Votre renonciation à cette mission (du Congo) a été acceptée en considération des raisons que vous avez exposées, et c'est pourquoi votre Ordre vénéré est déchargé désormais de cette mission. » 25)

* * *

Ainsi prit fin le lien qui attachait l'Ordre des Capucins à l'œuvre évangélicatrice du Congo. Mais ce fut uniquement le lien juridique qui se rompit, car l'Ordre des Capucins restait attaché de cœur à cette mission congolaise, à laquelle plus de 400 de ses religieux s'étaient dévoués corps et âme pendant près de deux siècles.

Ce furent les Capucins belges qui ressentirent les premiers le désir de retourner au Congo et d'y renouveler les glorieuses traditions de l'Ordre.

C'était en 1888. La Province belge des Capucins venait de demander et d'accepter la mission du Punjab aux Indes anglaises. A cette occasion plusieurs religieux de Belgique firent connaître à leurs Supérieurs le vif désir de voir attribuer à la Province une mission

24) P. Clemente da Terzorio, o. c. p. 549. Il renvoie aux Arch. Gén. de l'Ordre : Congo, let. di Prop. 1865.)

25) P. Clemente da Terzorio, o. c. p. 550. Il renvoie aux arch. Gén. de l'Ordre : Congo, let. di Prop. 1865.)

au Congo. Ils exprimèrent nettement leur préférence pour cette mission. Le T. R. P. Provincial d'alors, le P. Edouard de Turnhout, en avertit les Supérieurs majeurs.

Il reçut une réponse du Rme. Père Bruno de Vinay, Procureur Général, en ces termes : « Ne regrettez pas d'avoir reçu le Punjab en partage. C'est une des missions confiées à l'Ordre où le travail sera le plus sérieux et où les fruits de salut se produiront plus abondamment. Détrompez ceux qui auraient désiré le Congo. Outre que votre demande n'aurait pas été acceptée, parce qu'il faut pourvoir les missions de l'Ordre, la nécessité de subvenir aux besoins spirituels des Indiens est aussi grande que celle d'évangéliser les habitants du Congo. L'Ordre n'a plus assez de missionnaires pour sortir des limites qui lui sont tracées actuellement. » (14 - X - 1888) 26)

Deux jours plus tard le Rme. Père Procureur Général revint sur la même question, dans une autre lettre adressée au T. R. P. Edouard. Il y dit :

« Faites bien remarquer à vos Pères, qu'il ne dépendait ni d'eux ni de nous de vous destiner une mission qui n'appartient pas à l'Ordre. » 27)

J'ignore si la Curie généralice de l'Ordre était au courant des démarches faites en ces temps là par le roi Léopold II auprès de toutes les Congrégations religieuses belges en faveur des missions congolaises. Il était tout naturel que beaucoup de Capucins belges eussent préféré se dévouer aux missions du Congo plutôt qu'à celles des Indes, car au Congo ils auraient pu réaliser non seulement une œuvre apostolique mais aussi une œuvre civilisatrice et nationale. Les Supérieurs majeurs regardaient la situation d'un autre point de vue : pour eux la première chose à faire était de sauver les missions des Indes, qui étaient sur le point d'être soustraites à l'Ordre. C'est ainsi que le Rme. P. Bernard d'Andermatt, Ministre général, écrit le 23 décembre 1888, au Supérieur provincial de la Belgique : « J'apprends avec beaucoup de plaisir que la Province a accepté la mission du Punjab. Si quelques-uns pensent qu'il eût été mieux d'avoir reçu en partage une autre mission, c'est qu'ils ne connaissent pas la situation de nos missions et qu'ils ignorent les avantages que leur présente la mission de Lahore. » 28)

Le fait donc que ce désir des Capucins belges ne put se réaliser en 1888, n'a pas eu pour cause un désintéressement de l'Ordre pour les missions congolaises, mais uniquement l'impossibilité d'accéder à ce désir. En effet la Congrégation de la Propagande venait d'imposer à l'Ordre la grave et urgente obligation de pourvoir à tout prix et le plus tôt possible, aux nécessités navrantes des missions capucines des Indes Anglaises. Et ce furent les Capucins belges qui étaient les premiers et les seuls de l'Ordre à se présenter pour cette tâche ardue. C'est pourquoi les Supérieurs majeurs ne pouvaient acquiescer au désir, si légitime qu'il pût être, d'ouvrir une nouvelle mission au Congo. » 29)

Vingt-cinq ans plus tard la situation était complètement changée. Les Capucins belges avaient conservé le désir de continuer ou plutôt de reprendre le rôle que leurs Confrères avaient rempli aux siècles précédents dans l'évangélisation de l'ancien royaume du Congo. Au mois de janvier 1910, ils sollicitèrent l'honneur d'y retourner. Leur Ministre Général, le Rme. P. Pacifique de Sejano leur fit parvenir la réponse suivante, en date du 26 janvier 1910 :

26) Anvers. Arch. Provinciales des PP. Capucins Missions : Punjab. A. I. 5

27) Anvers. Arch. Prov. des PP. Cap. Missions : Punjab. A. I. 5

28) Ibidem : A. I. 11.

29) Voir plus de détails sur cette question dans : Etendard franciscain. 1940-1941, tom. XLII, p. 308-313 ; 1941-1942, tom. XLIII, p. 53-58 ; 120-126.

« Votre demande au sujet des missionnaires que vous vous proposez d'envoyer dans la Colonie de votre Patrie nous fut extrêmement agréable. Notre définitoire général n'a pas seulement consenti avec unanimité à votre demande, mais il a formé les meilleurs vœux pour l'heureux succès de votre projet et la réalisation de l'œuvre qui renouvelle si heureusement et si inopinément les glorieuses traditions qui rattachent notre Ordre aux Missions du Congo, et qui est en plus un acte généreux d'amour patriotique très louable. » ³⁰⁾

C'est ainsi qu'en 1910, les Capucins retournèrent au Congo, où ils desservent actuellement le Vicariat Apostolique de l'Ubangi.

P. Auguste Roeykens. O. M. C. Motegbe.

³⁰⁾ Anvers, Arch. Provinciales des PP. Cap. Missions Ubangi. A. I.

Methode voor het aanleren der tonen in een toontaal.

Toepassing op het Ngbandi.

Ons de tonen van een Kongolese taal eigen maken is zeker niet gemakkelijk. En nochtans is het een noodzakelijkheid, willen we deze talen behoorlijk gebruiken. Het grootste middel daartoe is de tonen samen met de woorden van buiten leren, doch dit is voor ons, Europeanen, een ganse ommekeer in onze gewoonten. We hebben memorizatie van klanken aangekweekt maar niet van tonen. Hulpmiddelen zoeken die ons kunnen helpen in deze memorizatie is het doel van deze studie.

Het gaat hier over het lexicologische deel van het tonenstelsel, niet over het grammatisch of syntactisch deel. Dus de tonen zoals ze eigen zijn aan de woorden, niet hunne veranderingen.

Een eerste hulpmiddel kunnen we vinden in de semantiek. Zien of niet de tonen samengaan met zekere nuancering van de gedachte, of we de woorden met gelijke tonen kunnen rangschikken in bepaalde categorieën. Doch hier zullen de regels uit hun aard heel vaag blijven en onderhevig aan verschillende interpretaties.

Een beter middel zal te vinden zijn in de morfologie. Zien of er aan bepaalde woordstructuren geen bepaalde tonen of toonschakeringen verbonden zijn. Vaste en algemene regels zullen hier vaak ook niet te vinden zijn, doch men zal ten minste kunnen opmaken welke tonen het meest, en welke min of niet voorkomen bij bepaalde vormen.

Eindelijk het laatste doch niet het geringste hulpmiddel zal zijn een overzichtelijke lijst opmaken der meest voorkomende woorden, ingedeeld volgens hun tonen, een lijst die we gemakkelijk en vlug kunnen raadplegen.

De uitkomsten van het onderzoek nopens deze drie hulpmiddelen voor het Ngbandi worden in de volgende regels niteengezet. Het semantisch en morfologisch onderzoek doen we samenvallen in een eerste hoofdstuk. Daarna in een tweede hoofdstuk volgen de lijsten der meest voorkomende woorden geklasseerd volgens de woordsoorten.

I. SEMANTISCH EN MORPHOLOGISCH ONDERZOEK.

A. Naamwoorden.

1. Eénlettergrepige.

Een vierde der naamwoorden zijn éénlettergrepig en ongeveer drie vierden tweelettergrepig. Een klein deel hebben meer dan twee lettergrepen.

Eénlettergrepige naamwoorden zijn laag-, middel-, hoog-, of dubbeltonig.

Middeltonige komen het meest voor; de dubbeltonige zijn schaars.

Ziehier hun procent:	laagtonige . . . 28	op 100
	middeltonige . . 40	" 100
	hoogtonige . . . 29	" 100
	dubbeltonige . . 9	" 100

Semantische regel. Verhoging van toon schijnt een verhoging van waardeschatting van een zaak of persoon in te sluiten. (Deze regel komt beter uit in de grammatische toonveranderingen waar bv. de hoogtoon telkens terugkeert in de meervoudsvormen van naamwoord, voornaamwoord en werkwoord, of waar een verandering van woordsoort een verhoging van toon medebrengt.)

a) Veel zaken, plaatsen, personen van gemeen. alle daags gebruik zijn laag.

da : huis	ndo : plaats	zo : mens
go : zoldering	ma : grens	fon : naaste
kpwu : stampblok	ngoi : tijd	wa : persoon
kwa : werk	pa : spoor	ya : echtgenote
ta : pot	nze : maan	sa : dier
ngo : trommel		mbo : hond

b) Zijn middeltonig veel zaken en personen met betrekking op dorps- en familie leven.

Eten (toespijs) van planten of dieren.

ge : zwam	ba : kleine antilooop
kpmon : olie	hu : vogel
le : kern	kpmin: vis
nzo : maïs	ngba : buffel
	ngbo : slang

Personen:

to : vader	nyi : kind
ta : moeder	mbe : slaaf

Zaken:

ke : stok	kwe : schors	ngbo: omheining
ngo : prauw	ndo : klei	sa : rooster

Ziekten:

ngan : ziekte	kan : wonde	san : schurft.
---------------	-------------	----------------

Lichamsdelen zijn alle middeltonig uitgenomen drie.

middeltonig : gon: hals; hon: neus; kô: rug; kwa: haar; le: gezicht; ma: oor;
mbo: adem; nda: achterste; nyon: mond; ten: tand; ti: hand;
ya: buik.

laagtonig : li: hoofd; vin: ingewanden; me: borst.

c) Zijn hoogtonig veel zaken van buitengewoon nut, waarde of gebruik.

ba : werkmes	wa : vuur	te : voedsel
to : lans	ngu : water	du : put
kpwu : koord	nwan : ijzer	ye : zaak

Verschijselen:

de: koude la: zon kwa: dood gwen: honger.

2. Tweelettergrepige naamwoorden.

Er bestaan 7 toonschakeringen, waarvan het procent is:

I	laag - laag	:	35 %
II	middel - middel	:	34 %
III	hoog - laag	:	19 %
IV	laag - middel	:	17 %
V	hoog - middel	:	7 %
VI	laag - hoog	:	6 %
VII	hoog - hoog	:	3 %

De meeste tweelettergrepige naamwoorden zijn dus gelijktonig laag of middel (drie vierden). Er bestaan heel weinig gelijktonige hoog.

Bij de ongelijktonige komen vooral de hoog - lage en laag - middel.

Ongelijktonige beginnende met een middeltoon ontbreken.

* *

De semantische regel op de éénlettergrepige naamwoorden toegepast blijkt hier niet doorgevoerd te kunnen worden.

Een klassering kan gedaan worden naar de morfologie der woorden.

1) Zeer talrijk zijn de woorden met l of r als tweede medeklinker. (40 %)

a) Sommige herhalen dezelfde klinker. Hiervan zijn het meest : middel - middel ; minder : laag - laag ; enkele : laag - middel.

Middel - middel : boro, guru, kɔɔ (snot), kpwɔɔ (klier), mbara, mbiri, ndara, para, pɔɔ, sara, sɔɔ (snelvloed), tɔɔ, - gbala, gbolo, kala, lolo, ndolo, ili.

laag - laag : gburu, gburu, ndiri, nguru, siri, sɔɔ, (wilde kat), ndele.

laag - middel : buru, kɔɔ, nzere, tere, vara, yɔɔ, - lala.

b) Bij andere verschilt de klinker. Bij deze komt enkel l en nooit r als tweede medeklinker voor.

De meeste dezer woorden zijn hoog - middel, enkele zijn laag - laag of laag - middel.

hoog - middel : bilo, kilɔ, kali, wali.

laag - laag : doli, gila, leli.

laag - middel : ale, kola.

2) Talrijk zijn ook de woorden bestaande uit herhaling van dezelfde klankgreep (28 %). Een groot deel ervan is laag - laag, ander zijn hoog - laag of laag - middel. De andere schakeringen ontbreken.

laag - laag : dudu, ngongo, nzunzu, pupu, sese, sɔɔ,

hoog - laag : ngongɔ, sese, zere.

laag - middel : lala, mbumbu, tutu.

3) Woorden met ng als tweede medeklinker. (23 %)

a) met herhaling van dezelfde klinker. De meeste hiervan zijn middel - middel, enkele laag - laag.

middel - middel : longo, mbenge, ndongɔ, songo, yanga, zongo.

laag - laag : ngbanga, tanga, venge.

b) met ander klinker. De meeste hiervan zijn laag-laag, enkele middel-middel of laag-middel.

laag-laag : munga, ngbonga, vonga, zonga, tonga.

middel-middel : menga, nyingɔ (krankzinnige), tangɔ.

laag-middel : nyingɔ (schaduw), tange.

4) Woorden met nd als tweede medeklinker.

a) met herhaling van zelfde klinker. De meeste hiervan zijn middel-middel.

Mbondo, sende, danda.

b) met andere klinker. De meeste zijn laag-laag, andere hoog-laag of laag-middel.

laag-laag : gonda, mɔndɔ, ndinda, ngandi, ngendu.

hoog-laag : kinda, punda, ngondi.

laag-middel : bendo, ngbonda, ngunde.

5) Woorden met ngb als tweede medeklinker. De meeste hiervan zijn laag-laag kangba, kpwongbo, yangba, kongba (smaak), sangbi

Besluit.

Er zijn dus geen vaste regels om uitgaande van de structuur der woorden, de toon der tweelettergrepige naamwoorden te bepalen. Enkel deze twee aanduidingen kunnen gegeven worden.

1) Tweelettergrepige naamwoorden waarin de stamklinker herhaald wordt hebben grote neiging naar middel-middel. (Min echter waar heel de stam herhaald wordt.)

2) De vreemde naamwoorden zijn doorgaans hoog-laag.

b.v.: manga, tale, nzango, gbanda, kinda, punda, lɔɔ, ndimɔ, sasi.

B. Werkwoorden

1. Éénlettergrepige.

Ongeveer de helft der werkwoorden zijn éénlettergrepig, de andere helft is tweelettergrepig.

De drie tonen zijn evenredig vertegenwoordigd. De dubbeltoon minder. Deze is altijd hoog-laag.

Als semantische regel schijnt voor de éénlettergrepige werkwoorden het volgende te kunnen aangegeven worden.

1) De lage toon duidt op een zachte werking of iets aangenaam, schoon, negatief, lijdend, gebrekkig. b. v. an: zuigen, ba: overhellen, du: zijn, e: lachen, fin: krollen, ma: stijgen, u: spreiden, wa: bekoren, wo: zacht zijn, yo: lang zijn, be: overladen zijn, de: braken, kan: dragen, ken: weigeren, nge: mager zijn, on: breken, zin: smelten.

2) De hoge toon wijst op een geweldige, harde, sterke, buitengewone beweging. b. v.: dɔ: stampen, du, baren, fa: snijden, gbɔn: grijpen, gwa: aanklampen, ha: uittrekken, ko: breken, lɔ: wegtrekken, o: verbrijzelen.

2. Tweelettergrepige.

Bij de tweelettergrepige werkwoorder bestaan maar drie schakeringen van tonen:

I) laag-laag, II) hoog-laag, III) hoog-hoog. I) bevat er de grote helft van; II) een kleine helft en III) enkele woorden.

Vallen onder II) al de afgeleide werkwoorden uitgaande op.-ngbi-mbi, -nzi of -ngi. b. v.: fangbi, gbangbi, kangbi, lengbi, longbi, nyanengbi, tongbi, bimbi, bombi, gbanzi, lonzi, onzi, biringi, yingi.

Vallen ook onder II) de modaliteits-werkwoorden.

b. v. : fara: verscheuren, kara: verbreken, kuru: omroeren, olo: verbrijzelen, suru: versnijden.

3. Drielettergrepige.

Er zijn heel weinig drielettergrepige werkwoorden.

Er zijn maar twee toonschakeringen voorhanden: laag-laag-laag en hoog-hoog-laag. Enkel een paar werkwoorden hebben een ander betoning, b. v. sambala (hoog-laag-laag) en zakari (laag-hoog-laag).

Onder de lage vindt men veel vreemde werkwoorden uitgaand op ana, of ma; ook enkele iteratieve vormen.

De hoogtonige (hoog-hoog-laag) zijn weinig talrijk, waaronder enkele uitgaande op -ngbi.

C. Bijwoorden van hoedanigheid of wijze.

Deze bijwoorden worden aangegeven in de spraakkunst van P. Benjamin Lekens bl. 99-103. Ze bestaan meestal uit een herhaling van een tweelettergrepige woord. Naar de toonschakering kunnen ze op de volgende manier ingedeeld worden.

Een klein deel ervan zijn gelijktonig hoog of het eerste woord hoog en het volgende laag. Het grootste deel echter kan in twee onderscheiden reeksen verdeeld worden.

1ste Reeks: (50 %) waarvan de twee opeenvolgende woorden laag zijn.

2de Reeks: (30 %) waarvan de twee opeenvolgende woorden hoog-laag zijn.

De volgende semantische regel schijnt te kunnen geformuleerd worden:

A) Zachte, regelmatige bewegingen vallen doorgaans onder reeks 1.

Terwijl lastige bewegingen met gebroken storend rythme onder reeks 2 komen.

B) Handelingen van vrouwen, zwakken, kinderen komen ook meestal onder reeks 1.

Voorbeelden.

A) 1ste reeks (laag-laag/laag-laag): regelmatige beweging.

Ano gwembe gwembe : pijlrecht opgaan.

Ano gbaya gbaya : statig gaan.

Ano yabga yabga : " "

Ano gbasa gbasa : flink opstappen

Ano sanyi sanyi : kloek doorstappen.

2de reeks (hoog-laag hoog-laag): gebroken, lastig rythme.

Ano guze guze : waggelgang

Ano ngonyi ngonyi : op zwikkende benen gaan.

Ano hobo hobo : met ijdele maag voortsukkelen.

Ano gala gala : rekkebenen.

Ano zuri zuri : wringerikkelend gaan

B) 1ste reeks (laag-laag/laag-laag): gang van vrouwen, zwakken...

Ano denge denge : gaag van zwangere vrouw.

Ano lopo lopo : knikkebenen van zwakte.

Ano goso gosi : slenteren van zieke.

Ano dobo dobo : huppelend lijk een jong meisje.

LIJST DER MEEST GEBRUIKELIJKE WOORDEN
Eenlettergrepige Naamwoorden.

<u>laag</u>	<u>middel</u>	<u>hoog</u>	<u>lage vóórtoon en middel</u>
da: huis	bi: nacht	ba: werkmes bi: vlek de: koude dɔ: dans	dɔ: bijl
fɔn: naaste	du: leven gɔn: hals hu: vogel kan: wonde kpmin: vis kpmɔn: olie	du: put gwen: honger	
kpwu: stampblok kwa: werk	kwa: haar le: kern lɛ: oog	kpwu: koord kwa: dood la: zon	
li: hoofd ma: grens	ma: oor mbe: slaaf		li: duivel
mbo: hond	mbo: adem nda: achterste ndan: morgen ndo: klei ngan: ziekte ngbo: omheining ngbo: slang ngɔ: prauw		
ndo: plaats ngan: suikerriet	ngbo: omheining ngbo: slang ngɔ: prauw		
ngo: haak ngɔ: trommel, foetus ngɔi: tijd	nyɪ: kind nyɔn: mond nzo: mais	ngu: water	
nze: maan	nyɪ: kind nyɔn: mond nzo: mais		
pa: twist sa: dier	san: schurft	san: onkruid se: grond ta: kauwoerde tɛ: voedsel to: lans	
ta: pot	ta: moeder ten: tand to: vader		
vin: ingewanden wa: persoon ya: vrouw (echtgenote) zo: mens	ya: buik	wa: vuur ya: wind ye: zaak	

(wordt vervolgd)

La fillette exposée dans la cime de l'arbre.

Dans un ouvrage qui va paraître, j'établis les influences culturelles de l'Ancienne Egypte se faisant sentir jusqu'au Centre Africain. Il est vrai que Huntingford et le Major Bell dans leur petit livre « The Peoples of Kenya, East African Blackground » (1945, sans indication d'éditeur), s'appuyant sur Leakey, Plant, Petrie, Seligman, datent la présence des Hamites à Punt (Somaliland) à un recul de 6 à 10.000 ans. Les archéologues remontent bien plus haut encore dans la préhistoire. L'apparition de l'homme aurait précédé la première glaciation quaternaire qu'on situe à quelque 550 à 600.000 ans (Abbé Breuil, La conquête de la notion de la très haute antiquité de l'homme, *Anthropos* XXXVII-XI, fasc. 4-6, 1942-45). Les premiers vestiges humains en Afrique Orientale sont supputés à 500.000 ans : les crânes les plus anciens seraient ceux de Hamites. En partant de Punt, d'après les auteurs cités, les Hamites auraient fait la conquête de l'Egypte durant la XII^e dynastie. Les premiers habitants de l'Egypte d'ailleurs auraient été des Hamites. Serait-ce la raison pourquoi, dans les représentations des Pharaons, on croirait immédiatement reconnaître certains chefs batutsi ¹⁾ du Ruanda ? Dans ce cas encore, le pont culturel que j'ai dû établir atteindrait l'Egypte elle-même et les thèmes des légendes du Ruanda, que je supposais d'inspiration égyptienne, en obtiendraient une valeur primaire ; inspiration à sens inverse.

Dans la version égyptienne le héros périt misérablement à la suite d'une série d'intrigues, où sa femme joue un vilain rôle, mais son cœur reste conservé, au bord de l'eau, dans une fleur de cèdre au haut de l'arbre et c'est par lui qu'il vient à la vie.

Dans mon article « Psyché au Centre Africain » (Zaire, juin, 1947) on pourra lire la version africaine de la légende bien plus connue de Psyché, telle qu'elle est présentée par Apulée.

Nous passons au récit à couleur locale sans doute plus prononcée encore.

Un homme se mit en route dans l'intention de trouver une compagne. Il s'unit à elle et ils eurent deux enfants, un garçon et une fille. Le premier fut appelé Sêziranyuye (dans le texte abr. Sez.), la fille reçut le nom de Muhunde (M.)

La mère de Sez. et de M. meurt ; le père prend une autre femme ; ils ont une fille.

Le belle-mère ne tarde pas de se rendre compte que M. surpasse sa propre enfant en beauté et initiative ; elle songe au moyen de se débarrasser d'elle sans y réussir d'abord.

Des jours et des jours se suivent. Elle se dit : « Je parviendrai bien à la défigurer au point que personne ne songera plus à la demander en mariage. » Elle a recours à la ruse : ce serait par la mise en piège d'une grande corbeille. Elle se met à tresser et mène son travail à bonne fin. Il ne lui reste plus que de pourvoir son engin d'un couvercle solide serrant fortement ; elle se procure encore des cordes pour l'assujettir à volonté. Disposant enfin de la corbeille, du couvercle et des cordes, elle se prépare à faire chauffer de l'eau. Elle appelle les deux fillettes et charge la sienne d'une mission à faire au loin au delà du cours

1) Dans le présent article l'accent grave dans les mots indigènes est employé au lieu d'un trait horizontal indiquant la longueur. (N. d. l. R.)

d'eau, à M. elle confie un message à transmettre au voisinage. Elle leur dit : « A celle qui devancera l'autre, je servirai des haricots cuits aux escalopes de viande ! » Elles répondirent : « Ordonne, nous acceptons ! » Elle dépêche M. auprès des voisins, sa fille est envoyée au delà du cours d'eau.

Remplies de joie elles partent en grande hâte tout en répétant : « Celle qui devance l'autre aura des haricots cuits aux escalopes de viande ».

M. ne tarde pas à rentrer. Elle remarque que la femme de son père fait chauffer de l'eau dans une cruche. L'autre l'invite : « Vite, cache-toi dans cette corbeille que je te serve tes haricots ! » Incontinent M. s'y introduit. L'autre s'amène avec la cruche et échaude l'enfant d'eau bouillante. Elle saisit le couvercle et l'adapte fortement au moyens des cordes. Ayant achevé son ouvrage, elle appelle un Mutwa (pygmée). Celui-ci s'amène et elle le gagne par de belles promesses. Il aurait le grand taureau, tellement méchant qu'on ne peut le tenir en respect qu'en lui lançant des pierres ; elle le gratifierait encore de toute une cruche remplie de beurre. Elle lui enjoint : « Porte cette corbeille bien loin de l'autre côté de la (rivière) Nyábarôngo et attache-là dans le cime de l'arbre qui s'y trouve ! »

Le Mutwa se charge de la corbeille à l'aide d'une forte corde, il se procure une hâche et une serpette, part et parvient au delà de la Nyábarôngo. Il pratique des entailles dans l'arbre, monte, atteint la cime et y attache la corbeille. Il descend et rentre chez lui.

L'autre fille que était allée au loin rentre à son tour et demande à sa mère : « M. n'est-elle pas encore revenue ? » Elle répond : « Non, mon enfant, elle n'est pas encore de retour ! » L'enfant interroge encore : « Où dont est-elle restée ? » La mère reprend : « Trêve de toutes ces questions, mon enfant ! Cette méchante fille s'est rendue auprès de ses parents, petite mère ! »

Tard dans la soirée Sez. ramène le troupeau. Il appelle : « M. amène-toi et allume le feu (des vaches sur l'aire au dehors) ! » On lui répond : « Nous l'avons chargée d'une mission et elle tarde à rentrer. » Il objecte : « M. doit être présente pour que les vaches se laissent traire ! » On insiste : « Elle n'est pas revenue, elle doit avoir disparue. »

Sez. se résigne à faire l'ouvrage tout seul. Les vaches retiennent le lait. Il finit sa besogne et rentre à la maison. On attend M., mais tout espoir s'évanouit.

Dès le matin on se met à la recherche de M. ; c'est en vain. On se renseigne dans le voisinage sans obtenir aucun indice. Des jours et des jours s'écoulent en efforts stériles.

Quand Sez. s'apprête à traire les vaches, il exhale sa plainte : « La vache de M. au teint gris retient son lait, parce que M. est absente. La vache de M. au teint brun clair retient son lait parce que M. est absente. La vache de M. au teint brun foncé retient son lait parce que M. est absente. La vache de M. au teint brun piqué de blanc retient son lait, parce que M. est absente. La vache de M. au teint jaune foncé retient son lait, parce que M. est absente. La vache de M. au teint noir mêlé de blanc retient son lait, parce que M. est absente. La vache de M. au teint noir et blanc retient son lait, parce que M. est absente. »

Le jour suivant Sez. mène son troupeau aux abreuvoirs de la Nyábarôngo ; elles refusent de boire et il reprend sa mélopée. « La vache de M. au teint gris refuse de boire, parce que M. est absente. La vache de M. au teint brun clair refuse de boire, parce que M. est absente, etc. »

Dès le matin il ramène le troupeau à la Nyábarôngo, il gémit : « La vache de M.

au teint gris refuse de boire, parce que M. est absente, etc.

Des jours durant il revient ainsi à la rivière et se répand en gémissements (Faisant allusion à M. les informateurs font la remarque : Dans les contes on ne meurt pas »).

Finalement il entend une voix : » Sez. enfant de ma mère, abreuve les vaches qui se laissent faire, laisse les autres en paix, ce n'est pas moi qui l'ai fait, c'est la femme de ton père qui m'enferme dans une corbeille, la passa au Mutwa, et celui-ci me transporte au delà de la Nyábarôngo. »

Sez. se dit : « Ce petit oiseau contrefait ma voix ! » Il tend l'oreille en répétant : « La vache de M. au teint gris refuse de boire... » M. se fait entendre à nouveau : « Sez., enfant de ma mère.... » Sez. écoute attentivement. Vers le soir il ramène le troupeau.

Au matin il est de nouveau sur les lieux et recommence sa complainte : « La vache de M. au teint gris refuse de boire... » Dououreusement affecté il prête l'oreille. Il décide : « Il faut absolument que demain je dépiste ce petit oiseau. »

Il s'amène avec les vaches : scrute les environs et finit par apercevoir la corbeille de l'autre côté de la rivière. Il délibère. Il se hâte vers la maison, se pourvoit d'une hache et d'une serpette, rejoint l'arbre, fait des entailles, monte et atteint le cime. Il décroche le récipient, descend et le dépose à terre. Il défait les liens et reconnaît M. qui le regarde en pleurant. Il s'écrie : « Enfant de ma mère, c'est toi ! » M. répond : « C'est moi ! » (Les informateurs : « Ici, femmes, filles et enfants se mettent à pleurer. ») Il la soulève et constate que l'un des côtés est entré en putréfaction. Il taille des éclats de roseau, cure les plaies, puis il porte sa sœur à la rivière et la lave. Il la ramène aux pâturages auprès des vaches et fait dégoutter du lait dans sa bouche. Ils causent. La fille lui dévoile comment cette femme l'enferma dans la corbeille. A son tour il lui parle de toutes les peines qu'on a prises pour la retrouver. Il va faire nuit. Sez. la prend sur ses épaules et fait rentrer le bétail. Arrivé à la maison, il la dépose dans l'une des huttes de service.

Dès la pointe du jour le père demande : « Où M. peut-elle bien être allée. » On lui répond : « Elle est introuvable ! » Son cœur est rempli de tristesse : « Où mon enfant a-t-elle bien pu succomber ? » On répète : « Elle a disparu ! »

Quant M. fut rétablie, Sez. dit : « Père, procure-moi un bâton, des fourrures neuves, fais forger des bracelets et des anneaux pour les pieds, que je te dise ce que j'ai à te communiquer ! » Le père rassemble le tout. Après avoir passé les objets à Sez. celui-ci reprend : « Fais préparer des boissons en abondance, invite tous les parents de cette femme et de sa fille ainsi que les nôtres, j'ai certains faits à révéler à l'assemblée ! » Le père les convoque tous. On trouve la bière excellente et on lui fait honneur. Le père s'adresse à Sez. : « Expose ton cas, Sez ! » Il répond : « Un petit moment encore père et je te dévoilerai tout ! »

Il s'éloigne. Il revêt les filles des belles peaux, leur passe les bracelets et leur donne les bâtons. Lui-même se drape de ses plus beaux vêtements ; il invite son monde : « Et maintenant, filles, présentez-vous ! » Elles refusent et objectent : « Nous ne nous y rendons pas sans M. ! » Sez. la presse : « Accompagne-les pour la danse ! » Elles paraissent devant l'assemblée et s'exécutent.

Enfin Sez. leur fait signe de cesser : « Que cela suffise, filles ! J'ai une communication à faire à ces hommes. » Il se tourne vers l'assemblée : « Examinez M. et constatez le mal dont elle souffre ! » Ils répondent : « Nous ne le savons pas, cependant nous constatons qu'elle a subi des brûlures. » Sez. leur raconte comment il a emmené le bétail à la

rivière et qu'il y perçut comme la voix de M. «Sez., enfant de ma mère, abreuve les vaches qui s'y prêtent et laisse les autres en paix, ce n'est pas moi la cause, mais la femme de ton père qui m'enferma dans une corbeille et me remit au Mutwa; celui-ci me porte à la Nyābarōngo.» Il continue: «Le jour suivant, au matin, je m'y rendis de nouveau afin d'y regarder de plus près; je trouve M. L'un des côtés était entré en putréfaction. Je l'enlève de la corbeille, je nettoie les plaies, je la conduis à la rivière et la lave. Je traite et laisse le lait dégoutter dans sa bouche. Le soir je la ramène en faisant rentrer le troupeau et l'abrite dans l'une des huttes de service. Je me rends auprès de la femme et lui dis: «Le devin m'a ordonné de passer la nuit dans cette demeure à côté de ta fille; il t'enjoint de n'y point paraître sous menace de mort subite pour toi et ta fille». C'est ce que j'avais à vous communiquer.»

Le père de cette femme s'empare d'une hache, approche du lit où elle se tenait et lui assène un coup qui la renversa du côté de l'étagère; il l'achève. Quand il eut terminé sa besogne on convient de dédommager le père en lui consentant une autre épouse; ils promettent une récompense à Sez.

C'est ainsi que finit cette histoire: c'en est fait, non pas de moi, mais de cette femme (finale habituelle d'un conte).

P. Schumacher, M. A.

La recherche scientifique dans la Colonie.

Toute œuvre solide doit être basée sur une connaissance approfondie. A notre époque surtout cette science de toutes choses est indispensable car nos œuvres croissent vite et les plus petits gaspillages ont des conséquences graves. Aussi le Prince Régent a-t-il dit avec raison « Aujourd'hui, toute action efficace dans le domaine humanitaire aussi bien que dans le domaine économique, doit être précédée d'une étude des savants. Un Institut de recherches scientifiques au Congo fournira cet effort méthodique de réflexion et de préparation. »

L'I. R. S. A. C. (Institut pour la recherche scientifique en Afrique Centrale) répond à cette nécessité. L'article 2 de ses statuts stipule :

L'institution a pour objet de susciter, promouvoir, réaliser et coordonner spécialement au Congo et au Rwanda-Urundi, l'étude des sciences de l'homme et de la nature.

A cette fin,

1° elle crée au Congo Belge et au Rwanda-Urundi un ou plusieurs centres de recherches scientifiques où des chercheurs Belges et étrangers pourront s'adonner à leurs études ;

2° elle favorise notamment par l'octroi de subsides toutes études, recherches, expérimentations et, en général, tous travaux quelconques se rapportant à son objet, dans les conditions fixées par son règlement organique.

Le Président de l'Irsac est l'ancien ministre des Colonies, Mr De Bruyne ; le Directeur d'Afrique est Mr L. Van den Berghe, médecin et professeur.

L'Irsac envisage la création de deux centres de recherches scientifiques, l'un au Rwanda-Urundi, l'autre dans la Province de l'Equateur vraisemblablement à Bikoro, au bord du Lac Tumba.

Au Rwanda-Urundi les recherches seraient dédiées essentiellement aux sciences humaines : alimentation, nutrition, croissance, anthropologie physique, statistiques économiques et sociales. Dès ses débuts l'Irsac y disposerait d'un sociologue et d'une équipe de quatre médecins et chimistes. Quant au centre de l'Equateur, il ajouterait à des études analogues des recherches géologiques, hydrographiques et hydro-biologiques, botaniques et zoologiques. Il n'est pas impossible que l'Irsac découvre enfin la cause principale de la dénatalité qui sévit en Ethnie Mongo. 1)

Nous ne pouvons que nous réjouir de cette nouvelle création car quoique ressortissant au domaine de la science pure, les études que mène l'Irsac sont cependant du plus haut intérêt pratique. En effet ses travaux fourniront aux sciences appliquées, particulièrement à la médecine, des données précieuses.

Ajoutons qu'au sein de l'Irsac est formée une section d'ethnologie et d'ethnographie dont le Directeur est Mr F. Olbrechts, Directeur au Musée du Congo Belge. Cette section aura une tâche importante à remplir, car les études ethnographiques ont besoin d'être encouragées et aidées.

J. ESSER, Lazariste

1) N. d. l. R. Voir *Aequatoria*, XI N° 1, l'étude de Mr Lodewijckx.

Inlandse Geneesmiddelen. ¹⁾

XIV. Tegen Rhumatisme.

Onder rhumatisme wordt hier verstaan hetgeen de Nkundó noemen: *bilimá*, d. i. alle rhumatische pijnen welke ook de oorzaak ervan weze.

1. Nyangilóm bá (*Solanum gilo Radlk., Solanac., 168; 1368*)

De bladeren worden in de hand kapot gewreven (- *lósá*) en de pijnlijke plaats wordt ermee gemasseerd (- *kulola*).

2. Lílóólóm bós (*Piper umbellatum L., Piperac. 570*)

Gebruikt als voorgaande. Cfr. gebruik dezer plant o. m. onder II, 12 en V, 7.

3. Bolengu (*Azelia bella Harms, Papilionac., 141, 889*)

Afschreepsel van de binnenschors wordt op de pijnlijke plaats gelegd.

4. Bonkoónkómo (*Barteria fistulosa Mast., Flacourtiac. 503.1007*)

Men strijkt eerst de pijnlijke plaats in met palmolie. Daarop legt men gelijk welk blad, en op dit blad afschreepsel van de binnenschors van de boom; alles wordt dan met een tweede blad toegedekt en omwonden.

5. Eloló ē ā nké lé (*Pseuderanthemum ludovicianum (B.) Lindau, Acanthac. 309.1055*)

Bladeren, goed in het vuur gewarmd, worden op de pijnlijke plaats gelegd. Cfr. V, 13; VI, 6.

6. Boyayenga (*Cognauxia triloba Cogn., Cucurbitac. 162*)

Wortelknollen, gestampt samen met witte klei, worden gebruikt om de zieke plaats in te wrijven. Cfr V, 4.

7. Bonyanga (*Croton mubango M. Arg., Euphorbiac., 389*)

Men stampt suikerriet en mengt het dan goed met de handen in water; men doet er daarna schors bij van de bonyanga. Na koken wordt de drank met de lepel ingenomen. Cfr. III, 5.

8. Likungolambúla (*Anchomanes giganteus Engl., Arac., 1045*)

Knollen worden in stukken gesneden en in water gekookt. Het kooksel wordt gebruikt onder de vorm van lavement. Cfr. V, 12.

9. Lilongyá (*Adenostemma viscosum Forst. Compos., 100*)

Bladeren worden in de hand kapot gewreven; men besrijkt ermee de pijnlijke plaats. Cfr. V, 6.

10. Buté (*Entada gigas Fawc., Mimosac. 36*)

Bladeren worden in het vuur verwarmd en daarna op de zieke plaats gelegd.

11. Bokákáté (*Morinda lucida Benth. † geminata G. Don., Rubiac., 1312*)

Gebruik als voorgaande. Cfr. VII, 14.

12. *Alánganyá* (*Mimosa asperata* L., *Mimosac.*, 150).

Men neemt een stuk van deze liaan, ontdoet het van de doornen, stampt het en zet het te koken in water. Als het water goed gekookt is laat men het afkoelen en gebruikt het als lavement. Cfr. II, 11.

13. *Litèli* (*Ficus* sp., *Morac.*, 916, 1399).

Schors wordt in water gekookt. Na afkoeling gebruikt in vorm van lavement.

14. *Wényé* (*Tetrorchidium didymostemon* Pax † *K. Hoffm.*, *Euphorbiac.* 218, 506).

Afschreepsel van de binnenschors wordt op de pijnlijke plaats gelegd als ze gezwollen is.

Een andere gebruikswijze: jonge scheuten worden gewreven samen met *ifuwa* (zie II, 1) en door de mond ingenomen; het is tevens een purgeermiddel. Cfr. ook VI, 9.

XV. Tegen Luizen.

1. *Lofángé* (*Tephrosia vogelii* Hook f., *Papilionac.*, 114)

Bladeren worden gestampt en met een beetje water uitgeperst. Men bestrijkt ermee het hoofd. Gestampte bladeren worden ook op het hoofd gelegd.

2. *Ekútúmboíla* (*Adenia lobata* (Jacq.) Engl., *Passiflorac.* 423)

Afschreepsel van de schors wordt goed in water gemengd. Met dat water wordt het hoofd ingewreven. Het afschreepsel zelf wordt eveneens op het hoofd vastgelegd. Cfr. ook V, 9.

3. *Botóló* = *litókó* (*Cyrtosperma senegalensis* Engl., *Arac.*)

Men stampt de bladeren. Het sap wordt op het hoofd gewreven. De gestampte bladeren zelf worden er eveneens op gelegd. Cfr. V, 23.

4. *Lompónjú* (*Rauwolfia vomitoria* Afz., *Apocynac.* 66, 433)

Afschreepsel van de schors van de wortels wordt goed in palmolie gemengd. Alles wordt op het hoofd gelegd. Cf. ook I, 6.

5. *Yála y'òtómba* (*Quassia africana* Baill., *Simarubac.* 1245, 1305).

Afschreepsel van de wortelschors wordt goed gemengd met palmolie en aldus op het hoofd gelegd. Wijl de werking van deze plant zeer hevig is mag ze nooit zonder olie aangewend worden; anders trekt ze de huid af.

6. *Bonsánké* (*Caloncoba welwitschii* (Oliv.) Gilg., *Flacourtiac.*)

Afschreepsel van de wortel wordt in water geroerd.

Men gebruikt zowel het water als het afschreepsel op het hoofd.

7. *Wényé* (*Tetrorchidium didymostemon* Pax † *K. Hoffm.*, *Euphorbiac.* 218, 506).

Afschreepsel der schors wordt in water gemengd en op het hoofd gelegd.

8. Maniokbladeren worden gestampt, het sap wordt uitgeperst en op het hoofd gewreven; de bladeren zelf worden er ook op gelegd.

9. Tabaksbladeren worden gestampt en gemengd met palmolie en aldus op het hoofd gelegd.

10. Banaan. Droge bladeren worden gebrand. De as wordt met olie gemengd en aldus op het hoofd gestreken.

Schillen van de vruchten worden gebrand en in water geroerd gemengd, en dan op het hoofd vastgelegd.

XVI. Tegen Brandletsels.

1. H o n i g; wordt op brandblaren gedaan die opengegaan zijn.
2. B o f a l e (*Parinari glabra Oliv., Rosac.*)
Men neemt twee stukken schors; de bovenste bast wordt verwijderd; beide stukken worden over elkaar gewreven. Het aldus bekomen rode afschreepsel wordt op de brandwonde gelegd.
3. B o o l é (*Funtumia elastica Stapf., Apocynac., 467*)
Het latex wordt op het brandletsel gedaan.
4. B o é m b a (*Macrolobium dewevrei D.W., Caesalpiniac., 765*)
Afschreepsel van de schors, gedroogd in de zon en verbrijzeld, wordt op de brandwonde gelegd.
5. B o t e k o (*Panda oleosa Pierre., Pandac. 1083*).
Vruchten worden geroosterd, verbrijzeld en op de wonde gelegd.
6. B o k o l i (*Mammea africana Don., Guttiferac.*)
De hars wordt op de brandwonde gelegd.
7. B o k o m b e (*Trachypodium liebrechtsianum D.W., Marantac. 1042*)
Het blad wordt verbrand en aldus op de wonde gelegd.
8. Verder worden nog op de brandletsels gelegd:
grond van pierenhoopjes uit moerassen;
afschreepsel van oude potscherven;
speksel;
leem van de haard, die dus gebrand is; tot poeder gemaakt wordt ze op brandwonde gestrooid.

XVII. Braakmiddelen.

Generische term: bōjweki.

1. B o e l ú (*Cola acuminata (P.B.) Schott. + Endl., Sterculiac.*)
Afschreepsel van de schors wordt in water gemengd. In grote hoeveelheid drinken.
2. L i l o s l o m b o (*Piper umbellatum L., Piperac. 570*).
Bladeren gemengd-gekneed in water. In grote hoeveelheid drinken, en met de vinger het braken opwekken.
3. L i o n j e (*Alchornea cordifolia M.Arg., Euphorbiac., 186,475*)
Bladeren worden in water gekneed; alles wordt lauw gemaakt en na verwijdering van vuil in grote hoeveelheid gedronken.
4. B o n d é n g é w a b u l u t a (*Anona muricata*).
Bladeren worden gekneed in water en in grote hoeveelheid gedronken.
5. B o f o l o k o (*Vernonia conferta L., Compos., 196,818*)
Gebruikt als voorgaande.
6. E s é s é (*Ficus exasperata Vahl., Morac., 313*)
Jonge scheuten worden gebruikt als bij beide voorgaande planten.
7. L i s á n g ú (*Zea mays L.*)

Van mais worden bladeren gebruikt als in voorgaande gevallen.

8. I y é m b é.

De bladeren van deze bananensoort worden kapot gewreven en dan gebruikt als in vorige gevallen.

9. & f o ó.

Aldus noemt men de rottende voet van een banaanstam; gebruik als in voorgaande gevallen.

XVIII. Bij Barensweeën.

Het gebruik van de volgende middelen gaat met zeer veel bijgeloof gepaard. De behaalde resultaten lijken niet zozeer te moeten worden toegeschreven aan de gebruikte middelen als wel aan de kunst der vroedvrouwen die vaak zeer bekwaam zijn in haar vak.

1. B o k a u = B o n g a n g á (*Ancistrophyllum secundiflorum* Wendl., *Palmac.*, 869, 1419)

Men neemt de top van een nog jonge plant, en haalt er het nog witte hart uit, dat in twee stukken wordt gesneden. Men neemt dan één banaan die men in de as roostert. De vrouw in barensweeën eet die banaan samen met de twee stukken bokau-hart en de verlossing blijft niet uit.

2. B a n a a n.

Men neemt afschreepsel van een banaanstam (*botiwá*) langs de kant van de top (niet langs de benedenkant!) en mengt dit goed in water, dat dan aan de barende te drinken wordt gegeven. Het afschrepen mag slechts door een man gedaan worden.

3. L i l o ó l o m b ó (*Piper umbellatum* L., *Piperac.* 570)

Men neemt er bladeren van, in paar getal (nooit in onpaar getal!), kneedt ze in water en bestrijkt ermee de buik der vrouw.

4. L i a m b á (*Albizzia gummifera* C.A.Sm., *Mimosac.*)

Met een weerhaken-lans (*bosuki*) wordt een tak van die boom naar beneden getrokken; men neemt dan jonge scheuten en doet die in een blad dat als pakje wordt toege maakt. Het pakje wordt in brandende houtskool gebakken. Als de scheuten mals zijn worden ze in water gekneed-gemengd en te drinken gegeven aan de barende.

5. B o k o o l a (*Coelocaryon staneri* Ghesq., *Myristicac.*, 1187)

Wortels worden in stukken gekloven en in water gekookt. Het afkooksel wordt in een aarden schotel gegoten (men mag geen bord gebruiken!) en na afkoeling aan de barende te drinken gegeven.

6. B o i m b o (*Treulia africana* Decne, *Morac.*, 40)

Men neemt een paar stukken van de schors (nooit mag een onpaar getal genomen worden!) en laat ze in water koken. Na afkoeling wordt het kooksel te drinken gegeven.

7. I s i s i k é (*Microdesmis puberula* Hook f., *Euphorbiac.* 72, 465)

Jonge bladeren worden in een bladeren-pakje gebakken en daarna in water gekneed en te drinken gegeven.

8. B o n t e m b e (*Cissus aralioides* (Welw.) Planch., *Vitac.*, 65)

Men snijdt deze liaan in stukjes. Men neemt ook bladeren van de bokau = bongangá (cf. supra n° 1), en wortels van de *litetele* (*Palisota* sp.). Deze drie bestanddelen worden samen in een kalebas gedaan. Zodra de barensweeën beginnen, giet men water in die

kalebas en geeft ervan de vrouw te drinken.

9. Boyoóyoó (*Renealmia africana* Benth., *Zingiberac.* 392, 535)

Men neemt twee of 4 bladeren en een paar vruchten ifuwa (cfr. II, 1) (nooit een onpaar getal nemen!). Men kneedt alles in water tot een drankje voor de barende.

10. Linsaánsaá (*Fleurya podocarpa* Wedd., *Urticac.* 280)

Bladeren worden in de hand kapot gewreven; met het sap wordt de buik bestreken.

11. Alánganyá (*Mimosa asperata* L., *Mimosac.*, 150).

Stukken van deze liaan worden kapot gestampt en in water gekookt. Na afkoeling te drinken geven.

12. Ikulaende (*Sida rhombifolia* L., *Malvac.* 262)

Gebruik als bij n° 10.

13. Likaké (*Cephalonema polyandrum* K. Schum., *Tiliac.* 157)

Gebruik als n° 10.

14. Litali (*Ficus* sp. *Morac.* 916, 1399)

Stukken schors worden in water gekookt. Het kooksel wordt na afkoeling te drinken gegeven.

15. Eloló (*Solanum nigrum* L., *Solanac.* 264)

Als de barende op de bladeren gaat zitten volgt de verlossing aanstonds!!

16. Bombámbo (*Musanga smithii* R. Br., *Morac.*)

Men neemt twee stukken schors waarvan men het vel wegneemt; men zet ze te koken samen met suikerriet. Na afkoeling wordt het kooksel gedronken.

17. Libá (*Elaeis guineensis*)

A. Men neemt van de variëteit *esómbe* twee stukken «schors», nl. één aan elke zijde van de boom. Gekookt samen met suikerriet geven ze een drankje.

B. Van een jonge palmboom die gegroeid is op de stronk van een omgekapt boom neemt men het witte «hart», en kookt het samen met sap van suikerriet. Na afkoeling gedronken.

XIX. Varia.

A. Trekglazen.

Wanneer iemand pijn heeft in de zijde of in het hoofd maakt men hem op die plaats inkervingen (*bayeyeli*, s. *liyeyeli*) met een scheermesje (*lotéú*). Als trekglas gebruikt men de hoorn van een antiloope. Door een gaatje aan de top wordt het bloed gezogen. Bij gebrek aan een hoorn, neemt men de steel van een papai-blad of een stuk bamboe.

De naam voor zo 'n trekglas is: *nsómó*; het werkwoord is: *sómola*.

B. Besnijdenis.

Om de wonde vlugger te doen genezen gebruikt men:

1. Bofali (*Pouzolzia guineensis* Benth., *Urticac.* 105, 1481)

Bladeren worden boven het vuur geschroeid en dan op de wonde gelegd.

2. Ngóla.

Dit rode poeder bekomen uit het droge hart van de *bosúlú* (*Pterocarpus soyauxii* Taub., *Papilionac.*, 876) wordt op de wonde gelegd.

Internationale Linguistische Expeditie op de Bantoe-Soedaneze grenslijn. (1949-1950).

Leiding : Prof. dr. A.N. Tucker en Dr. Malcolm Guthrie.

Leden : (België) : Prof. dr V. van Bulck, S. J.

(Frankrijk) : Mr. Jacquot ;

(Engeland) : Mr. Griffith Quick, Mr. Richardson.

In 1935 werd door het Kon. Belg. Kolon. Instituut als prijsvraag voorgeschreven : een studie over de grenslijn tussen Bantoe en Soedantalen. P. van Bulck had toen juist in 1929-30, als metgezel van E. P. Th. Monnens (tegenwoordig Apostolisch Admin. in Abesinië), een studiereis beeindigd langsheen de grenslijn van Bantoes en Soedanezen, van uit Kameroen tot aan het Albert Meer. In die korte spanne tijds was het hem echter niet mogelijk al het verzamelde linguïstische materiaal uit te werken. Alleen het eerste deel werd toen aan het Koninklijk Belg. Kolon. Instituut voorgelegd. Het geheel zal uit vijf delen bestaan.

In Juni 1947 werd hij er mede belast een Memorandum op te stellen over de huidige taaltoestand in Belgisch Kongo. Dit Memorandum werd ingediend bij het International African Institute en aan het Belg. Koloniaal Instituut. Het verscheen zoëven in druk en de eerste exemplaren konden aan de Africanisten op het Internationale Congres voor Ethnologie en Anthropologie te Brussel (15 August '48) aangeboden worden.

Het was een voorbereiding op het Internationale « Bantu-Sudaneese Team », dat nu werd samengesteld. Immers een dergelijk projekt was onlangs herreinen door het International African Institute in samenwerking met de drie koloniale Mogendheden : Engeland, Frankrijk en België. Voor de uitwerking werd uitgezien naar een internationale équipe, die onder de leiding zou komen te staan van Professoren van de « School of Oriental & African Languages » (Univ. of London). Prof. A. N. Tucker en Dr. Malcolm Guthrie zouden bij 't inzetten en bij 't afsluiten der enquête op het terrein zelf aanwezig zijn. Het geheel werd berekend op twee jaar, waarvan de eerste vijf maanden (Jan.-Jun. '49) aan gezamenlijke training te Londen zouden besteed worden. Daarna zou men afreizen in Juni '49 en zich in twee groepen verdelen, die zouden uitgaan, de éne van 't Albert Meer, de andere van de Westkust. Prof. Tucker vergezelt de Oostgroep bij 't vertrek ; Mr. Griffith Quick is er gelast met de Bantoe-talen, Prof. dr. V. van Bulck met de niet-Bantoe. Geregeld ontmoeten ze elkaar, om 't verzamelde te bespreken en te vergelijken. Dr. M. Guthrie vergezelt bij 't starten de Westgroep : hier neemt Mr. Richardson het Bantoe, Mr. Jacquot het niet-Bantoe. Na een volledig jaar enquête ontmoeten de twee groepen elkaar te Libenge. Daar worden de resultaten besproken en eventueel aangevuld. Beide Leiders zullen ook daar komen. De laatste zes maanden worden te Londen

besteed aan 't uitwerken van het linguïstisch materiaal.

Niet voor alle talen zal men op die 12 maanden een grammatische schets en phonographische enregistraties kunnen opnemen; doch het « B-S. Team » wil enkel een grondig onderzoek instellen nopens den huidige toestand om dan met kennis van zaken te kunnen aanduiden waar en hoe het werk verder methodisch moet worden doorgevoerd in den loop der volgende jaren door getrainde linguïsten en ethnologen.

Alleen door internationale collaboratie op ruime basis, die niet door territoriale grenzen weerhouden wordt, is het mogelijk een dergelijk plan uit te werken met getrainde linguïsten om zó te komen tot het samenbrengen van een algemene vergelijkende studie der negro-afrikaanse talen.

—————

Bibliographica

G. MALENGREAU. Les Droits Fonciers Coutumiers chez les Indigènes du Congo Belge. Institut Royal Colonial Belge; Mémoires, t. XV, 2. 260 pp. Bruxelles, 1947. 150 fr.

Après une introduction décrivant sa méthode d'interprétation, l'auteur établit le caractère juridique des coutumes. Il constate que, si tous les États Colonisateurs admettent l'existence de terres vacantes pour se les attribuer, en fait les terres vacantes, d'après les conceptions des indigènes sont rares, voire inexistantes.

L'ouvrage comprend trois parties: la nature des droits fonciers, l'usage du sol par les individus, le chef et la terre.

Dans la première partie, après avoir décrit la composition et la nature des groupements indigènes, l'auteur définit la nature de leurs droits fonciers qu'il appelle: collectifs, et dont il décrit les caractères essentiels d'exclusivité et d'inaliénabilité (ce dernier caractère ne faisant pas échec à la nature réelle de la propriété). Pour le Prof. Malengreau, les Congolais ne peuvent avoir de droits dont soit titulaire le groupe indigène comme tel, puisque, dit-il, leurs groupements ne sont pas des personnes morales. Ils possèdent sur les terres des droits collectifs, qu'il définit comme des « droits que possèdent concurremment tous les individus, en tant que faisant partie d'un groupement ». Il s'écarte ainsi de la définition communément admise; et, d'autre part, il se refuse à attribuer la propriété foncière au « père » du groupe, comme c'est mon opinion. (Les deux interprétations ne concordent nullement. J'avoue que mon interprétation est difficile à exprimer en termes du droit européen, qui a perdu la notion primitive de la famille pour ne retenir que celles d'individus, d'associations et d'états).

Le Prof. Malengreau s'arrête longuement à l'inaliénabilité des terres; il en recherche les diverses raisons, dont la principale reste la conception indigène - religieuse de la famille et des groupements humains en général.

La deuxième partie expose les droits des individus sur la propriété collective. L'appropriation prend origine, principalement, dans le travail. Sont exposés aussi: l'extinction de ces droits, les transferts de propriété, la prescription, la cession, le prêt et la location.

La troisième partie fait ressortir, entre les notions de propriété et de souveraineté, les nombreux points de rapprochement qui sont à l'origine de la confusion entre ces deux phénomènes. C'est souvent par une usurpation des terres collectives que le chef parvient à s'affirmer propriétaire. Il se pourrait cependant aussi, selon nous, que ce soit simplement par une extension de l'idée du paterfamilias-propriétaire, tout comme l'indigène, même dans les empires, tend toujours à « paterniser » l'autorité politique. En tout cas, il nous paraît que, du moins dans les petits groupements patriarcaux, la propriété « collective » sort plutôt de la propriété individuelle du fondateur du groupe.

Comme l'indique le sous-titre, l'ouvrage est un essai d'interprétation juridique. Ce genre de synthèse n'est nullement prématuré. Car, comme le dit à bon droit l'auteur, l'u-

nité et la stabilité du droit indigène sont plus grandes qu'on ne le pense souvent. En outre, pareilles systématisations stimulent les recherches, de même que les hypothèses dans les sciences physiques.

Les sources utilisées par l'auteur sont abondantes. On ne doit regretter que le fait d'avoir omis l'indication des références exactes des études non publiées, là où il ne s'appuie pas sur ses propres investigations.

Nous regrettons aussi qu'il n'a pas défini certains groupements qui ne figurent pas dans nos connaissances ethnographiques congolaises et qui, parfois, sont ignorés des personnes vivant dans la région.

L'ouvrage excelle par la clarté des définitions et des distinctions. Il contribuera ainsi puissamment à éliminer nombre de confusions dans les termes et dans les idées. Il stimulera aussi, espérons-le, à approfondir davantage ce chapitre important du droit indigène.

G. H.

W.V. BRELSFORD. Fishermen of the Bangweulu Swamps.- Rhodes-Livingstone Papers, n° 12. 170 pp. Livingstone, 1946.- 5 s.

Cette étude abondamment illustrée et pourvue d'une carte traite de la pêche chez les Baunga et de tout ce qui se rapporte à cette activité. Ce volume contient une grande somme de renseignements sur l'hydrographie du Lac, sur ses poissons et sa flore, sur ses habitants. Quoique traitant principalement de la pêche, des méthodes, de l'économie qui s'y rattache, on y trouve beaucoup de données sociologiques et rituelles qui s'y rapportent. L'auteur nous donne ainsi un tableau, si pas complet, du moins très important et intéressant de la vie quotidienne d'une tribu de pêcheurs africains.

Qui nous donnera un jour une étude semblable sur l'une ou l'autre des nombreuses tribus de pêcheurs du Congo, particulièrement de la région marécageuse de la Ngiri qui ressemble en plus d'un point à celle du Lac Bangweolo ?

G. H.

Sr. CONSTANCE-MARIE: Essai d'Adaptation I: Babira; II: L'Âme Noire. 160 et 100 pp. Grands-Lacs, Namur. 100 frs.

Dans ces deux volumes, bien présentés et admirablement illustrés de belles photos, une Sœur Blanche nous offre, exemple malheureusement trop rare, le fruit de ses expériences missionnaires. Le vol. I décrit la vie, les coutumes, les idées des Babira de l'Iuri, petit groupement de la peuplade des Babira habitant plus à l'Ouest et apparentée aux Bakomo (vulgo Bakumu). La vie de la femme, sa psychologie, le mariage, l'éducation retiennent plus particulièrement l'attention de l'auteur. On y voit l'action élévatrice du christianisme, à côté de la régression produite sous l'influence de la vie moderne.

L'intention de l'auteur est de donner un aperçu général sur les Babira, et non une monographie approfondie. On apprend cependant beaucoup de détails au sujet de cette tribu. D'autre part certaines parties sont très faibles (p.ex. la vie sociale, le droit).

Tout l'ouvrage est pénétré d'amour réel pour les indigènes. L'auteur ne craint même pas de démentir catégoriquement certains slogans universellement admis par les coloniaux.

Le vol. II traite de l'adaptation. Un court exposé des principes est suivi de quelques applications: fragments de catéchisation, une réprimande, un chemin de Croix (avec texte Kibira, malheureusement en orthographe non-phonétique), un saisissant drame pour indigènes (avec texte Kiswahili), une messe très simple sur mélodie indigène, quelques notes sur le développement de l'œuvre de la Propagation de la Foi à travers le Congo.

Dans ces essais d'adaptation religieuse se constate nettement l'influence de la « Philosophie bantoue » du P. Tempels. Plusieurs de ces adaptations ne sont pas spécifiquement bantoues. Telle autre nous paraît exagérée, comme dans le chemin de Croix où l'auteur estime préférable de montrer dans le Christ le vainqueur du mal qui par son sacrifice volontaire nous rend la vie. N'en déduisons pas que les Noirs ne sont pas mus par la compassion. Notre expérience nous a appris le contraire; la médiation de la Passion est un moyen efficace pour les affermir dans l'amour du Sauveur et pour les aider à vivre chrétiennement.

G. H.

A. VAN OVERSCHELDE: Un audacieux pacifique: Mgr. Léon-Paul Classe, apôtre du Ruanda, 200 pp.. Nombreuses illustrations-Grands Lacs, Namur. 1948. 30fr.

Quand on a lu ce livre on est persuadé que la conversion de ce peuple au Catholicisme est un merveille de la grâce divine. « Il fallait essayer de retracer, dans une synthèse, une époque à tel point riche d'événements et d'enseignements qu'elle forme, sans aucun doute, la plus belle page de l'histoire du Ruanda et l'une des plus belles histoires des Missions Catholiques. Il fallait faire connaître les qualités éminentes d'esprit et de cœur, l'intelligence, la culture, la largeur de vue, le zèle ardent et la générosité de cet apôtre, que la Divine Providence avait choisi pour fonder et organiser l'Église au Ruanda » (S. Exc. Mgr. G. Dellepiane; préface p. 3).

Citons, comme preuve de la largeur de vue de ce grand Apôtre et comme témoignage de son dévouement à la cause de l'Église, l'instruction, donnée par lui-même lors d'une retraite commune: « Il nous faut sur le clergé indigène des idées romaines et catholiques. Pie XI demande qu'il n'y ait aucune différence entre les clergés, l'Église catholique se compose d'un clergé unique et des fidèles... Il n'y a pas à discuter avec les décisions de Rome... »

L'Apostolat de Mgr. Classe a été complet: il a travaillé de tout son pouvoir à la création du clergé indigène. « Si vous ne travaillez pas de tout votre pouvoir à la création du clergé indigène, Nous estimons que non seulement votre apostolat sera incomplet, mais que vous retardez dans les pays des missions la constitution et l'organisation de l'Église. » (Rerum Eccl.). Certes Mgr Classe pouvait « remercier Dieu du bien qu'Il lui avait permis de faire avec ses Missionnaires et ses chères Congrégations religieuses: 320.283 chrétiens répartis en 32 stations, dont 11 confiées au clergé indigène, 61 Prêtres indigènes, 64 Frères indigènes, répartis en 8 couvents, 120 Sœurs indigènes, réparties en 12 couvents. Telle était la gerbe qu'il pouvait offrir au Maître de la moisson en paraissant devant Lui pour rendre compte de la gestion de ses affaires. »

A. V.

G. VAN OVERSCHELDE, W.P.: Bij de reuzen en dwergen van Ruanda. Nieuw Afrika, Antwerpen. 1947.

Met dit boek bereikt Schrijver het doel van de « Excelsior » -uitgave n. l. « ons de streek, het milieu, de levenswijze en de beschaving van meestal onbekende volkeren, waarmee de zendelingen in contact komen, nader te leren kennen... nieuwe horizons te openen en de bewondering en belangstelling voor het missiewerk te doen groeien ».

Het eerste deel behandelt de drie rassen die Ruanda bewonen n. l. de Batwa, de Bahutu en de Batutsi en op zeer interessante wijze wordt ons de geschiedenis dezer drie rassen voorgesteld, alsook wording en groei van het Mututsi-rijk. Legenden wisselen af met tragische bladzijden.

Het tweede deel handelt over de kultuur der Ruandabewoners. In het dagelijkse leven schijnt de Ruandamens een scherpe opmerkingsgeest te bezitten, waarvan getuigt een uitgebreide planten- en kruidenkennis, zijn veeartsenij, zijn geneesmiddelen en zijn techniek als veearts. Het spel van elke dans moet volstrekt feilloos zijn en « het strekt de Batwa-dansmeesters tot eer dat zij nooit tweemaal dezelfde dans uitvoeren. » De gesproken woordkunst is in ere: « een woordkunstenaar vond er steeds de meeste belangstelling voor zijn fabels en legenden alsook voor zijn raadsels, zijn woordspelingen en pittige gezegden. »

Wanneer S. het zedelijk leven dezer mensen behandelt, noteert hij: « het feit dat een volk, zover van de beschaving verwijderd, zulk hoog moreel peil bereikte mag zeker verwonderlijk heten ». Na een merkwaardig overzicht van de zedenleer krijgen we de wijsheid der spreekwoorden te genieten.

Het derde deel geeft een uitgebreid en degelijk overzicht over de « Hogere Wereld » met het Opperwezen (Imana), dat geest is en één, volmaakt, alomtegenwoordig en almachtig.

De Schrijver gaat dan over tot een moeilijk onderwerp n. l. de gerstenwereld en de geestenverering, maar weet dit alles op een aangename wijze te beschrijven, zonder daarom het wetenschappelijke te schaden.

In het vierde deel zien we de opgang van Ruanda naar Christus: het wonder der genade, de inlandse clerus, het diep christelijk leven. Dit laatste deel zou Schrijver tot ieders voordeel tot een nieuw boek mogen laten uitgroeien.

A. V.

MGR. ROELENS: Notre Vieux Congo 1891-1917. Collection Lavigerie, Grands Lacs, Namur 1948. 216 pp.-40 Fr.

Ces souvenirs, écrits d'une manière simple et spirituelle, captiveront l'attention du lecteur. On ne trouve rien de ce verbage caractéristique de tant de « Mémoires ». Chaque page de ce livre nous fait comprendre et apprécier la vie dure et héroïque des missionnaires du « Vieux Congo » et fait admirer et aimer la puissante personnalité du premier Evêque du Congo Belge.

Les notes humoristiques au milieu même des passages les plus dramatiques donnent aux « Souvenirs » un cachet vivant.

L'esquisse psychologique des Noirs est basée sur l'expérience personnelle et sur les données recueillies par d'autres observateurs au début du siècle. Tâche délicate, mais à

laquelle un homme qui a vécu 56 ans en Afrique centrale, peut s'essayer impartialement. Ce tableau ne présente aucune trace d'orgueil racial, défaut presque inévitable de tant d'auteurs mais « qui suppose chez eux énormément d'ignorance ».

Si l'auteur parle d'une intelligence paresseuse, de l'inconstance de caractère, d'égoïsme et de superstitions, il n'en fait pas la caractéristique de la race et n'en attribue pas le monopole aux Noirs.

Et pour finir le livre, ce grand missionnaire nous parle de sa douce consolation et son grand espoir, quand il voit « des jeunes gens, hier païens ou issus de parents païens, s'élever intellectuellement et moralement au point d'être jugés dignes du sacerdoce et de coopérer, avec un zèle ardent, à l'œuvre de régénération de leur propre race. Voilà les premières colonnes de la future Eglise autochtone! ».

A. V.

G. SCHWAB : Tribes of the Liberian Hinterland. Edited with additional material by G. W. HARLEY.-Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. XXXI. 536 pp. Cambridge, Mass. U.S.A. 1947. 7,50 doll.

Pour donner une idée de la grande somme de renseignements qu'offre ce volume, on ne peut mieux faire que d'énumérer les sujets traités: le pays; les tribus et leurs traditions; le village et la vie dans le village; agriculture et élevage; chasse et pêche; alimentation, boissons et narcotiques; habillement et parure; artisanat, métiers et outillage; musique, danse et jeux; organisation sociale; commerce; vie sexuelle et mariage; enfants et éducation; guerre et armes; décès et funérailles; religion, culte et morale; magie et superstition; médecine et hygiène; divination et sciences; droit; proverbes, devinettes et fables; psychologie; langues.

Il s'agit donc d'une monographie de tribus africaines encore peu connues: Gbunde et Loma (apparentés aux Kpelle mieux connus), Mano-Ge-Gio, Grebo, Sapaⁿ - Tieⁿ.

Pour le voyage d'exploration ethnographique dont le présent volume donne les résultats, l'auteur était bien préparé par son long séjour comme missionnaire presbytérien au Cameroun et par ses études au Peabody Museum. Aussi cet ouvrage porte-t-il la marque d'un travail sérieux. Malheureusement le court séjour au Libéria a obligé l'auteur de se contenter parfois de renseignements reçus de ses informateurs. Mais en toute honnêteté il nous en avertit à chaque occasion.

Au point de vue linguistique seul un aperçu de la langue des Mano est donné. Le glossaire présente 40 pp. de mots de diverses langues libériennes. La transcription est heureusement en orthographe internationale, mais les tons ne sont pas indiqués, bien que l'auteur attire l'attention sur leur importance.

A regretter plusieurs erreurs typographiques dans les noms scientifiques.

La valeur de l'ouvrage est considérablement rehaussée par 80 pp. de photographies, par de nombreuses figures dans le texte et par 3 cartes géographiques dont une pliante.

Ce volume constitue un apport important à l'ethnographie africaine et obtient une bonne place dans la collection déjà imposante des études anthropologiques du Peabody Museum. Elle complète heureusement le fasc. 2 du Vol. XIX «Notes on the Poro in Liberia» par G.W. Hartley (36 pp., 1,50 doll.) publié en 1941 par le même musée et qui, illustré

d'une carte et de photographies de plus de 70 masques, étudie les rites d'initiation dans quelques tribus de l'hinterland libérien, notamment dans celles visitées par G. Schwab.

G.H.

Éditions en Langues Indigènes.

O. TETELA. (PP. Passionistes, Tshumbe).

Amvoedi wa dietao wa lu Uganda (Martyrs de l'Uganda). 56 pp. 1937.

Evandjelio (Petite Histoire Sainte). I et II. 80 pp 1938.

Hygiène pour les écoles. 28 pp. 1938.

LINGALA. (Vicariat de Lisala).

M. Goetschalckx: Bisengisa bya Infirmier (Devoirs de l'infirmier). 41 pp. 1945.

A. Vanhouteghem: Buku bwa Boekoli Lingala IV (Grammaire). 84 pp. 1945.

A. Brijs: Santo Anyesi, Ngondo na martiro. 30 pp. 1946.

NGBAKA (Vicariat de Lisala).

Buku Sambo (livre de prières). 72 pp. 1946.

Kuti do mbe gba toko (petite histoire sainte). 40 pp. 1946.

KI.SANGA. (Vicariat d'Elisabethville).

P. le Bourdonnec: Evangelyo mo yalembelwe na Mateo Mutakatifu, Ronéo. 123 pp. 1944.

P. le Bourdonnec: Evangelyo mo yalembelwe na Maliko Mutokele. Ronéo. 87 pp. 1946.

NGBANDI (Vicariat de l'Ubangi).

P. Nereus: Lo bimbi be ndo ye ti be e koi (Le Point particulier). 1948. 13 pp. (en orthographe internationale 'Africa').

NGBAKA (Vicariat de l'Ubangi).

Buku to 'la Obe Yambala Mbeti, 1948, 48 pp. Livre d'historiettes pour apprendre la lecture, adapté par le P. V. Maes, O. M. C. pour les Ngbaka de l'Est, selon l'original du P. J. Saenen, C.I.C.M. En orthographe internationale « Africa ».

INDEX

	Page
Boelaert E., M.S.C.	13
le Bourdonnec P.M., O.S.B.	41
Esser J., C.M.	147
Meijboer B.	60,108
	126
Hulstaert G., M.S.C.	20,50
	106
Lodewyckx Ch.	1
Marchal G., S.Sp.	121
Mortier R., O.M.C.	137
	103
N.D.	53,81
Pagès R.P., M.A.	87
Roeykens A., O.M.C.	128
	6
Rood N.	143
Schumacher P., M.A.	67
Sohier A.	23,70,98,148
Verbeek A., M.S.C.	153
X	

DOCUMENTA

Crisis in Congo (V. van Bulck)	34
Crisis in de Missielanden (J. Van de Castele)	35
La Fin d'un Mythe scientifique (Dr. Pelège)	35
Verhouding tot de Zwarten (A.B.)	36
La Politique d'Immigration au Congo Belge (G.H)	76
La Dénatalité au Sankuru (Dr Hemerijckx)	77
Le Conseil de Gouvernement de 1948	111
Définition de la Coutume	112
Etat démographique	113
Fonds du Bien-Être indigène	114
Rupture du Mariage (G. H.)	114

BIBLIOGRAPHICA

		Page
Beckmann J.	Die Katholische Kirche im neuen Afrika (G.H.)	79
de Bouveignes O.	Sur des Lèvres congolaises (E.B.)	38
Brelsford V.	Fishermen of the Bangweulu Swamps (G.H.)	156
Capelle E.	La Cité indigène de Léopoldville (E.B.)	38
Constance-Marie, Sr	Essai d'Adaptation (G.H.)	156
Cornet R.J.	La Bataille du Rail (R.A.)	78
Cory H. et Hartnoll M.M.	Customary Law of the Haya Tribe (A.Sohier)	117
Guthrie M.	The Classification of the Bantu Languages (G.H.)	118
Heyse Th.	Les Grandes Lignes du Régime des Terres du Congo Belge et du Ruanda-Urundi (N.D.)	78
Jentgen J.	Etudes sur le Droit cambiaire (A.S.)	39
Kuper A.	An African Aristocracy (E.Boelaert)	39
Malengreau G.	Les Droits fonciers coutumiers chez les Indigènes du Congo Belge (G.H.)	156
Nicolet J.	Yohanna Kitagana (V.R.)	40
Olbrechts Fr.	Maskers en Dansers in de Ivoorkust (E.B.)	40
Piron P. et Strouvens	Une nouvelle édition des Codes congolais	115
Roelens V., Mgr	Notre vieux Congo (A.V.)	158
Schwab G.	Tribes of the Liberian Hinterland (G.H.)	159
Scriven G.	Wopsy continue (C.L.)	78
Van Overschelde A.	Un audacieux pacifique, Mgr Classe (A.V.)	157
Van Overschelde G.	Bij de Reuzen en Dwerger van Ruanda (A.V.)	158
X	Institut d'Etudes centrafricaines	116
X	Western Union (G.H.)	116

