



Dialogue



Organe de "Dialogue des Peuples"

Pauvres, mais honnêtes, nous paraissons quand nous pouvons, et notamment le vendredi 23 juin 2017

LE MARIAGE DES NKUNDÓ

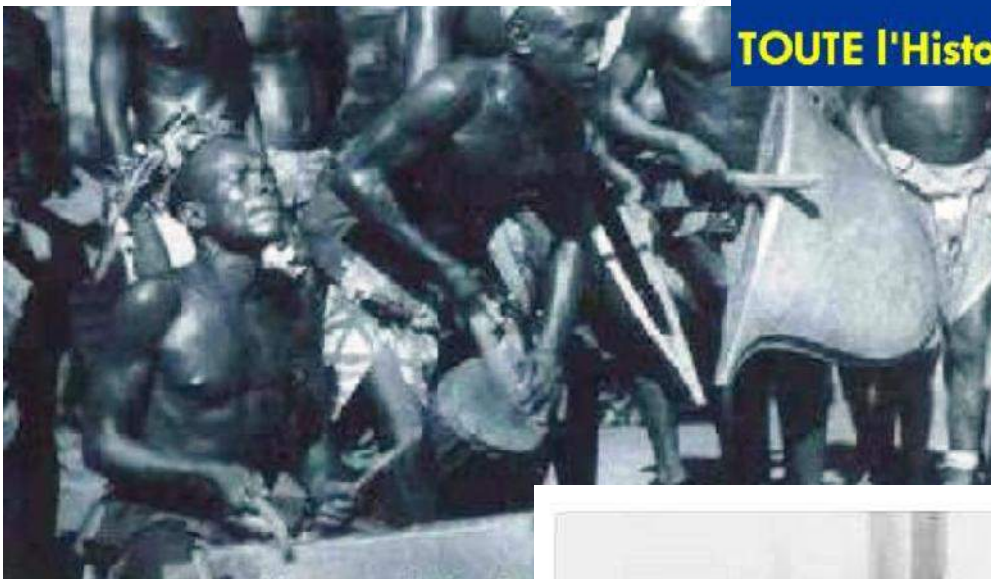
PAR

LE R. P. G. HULSTAERT,
MISSIONNAIRE DU SACRÉ-CŒUR AU CONGO BELGE.

Pourquoi ne pas raconter...



TOUTE l'Histoire du Congo ?



Gustaaf Hulstaert à son bureau @ Aequatoria

Qui était le Père Hulstaert ?

Le Père Hulstaert¹ a fait ses premiers pas dans l'enseignement à Boteka, l'école des Huileries du Congo Belge en 1927. Il n'avait aucune formation pédagogique spéciale quand il entama en 1927 pour 20 ans, sa carrière de directeur d'école et d'inspecteur de l'enseignement. Sa seule formation était celle que reçoit tout aspirant à la prêtrise². Pendant les dix années où il a exercé la fonction d'inspecteur missionnaire, il a eu l'occasion d'affiner et d'expérimenter ses théories pédagogiques, de publier plusieurs articles et manuels scolaires. Le système scolaire colonial comme tel ne plaisait pas au Père Hulstaert. En septembre 1952, il écrira à Mr Larochette, fonctionnaire au ministère: « *L'enseignement au Congo n'est pas pour les indigènes, mais pour les intérêts des Blancs (...)* Ce sont ces intérêts qui guident l'orientation de l'enseignement primaire³ ». Constatation juste, semble-t-il, mais que voulait-il dire par là ?

Enseignant

Dépourvu, on l'a dit, de bases pédagogiques, il s'informe et acquiert par la lecture quelques connaissances de base. Grâce aux archives d'Aequatoria et aux souvenirs de ses confrères, nous savons lesquels. Il se procure le *Didaktik* de Otto Willmann (1931), mais il apprend le plus par le florilège de Fr De Hove: *Paedagogische Denkers van Onze Tijd* (1935) (Penseurs pédagogiques de notre temps) dont il utilise de très larges extraits pour son article: "Enseignement de formation générale" dans *Æquatoria* en 1943. Sur le terrain de la pédagogie appliquée, il s'inspirait souvent du système en usage dans les colonies britanniques (*Village Education in Africa*, 1935 et *The New Education Bill*, 1944). Le rapport de la *Phelps Stokes commission* pour la partie d'Afrique Orientale et Centrale ne se trouvait pas dans la bibliothèque mais il en avait pris connaissance par un article dans *Africa*. Il avait bien accès à *Oversea Education* (à partir de 1943), un « digest »: *The Colonial Review* (à partir de 1942.) et *Revista de Ensino* (Angola, à partir de 1950). On ne peut pas ne pas remarquer qu'il ne consulte aucun ouvrage de pédagogie écrit en français !

Parfois il se laisse mener à des positions extrêmes, même après lecture d'un seul livre. En 1942, il écrit au Père Vesters de Basankusu: "*Quand j'avais lu il y a quelque temps le livre "Nieuwe banen in het onderwijs" (Nouvelles voies dans l'enseignement), j'ai tiré la conclusion finale: la pédagogie moderne est donc pour un changement total du système et bien dans le sens de l'ancienne pédagogie des Nkundo: instruction occasionnelle, sans système dans notre sens... L'âme y est mise par nous, enseignants, éducateurs, amis; comme nous voyons maintenant le système, non, je ne peux m'y identifier comme prêtre, comme chrétien. Et je suis de plus en plus convaincu que l'enseignement généralisé et gratuit sur une base moderne, a été un des plus grands moyens du diable et ses acolytes pour, sous une belle couverture, collaborer à la déchristianisation de l'Europe et à l'abaissement intellectuel et*

¹ Gustaaf HULSTAERT: Né le 5 juillet 1900 à Melsele ; Ordonné prêtre, Missionnaire du S. Cœur, le 27 juillet 1924; Premier départ pour le Congo: le 15 septembre 1925; Affectations successives: Boende 1926-1927; Boteka 1927-1933; Bokuma 1933-1934; Bamanya 1936-1946; Boteka 1946-1948; Bamanya 1951-1990. Présence effective au Congo: 51 ans et 5 mois le restant (12 ans, 8 mois et 20 jours) étant des périodes de congé ou autres absences du pays. (Aequatoria). Il est mort à Bamanya, où il est enterré, à l'âge de 90 ans, alors que le climat de l'Equateur passe pour très malsain !

² Il ne faudrait pas en conclure hâtivement qu'il s'agissait là d'une pratique d'enseignement « au rabais » pour les colonies. On avait simplement étendu au Congo une disposition belge d'après laquelle, dans l'enseignement catholique, tous les postes pouvaient être occupés par des prêtres, sans qu'on exigeât d'eux une formation complémentaire.

³ Les notes personnelles de Hulstaert, et sa correspondance avec des confrères, est souvent en néerlandais. La traduction qui en est donnée ici est aussi littérale que possible, de manière à déformer sa pensée le moins possible, dût le style en souffrir un peu.

moral de la race blanche' (19-8-1942.) On se défend difficilement de l'impression que ce qu'il tire d'écrits contestant la pédagogie régnante, c'est avant tout un plaidoyer pour l'obscurantisme !

C'est à Bokuma qu'il a composé son premier livret scolaire: le *Buku ea njekola eandelo la ekotelo* (Livre pour apprendre à lire et à écrire - 1933). Pendant l'année où il enseigne au petit séminaire de Bokuma, il s'occupe avec quelques confrères et séminaristes, de l'élaboration de la terminologie scolaire en lomongo. Quelques années plus tard on y enseignera en rhétorique le latin en lomongo. Il ira à Léopoldville (en 1939 et en 1943) pour plaider la reconnaissance officielle du lomongo comme langue d'enseignement. Il n'y a pas obtenu gain de cause, mais on l'a laissé faire et l'inspection officielle ne l'inquiéta jamais sur ce point.

Cette situation « ni chair ni poisson » ne sera pas sans conséquences. On ne sait trop à qui donner le plus grand tort : à Hulstaert qui poursuivit sur sa lancée (sans doute avec l'espoir que les résultats convaintraient finalement les autorités qui le « rattraperaient » par la suite), ou à la direction de l'Education qui ne lui donna pas franchement l'ordre de cesser (peut-être avec le secret espoir qu'il se fatiguerait de lui-même). Toujours est-il que les écoles de Hulstaert formèrent donc leurs élèves en lomongo **sans que rien ne soit fait pour qu'ils aient ensuite un débouché, soit scolaire, soit professionnel.**

Ce fait à lui seul réduisait à l'avance son effort à néant, indépendamment de la valeur pédagogique de sa manière d'enseigner. Rien ne permet de dire que ces écoles ne dispensaient pas un enseignement au moins aussi valable que les autres, ou peut-être meilleur. Mais continuer des études au-delà requérait de connaître le français. Mais trouver du travail en quittant l'école confrontait le candidat avec des employeurs qui, eux aussi, requerraient le français pour certaines fonctions et ne se souciaient que des quatre langues indigènes dominantes, c'est-à-dire en pratique, dans l'Equateur, du lingala. Ce caractère d'école « en vase clos », ne débouchant sur rien ni dans la suite d'une formation scolaire, ni dans une vie professionnelle après l'école, est le principal reproche que lui feront dans la suite certains de ses anciens élèves.

Il semble bien que le Père Hustaert ait un peu perdu de vue le « *non scholae, sed vitae discimus* ». Ou plus exactement qu'il a eu de ce que doit être une « école pour la vie » une perception unidimensionnelle. Il se souciait essentiellement de créer une école qui fournisse des cadres intellectuels à la révolution culturelle et linguistique qu'il estimait nécessaire : « *un franc mouvement pour enlever à l'école son côté utilitaire, européanisant, qu'elle porte maintenant partout dans la colonie. Les élèves doivent se "ré-indigéner", respecter leurs traditions, langues, etc. et comprendre que devenir meilleur n'est dans aucun cas synonyme de s'européaniser, qu'ils n'ont rien de sérieux à gagner par l'imitation de l'européen; ils doivent reconquérir l'estime de leur peuple* », analogue on y revient toujours – à la « résurrection » culturelle flamande. Ce but lui paraît si important qu'il lui donne priorité sur tout le reste !

Alors que Mgr Egide De Boeck, Vicaire Apostolique de Lisala, dans son livret de lecture de 1920, incite les enfants à "*parler la langue des Blancs*", Hulstaert dans son *Buku ea Mbaanda* [Livre de lecture] de 1935 insère toute une leçon sur *Lolaka lokiso* (Notre langue) et il conclut: "*La langue que parlent les Blancs et leurs acolytes est arrivée aussi chez nous. Cette langue s'appelle lingala (...). Nous, nous choisissons de parler notre propre langue qui est le lomongo. C'est une belle langue, elle est porteuse de multiples connaissances. Nous rendons grâce à nos parents pour nous avoir légué cette langue*".

Le fait qu'il traite, de manière quand même un peu inattendue, le lingala de « langue des Blancs » s'explique par le fait que, dans l'Equateur, c'est effectivement le lingala qui était la « lingua franca » utilisée par les Blancs pour parler avec les indigènes.

Les échanges entre le RP Hulstaert et Mgr De Boeck⁴ vont s'envenimer d'autant plus facilement que dans cette opposition entre lomongo et lingala ils ont, l'un comme l'autre, un lien personnel avec la langue qu'ils défendent, qui est presque un lien d'auteur avec son œuvre qu'il défend. Et, en bons Flamands, l'un et l'autre considèrent la langue comme partie intégrante et primordiale d'un projet quasi-sacré. De Boeck, plus « colonialiste » veut évangéliser et ouvrir au monde. Hulstaert, plus indigéniste, veut un instrument de « résurrection culturelle » mongo.

Monseigneur De Boeck tenait d'autant plus au lingala qu'il en était en partie l'inventeur. En fait, le lingala est né du commerce fluvial sur le Congo et c'était donc, au départ, un parler rudimentaire mais très largement répandu. Il fut adopté comme langue de la Force Publique dans les années qui suivirent les révoltes des Baoni lorsque l'on enrôla surtout des recrues venues du Nord et de l'Ouest du Congo, parce qu'on se méfait désormais des populations de l'Est et du Sud, et par conséquent de tout ce qui parlait swahili. De Boeck, fils d'instituteur, se donna totalement à l'enseignement et y porta un intérêt tout spécial jusqu'à sa mort, survenue en 1954. N'ayant aucun manuel; il en fabriqua en s'aidant de manuels commandés en Europe et vit très vite qu'il devait apprendre la langue locale pour pouvoir instruire ses élèves. « *La langue du Haut-Fleuve n'est pas encore bien formée. Le vrai Bangala⁵ ne se parle pas ici comme dans les villages de l'intérieur. Tout le long du fleuve, on parle un langage ou quelque chose qui deviendra certainement une langue lorsqu'elle sera un peu expurgée. Les Blancs ne s'y fatiguent pas beaucoup et les Noirs, pour faire comme eux, préfèrent gâcher leur langue que de la bien parler* »⁶ Son évêque le chargea de la rédaction d'une grammaire lingala. En 1903, il a déjà adapté Nouveau Testament: "*Je suis en train de transcrire le Nouveau Testament que j'ai traduit ou plutôt raconté dans la langue du fleuve qu'on parle de Léo jusqu'à Basoko. Je l'enverrai à Monseigneur. Je pense qu'il le laissera imprimer*"⁷ L'année suivante sa "*Grammaire et Vocabulaire de Lingala*" est achevée et envoyée en Belgique. Dans la foulée, il invente la notion de « lingala littéraire » qui était pour une bonne part de son crû et, d'ailleurs, il cite parfois, comme exemple de « construction lingala correcte »... ses propres traductions de textes sacrés.

Bien sûr, le Scheutiste ne pouvait prévoir que la langue qu'il avait contribué à codifier allait faire tache d'huile et son intention première était certainement d'être efficace en s'adaptant à la culture de ses élèves, et pour cela d'en apprendre correctement la langue. Mais lorsque, en 1920 il écrit, pour la promotion du lingala, que c'est la « langue des Blancs », il ne peut que heurter Hulstaert, non pas, évidemment, au nom d'une opposition « Noirs/Blancs » mais parce qu'il veut signifier par là que c'est un moyen de modernité, de communication large et d'ouverture, tout le contraire donc d'une langue identitaire et d'un repli frileux sur la communauté tribale. Sa manière de présenter positivement le lingala ressemble, d'une manière inquiétante, à celle dont on promeut, en Belgique, le français !

⁴ Mgr Egide DE BOECK, de la congrégation de Scheut, naquit à Oppuurs, le 13 novembre 1875. Son père était instituteur; mais lors de la lutte scolaire de 1879 il démissionna, préférant tout autre travail à l'enseignement dans une école neutre. Sa mère était une personne très chrétienne. Il est donc aussi Flamand et catholique que Gustaaf Huslaert. (cfr VANDENBERGH F. Levensschets Monseigneur De Boeck, apostolisch vicaris van Lisala, Lisala, 1955.)

⁵ En effet, il finira par y avoir deux langues : le BANgala, langue de la tribu du même nom, et le LINGala, langue de grande communication.

⁶ Lettre du 9/4/1902 (Aequatoria)

⁷ Lettre du 5/8/1903, ibid.

Sans doute aurait-il été mal vu, de la part d'Hulstaert, d'imprimer, dans un manuel scolaire, qu'il fallait préférer le lomongo au français, celui-ci étant, tout de même, la langue officielle de la colonie. Le lingala était donc un substitut commode et une cible toute trouvée. Au demeurant, français et lingala présentaient un même risque pour les ruraux, flamands là-bas, Mongo ici, qu'il s'agissait de préserver dans leur pureté originelle : ce sont des langues d'ouverture au monde extérieur, donc des véhicules potentiels d'idées subversives. Ajoutons que le lingala était aussi la langue utilisée dans la Force Publique, au profit de laquelle les villages perdaient chaque année des hommes jeunes, alors qu'il y avait, dans l'Equateur, un réel problème de dénatalité. Là aussi, le raisonnement est analogique : ce qui perd le jeune rural, ce sont les villes pleines de tentations, mais aussi l'armée et les mauvais camarades que l'on trouve dans les chambrées des casernes. Encore une fois, l'analogie était telle qu'Hulstaert n'y a pas résisté.

Conflits entre les Frères des Ecoles Chrétiennes et l'Inspection du Vicariat de Coquilhatville 1940-1945

Hulstaert se sentait particulièrement responsable de l'Ecole Normale (Primaire) de Bamanya. Les Frères des Ecoles Chrétiennes avaient été engagés par Mgr Van Goethem en 1929. Ils suivaient leurs propres traditions, avaient leurs propres sensibilités et étaient peu enclins à s'adapter à leur environnement Mongo. Un volumineux dossier dans les archives d'Aequatoria témoigne de son agacement devant l'indolence en ce domaine des « Très Chers Frères », principalement à Coquilhatville pendant les années quarante. Les Frères des Ecoles Chrétiennes, il ne faut pas le perdre de vue, sont un ordre d'origine... française.

La rencontre des cultures se réalise à plusieurs niveaux. Une culture peut essayer d'en dominer une autre, sans pudeur et agressivement. Mais, partant d'une vision humaniste, les cultures peuvent aussi se rencontrer respectueusement et rechercher un enrichissement mutuel dans leurs spécificités respectives. Le Congo Belge n'a pas échappé à cette tendance. A l'époque, la première attitude était appelée "assimilationisme" et la deuxième "indigénisme". L'enseignement a été le terrain de prédilection pour l'affrontement de ces deux tendances.

Il y eut un long conflit entre les Frères des Ecoles Chrétiennes et l'Inspection scolaire diocésaine, qui eut pour cadre la capitale de province de l'Equateur, Coquilhatville, durant la période 1940-1945.

Coquilhatville (aujourd'hui : Mbandaka) est située non loin de l'intersection du fleuve Congo et de la ligne de l'équateur, à l'embouchure de la Ruki, cinq kilomètres au nord de l'équateur. Depuis l'arrivée des premiers Blancs en 1883, ce fut le chef-lieu du district ou de la province. En 1940, il y avait là deux paroisses catholiques et une protestante. L'activité économique la plus importante était concentrée autour du port. En 1940, l'agglomération comptait 417 Blancs et 9.953 Congolais.

Les Frères des Ecoles Chrétiennes (au Congo depuis 1910) étaient tous belges. En 1929, ils avaient ouvert une Ecole Normale (Primaire) à Bamanya près de Coquilhatville, à la demande du Préfet Apostolique, Mgr Van Goethem. Deux ans plus tard, ils acceptaient d'ouvrir un "Groupe Scolaire" en ville, à la demande de l'Administration. L'école ouverte en ville était destinée à la formation des clercs et consistait en une école primaire du deuxième degré (3e, 4e et 5e années d'études) et une école moyenne (3 ans). Vers la fin des années trente, les Frères cherchèrent à compléter l'école primaire en y ajoutant un premier degré. Il fut ouvert officiellement pour l'année scolaire 1941-42.

Durant la période de 1940-1945, les personnes suivantes ont joué un rôle important dans les événements qui nous occupent ici: A Léopoldville se trouvait le Supérieur des Frères des Ecoles Chrétiennes (nommé le plus souvent "Visiteur"); il avait un pouvoir direct de décision sur tout ce qui touchait l'école et les Frères de Coquilhatville. Le titulaire de cette fonction était le Frère Joseph Tordeur (Frère Ignace Véron) . Sans lui, rien ne se décidait. Sur place, à Coquilhatville, le Frère Paul Warnotte, (Frère Marcel-Bruno) , était le directeur de l'école primaire.

En face, on trouvait les représentants de l'administration ecclésiastique, le "Vicariat Apostolique" (diocèse). À sa tête se trouvait Mgr Edward Van Goethem , un homme convaincu de la valeur des cultures non-occidentales (antérieurement, il avait travaillé 22 ans en Papouasie-Nouvelle Guinée). Le Vicaire apostolique avait un pouvoir direct sur les écoles libres catholiques de son Vicariat.

Le représentant de ce pouvoir exécutif était l'Inspecteur-Missionnaire, une fonction officiellement reconnue par la Convention scolaire de 1928. De 1936 à 1946, c'est le Père Gustaaf Hulstaert des Missionnaires du Sacré-Cœur qui assumait cette fonction. Déjà à cette époque, Hulstaert était connu comme un excellent connaisseur du peuple et de sa langue. De cœur et d'âme, il défendait une approche positive de la culture indigène. Dans ce combat, il était fortement secondé par son confrère Edmond Boelaert, plus enclin à la recherche historique et préoccupé des problèmes moraux liés à la colonisation.

Les représentants de l'Etat qui interviennent dans le dossier sont: le Gouverneur Général Pierre Ryckmans, l'Inspecteur d'Etat, R. Reisdorff et le Gouverneur de la Province de l'Equateur, Eugène Henry.

Les écoles primaires officielles ne fonctionnant que dans les centres urbains et s'adressant à une population au moins en partie détachée (Hulstaert dira « déracinée ») du milieu coutumier, ont un programme plus développé que les « Groupes scolaires ». Leur programme se rapproche davantage et même de près, du programme - type des écoles communales belges (1922).

Le français y est enseigné dès la première année et devient en général la langue véhiculaire de l'école à partir de la 3e année d'études. Les activités manuelles ne sont pas prescrites

Les écoles libres subventionnées, étaient gérées par une Convention entre l'Eglise catholique et l'Administration coloniale. La première convention fut signée en 1928 (pour 20 ans) et fut publiée (en 1929) dans ce qu'on a appelé la "brochure jaune". L'Administration coloniale payait les salaires et une partie des frais de fonctionnement. En contrepartie, le système reconnaissait à l'Etat un droit d'inspection.

Le programme d'études de ces Ecoles Libres subventionnées est largement décrit dans la convention de 1928. En voici quelques citations:

"1. Ecoles primaires du premier degré:

Aux enfants des régions rurales, un enseignement littéraire quelque peu développé serait de faible utilité. Il leur suffit de savoir lire, écrire et calculer en leur dialecte. (...) Dans les écoles élémentaires qui seraient établies dans les centres et près des écoles normales, la part à faire à l'enseignement littéraire pourra être plus grande. Il s'agit ici de préparer les élèves à des études plus avancées. Mais la tendance de l'enseignement restera la même: formation au travail et à l'effort continu. Aucun élève ne doit être dispensé du travail. (...)

2. Ecoles primaires du deuxième degré.

Ces écoles grouperont des élèves sélectionnés, recrutés parmi les meilleurs sujets sortant des écoles rurales et parmi ceux sortant des écoles urbaines du premier degré. Seuls les élèves

qui manifestent une réelle volonté de s'instruire seront acceptés. En ordre principal ces établissements prépareront les élèves en vue de l'admission dans les écoles spéciales. (...) Malgré la sélection qui aura été opérée lors de l'admission, tous les élèves n'iront pas aux écoles spéciales; il faut donc leur donner une formation-qui vaille par elle-même et qui prépare des hommes utiles au milieu indigène. L'habitude d'une activité régulière sera un ressort précieux pour tous. Aussi attachera-t-on aux exercices pratiques la même importance qu'à l'école rurale."

En 1938, une nouvelle proposition de convention fut mise en chantier, mais elle n'a pas abouti à un accord avec les "pouvoirs organisateurs" (l'Eglise catholique), de sorte que, pendant la période de 1940-45, ce sont les textes de 1928 qui restaient en vigueur (jusqu'en 1948). Mais on tenait bien compte des textes de 1938, qui avaient reçu une grande diffusion et avaient suscité de vives discussions. L'option était d'élaborer un enseignement primaire complet qui aurait sa propre finalité. Il s'agit en fait de la version « tropicale » d'une question qui a fait débat en Europe également : l'enseignement inférieur doit-il être un tout complet, débouchant sur un « certificat d'étude » avec lequel on fait son entrée dans la vie active, ou n'est-il qu'un cycle « préparatoire » qui DOIT déboucher sur le secondaire ?

On avait choisi la première option, et l'on ajouterait une sixième année pour faire la transition vers l'enseignement moyen. On proposait aussi que le programme des écoles libres soit également valable pour les écoles primaires officielles.

Le conflit qui éclata à Coquilhatville entre les Frères des Ecoles Chrétiennes et l'inspecteur-missionnaire a eu des antécédents qui méritent d'être rappelés. Quand les Frères commencèrent en 1929 l'école normale de Bamanya, Hulstaert avait déjà commencé à composer des manuels scolaires pour l'école primaire. Pour ce faire, il avait consulté plusieurs modèles, entr'autres ceux des Frères des Ecoles Chrétiennes⁸ et d'emblée il s'était opposé à leur méthode. Plus tard, en tant qu'inspecteur, il se déchaîna contre l'école normale des Frères à Bamanya. Le conflit que nous allons étudier n'est qu'une "délocalisation" d'un conflit qui durait et s'envenimait depuis des années.

Le conflit à Coquilhatville en 1940-45, peut être divisé en cinq séquences:

(1) Les choses se gâtèrent dès l'érection par les Frères du premier degré primaire de l'Ecole Libre. Les Frères n'avaient pas demandé sa permission à l'évêque, comme l'imposait le droit canonique. L'évêque et son inspecteur ne cessèrent d'exiger que les Frères se soumettent à cette formalité.

(2) L'acceptation par les Frères d'élèves venant de l'extérieur de Coquilhatville (c'est-à-dire directement de la brousse), irritait sérieusement l'inspecteur "indigéniste". Selon lui, en venant en ville, ces enfants se trouvaient déracinés et européanisés. Les Frères n'y voyaient pas d'inconvénients, mais l'Administration et l'Inspecteur se trouvaient pour une fois d'accord et s'y opposaient énergiquement. Les réprimandes sévères de l'Administration obligeront les Frères à faire marche arrière, mais le phénomène ne sera jamais entièrement jugulé.

(3) Le conflit éclata pour du bon quand l'Inspecteur voulut donner des directives au Directeur pour l'organisation des nouvelles classes (premier degré) de l'Ecole Libre. Les Frères s'y opposent, principalement par la voix du Frère Visiteur Véron et essayent littéralement de tenir

⁸ L'angle sous lequel nous envisageons ces événements fait que nous accordons une attention particulière à la notion d'enseignement adapté à l'Afrique et à ses conséquences quant aux matières enseignées et singulièrement, aux langues d'enseignement. Ses autres critiques contre l'enseignement des Frères (abus de la mémorisation, « dressage » plutôt qu'apprentissage,...) sont certainement fondées à 100% si leur pratique correspondait à ce qu'il dit, chose que nous ne pouvons évidemment vérifier !

l'inspecteur missionnaire à l'écart de leur école. Ils estimaient qu'en tant que Congrégation enseignante internationale, ils jouissaient d'une certaine autonomie, mais l'Administration et l'Evêque ne l'entendaient pas de cette oreille et exigeaient que la loi soit appliquée. Les Frères ont cédé quant au principe du droit d'inspection, mais ils sont restés sur leurs positions en ce qui concerne les remarques et directives: elles ne doivent pas être adressées directement au directeur, elles doivent être remises au Visiteur. Sur cette question de compétence, la querelle n'en finira jamais.

(4) Le conflit rebondit violemment en 1944. Selon les règles administratives en vigueur, c'était à l'inspecteur Hulstaert de transmettre à l'Administration les états de salaire des instituteurs du premier degré de l'école libre des Frères. Mais les rapports officiels présentés par le Frère Visiteur différaient des salaires réels payés par le Frère Directeur. L'Inspecteur refusa de couvrir cette anomalie, ce qui provoqua des échanges très vifs.

(5) Le désaccord principal entre les deux instances porte sur le programme pour le premier degré primaire de l'école libre: sera-ce le programme des écoles officielles ou celui des écoles libres? Nous avons indiqué ci-dessus les orientations des deux programmes. Nous nous concentrerons exclusivement sur ce point de la lutte pour le programme d'études (au premier degré)

La lutte entre le programme d'inspiration belge et celui des Ecoles libres (plus "africain") met en cause les plus hautes autorités coloniales et chaque participant y a en sa faveur des arguments pertinents. Le vainqueur théorique, l'inspecteur-missionnaire, sera finalement perdant. Les Frères des Ecoles Chrétiennes devront s'incliner, mais ils réussiront, par une habile politique d'obstruction, à faire que les lois et les sommations des plus hautes instances administratives restent lettre morte.

Dans le cas de Coquilhatville, il fallait en principe que le lomongo soit la langue véhiculaire et qu'on enseigne la langue maternelle, il fallait, au programme, moins de calcul et plus de leçons de littérature et d'observation. En fait, rien ne fut appliqué.

L'affaire s'engage mal pour Hulstaert. Le 6 décembre 1941, le Gouverneur Général Ryckmans lui écrit que l'Ecole Libre qui vient d'être ajoutée à l'Ecole Officielle des Frères, doit suivre le programme de l'école officielle. Hulstaert répond le 12 décembre 1941 que c'est une décision dangereuse, parce que ce programme produira beaucoup de frustrés.

Le Gouverneur réplique dans une lettre du 19 janvier 1942. Il fait une concession et formule la proposition suivante: le programme de l'Ecole Libre ne peut pas être appliqué à l'ensemble de l'école officielle, mais le premier degré actuel de l'Ecole Libre peut devenir une école complète pendant que le deuxième degré actuel de l'Ecole Officielle est maintenu et reprend les meilleurs élèves de l'Ecole Libre parallèle. Dans sa réponse du 30 janvier 1942, Hulstaert déclare, en son propre nom et au nom de Mgr Van Goethem, qu'il accepte ce compromis.

Les Frères ne se résignent pas. Nous n'avons pas d'informations directes sur ce qui s'est passé entre-temps à Kinshasa. Mais, dans un courrier du 27 février 1942, le Gouverneur revient sur sa décision et décrète que le programme de l'Ecole Officielle sera aussi d'application dans la nouvelle Ecole Libre du premier degré.

Ce revirement sème la panique à Coquilhatville. Hulstaert et Mgr Van Goethem, qui soupçonnent une intervention sournoise du Frère Visiteur, fourbissent leurs armes. Ils conviennent de répondre séparément au Gouverneur. Hulstaert date sa lettre au 19 mars et n'avance que des arguments pédagogiques. Van Goethem, de son côté, date sa lettre du 25 mars 1942 et recourt plutôt aux arguments de fonds et de culture générale.

Le Gouverneur a dû être impressionné et il se soustrait à l'influence de Frère Visiteur. Il écrit à Mgr Van Goethem, le 11 septembre 1942, avec copie au Visiteur et au Directeur de l'Ecole Officielle à Coquilhatville, qu'il revient à sa proposition de compromis du 19 janvier 1942. Van Goethem le répète explicitement dans une lettre du 16 janvier 1943 à Hulstaert, probablement à la demande de ce dernier. Il y mentionne même expressément que l'Inspecteur diocésain a le droit d'inspecter le premier degré de l'Ecole Libre des Frères.

Le Frère Directeur ne peut ignorer sans plus ces admonestations, mais il tente de sauvegarder le plus possible ses intérêts en ajoutant au programme de l'Enseignement Libre un certain nombre de "compléments" qui le rapprochent du programme officiel. Il s'en explique à Hulstaert dans un courrier du 5 février 1943. Le lendemain, il reçoit une réponse ferme de l'Inspecteur Hulstaert qui ne veut pas entendre parler des "compléments" du Frère; il exige que le lonkundo soit la langue exclusive de l'enseignement et que le lingala ou le français soient bannis de toute l'école primaire. Mais cette intervention doit avoir eu peu d'effets, car on le voit revenir à la charge le 2 mars 1943, en se référant expressément à la Convention de 1928.

Cette fois, c'est le Frère Visiteur Véron qui intervient et qui, dans une lettre du 13 mars 1943, donne à Hulstaert ses propres instructions: les Frères des Ecoles Chrétiennes sont maîtres dans leur propre maison et n'ont que faire des instructions d'un inspecteur-missionnaire. Il ajoute que la Convention scolaire de 1928 précise que le français doit être enseigné dans les écoles primaires situés dans des centres (sur ce point, le Frère Visiteur se trompe, car ce n'est qu'au deuxième degré primaire que le français est prévu dans les centres).

La querelle risque de mal se terminer et prend, pour une part, le caractère d'un affrontement entre deux « têtes de cochon ». Les deux hommes (Visiteur et Inspecteur) se rencontreront le 10 décembre 1943 à Coquilhatville, moins de deux semaines après qu'une inspection désastreuse, effectuée par un Hulstaert en colère, ait tourné court (le 27 novembre 1943). Selon le rapport de l'Inspecteur, ces entretiens ne se sont pas déroulés gentiment. Ce fut, dit-il, "un choc de deux cailloux". Cela n'aboutit à rien. Chacun campe sur sa position. Le Visiteur fait une concession théorique (à propos du droit d'inspection), pour ne pas contredire ouvertement la lettre du Gouverneur et la Convention de 1928.

Hulstaert essaye encore de tenir bon durant un certain temps. Mais une inspection au 22 octobre 1944 montre que les Frères se préoccupent peu des directives et font ce qu'ils veulent. Des difficultés similaires à l'école normale de Bamanya lui ôtent tout courage et en 1945 il présente par trois fois (6, 9 et 12 avril) sa démission à l'évêque. Il ne l'obtiendra qu'en novembre 1946, quand son mandat du Supérieur religieux vient à terme et que Mgr Van Goethem, lui-même, cède sa place à son successeur.

La lutte autour du programme scolaire ne peut être réduite ni à un conflit de personnes, ni à un choc de traditions, ni à la jalousie entre Instituts missionnaires, même s'il y entre un peu de tout cela. L'enjeu était la question cruciale de la civilisation et de la colonisation. L'école coloniale a été le champ de bataille où devaient s'affronter les conceptions opposées sur la rencontre des cultures occidentales et africaines.

Chez l'inspecteur Hulstaert⁹, la "guerre scolaire" locale met en jeu sa conception générale des responsabilités qu'avaient le colonisateur et le missionnaire envers la société

⁹ Quand il s'oppose aux Frères sur ce point, Hulstaert se trouve en bonne compagnie. Van Wing, auteur de beaucoup de livres scolaires en kikongo, n'avait-il pas écrit dès 1930: "*L'erreur fondamentale serait de croire que, préparé pour la tâche d'instituteur et d'éducateur en Europe, on l'est aussi pour l'Afrique*" (...). *Ce que l'élève européen pense, croit, désire, veut, un instituteur européen peut le savoir assez facilement. Mais ce que*

indigène. Il formule clairement sa conception dans sa lettre au Gouverneur du 19 mars 1942 : *"En résumé, la solution préconisée par votre récente lettre correspond de fait à sacrifier la masse, la société indigène, aux avantages d'une infime minorité au service direct du Blanc. En considération de tout ce qui précède, l'inspecteur de l'enseignement dans ce Vicariat, et je puis ajouter: la mission, se voit dans l'obligation de décliner toute responsabilité des effets qu'aura la mise en exécution des directives contenues dans votre n° 2830."*

La sincérité et l'intime conviction de Hulstaert ne font aucun doute. Mais doit-on lui donner raison lorsqu'il considère que tout autre organisation que l'unilinguisme lomongo va uniquement « sacrifier la masse » et ne servira « qu'au service direct du Blanc » ? Ne peut-on émettre l'idée que la communication élargie (en français ou en lingala) avec l'ensemble du Congo ou les possibilités d'information offertes par le français pouvaient parfaitement servir la masse, même si on les acquerrait dans un système au service du Blanc, pour peu que l'individu fasse ce choix « révolutionnaire » ? Les écoles ont toujours été, au moins en partie, un instrument de reproduction de la société avec ses inégalités, sauf les choix faits individuellement par ceux qui s'en détachaient. Les Jésuites ont éduqué Voltaire, qui est pourtant devenu anticlérical et l'École Normale supérieure a donné parmi ses élèves remarquables, le socialiste Jean Jaurès.

Il semble échapper à Hulstaert que l'école a toujours pour fonction de reproduire un système social dominant et de récupérer, à son profit, les individus les plus doués en les « extrayant » de leur milieu, quand ils sont d'origine obscure, pour les agréger à la classe dominante, et que les exceptions, les intellectuels dévoués à la cause du peuple, résultent non de l'école, mais d'un choix révolutionnaire individuel. Obnubilé par la langue et la culture (« *De taal is gans het volk* ») il lui paraît qu'il faut et qu'il suffit que l'enseignement soit dispensé dans la *volkstaal* et tienne compte de la culture locale pour devenir un « enseignement qui sert la masse, la société indigène ».

Les Frères des Ecoles Chrétiennes partaient d'un tout autre point de vue. On a l'impression qu'ils ne veulent pas entrer dans le genre de considérations qui motivent Hulstaert et qu'ils considèrent leur méthode d'enseignement comme valable partout et toujours. Et ils doivent avoir pour cela un motif non moins noble : tous les hommes sont égaux et doivent recevoir la même formation. Ils ont l'impression que ce qu'on leur demande sous le nom d'enseignement adapté à l'Afrique, c'est de l'enseignement colonial pour Nègres, au rabais. Ce qui semble échapper aux Frères des Ecoles Chrétiennes, c'est que l'Afrique n'est pas l'Europe. C'est ce qui ressort d'une lettre de Frère Denis, Assistant Général, à Mgr Van Goethem, après sa visite au Congo en 1945: *"Nous dirigeons en Belgique six Ecoles Normales primaires et trois Ecoles Normales Moyennes (...) Je pense qu'il n'y a pas de prétention déplacée à croire que nous sommes à même de bien diriger une Ecole Normale au Congo ! (...)"*

A bien analyser les choses, ce sont deux formes d'anticolonialisme – ou tout au moins de « colonisation bienveillante et humaniste » - qui se heurtent !

On en vient à parler des valeurs les plus profondes. Ce qui est en jeu, c'est "l'âme de l'enfant" et "l'âme du peuple", pas seulement des règles pédagogiques. Le 18 mars 1942, Hulstaert écrit au Directeur: *"Dans un enseignement dispensé à une population malgré tout primitive au point de vue chrétien (...) il y a un grave danger. Se basant sur leurs études mal comprises, ils deviennent facilement libéraux, puis indifférents et athées. C'est l'expérience de l'Europe, des colonies françaises et anglaises."*

l'élève noir porte dans son sac intérieur, l'europpéen doit le découvrir par une longue et patiente étude de la langue et du milieu, et parfois de chaque individu."

Et, sachant que le GG Ryckmans est un chrétien convaincu, Hulstaert lui expose franchement ce point de vue dans une lettre du 19 mars 1942: *"Mais la question est d'une telle importance pour l'avenir des populations confiées à notre responsabilité devant Dieu et devant notre société que je me sens obligé d'insister de tout mon pouvoir afin d'éviter ce que j'estime être une erreur des plus funestes. Les effets désastreux du système contre lequel je m'élève ne se limitent pas, comme votre lettre n° 2830 semble indiquer, à un certain orgueil ridicule, au snobisme de parler français et de singer l'Européen. Le danger est autrement grand; il s'attaque aux fondements même de la société indigène: c'est pour elle une question de vie ou de mort."*

Hulstaert veut toucher les cordes sensibles des responsables coloniaux. C'est pourquoi, il montre le lien entre le choix du programme scolaire et l'avenir de la colonie. Dans sa lettre du 12 décembre 1941 au Gouverneur, nous lisons: *"Nous risquons de faire une forte proportion de déclassés et de jeter un trouble profond dans la société indigène" (...)* *"En rapprochant davantage l'esprit et le programme de cette nouvelle [école] de la vie de la masse des indigènes, nous obtiendrons plus d'unité dans l'organisation de notre enseignement et nous diminuerons pour la société indigène les dangers de trouble qui pourraient devenir une menace sérieuse pour notre œuvre de civilisation"*

Derrière la « snobisme de parler français et de singer l'Européen » et la « forte proportion de déclassés » il y a la constatation d'un fait inévitable : ce qui menace la colonie, c'est le mécontentement social, et les interprètes tout désignés de ce mécontentement seront ceux que l'on appellera bientôt les « évolués ». Pouvait-on vraiment éviter que les injustices résultant de l'exploitation coloniale finissent en contestation, et n'était-il pas logique que celle-ci s'exprime par le canal de ceux qui seraient le plus à même de comprendre leur situation et de présenter aux Blancs les revendications de tous ? L'aurait-on évité simplement en enseignant davantage dans les langues indigènes et en assurant aux cultures congolaises une meilleure place dans l'enseignement ?

On touche ici à une limite du « flamingantisme ethnique » à la Hulstaert. En agissant exactement de même qu'en Flandre, il transporte au Congo le double objectif du mouvement flamand et catholique : restaurer et renforcer la conscience de l'appartenance ethnolinguistique des Flamands, mais aussi les isoler des influences pernicieuses dont le français libertain, agnostique, citadin voire (*horresco referens !*) marxiste pourrait être porteur. L'éveil de la conscience nationale va de pair avec une mise sous cloche protectrice, une anesthésie de la conscience de classe. Transposée telle quelle au Congo, cela va mener à un renforcement de la conscience ethnique, donc à entraver, retarder l'éveil d'une conscience congolaise en insistant sur tout ce qui peut fractionner, désunir, opposer, sans rien qui unisse ou rassemble, sans rien non plus qui donne des clés pour la situation coloniale.

Dans sa réponse à Hulstaert (19 janvier 1942), écrite au nom du Gouverneur, l'Inspecteur d'Etat, Reisdorff, propose une autre image, celle-ci résolument optimiste, voire utopique, de cet avenir: *"Ce danger ne doit pas absorber nos préoccupations au point de nous faire perdre de vue que l'indigène a le droit de participer au progrès matériel de la Colonie en acquérant une instruction qui l'habilite à remplir des fonctions lucratives d'auxiliaire intellectuel de l'Européen, ou le prépare à poursuivre des études d'un degré plus avancé."*

Dans sa lettre du 19 mars au Gouverneur, Hulstaert « met le paquet » quand il dit: *"Par l'application de vos directives nouvelles, toute la jeunesse masculine de Coquilhatville et des environs se trouvera séparée par un abîme de la vie qu'elle devra mener." (...)* *"l'évolution qu'on lui imprime par l'école dans le sens anti-indigène, ne peut pas ne pas avoir des répercussions très graves et très étendues. Augmenter le nombre des bénéficiaires de*

l'enseignement détribalisé et les faire retourner ensuite dans le milieu indigène auquel ils ne sont plus adaptés, ne peut avoir que des conséquences les plus désastreuses pour la société indigène, en hâtant sa décomposition, avec toutes les suites que cela comporte pour elle et pour la colonie."

La question que pose Hulstaert revient à demander : « Pourquoi des écoles qui vont « fabriquer » un si grand nombre de citadins, alors que la plupart d'entre eux devront être paysans en brousse ? ». Et encore une fois, il pêche par « holisme », par son attitude « tout ou rien ». Il a parfaitement raison de rappeler qu'en brousse, on aura bien plus besoin d'un savoir-faire ancestral que de la table de multiplication, et de vouloir que ce savoir-faire fasse partie de l'enseignement et soit mis en valeur par lui. Le Congolais étant persuadé que tout ce qui s'enseigne à l'école est matière sérieuse et noble, enseigner des matières traditionnelles à l'école, c'est leur conférer un statut prestigieux. Cela ne devrait pas empêcher d'avoir AUCUN au programme des matières – y compris des langues – qui permettent de s'adapter au milieu congolais modifié par la colonisation, tout comme les notions issues de la Tradition permettaient l'adaptation au milieu traditionnel !

La Révolution culturelle flamande, modèle de celle qu'Hulstaert espère pour les Congolais, avait reçu un ferme appui clérical. Dans le contexte belge, il était logique, de la part de l'Eglise de préférer que ses ouailles s'isolent dans l'univers culturel restreint d'une langue de faible diffusion, plutôt que de courir les risques d'une « ouverture » par la francisation qui pouvait mener à l'urbanisation, à la laïcisation, au socialisme et à l'athéisme. L'argument de la crédibilité de l'Eglise ne pouvait donc être passé sous silence dans cette querelle.

L'Eglise, estime Gustaaf Hulstaert, doit jouer franc jeu envers les indigènes et ne pas sacrifier leurs intérêts fondamentaux aux opportunités politiques et économiques des Blancs. C'est un argument qui vise surtout à entraîner l'évêque dans l'action de Hulstaert. Le 3 mars 1942, il écrivait à Mgr Van Goethem: *"Je ne sais pas si vous serez d'accord avec ma réponse, mais je pense que, vu la situation, nous devons exprimer clairement notre pensée, pour que, plus tard, on ne nous impute pas les conséquences d'une telle école. Il me semble aussi qu'en prévision de l'avenir et des attaques qui les autochtones ne peuvent manquer de lancer, nous devons clarifier et assurer notre position, pour que l'Eglise n'ait rien à se reprocher dans cette affaire et ne doive pas expier les fautes des autres."*

Peut-être espère-t-il encore influencer le Frère Directeur Warnotte quand il lui écrit le 5 mars 1942: *"Je ne sais d'où vient la volte-face du Gouvernement. Peut-être du Révérend Frère Visiteur?. (...) Je ne puis en conscience laisser la chose aussi longtemps que j'ai la possibilité de réagir contre une tendance que je considère néfaste à l'avenir de l'Eglise de ce pays."*

Nous n'avons aucun moyen de savoir si beaucoup de missionnaires pensaient, en 1942, comme le RP Hulstaert. Dans la suite, ils devinrent fort nombreux, surtout lorsqu'il devint évident que l'histoire poussait inexorablement le Congo vers une indépendance rapide ! Il devint évident alors qu'il fallait appliquer la recette « *Puisque ce mouvement nous échappe, feignons d'en prendre la tête !* ». La grande préoccupation de l'Eglise devient alors d'éviter toute identification avec la puissance coloniale, de manière à ce que la décolonisation ne se fasse pas aussi contre elle. Dans un premier temps, elle se souciera avant tout de « sauver les meubles ». Pour ce faire, elle appuiera résolument les revendications d'indépendance. Elle avait à se faire pardonner de longues années où, sur les piédestaux des églises, le Sacré-Cœur entouré de drapeaux belges ne permettait pas de très bien discerner les limites du sacré et du profane... Elle pouvait très légitimement craindre d'être vue comme aussi étrangère que le colonisateur lui-même. On s'empressa de l'africaniser.

De plus, le même raisonnement qui avait mené un bon demi-siècle plus tôt les Missions à rechercher l'abri des baïonnettes coloniales poussait maintenant à rechercher la neutralité ou, si possible, la faveur du nouvel état indépendant. Cela ne durera pas, mais ce fait-là n'apparaîtra que peu après l'indépendance.

Mais revenons au cœur du débat. Il s'agit finalement d'un programme scolaire concret et de méthodes pédagogiques précises. Fondamentalement, Hulstaert veut donner à l'enseignement primaire une certaine orientation de base: cet enseignement doit donner une formation générale, valable en soi, plutôt de préparer à des tâches spécialisées et à l'enseignement.

Il publie à cette époque deux articles dans *Aequatoria*. Il y définit clairement sa position et la justifie théoriquement. Dans "*Enseignement de formation générale*", il parle des "ennemis de la formation générale". À la lumière des événements de l'époque, l'allusion est claire. Plus tard paraîtra un deuxième article qui traite précisément de l'école primaire: « *Formation générale et école primaire* »

Hulstaert veut éduquer la masse en se basant sur sa propre tradition; cette éducation produira spontanément une élite. Les Frères, eux, veulent une formation élitiste selon des modèles et des buts occidentaux. Dans une note synthétique sur l'école normale de Bamanya, où se posaient les mêmes problèmes, Hulstaert écrivait : "*Les Frères insistent sur la mémoire et la connaissance; la formation de l'intelligence, la réflexion, la compréhension, l'ouverture, ... les intéressent peu. En ce qui concerne la volonté, ils font du dressage plus que de la formation. Chez eux, l'apprentissage des automatismes, des comportements est plus important que la formation du caractère et de la personnalité. On ne fait rien pour inculquer à l'enseignant la responsabilité vis-à-vis de la nation et des élèves (...) Le but apparent, mais non avoué, est de former des collaborateurs pour les Blancs, plus que de donner aux autochtones des assistants et des guides*".

On peut regarder les considérations que Van Goethem écrit au Gouverneur Général comme un résumé du problème: "*Pour éduquer un indigène et pour faire un homme, il ne faut pas le déraciner d'abord, l'arracher à ses traditions, le dépouiller de sa mentalité; il faut au contraire, bien le fixer dans son sol natal, (...) l'étayer, le nourrir et le transformer, sans le transplanter, lui préserver son indigénité. Ceci est aussi vrai pour l'indigène ordinaire (...) que pour l'élite.*" (...) *L'élite nègre est donc destinée à servir son peuple avec dévouement, il faut qu'il sente en lui l'amour de sa race (...), il doit puiser aux sources des traditions ancestrales. (...)*". Les conséquences seront très graves. Selon Van Goethem: le Congolais aura honte de sa race et détestera les Blancs. C'est ainsi que, dans sa lettre du 25 mars 1942 adressée au Gouverneur, il a pu écrire: "*Notre indigène n'a pas à tel point renié les siens, qu'il sente en lui bouillir en lui la révolte contre sa race; il a honte plutôt des siens, parce qu'il ignore les beaux côtés de sa race, et son ambition l'entraîne à la suite du blanc, qu'il voudrait égaler, mais pour lequel il ne sent qu'envie et haine.*"

Notons cependant qu'on trouve aussi chez les Frères quelqu'un qui à tout le moins semble partager les thèses pédagogiques de Hulstaert. Certes, c'est la voix de quelqu'un qui n'a fait qu'une brève visite à ses confrères, le T.C. Frère Mélage, Conseiller Général. Dans le rapport qu'il adresse au ministre Rubbens sur sa visite au Congo en 1937, il écrit: "*L'école doit assurer la formation intellectuelle: apprendre aux élèves à réfléchir, à juger, à raisonner (...)* (p.3)". Mélage propose de réduire autant que possible les questions purement théoriques en géographie, histoire, littérature, ... *pour donner plus de place aux leçons formatrices qui ne font pas tant appel à la mémoire.*"(p.3)

Le programme d'études devrait refléter directement la philosophie coloniale officielle: le bien-être de la population indigène. En fait, le programme officiel n'en a cure. Le 25 mars 1942, Van Goethem écrit au Gouverneur : "*Le Gouvernement de la Colonie a adopté comme principe premier de son œuvre de Colonisation d'aider l'indigène à se civiliser et à devenir homme dans le sens complet du mot. Le programme scolaire (...) doit s'inspirer à ce principe fondamental, car c'est de la formation de la jeunesse que dépend l'avenir de la Colonie. (...) Le programme scolaire qui vient de nous être proposé pour le centre Extracoutumier de Coquilhatville, ne tient pas suffisamment compte du principe en question*" (...) *Le programme mentionné semble vouloir entreprendre l'éducation de l'indigène non pas en partant de lui, mais plutôt en partant de nous, les blancs.*"

Plus loin dans le document, Hulstaert répète ce qu'il avait dit dans un article d'*Aequatoria* (1945, p.90) qu'un seul programme satisfait à cette exigence: "*Nous ne pouvons donc approuver la différence d'organisation et de programme entre les écoles officielles et les écoles libres. Le programme actuellement en vigueur pour les écoles libres subsidiées est celui qui satisfait le mieux aux principes posés.*"

Et dans le rapport cité précédemment, le Frère Mélage, venu en inspection depuis la Belgique, rejoint Hulstaert avant la lettre, puisque ce rapport date de 1937: "*Le programme officiel prétend que l'éducation doit avoir la priorité sur l'enseignement, mais le programme imposé et les examens à présenter ne laissent pas beaucoup de place pour cette éducation. Deux choses doivent donc changer pour arriver à une solution pédagogiquement saine: la méthode et l'interprétation du programme.*"

Nous disions qu'il semble y avoir une convergence de vue entre Mélage et Hulstaert parce que leur accord porte avant tout sur la préférence que l'apprentissage raisonné doit avoir par rapport au dressage et à la mémorisation. Cette préférence est d'ailleurs partagée par tous le gens sensés. Mais on peut seriner des leçons comme à un perroquet même en lomongo et rien n'empêche d'apprendre façon raisonnée une leçon en français. Encore une fois, la langue à elle seule ne garantit pas qu'un enseignement soit éducatif et raisonné, pas plus qu'elle ne garantit qu'il sera « au service du peuple ».

Les divergences possibles sur ce point n'apparaissent pas parce que c'est précisément quant à l'emploi et à l'enseignement des langues que la différence entre les deux programmes était la plus nette. Pendant que Mgr De Boeck, l'évêque de Lisala et le père du lingala scolaire, incite les enfants dans son livre de lecture de 1920 (et éditions suivantes), à apprendre la "langue des Blancs", Hulstaert s'y oppose avec virulence dans son *Buku ea Mbaanda* [Livre de lecture] de 1935: "*La langue que les Blancs et leurs acolytes parlent, est arrivée aussi chez nous. Cette langue est appelée lingala (...). Mais nous, nous avons choisi de parler notre propre langue et c'est le lonkundo. C'est une belle langue, elle est porteuse beaucoup de connaissances. Nous remercions nos parents de nous avoir laissé cette langue.*"

Selon le programme d'études de l'Enseignement Libre de 1928, la langue usuelle du premier degré doit être la langue du peuple et le français est facultatif comme matière d'enseignement. Dans le programme de 1938, le français n'est pas prévu au premier degré et la langue parlée à l'école peut être une lingua franca ou une langue régionale. Mais les Frères, qui ignorent la langue locale, veulent commencer le plus vite possible l'étude du français. Le directeur Warnotte écrit à Hulstaert le 10 février 1943: "*La langue 'congolaise' est le lonkundo. D'autres diront lingala, d'autres encore Lonkundo-lingala pour Coq. Cependant la langue dont les jeunes gens se serviront presque exclusivement dans leur travail plus tard sera le français, ne serait-il pas bon d'en donner les éléments aussitôt que possible?*"

Mais Hulstaert ne cède pas et, lors d'une rencontre le 1er mars 1943, il donne au directeur les directives suivantes :

- La langue de l'école est le lonkundo
- La langue qui doit être étudiée est le lonkundo
- Pas de question de lingala
- Il faut apprendre le lonkundo à ceux qui ne le pratiquent pas¹⁰
- Le français ne commence qu'au deuxième degré

L'affaire est naturellement évoquée durant la rencontre que Hulstaert aura avec Visiteur Véron le 10 décembre 1943. Dans son rapport, Hulstaert exprime comme suit sa position (ce texte concerne directement l'école normale de Bamanya où le même problème se posait): *"(..) il faudrait s'attacher plus à cultiver un véritable esprit d'éducateur ; pour susciter cette vocation, il pourrait être utile de réduire les branches, qui, comme le français, n'ont aucun rapport direct avec le travail de l'instituteur à l'intérieur. Nous avons constaté que le temps consacré à ces branches affaiblit chez les élèves le goût pour leur formation principale et pour les branches essentielles. C'est une des raisons pour lesquelles je suis opposé à l'apprentissage précoce du français à l'école primaire de Coq ; alors que ce serait d'importance secondaire si la vraie formation était assurée. Le Frère Visiteur se dit prêt à examiner plus en détail cette question et de la régler, comme toutes autres questions posées, avec Monseigneur, conformément à ses souhaits."*

L'utilisation de la langue régionale (lomongo) et des méthodes adaptées demande des manuels adaptés. Hulstaert les compose et ils sont publiés en 1933-1935; ils sont retravaillés dans les années quarante et cinquante, pour le Vicariat de Coquilhatville. Ils doivent refléter la spécificité de la langue et de la culture locales, par le contenu et par la forme. Ainsi il écrit: *"L'orthographe prouve, me semble-t-il, que je prends mes distances vis-à-vis de la mentalité européenne et que je veux, autant que faire ce (sic) peut, adopter le point de vue indigène. "*

Ni les manuels ni la méthodologie des Frères n'ont trouvé grâce chez Hulstaert. En 1929, quand il entreprit de composer ses livrets, il écrit à Paul Jans, Pro-Vicaire: *"Nous avons pourtant pu parler de la méthode du livre de lecture. Le P. Supérieur ainsi que M. l'Inspecteur les approuvent. Et dire que je ferais mieux de pas me préoccuper de ce que les Frères en disent, ni de vouloir reprendre leur méthode. Ils ne peuvent pas en juger (...) (N.B. J'ai essayé d'appliquer la méthode des Frères, mais la différence est trop frappante et n'est pas en leur faveur¹¹ (si vous le voulez, je pourrais vous en fournir des preuves), si bien que je ne peux pas débattre de ces questions avec les Frères. D'ailleurs, ils s'opposent déjà à mes projets, quand je propose de réserver plus d'une page à une lettre (notamment pour plus de diversité et pour éviter la mémorisation)."*

L'aversion d'Hulstaert pour les livres scolaires européens est si grande que, dans une lettre au Directeur du Groupe Scolaire du 18 mars 1942, il écrivait: *"Cela revient à dire que les manuels européens, même catholiques, restent dangereux pour les Noirs et que nous devons user d'une prudence extrême dans l'enseignement de l'histoire ecclésiastique moderne."*

Par les rapports d'inspection, nous apprenons que, sur place, les Frères ne veulent pas entendre parler des manuels de Hulstaert. En dehors du Catéchisme et de l'Histoire Sainte au

¹⁰ Doit-on en déduire que les élèves qui ne sont pas du peuple Nkundo doivent, donc, renoncer à « servir leur peuple » ?

¹¹ Le Frère Mélage dans son rapport de 1937 avait déjà signalé concernant leurs propres manuels : *"Les manuels des premières années sont bons (...). Je ne dirais pas la même chose des manuels des classes supérieures: il est urgent de les adapter aux enfants noirs. Il s'agit généralement de manuels européens qui ont été entièrement reproduits ».*

degré inférieur, ils utilisent leurs propres manuels. Il fut un temps où les manuels de Hulstaert tombèrent carrément en disgrâce. Dans un de ses propres écrits, *Nota over de Normaalschool* de juin 1943, il parle de l'édition provisoire de sa grammaire scolaire du lomongo en ces termes: "A l'époque où j'étais responsable de l'école de Flandria, nous avions ronéotypé *Etsifyelaka [Grammaire lomongo]*. J'avais envoyé plusieurs copies à Bamanya pour l'école locale. Lorsque, plus tard, j'arrivai à Bamanya depuis Bokuma, je trouvai ces leçons ronéotypées, coupées sur mesure dans les wc. Le P. Jans donna comme explication: "Comme les Frères ne les utilisaient pas! "

Il est assez fréquent que, pour nier toute valeur à un écrit, l'on dise que l'on pourra toujours faire de ses pages un usage hygiénique. Il est par contre plus rare que l'auteur lui-même ait l'occasion de le voir de ses propres yeux !

Or, nous le verrons dans quelques pages, s'il y avait depuis longtemps des populations Mongo, descendants d'un Ancêtre (mythique ou réel) du même nom, il n'est pas évident qu'ils aient été dans le passé, ou aient été destinés dans le futur, à être « un peuple »¹², au sens que Hulstaert, et son confrère Boelart donnèrent naturellement à ce mot, celui de l'unité, et même de l'uniformité culturelle et linguistique. Autant qu'une découverte (accompagnée indéniablement d'une réelle et sincère sympathie) et qu'un sauvetage culturel tout aussi indéniable, ce qu'ils vont organiser, est une véritable ethnogenèse des Mongo et, plus au Sud et à l'intervention d'autres intervenants, eux aussi flamands, des Tetela. Ceux-ci, d'ailleurs, sont également des Mongo et le fait qu'ils n'aient pas été absorbés dans l'ethnie mongo de Hulstaert tient avant tout à la délimitation... des Préfecture apostoliques missionnaires...

Ethnologie et linguiste

L'analogie de base entre la défense de la langue et de la culture indigènes menacées au Congo, et la défense de la langue et de la culture flamandes menacées en Belgique se heurte cependant à une difficulté, surtout pour des Missionnaires. Si leur Flandre pieuse et catholique était un mythe, du moins pouvaient-ils s'appuyer sur un fait indéniable, qui est que les Flamands, comme les autres peuples d'Europe occidentale, sont marqués depuis longtemps par le christianisme. Dire aux Flamands qu'en retournant à leurs sources et à leurs traditions populaires, ils y trouveront des valeurs chrétiennes, c'est omettre de dire qu'ils n'y trouveront pas que cela, mais c'est néanmoins vrai. Appliquer le même raisonnement à des Congolais est moins évident. Pire ! Lorsqu'on est là en tant que missionnaire, on est là pour pousser les indigènes à la rupture avec leurs croyances ancestrales !

Toutefois, l'attitude de l'Eglise (et non pas seulement du seul Hulstaert ou de ses congénères) a pris un virage, en ce qui concerne les sociétés traditionnelles du Congo. A l'époque léopoldienne, la société traditionnelle est un gouffre de ténèbres et de barbarie. Ce n'est dans les descriptions que cannibalisme, sacrifices humains, supplices et cruautés sur fond de sexualité bestiale. La civilisation, elle, est européenne, chaste et chrétienne.

Sur quoi interviennent deux changements. L'un est mondial : la Guerre de 1914-1918 sonne le glas du radieux optimisme qui avait régné au XIX^e siècle, au sujet du Progrès, de la Science et de la Civilisation. L'Europe commence à regarder sa propre civilisation avec pessimisme ou, du moins, avec un œil critique. Cette critique sera tantôt axée sur le progrès, constatant que le mal, dans la civilisation, ne vient pas de la science ou de la technique, mais de leur asservissement au capitalisme, et cherchera à y mettre fin ; tantôt elle se réfugiera au contraire dans le passé, dans l'autorité et dans l'irrationnel. L'autre changement, c'est

¹² VINCK, Honoré : L'Influence des Missionnaires sur la prise de conscience Conscience Ethnique et Politique des Mongo (R.D.C.) 1925-1965: Kinshasa, Revue Africaine des Sciences de la Mission n°. 4, juin 1996, p.13 1-

l'industrialisation accélérée (on pourrait dire forcenée) du Congo, où apparaissent tous les maux du déracinement urbain.

L'Eglise retrouve alors un discours ancien, qu'elle avait oublié durant un siècle ou deux : celui des « *pierres d'attente* »¹³. On redécouvre l'argument de l'universalité (« Tous les peuples croient en Dieu d'une manière ou d'une autre ») et, pour l'Afrique, que « le Noir est naturellement religieux ». Les Grandes Conférences Catholiques, à cette même époque, demandent à Pierre Ryckmans, qui sera sous peu Gouverneur Général, de venir parler du « *Trésor religieux des Primitifs* » (Il répondra d'ailleurs qu'il n'a jamais connu de « Primitifs ») Au fond, dira-t-on, christianiser l'Africain n'est pas lui faire violence, c'est simplement prolonger par le christianisme les aspects religieux et spirituels de sa pensée traditionnelle. Pie XII dira que l'évangélisation est « *la greffe d'une tige de qualité sur un sauvageon* ». On n'invitera donc pas le Congolais à retrouver ses racines, mais à en développer les bourgeons. En tous cas, l'Eglise découvre les vertus de la Tradition africaine et plaide désormais pour qu'on respecte les cultures indigènes.

Dans la pratique, cela veut dire laisser les gens à la campagne, dans une dépendance étroite envers les Missions, les évangéliser et les scolariser dans une langue qui ne permette aucune communication élargie, dans laquelle il ne trouveront de lecture que pieuse et d'ailleurs traduite et imprimée par les Missionnaires. Ils seront ainsi à l'abri des tentations de la ville et de la dangereuse connaissance du français.

Les ethnologues missionnaires n'échapperont pas à la tentation du concordisme. L'on pose au départ une évidence : la Vérité est une. Pour des esprits formés à la scolastique, c'est pratiquement un postulat. La Vérité ne peut donc être différente dans les Saintes Ecritures de ce qu'elle est dans la sagesse humaine (celle-ci étant, hier, les écrits des philosophes grecs et, aujourd'hui, la vision du monde traditionnelle des peuples bantous). Fort logiquement, un certain nombre de chrétiens et de musulmans en concluent que tout livre qui n'est pas d'accord avec les Evangiles ou le Coran doit être brûlé, et que les cultures traditionnelles doivent elles aussi être éradiquées. D'autres, au contraire, souhaitent les conserver. Cela étant, il faut donc élaborer une construction intellectuelle à l'intérieur de laquelle cette compatibilité, cette *concordance* seraient mises en évidence.

Dans le domaine de la pensée africaine et de la philosophie en Afrique, Hulstaert s'est mesuré avec deux noms prestigieux: Tempels et Kagame. Très vite, il leur a contesté l'appellation de véritables philosophes¹⁴ et il classifia leurs "*philosophies bantoues*" comme étant plutôt des traités de catéchèse ou des florilèges de sagesse populaires ethniques. Entre janvier 1944 et le début de 1945, Hulstaert suivit Tempels dans la rédaction de son livre. Il commença en accord avec lui pour finir en désunion presque totale sous l'influence de Boelaert. Mais par honnêteté intellectuelle, il accepta de publier dans *Æquatoria* le chapitre introductif. En parallèle, Hulstaert entame en 1944 une discussion avec Alexis Kagame. Leurs rapports culmineront en une vive discussion sur les qualités et la supériorité des cultures noire ou blanche. Dans les *Annales Æquatoria*, en 1982, il s'exprimait de manière presque cynique sur la superficialité des connaissances linguistiques de Kagame.

¹³ « Pierres d'Attentes » est le nom d'une publication éditée, au milieu du XX^e siècle, par des religieux bénédictins et qui avait pour objet les contacts entre religions différentes, à partir de leurs points communs avec le christianisme.

¹⁴ En quoi il montrait ses limites, car il réserve le nom de philosophie à des pensées de type systématique, comme la scolastique qu'on lui a enseignée au séminaire, ou le stérile idéalisme universitaire à la Brunschvig, alors qu'à la même époque l'aile marchante de la philosophie, tant allemande que française, s'efforçait précisément de rompre le cercle étouffant du « système », avec des courants comme la phénoménologie, l'existentialisme ou le personnalisme.

Or, Hulstaert est connu particulièrement comme linguiste de la langue mongo, ce qui est logique. Pour donner au peuple mongo, un visage reconnaissable parmi les autres, puisque « *de taal is gans het volk* », il fallait une langue littéraire, une expression unifiée et une littérature codifiée. Il s'efforcera durant de longues années d'en ordonner les règles d'orthographe et de grammaire. Il est donc des plus opportuns d'examiner ce qu'étaient ses connaissances en la matière.

En 1952 il écrit à Albert De Rop qui avait commencé ses études en linguistique africaine à l'Université de Louvain: "*Je ne connais pas l'Africanistique générale. Mais il se trouve quelques œuvres de linguistique générale dans la bibliothèque, d'où j'ai d'ailleurs tiré ma connaissance linguistique de base. Van der Gabalento etc... Lisez cela (...) J'ai ici quelques travaux de Meinhof qui peuvent être utiles (...) Wener, Structure and Relationship, The Language Families of Africa (...) Linguistique Générale de Vendreys*" (Lettre de 17-1-1952). Plus tard il ajoute: "*Greenberg: J'ai ici un tiré à part de son article, que je lui avais demandé il y a quelque temps*". (17-8-1952)

Mais son manque de formation académique en linguistique se fait durement sentir quand en 1954, il commence à préparer son grand Dictionnaire Lomongo-Français (publié en 1957). Les problèmes deviennent insurmontables au moment où il se met à la composition de sa Grammaire du Lomongo (publiée entre 1961 et 1966).

Meeussen de Tervuren l'accompagna et le guida, pas à pas, durant toute cette période. Les Archives Æquatoria conservent 229 lettres de ce dernier entre 1954-1977. Meeussen dut l'obliger à acheter et à lire quelques introductions élémentaires à la linguistique générale. Hulstaert restait réticent car, disait-il, il se situait uniquement à un niveau pratique et utilitaire. Il reproche en outre aux linguistes de métier de changer trop souvent leur terminologie et leurs concepts d'analyse¹⁵. Meeussen le convainquit par une lettre quelque peu irritée: "*L'œuvre de Gleason, je trouve, devrait absolument être lue par vous (je vous l'avais dit déjà dans ma lettre du 8 avril) et même deux à trois fois. Qui veut étudier des observations géologiques et les veut systématiser va d'abord étudier (un peu) de géologie; pourquoi ne serait-ce pas vrai en linguistique?*"¹⁶.

En 1954 encore, il écrivit à Meeussen qu'il ne s'y connaissait pas en « *Urbantu* »¹⁷. Gleason oui, mais pas Saussure, ni Bloomfield, ni Chomsky. En linguistique africaine il avait eu en mains et certainement assimilé: Stapleton (*Comparative Handbook*, 1903), Johnston (*A Comparative Study*, 1919), Meinhof (*Lautlehre*, éd. de 1910), Guthrie (*The Classification of The Bantu Languages*, 1948), L. Homburger et A. Werner mais pas *Languages of Africa*, 1963 de Greenberg.

En un mot, il a fait du bricolage. C'est un bricoleur de génie, certes, mais un bricoleur. Son intérêt – pratique et utilitaire, comme il le dit – c'est que les Mongo, en qui il voit UN peuple, aient UNE langue qui les identifie et les isole.

En 1980 il a composé un long essai sur la *Philosophie Africaine* (terme que pourtant il refusait par ailleurs), dans lequel il a fait un état de la question et donne ses propres vues. Il y

¹⁵ Sur un point précis, il ne sort que tardivement de la confusion. Dans son Dictionnaire de 1957, il nomme "classe" les paires de préfixes nominaux (singulier-pluriel) et il n'utilise pas les indications (numéros) traditionnelles des classes selon Bleek-Meinhof. Il continue ainsi le modèle de sa "*Praktische Grammatica van het Lonkundo*" de 1938. En 1965, dans sa grande Grammaire, il arrive à adopter le système Meinhof, mais il inverse l'ordre des catégories par rapport à son Dictionnaire. (Pour s'aligner sur la *Grammaire du Lomongo* de A. De Rop de 1958 ?), poussant ainsi la confusion et l'inconséquence dans son propre système à son comble.

¹⁶ Meeussen à Hulstaert Lettre du 1-10-1957

¹⁷ Hulstaert à Meeussen Lettre du 8-2-1954

fait la différence entre une vision magique de la réalité et un système de pensée causale¹⁸. Le travail n'a jamais été publié, « manquant de professionnalisme », selon la rédaction de la revue « *Culture et Développement* » à laquelle il avait présenté son texte.

A maintes reprises Hulstaert s'exprime de manière très nette sur la relation entre christianisme et civilisation. Un texte saillant est celui-ci: *"Il faudra que cette tentative aille de pair avec un franc mouvement pour enlever à l'école son côté utilitaire, européenisant, qu'elle porte maintenant partout dans la colonie. Les élèves doivent se "ré-indigéner", respecter leurs traditions, langues, etc. et comprendre que devenir meilleur n'est dans aucun cas synonyme de s'europeaniser, qu'ils n'ont rien de sérieux à gagner par l'imitation de l'europeen; ils doivent reconquérir l'estime de leur peuple, ils doivent se rendre compte que la religion catholique est complètement indépendante de l'Europe et de la civilisation européenne. Qu'en prenant celle-ci ils perdront inévitablement ce qu'ils ont de meilleur et ne deviendront pas de surhommes, mais des sous-hommes, simple ersatz (...) Ces pensées vous paraîtront peut-être révolutionnaires ? Mon Révérend Père, ne vivons nous pas une période éminemment révolutionnaire; une civilisation périmée, non, pourrie, doit faire place à un tout nouveau monde¹⁹ (...) Elles (ces idées) sont confirmées par tous les penseurs catholiques modernes. Lisez Leclerc²⁰, Daniel Rops, Maritain, Dawson, Chesterton, Van Duinkerken, Carrel, Schulte, Rademacher, Bernanos, et tant d'autres. Si l'Europe est en train de mourir de sa propre civilisation, comment voudrions nous que les Noirs en vivent?"²¹*

Le populisme de Hulstaert, son souci des « racines ethniques », ses propos un peu crépusculaires sur l'Europe « mourant de sa civilisation », sur la démocratisation de l'enseignement « invention du diable », tout cela peut donner une impression désagréable de langage « fascisant ». Il convient simplement de remarquer à ce propos que, s'il a été parfois sensible à un vocabulaire qui était « dans l'air du temps », la droite catholique belge allait, en général, beaucoup plus loin que ces petites influences littéraires.

Quand, dans les années qui suivirent la première guerre mondiale, les forces conservatrices belges (fondamentalement catholiques) furent confrontées à une accélération de la démocratisation socio-économique et politique, et à un courant irrésistible de déconfessionnalisation de la vie publique, leur réaction fut dans l'ensemble assez faible. On se résout à l'inévitable, et on essaye seulement de sauver autant que possible l'acquis d'antan et de freiner l'évolution de l'après-guerre.

Une minorité dans ce catholicisme conservateur choisit un autre chemin. En s'affichant l'héritière du vieux traditionalisme contre-révolutionnaire, elle réagit d'une manière offensive et dynamique. On a ici à faire à un catholicisme réactionnaire — ces catholiques se nomment eux-mêmes, avec fierté, « réactionnaires », afin de se démarquer autant des démocrates chrétiens que des conservateurs dont ils détestent le libéralisme — qui se fait le champion d'une critique contre révolutionnaire généralisée de la société actuelle, d'une conception farouchement antilibérale de la démocratie sociale, d'une critique virulente de la

¹⁸ Et il s'engage donc ainsi dans un cul-de-sac, puisque la vision magique et la pensée causale ont toujours coexisté.

¹⁹ Il est difficile de ne pas remarquer la parenté de ces formules avec celles du fascisme. La « pourriture » est un thème fréquent du Rexisme, qui avait pour emblème un balai pour, précisément, « balayer les pourris ». Il ne faut toutefois pas y accorder une signification exagérée : ce type de pensée avait pénétré très largement les milieux chrétiens. Le rejet n'a été systématique qu'après que la guerre eut ouvert les yeux de ceux qui doutaient !

²⁰ Mgr Leclercq était professeur à l'Université de Louvain et chargé, entre autres, d'enseigner le « Droit Naturel », ce qui inclut la politique. Il a fort influencé les chrétiens de cette génération.

²¹ Lettre au Père Romanus Declercq à Mbingi-Mutembo, 30-1-1941.

démocratie parlementaire, des argumentations pour une politique d'Ordre et d'Autorité, dans une société organisée et hiérarchique.

Les réactions des catholiques réactionnaires à ce qu'ils ressentent comme une crise socio-économique, sont en partie celles de toute la bourgeoisie catholique inquiète. Leurs publications fourmillent d'attaques contre la journée de travail de 8 heures, contre la hausse de l'impôt sur le capital, contre la participation des travailleurs dans la conduite de l'entreprise, et contre les autres conquêtes sociales. Dans leur attitude conservatrice, ils soulignent tous le viol du droit de propriété et le caractère exclusivement matérialiste des revendications du monde ouvrier. Le mouvement syndical aurait dégénéré en une machine de guerre au seul service de la lutte des classes.

Ils agitent sans cesse l'épouvantail bolchévique. Ils "démasquent" des conquêtes sociales de la classe ouvrière comme des étapes vers une bolchévisation de la Belgique catholique.. Dans cette perspective, ils font grand état du refus des dockers anversois en août 1920, de charger des armes françaises pour la Pologne où les Soviétiques marchent vers Varsovie.

La *Revue Latine* veut même déclencher toutes ses batteries et démasquer "*la subversion bolchéviste*". Elle commence en octobre 1920 par une « *Chronique Contre-révolutionnaire* » sous la direction du publiciste français Jean Maxe qui se fixe comme but, "*de dépister les menées ténébreuses, trop peu dénoncées des apôtres de la révolution mondiale*". Les chroniques de Maxe sont un mélange d'anti-bolchévisme obsessionnel et d'antisémitisme vulgaire. En guise de conclusion au compte-rendu de son livre « *De Zimmerwald au Bolchévisme, ou le triomphe du marxisme pangermaniste* » (1920), La *Revue Latine* proclame que "*Les menées de nos socialistes bolchévisants ne peuvent plus bénéficier de notre ignorance*". On ne peut oublier dans tout cela que même les évêques belges, et surtout le cardinal Mercier, insistent sur le lien fondamental entre les socialistes belges et les communistes bolchévistes.

Ces catholiques s'attaquent surtout aux forces socialistes; mais le mouvement ouvrier chrétien n'échappe pas plus à leur fureur. Le syndicalisme chrétien, lui aussi, collaborerait à un clivage horizontal artificiel de la société, en méconnaissant que le clivage vertical, à travers les classes sociales éventuelles, entre forces catholiques et anticatholiques est le seul naturel. Le syndicalisme chrétien participerait à l'organisation de la lutte des classes et ne s'intéresserait plus qu'à une politique matérialiste de surenchère avec les socialistes. Sur une base de haine et d'opportunisme, le syndicalisme chrétien donnerait un nouveau souffle aux forces matérialistes brutales, reniant au surplus son devoir premier qui est de prendre soin de l'éducation spirituelle et morale de l'ouvrier. Le mouvement ouvrier chrétien essaierait de cacher sa "trahison" derrière une interprétation tendancieuse de "*Rerum Novarum*"

La plupart de ces catholiques ne peuvent assumer la nouvelle situation socio-économique de l'après-guerre, et la perçoivent comme une crise, parce qu'ils sont restés tributaires du conservatisme et du paternalisme hérités du catholicisme-social du XIXe siècle. Le cas de Paul Crokaert et de son groupe est typique; avant 1914, ils étaient actifs au sein de *L'Action Démocratique bruxelloise*. Leur engagement toutefois était teinté du paternalisme des bourgeois qui se penchent pleins de compréhension sur la misère ouvrière et qui veulent, sous leur direction, obtenir de meilleures conditions de vie pour les pauvres malheureux. Après la guerre, on ne retrouve plus ces personnes dans le syndicalisme combattif, précisément parce qu'ils ne peuvent plus suivre le mouvement chrétien émancipé dans son évolution ouvriériste, sous la direction des ouvriers. Il est significatif que Van den Hout en 1921, s'exclame que le mouvement ouvrier chrétien doit "*reprendre l'ancienne lutte pour la religion, la propriété et la famille*", justement les trois principes de la Ligue démocratique belge.

Les professions de foi paternalistes de plusieurs de ces catholiques réactionnaires, prouvent qu'ils ne se rendent pas compte, et souvent à un degré déconcertant, qu'ils vivent dans un monde où en 1917, la Révolution bolchéviste a fait son entrée, dans un pays qui compte, en 1919, 160.000 grévistes et 290.000 l'année suivante. Des jeunes de la "Fédération Belge des Etudiants Catholiques" affirment de ne pas avoir à recevoir de la part du mouvement ouvrier chrétien des leçons d'engagement social, Ils se réfèrent à leur présence au front, où ils auraient pris conscience du problème social et des solutions indiquées, pour avoir "partagé la vie du peuple pendant 4 ans"²². Ils ne comprennent pas qu'il s'agit là d'un argument à rebours. Le caractère paternaliste de leur approche de la question sociale n'a pu qu'être accentué en acquérant cette expérience au sein d'une armée en état de guerre, où ils se trouvaient dans la plupart des cas en position de gradés vis-à-vis de la troupe, le peuple, qui leur devait stricte obéissance ... et dont, très souvent, ils ne comprennent même pas la langue maternelle. Un de ces jeunes de la "Fédération", Carl Beyaert, fils de bourgeois catholique brugeois, a la solution en poche : "*Nous irons vers ce peuple en démophiles, en démocrates sociaux, nous penchant sur ses misères, avec un mot d'amour, une miche de pain*", et cela en 1925 ! Luc Blommel, grand inspirateur de *Pour l'Autorité* fait des déclarations du même genre.

Les difficultés entre l'A.C.J.B. et la J.O.C. sont également liées à ce point de vue paternaliste et hostile, à travers lequel l'aumônier général Picard juge le mouvement ouvrier chrétien. Le chanoine Brohée, un des hommes influents à la direction de l'A.C.J.B., croit utile de mettre le cardinal Mercier plusieurs fois en garde contre ce mouvement qui collabore à affermir la conscience de classe. Le chanoine Douterlungne, aumônier général des Œuvres Sociales du diocèse de Tournai et ami fervent du M.O.C., se fait reprocher par Brohée d'encourager, ainsi que ses amis, les soucis et les revendications purement matérielles des ouvriers, et de pêcher "*d'exagération démocratique qui est opposée à l'Évangile, qui professe la subordination des classes*"²³. La *Revue Catholique* pour sa part, accentue le rôle négatif de la doctrine catholique sur le terrain social, en l'associant sans cesse aux notions de "*frein,, réprimer, barrière, digue*" Des mots qu'on lit très fréquemment, aussi, à propos des Missions...

Ce paternalisme qui ne tarit pas sur la crise sociale de l'après-guerre, est aussi lié à la défense implicite, qui ne veut pas s'avouer, du libéralisme économique et social, quoique justement dans ce milieu de réactionnaires, on claironne que l'on déteste tout ce qui touche au libéralisme.

Beaucoup plus qu'avant la guerre, le champ d'action de la démocratie parlementaire est traversé par des lignes de démarcations qui ne sont plus celles existant entre les partis. L'opposition entre flamingants et francophones n'est pas toujours celle qui existe entre démocrates et conservateurs, qui à son tour n'est pas celle entre catholiques et incroyants ou anticléricaux. Les conditions de travail pour la démocratie parlementaire sont, à l'encontre de l'avant-guerre, devenu beaucoup plus difficiles. Quelques innovations telle que la structuration du parti catholique au niveau national - ce qui reste surtout une affaire théorique - et surtout l'instauration de commissions paritaires dans le domaine socio-économique, ne suffisent pas à éliminer les difficultés que rencontre la démocratie parlementaire dans son fonctionnement.

²² On retrouve cet argument entre autres chez Charles du Bus de Warnaffe de *La Jeunesse Nouvelle* et de *Pour l'Autorité* (R.C., 23.2.1923, p. 9)

²³ "*Nos œuvres devraient mettre en relief la volonté providentielle de la subordination des classes, le rôle des classes dirigeantes, le rôle des Intellectuels, de l'université...cela n'empêche nullement d'exalter l'amour de sa condition, même subordonnée*". Agir d'une autre manière constitue, selon le chanoine Brohée, une aide efficace à la campagne matérialiste et athée des socialistes (Brohée à Douterlungne, février 1925,

Au cours de la Constituante de 1919 à 1921, plusieurs propositions sont faites : renforcement de l'Exécutif - recours au référendum - instauration d'un Conseil d'Etat, remplacement du Sénat par des conseils législatifs ou par une représentation des intérêts à base corporative. Tous ces points amplement discutés sur le plan académique ne sont pas adoptés. La critique du fonctionnement de la démocratie parlementaire commence à se répandre. Ce mécontentement ne concerne que le fonctionnement de la démocratie parlementaire.

Les catholiques de *La Revue Catholique*, *Jeunesse Nouvelle*, *Pour l'Autorité*, *La Revue Latine* vont beaucoup plus loin. Ils mettent sur le dos de la démocratie parlementaire l'échec du programme nationaliste de politique extérieure, les insistances du mouvement flamand, le soi-disant gâchis socio-économique, la force politique catholique diminuée, la déconfessionnalisation de la vie politique. Le fonctionnement désastreux n'est pas l'essentiel; ce n'est qu'un symptôme, une preuve de plus que ce système, déjà redevable de tant de méfaits, est vicié jusque dans ses fondements. Les catholiques qui raisonnent ainsi, sont très conscients du fait qu'avec l'instauration d'une démocratie politique poussée, la société catholique traditionaliste et contre-révolutionnaire dont ils rêvent, n'a plus d'avenir. Il faut donc contester cette démocratie politique jusque dans ses principes. L'avenir appartient à l'anti-démocratie.

Pendant la guerre, presque tous les pays alliés à régime démocratique connaissent "une dictature de guerre". La distance entre gouvernants et gouvernés s'accroît. Les conquêtes libérales et démocratiques du siècle passé semblent être remises en question par la suppression des libertés personnelles, par l'autorité et le champ d'action immense des conseils de guerre, par la censure préventive à l'égard de la presse, par l'ajournement *sine die* des élections. Il y a concentration de pouvoir entre les mains d'un Exécutif qui souvent gouverne par décrets, qui essaye de limiter la durée des sessions parlementaires, et se sert de la censure pour museler toute critique. Le gouvernement belge ne connaît aucun contrôle parlementaire pendant quatre ans. L'Angleterre est dominée par le "War Cabinet" de 5 membres sous la direction de Lloyd Georges. En France, un comité de guerre de 5 membres sous la direction de Clemenceau, prépare en théorie seulement le travail du conseil des ministres, mais en fait gouverne comme bon lui semble.

Mais une fois la guerre finie, il semble que la grande ère de la démocratie ne pourra plus être différée. Les états au régime parlementaire ont vaincu les régimes autoritaires. Les premiers accentuent la démocratisation, tandis que les autres transforment le régime dans le sens démocratique. Les nouveaux Etats d'Europe centrale et orientale sont dotés de constitutions démocratiques.

Quelques années plus tard on s'aperçoit du caractère tout relatif de cette poussée de la démocratie. De nombreuses démocraties nouvelles ne connaissent qu'une courte existence de faux semblant et ne sont que des façades derrière lesquelles des régimes autoritaires continuent leur travail. Même dans les nouvelles démocraties n'obéissant pas à ce schéma, le régime est attaqué de différentes façons. Les démocraties plus anciennes, mais qui ont depuis toujours connu une existence plutôt précaire, en Italie, en Espagne au Portugal, sont liquidées respectivement en 1922, 1923 et 1924. En Italie, la dictature est établie par "un homme du peuple" avec l'appui d'un large mouvement de masse. Sous l'influence de ce recul démocratique et surtout des événements italiens, la démocratie dans les anciens Etats parlementaires solides, est de plus en plus en proie aux critiques, et se met sur la défensive

Les catholiques belges critiques de la démocratie parlementaire, surtout ceux de *La Revue Latine* et de *La Revue Catholique*, suivent attentivement la progression de l'anti-démocratie en Europe. Ils s'y réfèrent comme pour prouver que la démocratie perd partout son prestige. En situant leur propre antidémocratie dans le contexte européen, ils se taillent

des arguments pour prétendre que leurs options n'incarnent pas les dernières convulsions de forces du passé, mais des tendances prometteuses pour l'avenir

Le coup d'Etat de Primo de Rivera en Espagne est l'objet de commentaires enthousiastes. Les interventions de la droite en Grèce à l'automne de 1922 reçoivent les sympathies inconditionnelles de Van den Hout. Le "Bloc National" de Poincaré est également applaudi comme une saine réaction aux exagérations criminelles de la démocratie politique française. Mais le centre d'intérêt est bien sûr l'Italie. Au début la méfiance et même la désapprobation dominant. Van den Hout, Picard et Wallez ne peuvent que plaindre le Parti Populaire catholique de don Sturzo qui, avec le socialisme et le communisme, est la victime de la violence fasciste. Les abbés ne sont pas d'accord avec le programme démocratique de la formation de Sturzo, mais il s'agit tout de même du seul parti catholique qui défend en Italie les points de vue catholiques. Le fascisme croît sans cesse et le Vatican commence à exercer sa pression sur le Parti Populaire, pour qu'il affaiblisse son antifascisme. La "Marche sur Rome" et la formation d'un gouvernement sous la conduite de Mussolini ne provoquent chez Picard aucune plainte sur la situation grave de la démocratie; il n'exprime que des craintes pour l'impact de ces événements sur les intérêts catholiques. Mussolini est plein d'égards pour le catholicisme : il déclare la guerre à la franc-maçonnerie destructive et anarchique : en avril 1923 se réalise dans le domaine des écoles une réforme qui répond aux vœux de l'enseignement catholique; les crucifix retrouvent leur place dans les écoles et les bâtiments publics. De plus, le Parti Populaire éclate en deux ailes, une de gauche et l'autre de droite. Un nombre toujours grandissant de personnalités catholiques italiennes manifestent leur accord avec le fascisme.

Du coup toutes les objections des abbés de *La Revue Catholique* et du *XXe Siècle* vis-à-vis du fascisme disparaissent comme par miracle, et font subitement place à des coups d'encensoir. Ces feuilles catholiques belges auraient sans aucun doute applaudi le fascisme dès son apparition si Mussolini, ne s'était dès le début attaqué qu'au socialisme et au communisme. Pour les abbés, le fascisme ne peut plus se tromper, dès qu'ils sont assurés de sa bienveillance pour le catholicisme. Que Mussolini torde le coup à la démocratie, ne les dérange en rien, au contraire ! Leurs charges de 1921 et 1922 contre la violence fasciste ont complètement disparu, malgré la continuation de ces violences en 1924 et par la suite. Les violences ne concernent plus que socialisme, communisme et syndicalisme, et sont tout à fait excusées par les abbés, puisque le catholicisme n'a plus rien à craindre ! A partir de ce moment, l'Italie fasciste est applaudie comme l'incarnation de l'anti-démocratie triomphante, profite au catholicisme. De retour d'Italie où il a eu un entretien avec Mussolini, Pierre Nothomb raconte aux lecteurs de la *Revue Catholique* qu'il a rencontré un "*soldat de la chrétienté*"

Par rapport aux publications qui ont certainement figuré parmi ses lectures de jeunesse, et même par comparaison à une bonne partie du clergé belge de son époque, Hulstaert tient donc un langage singulièrement modéré. Avec le temps, oubliant peut-être aussi ses lectures et devenu moins dépendant des "penseurs" à la mode, il délaisse ce thème pour en arriver à des énoncées plus réalistes: "*Ce sont des missionnaires européens qui ont fondé l'Eglise en Afrique. C'étaient des missionnaires juifs qui avaient fondé l'Eglise dans le bassin méditerranéen. L'évolution se fait peu à peu (...) Les Romains ont dû accepter que Pierre et Paul étaient des Juifs. Les Africains ont dû accepter que je suis européen*"²⁴.

La foi chrétienne et la culture religieuse occidentale de Hulstaert ont parfois (inconsciemment ?) pénétré dans ses représentations ethnologiques et l'ont ici et là mené à des

²⁴ Annales MSC, Issoudun, avril 1987, p.136

interprétations manifestement erronées. Son « *Mariage des Nkundo* » en est rempli. Jan Vansina en tire un exemple probant. Ses conceptions chrétiennes lui font proclamer un type unique de mariage coutumier (celui des Nkundo, l'une des tribus de l'ethnie Mongo) comme le seul vrai, les autres formes étant selon lui, même aux yeux des autochtones, des pseudo-mariages. Les motifs de son attitude sont évidents : le mariage nkundo est proche de celui des chrétiens, et le recours à la tradition ne peut, selon lui, que ramener à des traditions « religieuses naturelle » proches du christianisme. De plus, les Mongo sont pour lui « un peuple », donc il est nécessaire de retrouver, là où il y a différence entre les groupes, une « tradition ancestrale pure »... qui va dans le même sens que tradition catholique flamande, laquelle est déjà elle-même un mythe !

Il prétendait aussi que l'absence du culte de Dieu chez les Mongo était, lui aussi, une déviation et qu'il avait été remplacé par le culte rendu aux ancêtres. Il n'a jamais avancé un quelconque argument pour soutenir cette affirmation. Dans le même domaine, il présente la conception du « Dieu des Mongo » comme étant dépourvue de toute anthropomorphisme, mais même une lecture superficielle de l'épopée *Nsong'a Lianja* le contredit.

Dans « *Les Mongo, Aperçu Général* »²⁵, il écrit: « *Les règles qui régissent le pouvoir sont attribuées à Dieu* » Ceci n'a aucun fondement dans la réalité et l'argument avancé par lui n'est qu'une déduction abstraite à fonction apologétique.

Comme on le voit, Hulstaert n'échappa pas toujours à faire du *concordisme*. Ce ne fut toutefois pas sa seule attitude, et sur des questions qui touchaient à l'existence même des indigènes, à leur survivance physique, non seulement il eut le courage de prendre parti, mais il affirma ouvertement que cela pouvait être en contradiction avec l'évangélisation, et rendre souhaitable que l'on retarde l'application stricte de la « morale chrétienne ». A une époque qui se situe longtemps avant tout *aggiornamento*, il ne faut pas sous-estimer le courage dont il fit preuve à cette occasion.

La revue « *Aequatoria* »²⁶

A ses premiers pas, en 1937-38, *Aequatoria* n'était guère plus qu'une feuille de communications: « *Comme vous le savez déjà, nous avons fondé une sorte de feuille de communications; ou mieux nous essayons de la lancer car nous devons attendre de la collaboration. Cela pourrait devenir une sorte de périodique local pour la collaboration mutuelle au niveau de la pratique coloniale* », écrivait Hulstaert au professeur Natalis de Cleene²⁷ le 10 décembre 1937. Un prospectus débute dans le même sens: « *Qu'est-ce que Aequatoria? Ce n'est pas une revue. Ce n'est même pas une publication périodique. Ce sont des fascicules à tirage réduit, qui paraissent au fur et à mesure de la disponibilité de la matière* ».

Au début l'accueil fut plutôt réservé: « *Est-ce que vous savez que E. De Jonghe²⁸ contrarie Aequatoria ?* » écrivait Hulstaert à E. Possoz (31/8/1939). Possoz le savait déjà et répondit à Hulstaert: « *Ils en ont parlé à Bruxelles et De Jonghe ... craint l'éparpillement des forces et que des articles intéressants ne se perdent dans une revue peu connue* ». Mais

²⁵ Tervuren 1961, p.39-42

²⁶ On trouvera une histoire détaillée de la revue, ainsi que des documents photographiques et des liens permettant de télécharger l'ensemble des numéros parus (y compris l'introuvable numéro censuré sur la polygame, sur Internet à <http://www.aequatoria.be/French/HistoryAequatoria.html> Le tout est dû principalement au RP Honoré Vinck, M.S.C. Directeur du Centre Aequatoria, à Bamanya (RDC)

²⁷ Natalis de Cleene (1899-1979), professeur à l'Université Coloniale d'Anvers. Membre du Conseil Colonial. Il échange plusieurs lettres avec G.H. entre 1937-39. Note nécrologique dans Bulletin ARSOM 25(1979)47-5 8

²⁸ E. De Jonghe (1878-1950), Directeur général au Ministère des Colonies et Secrétaire de l'Institut Royal du C.B. (ARSOM), BBOM, VI, 55 1-560, Professeur à l'université de Louvain.

Antoine Sohier défendait point de vue suivant: « *Une nouvelle tendance, des forces nouvelles peuvent en sortir* ». Et chacun s'alignait à cette idée » (14/9/39).

La transformation de la série de brochures en périodique a été introduite par le père Jans²⁹, responsable de l'imprimerie. Il gérait *Aequatoria* pendant les absences de Hulstaert et Boelaert (Hulstaert était souvent en voyage de par sa fonction d'inspecteur des écoles du Vicariat et Boelaert fut en congé de fin 1938 à juillet 1939). Cette idée concordait au fond avec la pensée de Hulstaert. Le 14 janvier 1939 Jans lui annonçait « *Vous aurez certainement remarqué qu'avec cette 2ème année des changements radicaux sont intervenus. Si vous étiez ici on aurait pu en discuter. Je me rends bien compte que le périodique est avant tout votre œuvre et que la décision vous revient avant tout. Certains pensent que vous ne seriez pas content du format ou de la présentation. J'espère qu'ils en reviendront* ». Hulstaert n'en fut pas moins mécontent car la présentation lui déplaisait par plusieurs aspects. « *La nouvelle m'est très désagréable. Ce numéro [1939, 1] ne fait pas partie de la collection Aequatoria mais commence quelque chose de nouveau??? un périodique? ou quoi? qui s'appelle aussi Aequatoria* » (Hulstaert à Jans 19/1/1939).

Mais Hulstaert s'en accommode rapidement et dès le mois de mars parle à Jans d'extension. En août 1939 les 12 numéros sont déjà sortis. Boelaert propose alors une périodicité bimestrielle, celle qui sera en vigueur de 1940 à 1942 (en fait 5 numéros seulement). Hulstaert un peu plus tard, reprend l'idée d'une collection de livres en parallèle à la revue mais la guerre l'empêchera de concrétiser ce projet.

Le Père Boelaert, qui assura la direction de la revue pendant la première année, se tourna très vite vers Hulstaert: « *Je suis moi-même convaincu qu'Aequatoria ne sera viable qu'à la condition que vous en preniez la direction effective. Sinon elle tombera aujourd'hui ou demain* » (24/6/1938). Hulstaert accepta et Boelaert lui répondit: « *Je suis doublement content parce que nous n'avons plus les mêmes conceptions concernant Aequatoria* » (15/7/38). Boelaert partit en congé à la mi-décembre 1938 et revint en juillet 1939. Entre-temps la série des brochures était devenue un périodique. Des intérimis importants furent assurés par les Pères Boelaert et Cobbaut lors du long congé de Hulstaert (1948-1951).

L'administration a toujours été aux mains de l'imprimerie de la Mission. Sans qu'il ait existé une nomination formelle, Hulstaert a toujours considéré son confrère Georges Van Avermaet comme membre de la rédaction. Mais ce dernier quitta le Congo définitivement en 1947, Boelaert fera de même en 1954. Hulstaert resta alors jusqu'à la fin seul à la rédaction.

En plus d'un programme bien précis et d'une philosophie clairement définie, il fallait des collaborateurs entrant dans les mêmes vues. La plupart furent, on devait s'y attendre, des missionnaires (y compris quelques protestants). Ils étaient mieux que quiconque en contact avec les autochtones et se trouvaient sur le terrain. Ensuite il y eut plusieurs agents de l'administration et de la magistrature qui par leur profession, étaient également près du peuple et dont certains partageaient les idées religieuses et morales des missionnaires. Vers la fin parurent aussi quelques publications de membres de l'IRSAC et, fait remarquable à cette époque, des Congolais se mirent à publier également dans la revue. Bien qu'avant tout orientées vers les Mongo (« immigration sud-ouest »), les publications venant de partout au Congo écartèrent bientôt les œillères et les sujets se rapportant aux Mongo ne dépassent guère numériquement ceux consacrés aux Baluba ou aux Bakongo.

Les premiers fascicules furent distribués gratuitement en guise de propagande. Le premier abonnement enregistré fut celui du Musée de Tervuren (18/11/38). Début 1939 le Cabinet du Gouverneur Général s'abonne et peu après, le Père Van Wing. Nous n'avons

²⁹ Paul Jans (1886-1962). Missionnaire au Congo

aucune statistique pour les premières années, mais la correspondance de Hulstaert avec l'imprimerie nous permet de connaître au moins le tirage: Pour 1939 :200 exemplaires. A partir de 1941 jusqu'à 1944: le chiffre cité est 440; de 1947 à 1950: 480. De 1951 à 1959, nous disposons de chiffres très précis d'abonnements, tirés des rapports annuels de Hulstaert. Pour les dernières années 1960 à 1962 nous sommes à nouveau réduits à l'estimation: le tirage était de 260 exemplaires et les abonnements d'environ 200.

L'analyse des chiffres de 1951 à 1958 nous amène aux constatations suivantes: La moyenne d'abonnements est de 531 dont 446 payants (83%). Parmi les 446 payants, l'Administration coloniale en prenait en moyenne 287 (64%) et les missions catholiques 91 (20%). Les instituts scientifiques: une moyenne de 16 (3,50%). Des privés: 32 (7,20%). L'Union Minière prenait 10 abonnements ainsi que le Mwami du Rwanda, Mutara III à partir de 1945. Les abonnements d'échange représentent 9,98%. Sur le chiffre global, 45 étaient expédiés en Belgique (8,47%), 39 (7,47%) en Afrique (hors du Congo) et 37 (7%) ailleurs, les autres restant au Congo. Pour 1958, l'Etat supprime les abonnements à ses représentants en Afrique. Pour 1959, il réduit ses 238 abonnements à 71 qui tomberont à leur tour pour 1960³⁰. Toute action chez le Gouverneur, et plus tard chez les responsables de la nouvelle République pour que soit repris le soutien à *Aequatoria*, restera vaine.

Le but déclaré d'*Aequatoria* (ce qu'on appellera souvent « sa philosophie ») était de rassembler tous ceux qui voulaient mieux servir le peuple par une meilleure connaissance de sa culture. Dès le début on s'exprime ainsi: « *Aequatoria veut contribuer à la coopération et à l'entraide de ceux qui s'intéressent aux études congolaises, - plus spécialement équatoriales, - par la mise en commun de connaissances individuelles. Elle veut atteindre ce but:*

(1) *Par la publication d'études inédites, traitant les sujets les plus divers: langue, us et coutumes, droit, art, enseignement, possibilités et essais d'adaptation, etc. Plusieurs, peut-être, ont des études qui dorment dans leurs cartons; d'autres auraient quelque chose d'utile à dire, sans pour cela, envisager le public des grandes revues. Aux uns et aux autres Aequatoria offre la possibilité de parler en petit comité*

(2) *Par la distribution des tirés à part d'articles, qui resteraient inconnus de ceux qui n'ont pas les revues d'origine.*

(3) *Par la possibilité, pour les membres, de faire imprimer à bon compte un petit nombre d'exemplaires de leurs études, qu'ils désireraient faire connaître dans le cercle restreint de leurs amis et connaissances. L'article ayant paru dans Aequatoria, il nous est possible d'en tirer quelques copies supplémentaires (en plus des Hommages d'auteur, donnés gratuitement) et de les fournir à un prix modique ».*

Cette déclaration sera répétée à plusieurs reprises, avec des variantes parfois significatives. Citons l'expression: « *études congolaises* » et « *études coloniales* » et cette explication en 1942: « *Aequatoria (...) a toujours été dans ses limites et ses moyens propres, au service des communautés indigènes et de leurs droits. Elle a toujours défendu le principe que individus, familles, clans, peuples ne sont pas pour le colonisateur, mais que l'Etat, l'économie, la bienfaisance, les écoles, les missions sont, au contraire, à leur service* » (Aeq. 1942, 5, p. 88).

Hulstaert ne s'exprimera nulle part plus clairement (et librement) que dans sa lettre au Père Schmidt (1946), rédacteur en chef d'*Anthropos* (revue d'anthropologie des Pères du

³⁰ Cela ne visait pas *Aequatoria* en particulier. Les Belges s'étaient dotés, durant la période coloniale, d'instruments scientifiques remarquables dans tous les domaines qui touchaient l'Afrique centrale. Mais tout ce qui était « africain » ou « tropical » était perçu comme n'ayant de sens que par et pour la colonisation. Dès lors, dès 1960, les subsides se tarirent et l'on sonna le glas de la plupart des institutions existantes. Les chercheurs qui ne voulaient pas se reconverter durent prendre le chemin de l'exil, comme Vansina qui partit enseigner aux Etats-Unis.

Verbe Divin), quant à la “philosophie” d’*Aequatoria*. Après toutes les années de difficultés avec le Délégué Apostolique Dellepiane, il a besoin de s’ouvrir à quelqu’un de compétent en la matière: « *Vous savez que depuis avant la guerre, nous avons lancé une petite revue anthropologique. Notre but était surtout de faire œuvre pratique pour les missionnaires et administrateurs coloniaux afin qu’ils puissent mieux connaître l’indigène et ainsi faire plus de bien. Nous nous sommes vite aperçus que la missiologie devait être exclue de nos pages: toutes les questions pratiques sont résolues d’office par la Délégation Apostolique. Et si une solution n’est pas intervenue, on ne reconnaît jamais à de simples missionnaires le droit de discuter de ces questions. Lorsque nous fondions notre revue nous pensions encore que, aussi longtemps que les autorités n’avaient pas tranché une affaire, on pouvait la discuter librement. Maintenant nous savons mieux.* » (...)

« *Nous avons encore des questions pratiques: p. ex. faire comprendre aux Blancs combien ils se trompaient gravement au sujet des indigènes; comment ceux-ci étaient souvent mal et injustement jugés et condamnés dans l’opinion européenne; comment un certain nombre d’institutions, de lois etc. des primitifs sont bonnes, voire pourraient servir d’exemple en Europe, combien il est dangereux de bouleverser et de détruire sans construire; etc. Enfin, nous voulions, sur la base de données scientifiques, défendre l’adaptation et le droit des communautés indigènes* ».

Dans ce courant d’idées, aucun sujet intéressant la vie de l’homme de l’Afrique Centrale n’a échappé à *Aequatoria*: il y a avant tout, l’ethnographie et la linguistique mais aussi l’agriculture, la médecine et l’hygiène; la démographie, l’éducation et l’enseignement, le droit, la religion traditionnelle et l’adaptation-inculturation du catholicisme, la philosophie, la musique et les divertissements.

Dans l’ensemble les collaborateurs ont utilisé un langage franc et direct; un ton qui ne plaisait pas toujours à certains milieux, tant politiques qu’ecclésiastiques. Hulstaert mitigeait souvent des phrases trop crues, mais parfois il les laissait telles quelles et en acceptait sciemment le risque. Quand ils ne purent plus s’exprimer librement (à partir de 1946), ils glissèrent leurs idées dans les recensions de livres, de petites considérations, ça et là, dans la rubrique “Documenta” dont le titre même contenait déjà un message. Ainsi, on peut dire que le thème majeur d’*Aequatoria* a été une certaine libération du noir: libération d’une aliénation mentale, par la défense des valeurs culturelles existantes et un courageux combat pour la conservation de la langue du peuple contre les langues étrangères (et Hulstaert visait ici surtout le français, mais aussi le lingala) que l’on tentait d’imposer par une sorte d’impérialisme culturel.

Les premières années, nous trouvons dans les présentations d’*Aequatoria* indistinctement les expressions: « *Etudes coloniales* » et « *Etudes congolaises* ». L’expression « *études congolaises* » a précédé l’autre. On la trouve dans le n.1 de 1939, version française, mais dans la feuille volante en néerlandais, on utilise l’expression « *Coloniale studies* ». A partir du numéro de mars 1939, le mot « *colonial* » est introduit également dans le texte français de présentation (à l’intérieur de la couverture).

Quel en était l’enjeu? Ce n’était pas une question de synonymes. Le Délégué Apostolique l’avait déjà remarqué et il avait envoyé une demande d’explication à Mgr Van Goethem (27/11/1941). « *Il y a dans le but déclaré de Aequatoria, me semble-t-il, un contraste avec le but d’une Mission Catholique: “Etudes Coloniales”..., une Mission Catholique n’a pas pour but de coloniser. Comment donc les études coloniales seulement seraient l’objet essentiel du périodique le plus important dirigé et administré par votre Mission? De toute façon une modification ou mise au point s’impose* ». Hulstaert explique à Van Goethem, qui transmet le texte le 4 décembre 1941, au Délégué Apostolique: « *L’expression “Etudes Coloniales” est donc erronée, parce que trop générale, embrassant*

d'autres sciences et d'autres questions. Le choix de l'expression est dû à un souci excessif de concision. D'une part nous avons voulu éviter une longue énumération des matières; d'autre part nous avons écarté des expressions comme: "études missionnaires", "études missiologique", et similaires, non seulement parce que, elles aussi prêtent à confusion, mais encore pour éviter de paraître exclure la collaboration des laïcs laquelle, au contraire, est très appréciée par nous et que nous jugeons fort utile pour le plus grand bien de notre œuvre missionnaire ».

Sur ce point, Hulstaert s'est donc incliné pour éviter de nouvelles difficultés. Mais dans la conception des fondateurs l'expression « études coloniales » n'était pas un effet du hasard, elle résume leur philosophie car ils voulaient étudier l'impact de la colonisation sur les populations traditionnelles, d'où deux voies suivies: étude des langues et des traditions d'une part, et d'autre part le fonctionnement des institutions nouvelles (enseignement, église, mariage monogamique) et les conflits créés par ce contact (dénatalité, sabirs). En 1937, n. 3, l'expression était circonscrite par: « idées, expériences, questions qui peuvent aider à notre tâche d'élévation de l'indigène ».

Il est vrai que le but ultime était de rendre plus efficace l'œuvre missionnaire. Hulstaert pensait entrer dans l'optique du Délégué en proposant: « Afin d'éviter l'ambiguïté d'expressions comme "études coloniales" ou autres, nous proposerions soit d'omettre totalement l'énonciation du but d'Aequatoria, soit de remplacer le premier paragraphe de la p. 2 de la couverture qui l'explique par le texte suivant: "Aequatoria. Revue des Sciences auxiliaires de l'Apostolat Missionnaire" ».

Mais le Délégué, plus avisé que ne le pensait Hulstaert, répliquait « L'auteur de la note semble vouloir m'éclairer et me convaincre de la sympathie et de l'estime dont est entourée Aequatoria, et me persuader du grand bien qu'elle est appelée à faire. Veuillez l'assurer que personne plus que le Délégué Apostolique ne comprend la nécessité d'avoir au Congo une revue telle que Aequatoria, son vrai programme et l'aide efficace qu'elle peut apporter à l'Apostolat missionnaire. Pas nécessaire de parler de "Sciences auxiliaires de l'Apostolat Missionnaire". Il suffit de supprimer le mot "coloniales". Le mot Aequatoria, si je le comprends bien, veut dire "Choses de l'Equateur"; dans l'expression en français, qui doit préciser le sens du mot très général Aequatoria, il faut dire en résumé, quelles sont les "choses de l'Equateur" dont s'occupe la revue. Les expressions comme celles-ci me semblent convenir: "revue des sciences congolaises" - ou bien - "études congolaises". L'une et l'autre de ces expressions conviennent, car elles indiquent bien le but scientifique de la revue, but pratique, puisqu'il s'agit surtout d'études faites sur les lieux-mêmes fruits de connaissances et expériences individuelles. Conclusion: il suffit (...) de remplacer le mot "coloniales" (études coloniales) par le mot "Congolaises"; ou mieux encore: 'Aequatoria, Revue des Sciences Congolaises, veut contribuer à la coopération et l'entraide de ceux qui s'intéressent aux études concernant nos régions de préférence sur les lieux-mêmes etc. (DA à VG 14/12/1941). Et ainsi, à partir de 1942, on trouvera partout l'expression "études congolaises". En 1944, l'expression sera mise en exergue mais à partir de 1954, elle disparaîtra à son tour.

Il est clair que Hulstaert a voulu faire là une concession afin d'éviter des heurts avec le Délégué. Déjà en 1937 au moment de la fondation, il utilisait le mot "études coloniales" en rapport avec Aequatoria quand il écrivait au Professeur N. de Cleene (10/12/37): "Cela pourrait devenir une sorte de périodique local pour l'entraide au niveau colonial pratique (...). Dans Africa (Londres) on ne trouve pas un mot sur les questions coloniales. Je pensais que ce périodique se mettait au point de vue des indigènes".

« Le point de vue des indigènes » exprime le sens du terme « colonial » lequel constitue donc un trait caractéristique d'Aequatoria. L'expression reviendra souvent sous la plume d'Hulstaert. En 1942, n. 5, dans son éditorial, il est formel: « Aequatoria (...) a toujours été au service des communautés indigènes et de leurs droits ». En date du

24/10/1945, il écrit à Boelaert: “Sciences congolaises’ ne me plait pas. Cela ne cadre pas avec notre but ». En 1946, Hulstaert écrivait à un ami: « Je puis vous confier qu’il était dans notre but primitif de faire surtout de la pastorale et d’autres études d’incidence plutôt pratique... Mais au Congo toute la méthode et la pratique missionnaire est réglée par la hiérarchie, qui ne permet pas la discussion ».

Même, au début, peu d’articles étaient de portée pastorale ou ecclésiastique, mais le point de vue l’était bien, et souvent les considérations pratiques étaient confrontées avec les exigences de la religion et de la morale catholiques. Et c’est ici qu’ils ont dû céder du terrain.

Boelaert et Hulstaert appartenaient, selon leurs propres dires, à l’avant-garde de la pensée catholique. Ils avaient le sens critique, cherchaient des chemins nouveaux, voulaient l’indépendance de la recherche. Quelques autorités ecclésiastiques comme Mgr de Hemptinne et le Délégué Apostolique, ne l’entendaient pas de cette oreille. « J’ai l’impression, écrit Hulstaert à Mgr Tanghe (17/10/1945), « que le Délégué Apostolique veut faire d’*Aequatoria* une revue d’apologie polémique et de propagande missionnaire. Cela n’est pas notre but, et nous nous abstenons dorénavant de missiologie après quelques tentatives timides ». L’éditorial du dixième anniversaire (1947, 4) situe parfaitement la relation entre les deux pôles, science africaniste et science missiologique: « Née d’un désir réel d’étudier les problèmes complexes qui se posent à notre devoir d’apostolat et de civilisation ». Le service rendu à l’apostolat missionnaire était devenu indirect. Les fondateurs auraient voulu aborder les problèmes pastoraux plus directement, mais pour les raisons citées, c’était impossible.

Aequatoria ne devait pas tarder à avoir ses premiers ennuis, notamment par suite de la polémique sur le lingala et le lomongo. Mgr Egide De Boeck voulait lancer un lingala “amélioré”, “rebantouisé”. Malcolm Guthrie, missionnaire protestant, essayait d’enregistrer le lingala effectivement parlé, et finalement les “lingalaphones” faisaient évoluer la langue selon les besoins du moment. Mgr De Boeck responsable d’un vicariat où on parlait plusieurs langues (30 prétendait-il) avait opté pour le lingala et l’imposa dans les églises et les écoles.

De son côté, au cours des années 30-40, Gustaaf Hulstaert avait découvert la grande entité linguistique qu’il appellera plus tard le lomongo, une langue riche, pourvue d’une importante littérature orale, répandue sur une distance d’un millier de kilomètres. L’unification linguistique étant à la mode, il découvrit les affinités entre les langues de la Ngiri, les autres langues riveraines, ancêtres du lingala, et le lomongo. Dès lors pourquoi ne pas répandre cette belle langue, au lieu d’une langue bâtarde?

Hulstaert commence alors une correspondance avec Mgr De Boeck sur ce sujet le 19 novembre 1939. En 1940, il publiera son article dans *Aequatoria*. La correspondance se termine en juin 1941. La position de De Boeck était pratique: le lingala est un mal nécessaire. Il doit être rebantouisé mais il reste très éloigné du lomongo. Donc il ne peut accepter l’utilisation du lomongo dans son Vicariat.

Hulstaert se posait sur le terrain des principes

- 1) Il faut respecter la langue du peuple. C’est un devoir moral. Le lingala n’est pas la langue de ce peuple, donc...
- 2) Le lingala scolaire de De Boeck est une nouvelle langue, aussi étrangère aux parlers locaux de Lisala-Mangala-Ngiri, que le lomongo. S’il faut imposer une nouvelle langue pourquoi pas une vraie langue apparentée? (Il faudrait savoir: respecte-t-on la langue du peuple? Ou impose-t-on une nouvelle langue? Ou va-t-on appeler une langue imposée « Nouvelle langue du peuple »? Qu’est-ce qu’une « vraie » langue?)
- 3) En « améliorant » le lingala, on s’approchera vite du lomongo unifié et littéraire. Pourquoi ce détour?

En fait, les deux points de vue étaient irréconciliables. De Boeck voyait dans la langue un instrument de communication (plus précisément d'évangélisation et de prédication) et souhaitait donc qu'elle rendît la communication aussi large que possible. Dans ce but, il veut profiter de l'extension déjà prise spontanément par le lingala (au sens de « sabir des navigateurs ») en faisant pression pour l'on passe du sabir à la « langue littéraire ». Hulstaert au contraire, fidèle à « *de taal is gans het volk* » veut user de la langue pour reconstituer l'unité d'une nation (en fait, pour créer de toute pièce une nation Mongo). Il ne cherche donc pas la communication et l'ouverture de son groupe, mais au contraire son repli sur une langue qui l'isolera des autres.

Mgr De Boeck lança alors dans le combat un de ses abbés, Médard Bokula,. Mais Hulstaert lui répliqua dans une longue lettre: « *Pour moi, Bangala est le nom des Balolo-Mongo riverains du grand fleuve dans la région des "mongala" (...). Les Bangala et les Ngiri peuvent s'unir aux Mongo. Et, si les Ngombe peuvent employer le lingala, ils peuvent aussi employer le lomongo* » . (Lettre à Médard Bokula 25/2/ 41).

Mgr De Boeck supportait mal les articles – en fait, de véritables sommations- que Hulstaert lui adressait dans *Aequatoria*. Il y répondit à la fois par une lettre du provincial de Scheut, le Père Guilmin, à Mgr Van Goethem, et par une « Mise au point » dans *Aequatoria*. Cette querelle aura des suites, à propos desquelles il est difficile de faire la part du réel et celle de l'imaginaire. En tous cas, en 1945 Hulstaert écrit à Van Goethem: « *Tous les Scheutistes racontent que le Délégué Apostolique³¹ à l'occasion du sacre de Mgr Van Den Berghe a dit publiquement que si Aequatoria ose encore écrire contre le lingala, il la supprimerait sans plus* » (GH à VG 22/2/45). Dans une autre lettre à Mgr De Boeck, que nous avons déjà citée, le Père Hulstaert refusait de poursuivre la polémique sur le lingala et situait sa position dans un vaste cadre missiologique: « *Pour moi, tout est un: question linguistique, mission, enseignement, ministère paroissial, politique etc... tout tourne autour d'un même point et en dépend. C'est le radicalisme du nouveau mouvement que Pie X prévoyait déjà avec son "Omnia instaurare in Christo"* » (GH à E. De Boeck 27/6/1941).

D'autres ennuis vinrent des théories de M. Possoz. Celui-ci, substitut du procureur du Roi, et ami du Père Hulstaert, habitait Mbandaka au moment de la fondation d'*Aequatoria*. Curieux de tout et ayant une culture éclectique, il avait des idées sur beaucoup de choses et croyait pouvoir s'exprimer sur tout. Le périodique accepta vingt contributions de sa main entre 1937 et 1941 (plusieurs d'entre elles ne sont en fait que des notes d'une seule page). Or, M. Possoz avait parfois des idées singulières et n'hésitait pas à se prononcer même sur des affaires ecclésiastiques et sur la morale chrétienne. C'était son droit, mais il est assez malencontreux qu'il ait eu l'idée de vouloir publier cela dans une revue missionnaire, et qu'Hulstaert ait eu celle de le publier !

Dans le n. 2 de 1940 paraît « *La question de la dot* ». Possoz y affirmait que le juge, au Congo où la législation belge s'appliquait dans les procès de divorce des indigènes, ne pouvait pas tenir compte de l'existence éventuelle d'un mariage chrétien. Cette position allait à l'encontre de l'attitude des missionnaires qui voulaient soustraire ce genre de palabres à la juridiction civile. Le Délégué Apostolique fulmine (lettre à V.G. 4/5/40): « *L'auteur ne connaît ni la théologie ni le droit. Une mise au point s'impose* ». Hulstaert la fera dans le numéro suivant. Entre-temps, Possoz, muté à Elisabethville, s'y heurta à l'opposition de

³¹ Giovanni Dellepiane (1889-1961) au Congo-Belge de 1930 à 1949 en tant que Délégué Apostolique, ce qui correspond, pour les pays de Mission, à la fonction de Nonce Apostolique. Vivement opposé à l'indigénisme mais favorable à l'absorption de la culture "primitive" par la civilisation latine. BBOM VII 9 118-119

l'évêque local, Mgr de Hemptinne³², à cause de deux brochures sur l'Action Catholique. Malgré cela, *Aequatoria* publiera encore quelques textes de Possoz, sur « *La refonte de la famille* ». Nouvelle occasion pour le Délégué d'intervenir: le 27 novembre 1941, *Aequatoria* reçoit l'ordre de ne plus rien publier de cet auteur « *rempli d'idées protestantes, d'un nouveau genre de réforme, pire que celle du XV^e siècle* » (DA à VG 14/12/1941). Comme on le voit « *Monsignore* » dans son indignation, allait même jusqu'à déplacer la Réforme d'un siècle dans le temps !

La guerre en Europe menaçait *Aequatoria* à cause des difficultés d'approvisionnement en papier et en divers matériaux d'imprimerie, mais elle a probablement d'autre part, beaucoup contribué à l'extension et même à la survie de la revue. En novembre 1940, Hulstaert écrit à Possoz: « *Nous n'avons que 60 abonnements payants. Nous voulons continuer mais nous voudrions d'abord demander au Gouvernement de prendre des abonnements pour les Territoires, maintenant que Congo et Kongo-Overzee n'arrivent plus. Si le Gouvernement en prend une centaine, nous serons sauvés* » (11/11/40).

Une lettre du 26/11/40 officialise cette demande. Les abonnements souscrits par l'Administration atteignent bientôt la centaine (1942) (Province de Coquilhatville: 24; Costermansville: 16; Stanleyville: 28; Léopoldville: 7; Gouvernement général: 9; Lusambo: 20; Ruanda-Urundi: 18). Ce succès révèle en même temps les faiblesses d'*Aequatoria*: rédaction réduite à une ou deux personnes, présentation artisanale, beaucoup de fautes typographiques, administration défaillante, caractères d'imprimerie insuffisants.

Au début la modestie avait été de mise. *Aequatoria* avait été fondé pour ceux qui « *auraient à communiquer des choses intéressantes sans pour cela s'adresser aux grandes revues* » (couverture 1940). On voulait parler « *en petit comité* » (1939). Mais le besoin de quelque chose de plus scientifique se fit alors sentir. Hulstaert rechercha donc les moyens d'une amélioration dans tous les domaines, mais sans grande conviction car il écrira encore en 1944: « *Néanmoins, nous ne sentons rien pour un travail de science pure* » (GH à J.d.B. 27/12/44)

Pour une amélioration sensible il fallait de l'argent. Monseigneur Van Goethem³³ fut le premier à apporter son aide. Il met à la disposition de la revue 10.000 fr, « *à rembourser plus tard si possible* » (12/11/42 GH à VA). Le n. 4 de 1942 devint un numéro de propagande tiré à 200 exemplaires supplémentaires. Un ancien de Coquilhatville, muté à Goma, monsieur Braeckman, versa gracieusement 20.000 francs le 14/12/43, et le Gouvernement Général donna 10.000 francs le 24/4/44, la Banque du Congo Belge, l'Union Minière, chacune 1.000 fr par an. Cela permettra d'améliorer la revue et de survivre plus tard pendant les dernières années pratiquement sans autres ressources (1960-62).

Hulstaert commença à faire les démarches nécessaires pour rehausser le niveau de la revue. Malgré la guerre il cherche à acheter des caractères d'imprimerie adaptés aux exigences de la linguistique africaine. Il s'efforce de sensibiliser les responsables de l'imprimerie de la mission, pour qu'ils y mettent un peu plus de cœur et de soin, mais le progrès sera minime. Il veut organiser une véritable équipe rédactionnelle et lance un programme d'édition. Pour ce faire il consulte ses amis: Boelaert, Van Avermaet, Tanghe, Bittremieux³⁴, Van Bulck³⁵. En résumé, les propositions de renouvellement se réduisent à

³² Félix de Hemptinne (1876-1958), au Congo de 1910 à 1958, Préfet Apostolique d'Elisabethville de 1910 à 1932, Vicaire Apostolique de 1932 à 1958. BBOM VII A, 291-299

³³ Edward Van Goethem (1873-1949.) était le premier Préfet et Vicaire Apostolique de la mission des Missionnaires du Sacré Coeur à l'Equateur au Congo Belge. BBOM, VII C, 181-192 (G. Hulstaert). Il publiait lui-même dans *Aequatoria*.

³⁴ Leo Bittremieux, CICM (1881-1946). Missionnaire au Mayombe. Notices biographiques: BCB V, 79-80 et *Aequatoria* 9(1946)137. Il publia 10 articles ou notes dans la revue. Fervent opposant au Lingala.

ceci (Circulaire du 8/6/43): 1) Format plus petit, et plus de pages; une couverture plus expressive; 2) Recherche de subsides; 3) Papier de meilleure qualité; 4) Comité de patronage.

Hulstaert arrive ainsi à définir la fonction d'*Aequatoria* renouvelée: « *Nous arriverons finalement à notre but: c'est d'avoir un périodique qui n'est pas seulement un organe de communication d'études ou de divulgation d'idées saines en rapport avec la mission, le peuple, notre travail etc... (...) mais aussi un périodique scientifique colonial, basé sur les principes catholiques, dans un esprit catholique, pour que nous puissions devenir un organe faisant autorité au Congo et même en Afrique Centrale* » (G.H. à V.W. 13/7/43).

Le grand événement de l'époque fut l'entrée de Van Bulck à la rédaction Celle-ci se composait jusqu'alors en fait d'une seule personne: G. Hulstaert. Deux autres confrères lui étaient associés: Boelaert et Van Avermaet. Dans le but de l'élargir et d'améliorer globalement la revue, Boelaert suggère à Hulstaert de demander au jésuite Vaest Van Bulck d'entrer dans la rédaction. Le 9 août 1943, une première proposition lui fut faite. Le 26 septembre suivent des propositions concrètes: Rédacteur en Chef: Hulstaert, conseil de rédaction: membres d'autres Missions, et avant tout Van Bulck; aussi quelques laïcs; une représentation régionale; le patronage de la revue par des autorités civiles et religieuses; ainsi qu'une amélioration quantitative et qualitative.

Le 10 octobre Van Bulck, à cette époque responsable d'une petite mission dans le Kwango répond en formulant les critiques habituelles sur *Aequatoria*: 1) trop local; 2) la revue d'une seule personne; 3) ni scientifique ni vulgarisatrice; 4) format et impression déficients. Ensuite il formule ses propositions: lancer des numéros spéciaux traitant de la mission du point de vue ethnographique et linguistique; des questions d'éducation et d'enseignement; d'essais d'unification des langues de la magistrature et l'ethnologie; de l'administration et la conscience tribale. Il cite finalement plusieurs noms d'éventuels collaborateurs. Tout en acceptant en principe de faire partie de la rédaction, il émet des doutes sur la faisabilité de cette participation par correspondance.

Hulstaert est enchanté de la réponse de Van Bulck. Il le considère déjà comme membre de la rédaction, et pour résoudre les difficultés de la correspondance et des distances, il propose la création des rédactions régionales qui devraient coordonner les activités de collaborateurs dans leur région respective. Pour les numéros spéciaux on débutera avec la polygamie et la dénatalité, questions proposées par Boelaert. Van Bulck reste sceptique, mais accepte de fonctionner comme coordonnateur pour sa région, (28/1/44) et prédit que des véritables changements pour *Aequatoria* demanderont beaucoup d'argent.

Hulstaert n'était pas du genre à se simplifier sa vie, si l'on en juge par ce qu'il entreprit alors. Il s'agissait d'une refonte de sa revue, avec élargissement de la rédaction et introduction d'un notable facteur de complexité, avec les rédactions provinciales, la coopération entre congrégations différentes, entre religieux et laïcs et la conception de « numéros à thèmes ». Cela promettait déjà beaucoup de travail au rédacteur en chef. Par là-dessus, les numéros spéciaux vont débuter avec la polygamie et la dénatalité. Le premier sujet est des plus délicats et, quant au second, il ne pouvait ignorer qu'en le suggérant, son ami Boelaert avait l'intention de produire un réquisitoire contre la colonisation. Entre-temps l'enquête sur la

³⁵ Vaest Van Bulck, s.j. (1903-1966) après une formation universitaire variée et brillante, sera retenu en Afrique par la guerre en Europe pendant qu'il fit une tournée de recherches linguistiques en Afrique du Sud, et centrale. La correspondance entre lui et Hulstaert commence, fin 1940 et prendra fin en 1958. En 1942-45, il séjournait à la mission de Ndinga (Kwango). De septembre 1945 à février 1947 à Nlemfu. Bulletin de l'ARSOM 13 (1967)143-155. BBOM VII C, 55-60

polygamie est lancée par, et Hulstaert propose plusieurs noms pour la rédaction régionale selon les Vicariats. En fait ces propositions resteront théoriques et Hulstaert continuera encore quelque temps à consulter Van Bulck, qui quittera le Congo bientôt (1947).

L'orage que provoquera sous peu l'intervention du Délégué Apostolique dans les études sur la polygamie s'annonce. Hulstaert renvoie aux évêques comme étant à la source de la plupart des difficultés: « *Beaucoup d'ordinaires sont méfiants envers nous; certains sont à priori contre le travail intellectuel (...) je sais que X et Y sont contre nous. Quelques-uns sont pour. Il y a aussi des cas ambigus comme Mgr Six³⁶ et comme en général les Scheutistes* » (10/2/45). Toutefois - et cela montre qu'il avait su dès le départ qu'il courait au devant des ennuis - Hulstaert avait pesé à des esures pour y parer, ou du moins pour amortir le choc prévisible. Dès 1942, pour donner plus de prestige à la revue, il avait conçu l'idée de constituer un comité de patronage. Il cherchait à s'attirer la participation des autorités civiles et ecclésiastiques importantes.

Le 20 mars 1943, il envoie une circulaire et déjà en avril des réponses commencent à lui arriver. Tous les fonctionnaires de l'administration y répondent positivement, avec en tête les ministres des Colonies. (De Vleeschauwer, le 18/8/1944, à partir de Londres, et plus tard De Bruvne le 14/5/1945). Quant aux Vicaires Apostoliques, Mgr Vanuytven, de Buta et Mgr Blessing, de Bondo, refusèrent. Dix ne répondirent pas: G. Six (Léopoldville); Demol (Kasaï); J. Sak (Haut-Luapula); G. Haezaert (Kongolo); U. Morlion (Baudouinville); E. Leys (Kivu); H. Pierard (Beni); G. Verfaillie (Stanleville); J. Hagendorens (Tshumbe) et J. Jacobs (Lolo). Seize enfin accordèrent leur patronage: G. Dellepiane, E. De Boeck, (Lisala), E. Van Goethem (Coquilhatville), C. Lagae (Niagara), A. Verwimp (Kisantu), H. Matthysen (Lac Albert), C. Stappers (Lulua), J. Vanderhoven (Boma), O. Tanghe (Ubangi), H. Van Schingen (Kwango), A. Van den Bosch (Matadi), L. Deprimoz (Rwanda), G. Wantenaar (Basankusu), A. Bossart (Ipamu), Windels (Bikoro), A. Grauls (Urundi). La liste en sera imprimée sur la couverture à partir du numéro 3 de 1944 et tiendra compte des changements dans les fonctions des autorités en question.

En 1945, une crise de première grandeur éclata à l'occasion du numéro spécial sur la polygamie. On évoqua les « *turpitudes du paganisme* » et, après la parution du numéro contesté (1945, 2), le Délégué Apostolique Dellepiane envoya à tous les Vicaires Apostoliques une note pour les inciter à se retirer du comité de patronage (cf. lettre DA à VG 5/8/1945). Seul Mgr Lagae y donna suite; de Hemptinne s'était retiré de son propre chef. En 1953, la liste disparut de la couverture.

Les ecclésiastiques sont aussi susceptibles que les autres de brouilles, fâcheries et conflits. Mais il est quand même rare d'entendre un curé un accuser un autre, non d'hérésie, un genre d'errements qui après tout cadre encore avec sa profession, mais d'avoir publié des *écrits pornographiques* !!! ... Que s'était-il passé ?

Soucieux d'être plus efficaces et plus attrayants, les rédacteurs d'Aequatoria avaient lancé des numéros thématiques. Le premier serait consacré à la polygamie, afin de montrer la situation réelle face aux statistiques optimistes des autorités. Le Délégué Apostolique avait reçu le 23 février 1944 les mêmes schémas d'enquête que ceux envoyés à tous les Ordinaires et il avait marqué son accord. Il approuvait aussi le fait que le questionnaire était adressé aux évêques, car il leur appartenait de vérifier la valeur des contributions. Mgr Van Goethem lui-même écrivit un article que Hulstaert soumit à Mgr Dellepiane. Celui-ci le jugea une « *véritable apologie de la polygamie* » et bien sûr, il en interdit la publication. Il suggéra

³⁶ Mgr Six (1887-1952), CICM. Vicaire Apostolique de Léopoldville (1934-1952). BBOM, VI, 923-925 Il ne méritait « *ni cet excès d'honneur, ni cette indignité* : il était plutôt POUR Aequatoria, mais aussi POUR le lingala, attitude avec laquelle on ne se faisait pas un ami du P. Hulstaert !

même qu'il valait mieux ne rien publier sur la question. Entre-temps les premiers articles étaient déjà imprimés à Kafubu³⁷. Le 9/10/1944, Hulstaert demanda un "Avant-propos" au Délégué. Mais la méfiance de ce dernier se transforma en fureur quand il prit connaissance d'un texte du Père Esser que Hulstaert lui envoya le 29/1/45. Cette fois-ci, c'est la menace du « coup de crosse »: « *Si l'article en question avait paru dans Aequatoria, je me serais vu dans l'obligation de prendre une mesure grave et de la dénoncer au Saint-Siège* » (DA à GH, 3/2/45) et il terminait par: « *A quoi bon un numéro sur la polygamie ?* »

Mgr Van Goethem, inquiet, écrit à Hulstaert le 13 février 1945 de ne rien publier sans l'approbation du Délégué. Mais le numéro était déjà aux trois quarts imprimé. Le lendemain, Mgr Van Goethem demande le retrait pur et simple du numéro. Les rédacteurs Hulstaert et Boelaert se mettent à douter de leur "mission": « *De par les directives du Délégué, nous devons nous limiter à des questions purement théoriques ou à des questions qui ne touchent pas la mission. Est-ce qu'Aequatoria en vaut encore la peine? Si elle n'a pas la confiance des supérieurs et si la liberté de la rédaction est si étroitement surveillée, y a-t-il encore un avenir? (...) La Mission y perdra en prestige quand Aequatoria disparaîtrait. Les ennemis de la mission s'en réjouiront* » (GH à VG, 14/2/45). Hulstaert écrit aux auteurs et à l'imprimerie à laquelle il ne demande que 25 numéros, faisant détruire le reste. Mais on n'en avait pas fini pour autant avec « *les idées foncièrement erronées* » !

Ce premier numéro de 1945 étant retiré, il fut remplacé par un autre qui portait en lui le germe d'autres difficultés encore plus grandes. Le Père Borgonjon³⁸ y publia la première partie d'une étude sur la circoncision chez les Cokwe Le 2e numéro de 1945 en donna la suite et contenait aussi un article de Kagame³⁹ et un autre de Van Caeneghem⁴⁰.

³⁷ Le numéro fut imprimé par les Salésiens à Kafubu, Katanga. Il n'était pas encore au complet car y manquait l'article de M. Esser refusé par le Délégué Apostolique. Il était imprimé en 473 exemplaires. Le Père Hulstaert en a demandé 25 et a fait détruire le reste par l'imprimerie même. Il n'en reste que deux au Centre Aequatoria.

³⁸ Willy August Borgonjon, missionnaire OFM, au Congo depuis 1933. La date de son départ n'a pu être retrouvée.

³⁹ KAGAME Alexis (1921-1982), Prêtre et Historien rwandais, est issu d'un lignage d'Abiru. Devenu prêtre, il est cependant surtout connu en tant qu'historien. S'il est fort lié aux informations qu'il recueille, d'ailleurs parfois difficilement, dans son milieu, il a le mérite d'être, pour la région des Lacs, celui qui a proclamé, haut et fort, qu'il fallait utiliser AUSSI les matériaux africains disponibles. Sa principale contribution à l'histoire restera sans doute la publication du "code ésotérique de la monarchie", sorte de "Constitution" que les Abiru renaient par cœur. Lorsqu'un "Mwiru" se préparait à ses fonctions et apprenait son texte, il était averti que, s'il le divulguait, il mourrait le jour où il entendrait, dans la bouche d'une personne non-autorisée, les mots dont il était dépositaire et qu'il n'avait pas su garder secrets. Kagame parvint néanmoins à se faire communiquer le texte en question, moyennant l'engagement de n'en rendre publique que la traduction française. De ce fait, ce ne seraient pas "les mots" (du texte kinyarwanda) que le dépositaire risquerait d'entendre.

Les nationaux eux-mêmes, au début de leurs travaux historiques, ont eu tendance à "copier" les orientations idéologiques des auteurs "officiels" blancs. A l'époque, les historiens de l'Europe sont patriotes et, pour les Belges, monarchistes, et l'ethnographie, surtout missionnaire, est alors marquée fortement d'une touche pro-Tutsi et pro-Nyiginya. Il y a à cela plusieurs raisons. La première est évidemment qu'ils ont eu besoin de temps pour prendre leurs distances d'avec l'enseignement de ceux qui les ont formés. La seconde, que, comme Kagame, il s'agit en général de Tutsi, et même de Tutsi de bonne famille, puisque la politique coloniale avait été de privilégier sur le plan scolaire ceux qui étaient déjà les privilégiés de la société traditionnelle. En troisième lieu, ils ont en général travaillé d'abord sur des sources très proches : l'histoire telle que racontée dans leur propre milieu. L'œuvre remarquable par ailleurs d'Alexis Kagame est ainsi très étroitement dépendante des Abiru. Ainsi, le court règne de Mibambwe IV (Rutalindwa) a été censuré de sa liste traditionnelle des rois (COBUJA pp.300-304). Sa source privilégiée n'était guère favorable à un mwami imposé contre leur avis et sans respect des formes rituelles par Kigeri IV. Enfin, il s'agit d'abord pour les nationaux d'affirmer l'existence et la valeur de leur culture et de leur histoire face au colonisateur. Cela ne va pas sans une certaine dose d'exaltation patriotique de tout ce qui est national, y compris le passé, fut-il royal et Tutsi. La démarche de Kagame fit figure de modèle dans la région. Ainsi, Pierre Baranyanka annonce-t-il en 1953 qu'il a en chantier une Histoire du Burundi qu'il se

C'est Mgr de Hemptinne qui doit avoir attiré l'attention du DA Dellepiane sur ce numéro « dangereux ». Ce dernier écrit à Mgr Tanghe (29/7/45): « *Un Ordinaire vient de me signaler un article dans un des derniers numéros contenant de grosses erreurs... et un autre article vraiment ordurier* ». Et il conclut: « *il faut en finir avec certaines tendances, chez certains missionnaires à faire l'apologie ou à donner l'impression de faire l'apologie des turpitudes du paganisme sous le couvercle*⁴¹ (sic) *de la soi-disante (sic) science. Les missionnaires ont autre chose à faire* »

Il s'agissait de l'article d'Alexis Kagame « *Le Rwanda et son roi* ». Le Délégué juge tout cet article comme « *contenant des affirmations erronées ou fort douteuses et une tendance raciste de tout cet article*⁴² ». Était visée ensuite la petite note de Van Caeneghem: « *Pour plus d'étude des valeurs indigènes luba* », dont un passage est « *manifestement erroné* ». Ensuite c'est surtout l'article sur la circoncision qui l'occupe. Le Délégué, qui se fait traduire par le Père Jans l'article écrit en néerlandais (lettre 19/9/48 Jans à Vertenten) conclut que c'est « *une description détaillée de mœurs indigènes, grossièrement ordurière* », et le pauvre Père Borgonjon se voit qualifié de « *missionnaire (?) qui divulgue ces immondices, et [qui] a perdu le sens le plus élémentaire de la décence, c'est un mal élevé et un pornographe que le parquet devrait poursuivre* » (DA à VG 4/8/45).

En fait, ces jugements ne font que reprendre certaines des paroles de Mgr de Hemptinne qui avait déjà envoyé une lettre à Mgr Van Goethem dans le même sens: « *Certains articles de cette revue sont pornographiques. Le culte que vouent certains missionnaires aux « valeurs spirituelles de la coutume indigène » n'excuse pas le scandale de ces reportages immondes dans une publication qui est lue dans nos communautés religieuses et par la jeunesse du Congo et de la Belgique. L'orientation doctrinale de la Revue Aequatoria me paraît plus inquiétante que les écarts moraux de cette littérature ethnographique. En matière de Sociologie et de missiologie, la Revue Aequatoria professe une thèse erronée sur la valeur fondamentale de la coutume indigène. Cette thèse procède des erreurs de l'Ecole de Lévy-Bruhl*⁴³ *dont le ministre Franck fut le néfaste apôtre. L'article*

propose d'intituler "Intsinzi Karyenda", ce qui démarque de façon évidente le titre "Inganji Karinga" d'A. Kagame. (Ils font allusion aux Tambours Royaux respectifs des deux pays). Œuvres : "Muntu" (philosophie), "Inganji Karinga" "Le code ésotérique de la monarchie rwandaise" "La documentation du Rwanda sur l'Afrique interlacustre des temps anciens" in Colloque de Bujumbura : "La Civilisation ancienne des peuples des Grands Lacs"; Paris/Bujumbura, Karthala/CCB, 1981, pages 300 - 330.

⁴⁰ Raphaël Van Caeneghem (1891-1958), missionnaire au Congo de 1921 à 1946. Publiciste fructueux et "indigéniste" convaincu. BBOM VI, 153-156

⁴¹ « *il coperto* » en italien, signifie tantôt « couvert », tantôt « couvercle »

⁴² Kagame, était un prêtre, un historien du Rwanda précolonial, mais aussi un descendant d'« Abiru » (gardiens des traditions monarchistes) ses écrits ont donc une forte connotation tutsiste et « mwamiste », ce qui fait que les remarques de Dellepiane ne sont peut-être pas totalement hors de saison.

⁴³ Lucien Lévy-Bruhl (1857 - 1939), sociologue et anthropologue français, est l'un des collaborateurs d'Émile Durkheim. Aussi bien dans ses études sur le primitif que sur la morale, il a pour but de faire accéder la connaissance à la positivité de la nature. L'individu, chez le primitif, se pense comme membre du groupe (individualité à plusieurs). À sa mort, l'individu ne se détache pas de l'ensemble du groupe. Ainsi l'âme regroupe une psychologie collective qui associe une expérience mystique dans laquelle la nature et le surnaturel se pénètrent. Son ouvrage *La mentalité primitive* constitue une base et une référence, en matière d'ethnologie, de sociologie et aussi de psychologie. Il y décrit comment fonctionne la pensée primitive et ce qui la différencie fondamentalement de la pensée civilisée.

Lévy-Bruhl avait été frappé de rencontrer dans nombre de sociétés inférieures (vocabulaire d'époque) un ensemble d'habitudes mentales excluant l'abstraction, le raisonnement et les opérations discursives de la pensée et qui ne saurait être attribué à la torpeur intellectuelle, au nombre restreint d'objets auxquels pensent les primitifs, au caractère uniquement matériel des buts qu'ils poursuivent. Ces primitifs se révèlent en effet pénétrants dès que l'intérêt s'éveille en eux, capables de se souvenir et de porter leur attention sur un nombre illimité d'objets inaccessibles aux sens. Ce fait crucial appelle des explications. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* mettent en relief les variations dont semble faire preuve l'activité mentale au cours de la

d'Alexis Kagame (N. 2, 1945) que le Rédacteur loue sans réserve est un lamentable exemple de la perversion des idées chez un prêtre indigène » (DH à VG 12/8/1945). La Rédaction n'avait pas «loué sans réserve» l'article de Kagame, mais estimé que son niveau intellectuel inspirait les plus grands espoirs dans le clergé indigène, ce qui n'est pas exactement la même chose, mais de Hemptinne était homme à faire flèche de tout bois. Quand à l'influence de Lévy-Brühl, il aurait été bien inspiré de remarquer, dans le même numéro un article de Bitremieux intitulé « Prélogisme » qui justement discute certaines thèses de cette école et en indique les limites.

Si l'on relit bien les phrases en question, il y a toutefois une différence notable entre les deux critiques. Mgr Dellepiane réagit en prélat pudibond, de l'école de ceux qui multiplièrent un peu partout les feuilles de vigne sur les œuvres d'art du Vatican. Ce qui le dérange, c'est surtout le P. Borgonjon, qui a osé parler « zizi ». Tandis que Mgr de Hemptinne, s'il affecte aussi de défendre « l'âme de l'enfant » qui pourrait être troublée par des lectures obscènes, s'attaque avant tout à la philosophie même de la revue *Aequatoria*, et à « la thèse erronée sur la valeur fondamentale de la coutume indigène », qui, selon lui, « procède des erreurs de l'Ecole de Lévy-Brühl ». Des deux critiques, l'Italien joue au Censeur défendant les bonnes mœurs, cependant que le Belge inclinera plutôt vers le rôle de Grand Inquisiteur. Comme Van Goethem l'écrira plus tard au Délégué Apostolique: « *Qu'il est donc violent, ce Monseigneur [de Hemptinne] dans son indignation* » (VG à DA 31/8/45).

De telles différences peuvent certes être affaire de tempérament et la notion même de « pornographie » est pour une bonne part une question d'appréciation personnelle, mais le profil très spécial de Mgr. de Hemptinne pourrait inspirer d'autres idées ...

L'article de Kagame avait eu des conséquences politiques. Son but était politique et les effets le furent également. Le Délégué l'avait interprété ainsi⁴⁴. Le numéro trois de 1945, déjà entièrement imprimé, fut retenu car le D.A. avait écrit le 5 août à Mgr Van Goethem: « *Je vous prie de suspendre à partir de la date de réception de la présente, la publication de la revue Aequatoria. A votre prochaine visite ici avant la fin de ce mois, nous examinerons ensemble cette grave affaire et nous déciderons si la publication de cette revue peut être continuée, dans quelles conditions et avec quelles garanties elle pourrait être reprise* ».

L'ouragan passé, *Aequatoria* est suspendue, Kagame 'relégué'⁴⁵ et Hulstaert propose sa démission. Le 23 août il se justifie devant son évêque. Mgr Van Goethem, à qui il adresse

préhistoire et de l'histoire et cherchent la raison d'être de ces variations dans l'état social et les mœurs. Lévy-Brühl y établit l'existence de liaisons mystiques s'effectuant en vertu de participations et d'exclusions soustraites au principe logique de contradiction qui passait jusqu'alors pour régir toutes les démarches de l'esprit ou peu s'en faut. Dans *La Mentalité primitive*, il abandonne l'analyse abstraite qui lui avait permis d'opposer l'attitude logique et l'attitude de participation mystique (appelée prélogique). Il entreprend de montrer pourquoi et comment la mentalité primitive diffère de la nôtre. À l'étude comparée des représentations collectives et des pratiques propres à l'Australie, la Nouvelle Guinée, l'Amérique du Nord, l'Insulinde et l'Afrique, il demande les données, les cadres et le contenu de l'expérience primitive. La pensée primitive s'identifie avec les mouvements profonds de la vie : elle est émotion, réponse, action. La vie, la mort, l'ordre du monde s'offrent à elle et s'expliquent par eux-mêmes : ils sont une révélation, ils manifestent l'action de forces occultes. Indifférente aux liaisons naturelles, la pensée primitive ne voit dans ce que nous nommons cause qu'un instrument au service des forces occultes. Des préliations affectives établissent le passage immédiat de telle perception sensible à telle force invisible (appréhension directe, intuition plutôt que passage). Donc foi entière en la présence et en l'action des forces inaccessibles aux sens : d'où l'inutilité des inductions par lesquelles notre expérience se développe.

⁴⁴ C'est le Délégué Apostolique lui-même qui s'était exprimé en ce sens au Père Jans: « *Le Délégué qui est mieux informé que nous, mettait l'article de l'abbé en relation avec une certaine attitude chez certains membres du clergé indigène local, et aussi avec les difficultés du gouvernement au Rwanda, suite à une différence d'opinion entre les éléments à la conscience nationaliste et le gouvernement local...* » (Jans à Vertenten, 13-9-45; Arch. MSC - Congo - Borgerhout). *Aequatoria* 1945, 152.

⁴⁵ Voir P. Harroy, Bulletin de l'ARSOM 28(1982)72.

aussi une lettre du 31/8/1945, longue de trois bonnes pages, où il prend la défense de ses missionnaires et d'*Aequatoria*. Le 9 septembre il rencontre le Délégué à Léopoldville. Dans un entretien de trois heures furent mises au point les conditions dans lesquelles *Aequatoria* pourrait continuer à paraître. Le Délégué avait demandé que Hulstaert soit écarté de la rédaction. Il sera finalement maintenu, mais trois censeurs lui sont imposés. Quant à continuer la publication d'*Aequatoria*, Hulstaert put communiquer à Boelaert et à Van Avermaet dès le 18 septembre: « *Monseigneur est décidé à continuer et il pense que le Délégué ne sera plus pour longtemps ici. Vers la fin de l'année tout sera en ordre, dit-il* » (GH a B + VA, 18/9/45).

Le *nihil obstat* du numéro suspendu porte la date du 10 octobre 1945 et l'*imprimatur*⁴⁶ du 3 novembre. Ce numéro 3, déjà imprimé, fut effectivement approuvé par le censeur le Père Hilaire Vermeiren. Vu les circonstances, il est assez étonnant que celui-ci ait laissé passer une des plus radicales invectives du Père Boelaert contre la colonisation (p. 94): « *Comme nos ancêtres appelaient la peste meurtrière du nom de la 'mort noire', les Nkundo peuvent hélas parler de la 'mort blanche'* » (Article: *Ontvolking door Kolonizatie - Dépopulation par la colonisation*). Mais le Délégué avait demandé une rectification inspirée par une note d'un « théologien » et par ses propres réflexions. Boelaert et Hulstaert y travaillent. La note du Délégué n'arrivant pas, ils soumettent (le 5/11) un texte qui n'est pas approuvé. Ils le retravaillent et le publient avec l'approbation de Mgr Van Goethem⁴⁷. Toutes ces difficultés eurent pour conséquence qu'*Aequatoria* se limita dorénavant à ne publier que des articles purement théoriques, surtout linguistiques, éloignés de la vie du peuple, contrairement aux principes de base de toute sa philosophie de départ.

Hulstaert le résume ainsi à Mgr Tanghe: (17/10/45) « *A la suite des dernières difficultés, nous devons conclure que l'adaptation que nous soutenons n'est pas approuvée; que nous devons condamner les noirs, que nous ne pourrions pas dire que nous devons construire sur ce qui existe et l'anoblir au lieu de le détruire en laissant les mines* ». Le numéro 3 suspendu fut finalement distribué fin novembre. Non sans malice, le "Comité de Rédaction" y annonça « *notre rédacteur en chef a été élu membre associé de l'Institut Royal Colonial Belge* ». (*Aequatoria* 1945, p. 120)

Le coup porté par le Délégué Apostolique se répercuta pendant plusieurs années et la reprise fut difficile. A la fin de 1945, le provincial de la Congrégation du Père Hulstaert (M.S.C.) vint en visite canonique au Congo. Il rencontra Mgr Dellepiane, qui lui déclara qu'il ne voulait pas la disparition d'*Aequatoria*, mais sa conversion. Quelques jours plus tard le provincial rencontra le Père Hulstaert à Coquilhatville. Celui-ci rapporta à Boelaert: « *Je dis au Père Provincial que selon moi il vaut mieux qu'*Aequatoria* disparaisse (...) car nous devons vivre dans l'inquiétude et l'incertitude; à la longue c'est intenable* » (2/1/46).

Une autre menace venait s'ajouter aux difficultés du moment. Le Père Hulstaert arrivait au terme des fonctions de supérieur religieux qui impliquaient sa résidence à Coquilhatville ou à Bamanya. « *Que m'arrivera-t-il ?* » écrit-il à Boelaert. « *Et si on m'envoie à l'intérieur, que deviendra *Aequatoria*? Et la bibliothèque? Voyez-vous la possibilité de*

⁴⁶ Le *nihil obstat*, délivré à l'intérieur d'un ordre religieux, est le constat des responsables de celui-ci que *rien ne s'oppose* à la publication. L'*Imprimatur* est, lui, délivré par l'évêque du lieu.

⁴⁷ Nous possédons 3 versions de la Rectification qui s'appellera finalement "Mise au point". La première, probablement rédigée par Hulstaert, porte un grand nombre de corrections significatives, apportées probablement par Boelaert. La deuxième est celle envoyée au DA le 5/11/45 qui la jugeait "à peu près insignifiante, tant dans le fond que dans la forme" (DA à VG 14/11/45). La troisième version porte la signature de Mgr Van Goethem et sera publiée dans *Aequatoria* 1945, p.152.

diriger Aequatoria à partir de Flandria? » (11/6/46). Et effectivement, peu après il fut nommé responsable du poste de Boteke (Flandria) à 200 Km de Coquilhatville. Il y retrouva le Père Boelaert, mais il dut se rendre à l'évidence: la rédaction d'*Aequatoria* était incompatible avec une telle fonction et à une telle distance de l'imprimerie et du centre de distribution, car elle ne lui laissait guère de loisirs. Boelaert, de moins en moins intéressé à la revue, accepta de le seconder mais refusa d'en prendre la responsabilité.

Fin 1946, il y eut changement de Vicaire Apostolique, Mgr Van Goethem ayant démissionné le 1er août 1946. Hulstaert le salua comme le vrai fondateur d'*Aequatoria*. Le Père Hilaire Vermeiren⁴⁸, pro-vicaire, censeur d'*Aequatoria*, devint le responsable intérimaire du Vicariat. Depuis juillet 1946, Hulstaert émettait des doutes formels sur la continuation de la revue. Il écrit à l'imprimeur: « *je ne sais pas si Aequatoria continuera encore longtemps* » (14/7/46). Il craint une nouvelle intervention du Délégué Apostolique à propos d'un article de Boelaert prévu pour le n. 4 de 1946. Mais Hulstaert est décidé à courir ce risque car il écrit: « *Il est préférable que le Délégué supprime Aequatoria plutôt que d'être obligés nous-mêmes d'abandonner* » (22/8/46 GH à l'imprimeur). En septembre 1946, il donne des instructions « *pour le cas où Aequatoria existerait encore l'année prochaine* » (20/9/46).

Le Père Vermeiren fut de passage à Flandria le 9/10 janvier 1947 pour un voyage sur la Momboyo. Hulstaert ne put le rencontrer (le bateau de la mission était arrivé le 9 à 23h30 et continua le lendemain à 8h 15), mais il réussit à l'aborder lors d'un autre passage, le 22-23 ou le 28 janvier 1947. C'est alors qu'eut lieu l'entretien qui donna aux Pères Hulstaert et Boelaert l'impression que le nouveau responsable du diocèse se désistait d'*Aequatoria*. Le 12 février, Hulstaert écrivit à l'imprimeur: « *La revue est supprimée* ». En mars, il envoie la copie pour le numéro d'adieu. Il communiqua également la nouvelle à quelques amis parmi lesquels Van Bulck en Belgique. Celui-ci sauta sur l'occasion et demanda l'autorisation de reprendre le titre pour une feuille de communications à éditer à Louvain, qui reprendrait ainsi provisoirement la relève (Van B à GH 18/3/1947).

Hulstaert écrivit en ce sens à H. Vermeiren le 7/4/47. Celui-ci, pris au dépourvu, réagit à cette nouvelle de manière inattendue et pria le P. Hulstaert de revenir sur sa décision (12/4/47), ce qu'il accepta par lettre du 28/4/47. Boelaert accepta de son côté de participer plus activement à la rédaction jusqu'à son congé d'avril 1948. Hulstaert reçut la promesse qu'il serait libéré de toute autre fonction après son congé. Il partit en janvier 1949, et pour cause de maladie, ne reviendra qu'en mai 1951. De janvier à octobre 1949 le nouveau supérieur, le Père Flor Cobbaut s'occupa de l'administration et Boelaert fut nommé directeur de l'imprimerie après son retour de congé en octobre 1949.

En août 1951, au retour d'Hulstaert, tout semble miraculeusement apaisé. Il s'était fixé définitivement à Bamanya, ayant désormais le temps de s'occuper pleinement de ses recherches et d'*Aequatoria*. L'atmosphère était bonne, la colonie et les missions florissantes. Il savait attirer de nouveaux collaborateurs de qualité parmi les missionnaires ayant une formation universitaire spécialisée (De Rop, Stappers, IVLs, Roeykens, Denis, Dieleman). A partir de 1954 quelques jeunes chercheurs de l'IRSAC commencent à y publier (Vansina, Biebuyck, Coupez) et quelques amis professeurs (Meeussen, Müller) s'y ajoutent. Ainsi *Aequatoria* a beaucoup gagné en qualité. La revue est distribuée dans tous les postes de l'Etat (jusqu'au niveau des Territoires)⁴⁹, dans toutes les bibliothèques, chez tous les représentants

⁴⁸ Hilaire Vermeiren (1889-1967), au Congo de 1925 à 1964, Vicaire Apostolique de Coquilhatville de 1947 à 1963.

⁴⁹ Le fait qu'*Aequatoria* vivait grâce au soutien financier de l'Administration Coloniale peut mener à se demander si la revue lui était pour autant inféodée. Aucune intervention de l'Etat pour influencer la position politique de la revue ou pour la censurer ne nous est connue. Elle publiait parfois des expressions, des exposés

de la colonie à l'étranger et chez tous les consuls fixés à Léopoldville. Plusieurs missions continuent à recevoir la revue. Il n'y a que le Père H. Jansen qui décommande tous les abonnements des Pères Montfortains « *parce que la revue est trop spécialisée* » (1/4/1947). La situation financière est satisfaisante et l'imprimerie mieux équipée. Tout allait pour le mieux jusqu'en novembre 1958 quand l'Etat supprima 172 abonnements. Ce fut le début de la crise finale, qui mena à la reprise de la revue par Lovanium

Déjà en 1957 le Père Hulstaert avait entretenu Mgr Gillon d'une possible cession d'*Aequatoria* à la jeune Université catholique Lovanium. En 1958 il tâte le terrain en exposant le problème à son confrère A. De Rop, devenu professeur de linguistique africaine à cette université. Van Bulck donne un avis négatif. Dès le début, De Rop s'exprime clairement: Lovanium n'en veut pas et ne le peut pas, c'est une illusion (lettre du 27/12/58). En fait Hulstaert comptait sur De Rop pour en prendre la direction à Lovanium, au besoin d'abord à titre privé, et la passer plus tard à l'Université même. La situation financière précaire depuis 1959, le manque de collaborateurs et le manque d'un successeur sur place parmi les membres de sa congrégation, avaient poussé Hulstaert à confier ainsi son enfant à d'autres mains. L'année 1959 passa dans l'attente. *Aequatoria* vivant sur ses réserves. Vers la fin de 1959 (11/12/59) Meeussen propose au Père Hulstaert de faire fusionner *Aequatoria* avec *Kongo-Overzee* et *Zaire* qui selon ses dires connaissaient également de graves difficultés. Hulstaert, dans sa réponse, exclut totalement cette solution.

En 1961 des problèmes à l'imprimerie de la Mission à Coquilhatville aggravent encore la situation. On cherche une imprimerie à Léopoldville et Hulstaert charge Boelaert de s'informer sur des possibilités en Belgique. Au début de 1962 la crise devient aiguë. En janvier le n° 3 de 1961 paraît, mais il n'y a plus de contributions pour le premier numéro de 1962. Le 18/2/1962 Hulstaert écrit à Boelaert: « *Nous n'avons plus d'abonnements sauf quelques institutions scientifiques et quelques amis fidèles. Les subsides de l'IRSAC qui nous permettaient de payer un secrétaire n'arrivent plus.* » Il reprend ses tentatives à Lovanium mais son correspondant sur place, De Rop, est catégorique: impossible. Finalement Hulstaert adresse sa proposition directement à Mgr Gillon (lettre du 15/4/62). Il y expose ses conditions: 1) conservation du titre et du sous-titre; 2) conservation du caractère scientifique; 3) parution trimestrielle.

Le recteur répond le 16/7/1962: « *on est disposé à donner une suite positive* », et invite Hulstaert à le rencontrer avant le 30 juillet. Cette lettre parvient au Père Hulstaert en congé en Belgique. Une réunion est alors proposée à Lovanium pour janvier 1963, mais le recteur est absent quand Hulstaert se présente et c'est le professeur Van den Eynde qui contacte quelques professeurs intéressés. De Rop prend formellement ses distances. Entre-temps Malengreau a également offert sa revue "*Zaire*" à Lovanium. Rubbens écrit à Hulstaert et propose de fusionner les deux sous le double titre A-Z (*Aequatoria-Zaire*). Hulstaert refuse et commence à comprendre que peu de gens sont vraiment intéressés à son projet. Il essaie encore et

qui allaient à l'encontre des bases mêmes de la colonisation (Boelaert) ou qui en critiquaient formellement certaines conséquences néfastes (dénatalité, effort de guerre, systèmes de recrutement, politique foncière). A partir des années cinquante on critiquait ouvertement certaines décisions du gouvernement. De 1953 à 1959, Hulstaert présentait les discours du Gouverneur Général sous un angle critique. Dans son commentaire sur le discours de 1955 (*Aequatoria* 1955, p. 134-138) il écrivait: « *Si des hauts fonctionnaires continuent à manifester une intolérance soit ouverte (...) soit sournoise (...) or il faut craindre la continuation de cet état de choses, car il existe dans le sein du Gouvernement Général. Il faudrait peut-être se demander plutôt quel pouvoir le Gouverneur Général a conservé sur les fonctionnaires de Kalina* » (p. 136). Et il continue à critiquer le discours sur bien de points précis. Il présenta son texte à M. Pétilon le 6 novembre 1955: « *Je crois bien qu'il est superflu de vous assurer que la critique que je crois devoir formuler de temps en temps n'est inspirée que par mon souci de l'avenir heureux du Congo* ». Et le Gouverneur Général d'y répondre: « *Je vous serai toujours reconnaissant de m'adresser vos observations et critiques* » (14/11/1955).

suggère le nom de Doutreloux comme secrétaire de rédaction. Rubbens se croit en mesure de faire avancer l'affaire et prévoit une direction collégiale sous la conduite du Professeur Van den Eynde (6/2/63). Hulstaert fait son rapport au recteur (13/3/63) mais il ne reçoit plus de réponse à ses trois lettres. Finalement le secrétaire de l'Université, Plevoets lui répond (5/6/63): « *Nous ne sommes pas encore parvenus à voir concrètement comment cette reprise de la revue Aequatoria pourrait se faire dans les circonstances actuelles* ». Hulstaert a compris et veut se diriger vers Elisabethville, l'Université officielle. C'était plus une menace qu'autre chose, car il n'y a pas de trace d'une quelconque tentative en ce sens. L'affaire se termine par une dernière lettre au recteur (14/9/63) où Hulstaert rappelle « *l'accord de principe jamais révoqué* » et annonce dans le dernier numéro d'*Aequatoria* la reprise de la revue par Lovanium

Malgré ses limites, Gustaaf Hulstaert a fait beaucoup pour la conservation de la culture mongo. Son exceptionnel dictionnaire et sa volumineuse grammaire resteront sa "gloire éternelle." Et l'on pourrait en dire autant de maints autres missionnaires-ethnologues. Le combat d'*Aequatoria* eut, en son temps, bien des sympathisants. D'abord des amis missionnaires animés du même souci de respecter la culture et l'histoire du peuple: Van Caeneghem chez les Baluba, Van Wing et Bittremieux chez les Bakongo, Tanghe chez les Ngbandi/Ngbaka, sans oublier Tempels. De volumineuses correspondances en témoignent. On continue de se référer à l'œuvre linguistique de Hulstaert et de ses confrères: Mais, en même temps qu'ils rendaient ce service insigne aux cultures africaines, ils allaient aussi projeter sur eux une idée de la communauté linguistique et culturelle qui leur était propre: jalouse de son identité, méfiante voire hostile vis-à-vis de l'extérieur, idée aussi qu'un groupe doit correspondre, de manière homogène, à une langue et à un territoire. Ce groupe (l'ethnie) dévient fondateur de l'identité du groupe comme de la personne et déterminant en matière de décisions personnelles et politiques. Fatalement, leur idée du groupe est germanique et base la nation sur la langue, la race, le sol et le sang, plutôt que latine, basant la nation sur l'adhésion libre à des principes et à la volonté des individus.



La tombe de Gustaaf Hulstaert à Bamanya



Dialogue



Organe de "Dialogue des Peuples"

Pauvres, mais honnêtes, nous paraissons quand nous pouvons, et notamment le vendredi 23 juin 2017

LE MARIAGE DES NKUNDÓ

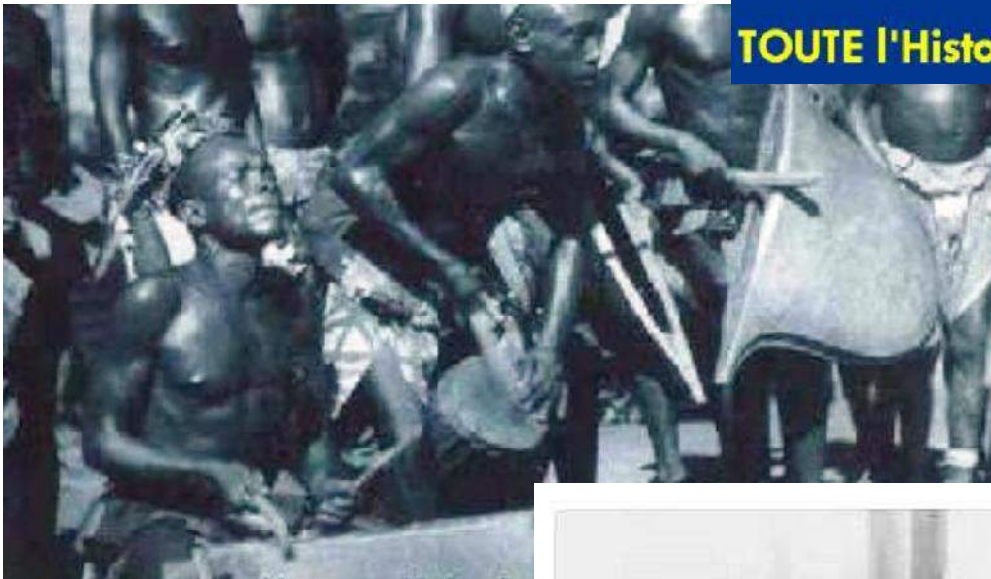
PAR

LE R. P. G. HULSTAERT,
MISSIONNAIRE DU SACRÉ-CŒUR AU CONGO BELGE.

Pourquoi ne pas raconter...



TOUTE l'Histoire du Congo ?



Gustaaf Hulstaert à son bureau @ Aequatoria

Qui était le Père Hulstaert ?

Le Père Hulstaert¹ a fait ses premiers pas dans l'enseignement à Boteka, l'école des Huileries du Congo Belge en 1927. Il n'avait aucune formation pédagogique spéciale quand il entama en 1927 pour 20 ans, sa carrière de directeur d'école et d'inspecteur de l'enseignement. Sa seule formation était celle que reçoit tout aspirant à la prêtrise². Pendant les dix années où il a exercé la fonction d'inspecteur missionnaire, il a eu l'occasion d'affiner et d'expérimenter ses théories pédagogiques, de publier plusieurs articles et manuels scolaires. Le système scolaire colonial comme tel ne plaisait pas au Père Hulstaert. En septembre 1952, il écrira à Mr Larochette, fonctionnaire au ministère: « *L'enseignement au Congo n'est pas pour les indigènes, mais pour les intérêts des Blancs (...)* Ce sont ces intérêts qui guident l'orientation de l'enseignement primaire³ ». Constatation juste, semble-t-il, mais que voulait-il dire par là ?

Enseignant

Dépourvu, on l'a dit, de bases pédagogiques, il s'informe et acquiert par la lecture quelques connaissances de base. Grâce aux archives d'Aequatoria et aux souvenirs de ses confrères, nous savons lesquels. Il se procure le *Didaktik* de Otto Willmann (1931), mais il apprend le plus par le florilège de Fr De Hove: *Paedagogische Denkers van Onze Tijd* (1935) (Penseurs pédagogiques de notre temps) dont il utilise de très larges extraits pour son article: "Enseignement de formation générale" dans *Æquatoria* en 1943. Sur le terrain de la pédagogie appliquée, il s'inspirait souvent du système en usage dans les colonies britanniques (*Village Education in Africa*, 1935 et *The New Education Bill*, 1944). Le rapport de la *Phelps Stokes commission* pour la partie d'Afrique Orientale et Centrale ne se trouvait pas dans la bibliothèque mais il en avait pris connaissance par un article dans *Africa*. Il avait bien accès à *Oversea Education* (à partir de 1943), un « digest »: *The Colonial Review* (à partir de 1942.) et *Revista de Ensino* (Angola, à partir de 1950). On ne peut pas ne pas remarquer qu'il ne consulte aucun ouvrage de pédagogie écrit en français !

Parfois il se laisse mener à des positions extrêmes, même après lecture d'un seul livre. En 1942, il écrit au Père Vesters de Basankusu: "*Quand j'avais lu il y a quelque temps le livre "Nieuwe banen in het onderwijs" (Nouvelles voies dans l'enseignement), j'ai tiré la conclusion finale: la pédagogie moderne est donc pour un changement total du système et bien dans le sens de l'ancienne pédagogie des Nkundo: instruction occasionnelle, sans système dans notre sens... L'âme y est mise par nous, enseignants, éducateurs, amis; comme nous voyons maintenant le système, non, je ne peux m'y identifier comme prêtre, comme chrétien. Et je suis de plus en plus convaincu que l'enseignement généralisé et gratuit sur une base moderne, a été un des plus grands moyens du diable et ses acolytes pour, sous une belle couverture, collaborer à la déchristianisation de l'Europe et à l'abaissement intellectuel et*

¹ Gustaaf HULSTAERT: Né le 5 juillet 1900 à Melsele ; Ordonné prêtre, Missionnaire du S. Cœur, le 27 juillet 1924; Premier départ pour le Congo: le 15 septembre 1925; Affectations successives: Boende 1926-1927; Boteka 1927-1933; Bokuma 1933-1934; Bamanya 1936-1946; Boteka 1946-1948; Bamanya 1951-1990. Présence effective au Congo: 51 ans et 5 mois le restant (12 ans, 8 mois et 20 jours) étant des périodes de congé ou autres absences du pays. (Aequatoria). Il est mort à Bamanya, où il est enterré, à l'âge de 90 ans, alors que le climat de l'Equateur passe pour très malsain !

² Il ne faudrait pas en conclure hâtivement qu'il s'agissait là d'une pratique d'enseignement « au rabais » pour les colonies. On avait simplement étendu au Congo une disposition belge d'après laquelle, dans l'enseignement catholique, tous les postes pouvaient être occupés par des prêtres, sans qu'on exigeât d'eux une formation complémentaire.

³ Les notes personnelles de Hulstaert, et sa correspondance avec des confrères, est souvent en néerlandais. La traduction qui en est donnée ici est aussi littérale que possible, de manière à déformer sa pensée le moins possible, dût le style en souffrir un peu.

moral de la race blanche' (19-8-1942.) On se défend difficilement de l'impression que ce qu'il tire d'écrits contestant la pédagogie régnante, c'est avant tout un plaidoyer pour l'obscurantisme !

C'est à Bokuma qu'il a composé son premier livret scolaire: le *Buku ea njekola eandelo la ekotelo* (Livre pour apprendre à lire et à écrire - 1933). Pendant l'année où il enseigne au petit séminaire de Bokuma, il s'occupe avec quelques confrères et séminaristes, de l'élaboration de la terminologie scolaire en lomongo. Quelques années plus tard on y enseignera en rhétorique le latin en lomongo. Il ira à Léopoldville (en 1939 et en 1943) pour plaider la reconnaissance officielle du lomongo comme langue d'enseignement. Il n'y a pas obtenu gain de cause, mais on l'a laissé faire et l'inspection officielle ne l'inquiéta jamais sur ce point.

Cette situation « ni chair ni poisson » ne sera pas sans conséquences. On ne sait trop à qui donner le plus grand tort : à Hulstaert qui poursuivit sur sa lancée (sans doute avec l'espoir que les résultats convaintraient finalement les autorités qui le « rattraperaient » par la suite), ou à la direction de l'Education qui ne lui donna pas franchement l'ordre de cesser (peut-être avec le secret espoir qu'il se fatiguerait de lui-même). Toujours est-il que les écoles de Hulstaert formèrent donc leurs élèves en lomongo **sans que rien ne soit fait pour qu'ils aient ensuite un débouché, soit scolaire, soit professionnel.**

Ce fait à lui seul réduisait à l'avance son effort à néant, indépendamment de la valeur pédagogique de sa manière d'enseigner. Rien ne permet de dire que ces écoles ne dispensaient pas un enseignement au moins aussi valable que les autres, ou peut-être meilleur. Mais continuer des études au-delà requérait de connaître le français. Mais trouver du travail en quittant l'école confrontait le candidat avec des employeurs qui, eux aussi, requerraient le français pour certaines fonctions et ne se souciaient que des quatre langues indigènes dominantes, c'est-à-dire en pratique, dans l'Equateur, du lingala. Ce caractère d'école « en vase clos », ne débouchant sur rien ni dans la suite d'une formation scolaire, ni dans une vie professionnelle après l'école, est le principal reproche que lui feront dans la suite certains de ses anciens élèves.

Il semble bien que le Père Hustaert ait un peu perdu de vue le « *non scholae, sed vitae discimus* ». Ou plus exactement qu'il a eu de ce que doit être une « école pour la vie » une perception unidimensionnelle. Il se souciait essentiellement de créer une école qui fournisse des cadres intellectuels à la révolution culturelle et linguistique qu'il estimait nécessaire : « *un franc mouvement pour enlever à l'école son côté utilitaire, européanisant, qu'elle porte maintenant partout dans la colonie. Les élèves doivent se "ré-indigéner", respecter leurs traditions, langues, etc. et comprendre que devenir meilleur n'est dans aucun cas synonyme de s'européaniser, qu'ils n'ont rien de sérieux à gagner par l'imitation de l'européen; ils doivent reconquérir l'estime de leur peuple* », analogue on y revient toujours – à la « résurrection » culturelle flamande. Ce but lui paraît si important qu'il lui donne priorité sur tout le reste !

Alors que Mgr Egide De Boeck, Vicaire Apostolique de Lisala, dans son livret de lecture de 1920, incite les enfants à "*parler la langue des Blancs*", Hulstaert dans son *Buku ea Mbaanda* [Livre de lecture] de 1935 insère toute une leçon sur *Lolaka lokiso* (Notre langue) et il conclut: "*La langue que parlent les Blancs et leurs acolytes est arrivée aussi chez nous. Cette langue s'appelle lingala (...). Nous, nous choisissons de parler notre propre langue qui est le lomongo. C'est une belle langue, elle est porteuse de multiples connaissances. Nous rendons grâce à nos parents pour nous avoir légué cette langue*".

Le fait qu'il traite, de manière quand même un peu inattendue, le lingala de « langue des Blancs » s'explique par le fait que, dans l'Equateur, c'est effectivement le lingala qui était la « lingua franca » utilisée par les Blancs pour parler avec les indigènes.

Les échanges entre le RP Hulstaert et Mgr De Boeck⁴ vont s'envenimer d'autant plus facilement que dans cette opposition entre lomongo et lingala ils ont, l'un comme l'autre, un lien personnel avec la langue qu'ils défendent, qui est presque un lien d'auteur avec son œuvre qu'il défend. Et, en bons Flamands, l'un et l'autre considèrent la langue comme partie intégrante et primordiale d'un projet quasi-sacré. De Boeck, plus « colonialiste » veut évangéliser et ouvrir au monde. Hulstaert, plus indigéniste, veut un instrument de « résurrection culturelle » mongo.

Monseigneur De Boeck tenait d'autant plus au lingala qu'il en était en partie l'inventeur. En fait, le lingala est né du commerce fluvial sur le Congo et c'était donc, au départ, un parler rudimentaire mais très largement répandu. Il fut adopté comme langue de la Force Publique dans les années qui suivirent les révoltes des Baoni lorsque l'on enrôla surtout des recrues venues du Nord et de l'Ouest du Congo, parce qu'on se méfait désormais des populations de l'Est et du Sud, et par conséquent de tout ce qui parlait swahili. De Boeck, fils d'instituteur, se donna totalement à l'enseignement et y porta un intérêt tout spécial jusqu'à sa mort, survenue en 1954. N'ayant aucun manuel; il en fabriqua en s'aidant de manuels commandés en Europe et vit très vite qu'il devait apprendre la langue locale pour pouvoir instruire ses élèves. « *La langue du Haut-Fleuve n'est pas encore bien formée. Le vrai Bangala⁵ ne se parle pas ici comme dans les villages de l'intérieur. Tout le long du fleuve, on parle un langage ou quelque chose qui deviendra certainement une langue lorsqu'elle sera un peu expurgée. Les Blancs ne s'y fatiguent pas beaucoup et les Noirs, pour faire comme eux, préfèrent gâcher leur langue que de la bien parler* »⁶ Son évêque le chargea de la rédaction d'une grammaire lingala. En 1903, il a déjà adapté Nouveau Testament: "*Je suis en train de transcrire le Nouveau Testament que j'ai traduit ou plutôt raconté dans la langue du fleuve qu'on parle de Léo jusqu'à Basoko. Je l'enverrai à Monseigneur. Je pense qu'il le laissera imprimer*"⁷ L'année suivante sa "*Grammaire et Vocabulaire de Lingala*" est achevée et envoyée en Belgique. Dans la foulée, il invente la notion de « lingala littéraire » qui était pour une bonne part de son crû et, d'ailleurs, il cite parfois, comme exemple de « construction lingala correcte »... ses propres traductions de textes sacrés.

Bien sûr, le Scheutiste ne pouvait prévoir que la langue qu'il avait contribué à codifier allait faire tache d'huile et son intention première était certainement d'être efficace en s'adaptant à la culture de ses élèves, et pour cela d'en apprendre correctement la langue. Mais lorsque, en 1920 il écrit, pour la promotion du lingala, que c'est la « langue des Blancs », il ne peut que heurter Hulstaert, non pas, évidemment, au nom d'une opposition « Noirs/Blancs » mais parce qu'il veut signifier par là que c'est un moyen de modernité, de communication large et d'ouverture, tout le contraire donc d'une langue identitaire et d'un repli frileux sur la communauté tribale. Sa manière de présenter positivement le lingala ressemble, d'une manière inquiétante, à celle dont on promeut, en Belgique, le français !

⁴ Mgr Egide DE BOECK, de la congrégation de Scheut, naquit à Oppuurs, le 13 novembre 1875. Son père était instituteur; mais lors de la lutte scolaire de 1879 il démissionna, préférant tout autre travail à l'enseignement dans une école neutre. Sa mère était une personne très chrétienne. Il est donc aussi Flamand et catholique que Gustaaf Huslaert. (cfr VANDENBERGH F. *Levensschets Monseigneur De Boeck, apostolisch vicaris van Lisala*, Lisala, 1955.)

⁵ En effet, il finira par y avoir deux langues : le BANgala, langue de la tribu du même nom, et le LINGala, langue de grande communication.

⁶ Lettre du 9/4/1902 (Aequatoria)

⁷ Lettre du 5/8/1903, ibid.

Sans doute aurait-il été mal vu, de la part d'Hulstaert, d'imprimer, dans un manuel scolaire, qu'il fallait préférer le lomongo au français, celui-ci étant, tout de même, la langue officielle de la colonie. Le lingala était donc un substitut commode et une cible toute trouvée. Au demeurant, français et lingala présentaient un même risque pour les ruraux, flamands là-bas, Mongo ici, qu'il s'agissait de préserver dans leur pureté originelle : ce sont des langues d'ouverture au monde extérieur, donc des véhicules potentiels d'idées subversives. Ajoutons que le lingala était aussi la langue utilisée dans la Force Publique, au profit de laquelle les villages perdaient chaque année des hommes jeunes, alors qu'il y avait, dans l'Equateur, un réel problème de dénatalité. Là aussi, le raisonnement est analogique : ce qui perd le jeune rural, ce sont les villes pleines de tentations, mais aussi l'armée et les mauvais camarades que l'on trouve dans les chambrées des casernes. Encore une fois, l'analogie était telle qu'Hulstaert n'y a pas résisté.

Conflits entre les Frères des Ecoles Chrétiennes et l'Inspection du Vicariat de Coquilhatville 1940-1945

Hulstaert se sentait particulièrement responsable de l'Ecole Normale (Primaire) de Bamanya. Les Frères des Ecoles Chrétiennes avaient été engagés par Mgr Van Goethem en 1929. Ils suivaient leurs propres traditions, avaient leurs propres sensibilités et étaient peu enclins à s'adapter à leur environnement Mongo. Un volumineux dossier dans les archives d'Aequatoria témoigne de son agacement devant l'indolence en ce domaine des « Très Chers Frères », principalement à Coquilhatville pendant les années quarante. Les Frères des Ecoles Chrétiennes, il ne faut pas le perdre de vue, sont un ordre d'origine... française.

La rencontre des cultures se réalise à plusieurs niveaux. Une culture peut essayer d'en dominer une autre, sans pudeur et agressivement. Mais, partant d'une vision humaniste, les cultures peuvent aussi se rencontrer respectueusement et rechercher un enrichissement mutuel dans leurs spécificités respectives. Le Congo Belge n'a pas échappé à cette tendance. A l'époque, la première attitude était appelée "assimilationisme" et la deuxième "indigénisme". L'enseignement a été le terrain de prédilection pour l'affrontement de ces deux tendances.

Il y eut un long conflit entre les Frères des Ecoles Chrétiennes et l'Inspection scolaire diocésaine, qui eut pour cadre la capitale de province de l'Equateur, Coquilhatville, durant la période 1940-1945.

Coquilhatville (aujourd'hui : Mbandaka) est située non loin de l'intersection du fleuve Congo et de la ligne de l'équateur, à l'embouchure de la Ruki, cinq kilomètres au nord de l'équateur. Depuis l'arrivée des premiers Blancs en 1883, ce fut le chef-lieu du district ou de la province. En 1940, il y avait là deux paroisses catholiques et une protestante. L'activité économique la plus importante était concentrée autour du port. En 1940, l'agglomération comptait 417 Blancs et 9.953 Congolais.

Les Frères des Ecoles Chrétiennes (au Congo depuis 1910) étaient tous belges. En 1929, ils avaient ouvert une Ecole Normale (Primaire) à Bamanya près de Coquilhatville, à la demande du Préfet Apostolique, Mgr Van Goethem. Deux ans plus tard, ils acceptaient d'ouvrir un "Groupe Scolaire" en ville, à la demande de l'Administration. L'école ouverte en ville était destinée à la formation des clercs et consistait en une école primaire du deuxième degré (3e, 4e et 5e années d'études) et une école moyenne (3 ans). Vers la fin des années trente, les Frères cherchèrent à compléter l'école primaire en y ajoutant un premier degré. Il fut ouvert officiellement pour l'année scolaire 1941-42.

Durant la période de 1940-1945, les personnes suivantes ont joué un rôle important dans les événements qui nous occupent ici: A Léopoldville se trouvait le Supérieur des Frères des Ecoles Chrétiennes (nommé le plus souvent "Visiteur"); il avait un pouvoir direct de décision sur tout ce qui touchait l'école et les Frères de Coquilhatville. Le titulaire de cette fonction était le Frère Joseph Tordeur (Frère Ignace Véron) . Sans lui, rien ne se décidait. Sur place, à Coquilhatville, le Frère Paul Warnotte, (Frère Marcel-Bruno) , était le directeur de l'école primaire.

En face, on trouvait les représentants de l'administration ecclésiastique, le "Vicariat Apostolique" (diocèse). À sa tête se trouvait Mgr Edward Van Goethem , un homme convaincu de la valeur des cultures non-occidentales (antérieurement, il avait travaillé 22 ans en Papouasie-Nouvelle Guinée). Le Vicaire apostolique avait un pouvoir direct sur les écoles libres catholiques de son Vicariat.

Le représentant de ce pouvoir exécutif était l'Inspecteur-Missionnaire, une fonction officiellement reconnue par la Convention scolaire de 1928. De 1936 à 1946, c'est le Père Gustaaf Hulstaert des Missionnaires du Sacré-Cœur qui assumait cette fonction. Déjà à cette époque, Hulstaert était connu comme un excellent connaisseur du peuple et de sa langue. De cœur et d'âme, il défendait une approche positive de la culture indigène. Dans ce combat, il était fortement secondé par son confrère Edmond Boelaert, plus enclin à la recherche historique et préoccupé des problèmes moraux liés à la colonisation.

Les représentants de l'Etat qui interviennent dans le dossier sont: le Gouverneur Général Pierre Ryckmans, l'Inspecteur d'Etat, R. Reisdorff et le Gouverneur de la Province de l'Equateur, Eugène Henry.

Les écoles primaires officielles ne fonctionnant que dans les centres urbains et s'adressant à une population au moins en partie détachée (Hulstaert dira « déracinée ») du milieu coutumier, ont un programme plus développé que les « Groupes scolaires ». Leur programme se rapproche davantage et même de près, du programme - type des écoles communales belges (1922).

Le français y est enseigné dès la première année et devient en général la langue véhiculaire de l'école à partir de la 3e année d'études. Les activités manuelles ne sont pas prescrites

Les écoles libres subventionnées, étaient gérées par une Convention entre l'Eglise catholique et l'Administration coloniale. La première convention fut signée en 1928 (pour 20 ans) et fut publiée (en 1929) dans ce qu'on a appelé la "brochure jaune". L'Administration coloniale payait les salaires et une partie des frais de fonctionnement. En contrepartie, le système reconnaissait à l'Etat un droit d'inspection.

Le programme d'études de ces Ecoles Libres subventionnées est largement décrit dans la convention de 1928. En voici quelques citations:

"1. Ecoles primaires du premier degré:

Aux enfants des régions rurales, un enseignement littéraire quelque peu développé serait de faible utilité. Il leur suffit de savoir lire, écrire et calculer en leur dialecte. (...) Dans les écoles élémentaires qui seraient établies dans les centres et près des écoles normales, la part à faire à l'enseignement littéraire pourra être plus grande. Il s'agit ici de préparer les élèves à des études plus avancées. Mais la tendance de l'enseignement restera la même: formation au travail et à l'effort continu. Aucun élève ne doit être dispensé du travail. (...)

2. Ecoles primaires du deuxième degré.

Ces écoles grouperont des élèves sélectionnés, recrutés parmi les meilleurs sujets sortant des écoles rurales et parmi ceux sortant des écoles urbaines du premier degré. Seuls les élèves

qui manifestent une réelle volonté de s'instruire seront acceptés. En ordre principal ces établissements prépareront les élèves en vue de l'admission dans les écoles spéciales. (...) Malgré la sélection qui aura été opérée lors de l'admission, tous les élèves n'iront pas aux écoles spéciales; il faut donc leur donner une formation-qui vaille par elle-même et qui prépare des hommes utiles au milieu indigène. L'habitude d'une activité régulière sera un ressort précieux pour tous. Aussi attachera-t-on aux exercices pratiques la même importance qu'à l'école rurale."

En 1938, une nouvelle proposition de convention fut mise en chantier, mais elle n'a pas abouti à un accord avec les "pouvoirs organisateurs" (l'Eglise catholique), de sorte que, pendant la période de 1940-45, ce sont les textes de 1928 qui restaient en vigueur (jusqu'en 1948). Mais on tenait bien compte des textes de 1938, qui avaient reçu une grande diffusion et avaient suscité de vives discussions. L'option était d'élaborer un enseignement primaire complet qui aurait sa propre finalité. Il s'agit en fait de la version « tropicale » d'une question qui a fait débat en Europe également : l'enseignement inférieur doit-il être un tout complet, débouchant sur un « certificat d'étude » avec lequel on fait son entrée dans la vie active, ou n'est-il qu'un cycle « préparatoire » qui DOIT déboucher sur le secondaire ?

On avait choisi la première option, et l'on ajouterait une sixième année pour faire la transition vers l'enseignement moyen. On proposait aussi que le programme des écoles libres soit également valable pour les écoles primaires officielles.

Le conflit qui éclata à Coquilhatville entre les Frères des Ecoles Chrétiennes et l'inspecteur-missionnaire a eu des antécédents qui méritent d'être rappelés. Quand les Frères commencèrent en 1929 l'école normale de Bamanya, Hulstaert avait déjà commencé à composer des manuels scolaires pour l'école primaire. Pour ce faire, il avait consulté plusieurs modèles, entr'autres ceux des Frères des Ecoles Chrétiennes⁸ et d'emblée il s'était opposé à leur méthode. Plus tard, en tant qu'inspecteur, il se déchaîna contre l'école normale des Frères à Bamanya. Le conflit que nous allons étudier n'est qu'une "délocalisation" d'un conflit qui durait et s'envenimait depuis des années.

Le conflit à Coquilhatville en 1940-45, peut être divisé en cinq séquences:

(1) Les choses se gâtèrent dès l'érection par les Frères du premier degré primaire de l'Ecole Libre. Les Frères n'avaient pas demandé sa permission à l'évêque, comme l'imposait le droit canonique. L'évêque et son inspecteur ne cessèrent d'exiger que les Frères se soumettent à cette formalité.

(2) L'acceptation par les Frères d'élèves venant de l'extérieur de Coquilhatville (c'est-à-dire directement de la brousse), irritait sérieusement l'inspecteur "indigéniste". Selon lui, en venant en ville, ces enfants se trouvaient déracinés et européanisés. Les Frères n'y voyaient pas d'inconvénients, mais l'Administration et l'Inspecteur se trouvaient pour une fois d'accord et s'y opposaient énergiquement. Les réprimandes sévères de l'Administration obligeront les Frères à faire marche arrière, mais le phénomène ne sera jamais entièrement jugulé.

(3) Le conflit éclata pour du bon quand l'Inspecteur voulut donner des directives au Directeur pour l'organisation des nouvelles classes (premier degré) de l'Ecole Libre. Les Frères s'y opposent, principalement par la voix du Frère Visiteur Véron et essayent littéralement de tenir

⁸ L'angle sous lequel nous envisageons ces événements fait que nous accordons une attention particulière à la notion d'enseignement adapté à l'Afrique et à ses conséquences quant aux matières enseignées et singulièrement, aux langues d'enseignement. Ses autres critiques contre l'enseignement des Frères (abus de la mémorisation, « dressage » plutôt qu'apprentissage,...) sont certainement fondées à 100% si leur pratique correspondait à ce qu'il dit, chose que nous ne pouvons évidemment vérifier !

l'inspecteur missionnaire à l'écart de leur école. Ils estimaient qu'en tant que Congrégation enseignante internationale, ils jouissaient d'une certaine autonomie, mais l'Administration et l'Evêque ne l'entendaient pas de cette oreille et exigeaient que la loi soit appliquée. Les Frères ont cédé quant au principe du droit d'inspection, mais ils sont restés sur leurs positions en ce qui concerne les remarques et directives: elles ne doivent pas être adressées directement au directeur, elles doivent être remises au Visiteur. Sur cette question de compétence, la querelle n'en finira jamais.

(4) Le conflit rebondit violemment en 1944. Selon les règles administratives en vigueur, c'était à l'inspecteur Hulstaert de transmettre à l'Administration les états de salaire des instituteurs du premier degré de l'école libre des Frères. Mais les rapports officiels présentés par le Frère Visiteur différaient des salaires réels payés par le Frère Directeur. L'Inspecteur refusa de couvrir cette anomalie, ce qui provoqua des échanges très vifs.

(5) Le désaccord principal entre les deux instances porte sur le programme pour le premier degré primaire de l'école libre: sera-ce le programme des écoles officielles ou celui des écoles libres? Nous avons indiqué ci-dessus les orientations des deux programmes. Nous nous concentrerons exclusivement sur ce point de la lutte pour le programme d'études (au premier degré)

La lutte entre le programme d'inspiration belge et celui des Ecoles libres (plus "africain") met en cause les plus hautes autorités coloniales et chaque participant y a en sa faveur des arguments pertinents. Le vainqueur théorique, l'inspecteur-missionnaire, sera finalement perdant. Les Frères des Ecoles Chrétiennes devront s'incliner, mais ils réussiront, par une habile politique d'obstruction, à faire que les lois et les sommations des plus hautes instances administratives restent lettre morte.

Dans le cas de Coquilhatville, il fallait en principe que le lomongo soit la langue véhiculaire et qu'on enseigne la langue maternelle, il fallait, au programme, moins de calcul et plus de leçons de littérature et d'observation. En fait, rien ne fut appliqué.

L'affaire s'engage mal pour Hulstaert. Le 6 décembre 1941, le Gouverneur Général Ryckmans lui écrit que l'Ecole Libre qui vient d'être ajoutée à l'Ecole Officielle des Frères, doit suivre le programme de l'école officielle. Hulstaert répond le 12 décembre 1941 que c'est une décision dangereuse, parce que ce programme produira beaucoup de frustrés.

Le Gouverneur réplique dans une lettre du 19 janvier 1942. Il fait une concession et formule la proposition suivante: le programme de l'Ecole Libre ne peut pas être appliqué à l'ensemble de l'école officielle, mais le premier degré actuel de l'Ecole Libre peut devenir une école complète pendant que le deuxième degré actuel de l'Ecole Officielle est maintenu et reprend les meilleurs élèves de l'Ecole Libre parallèle. Dans sa réponse du 30 janvier 1942, Hulstaert déclare, en son propre nom et au nom de Mgr Van Goethem, qu'il accepte ce compromis.

Les Frères ne se résignent pas. Nous n'avons pas d'informations directes sur ce qui s'est passé entre-temps à Kinshasa. Mais, dans un courrier du 27 février 1942, le Gouverneur revient sur sa décision et décrète que le programme de l'Ecole Officielle sera aussi d'application dans la nouvelle Ecole Libre du premier degré.

Ce revirement sème la panique à Coquilhatville. Hulstaert et Mgr Van Goethem, qui soupçonnent une intervention sournoise du Frère Visiteur, fourbissent leurs armes. Ils conviennent de répondre séparément au Gouverneur. Hulstaert date sa lettre au 19 mars et n'avance que des arguments pédagogiques. Van Goethem, de son côté, date sa lettre du 25 mars 1942 et recourt plutôt aux arguments de fonds et de culture générale.

Le Gouverneur a dû être impressionné et il se soustrait à l'influence de Frère Visiteur. Il écrit à Mgr Van Goethem, le 11 septembre 1942, avec copie au Visiteur et au Directeur de l'Ecole Officielle à Coquilhatville, qu'il revient à sa proposition de compromis du 19 janvier 1942. Van Goethem le répète explicitement dans une lettre du 16 janvier 1943 à Hulstaert, probablement à la demande de ce dernier. Il y mentionne même expressément que l'Inspecteur diocésain a le droit d'inspecter le premier degré de l'Ecole Libre des Frères.

Le Frère Directeur ne peut ignorer sans plus ces admonestations, mais il tente de sauvegarder le plus possible ses intérêts en ajoutant au programme de l'Enseignement Libre un certain nombre de "compléments" qui le rapprochent du programme officiel. Il s'en explique à Hulstaert dans un courrier du 5 février 1943. Le lendemain, il reçoit une réponse ferme de l'Inspecteur Hulstaert qui ne veut pas entendre parler des "compléments" du Frère; il exige que le lonkundo soit la langue exclusive de l'enseignement et que le lingala ou le français soient bannis de toute l'école primaire. Mais cette intervention doit avoir eu peu d'effets, car on le voit revenir à la charge le 2 mars 1943, en se référant expressément à la Convention de 1928.

Cette fois, c'est le Frère Visiteur Véron qui intervient et qui, dans une lettre du 13 mars 1943, donne à Hulstaert ses propres instructions: les Frères des Ecoles Chrétiennes sont maîtres dans leur propre maison et n'ont que faire des instructions d'un inspecteur-missionnaire. Il ajoute que la Convention scolaire de 1928 précise que le français doit être enseigné dans les écoles primaires situés dans des centres (sur ce point, le Frère Visiteur se trompe, car ce n'est qu'au deuxième degré primaire que le français est prévu dans les centres).

La querelle risque de mal se terminer et prend, pour une part, le caractère d'un affrontement entre deux « têtes de cochon ». Les deux hommes (Visiteur et Inspecteur) se rencontreront le 10 décembre 1943 à Coquilhatville, moins de deux semaines après qu'une inspection désastreuse, effectuée par un Hulstaert en colère, ait tourné court (le 27 novembre 1943). Selon le rapport de l'Inspecteur, ces entretiens ne se sont pas déroulés gentiment. Ce fut, dit-il, "un choc de deux cailloux". Cela n'aboutit à rien. Chacun campe sur sa position. Le Visiteur fait une concession théorique (à propos du droit d'inspection), pour ne pas contredire ouvertement la lettre du Gouverneur et la Convention de 1928.

Hulstaert essaye encore de tenir bon durant un certain temps. Mais une inspection au 22 octobre 1944 montre que les Frères se préoccupent peu des directives et font ce qu'ils veulent. Des difficultés similaires à l'école normale de Bamanya lui ôtent tout courage et en 1945 il présente par trois fois (6, 9 et 12 avril) sa démission à l'évêque. Il ne l'obtiendra qu'en novembre 1946, quand son mandat du Supérieur religieux vient à terme et que Mgr Van Goethem, lui-même, cède sa place à son successeur.

La lutte autour du programme scolaire ne peut être réduite ni à un conflit de personnes, ni à un choc de traditions, ni à la jalousie entre Instituts missionnaires, même s'il y entre un peu de tout cela. L'enjeu était la question cruciale de la civilisation et de la colonisation. L'école coloniale a été le champ de bataille où devaient s'affronter les conceptions opposées sur la rencontre des cultures occidentales et africaines.

Chez l'inspecteur Hulstaert⁹, la "guerre scolaire" locale met en jeu sa conception générale des responsabilités qu'avaient le colonisateur et le missionnaire envers la société

⁹ Quand il s'oppose aux Frères sur ce point, Hulstaert se trouve en bonne compagnie. Van Wing, auteur de beaucoup de livres scolaires en kikongo, n'avait-il pas écrit dès 1930: "*L'erreur fondamentale serait de croire que, préparé pour la tâche d'instituteur et d'éducateur en Europe, on l'est aussi pour l'Afrique*" (...). *Ce que l'élève européen pense, croit, désire, veut, un instituteur européen peut le savoir assez facilement. Mais ce que*

indigène. Il formule clairement sa conception dans sa lettre au Gouverneur du 19 mars 1942 : *"En résumé, la solution préconisée par votre récente lettre correspond de fait à sacrifier la masse, la société indigène, aux avantages d'une infime minorité au service direct du Blanc. En considération de tout ce qui précède, l'inspecteur de l'enseignement dans ce Vicariat, et je puis ajouter: la mission, se voit dans l'obligation de décliner toute responsabilité des effets qu'aura la mise en exécution des directives contenues dans votre n° 2830."*

La sincérité et l'intime conviction de Hulstaert ne font aucun doute. Mais doit-on lui donner raison lorsqu'il considère que tout autre organisation que l'unilinguisme lomongo va uniquement « sacrifier la masse » et ne servira « qu'au service direct du Blanc » ? Ne peut-on émettre l'idée que la communication élargie (en français ou en lingala) avec l'ensemble du Congo ou les possibilités d'information offertes par le français pouvaient parfaitement servir la masse, même si on les acquerrait dans un système au service du Blanc, pour peu que l'individu fasse ce choix « révolutionnaire » ? Les écoles ont toujours été, au moins en partie, un instrument de reproduction de la société avec ses inégalités, sauf les choix faits individuellement par ceux qui s'en détachaient. Les Jésuites ont éduqué Voltaire, qui est pourtant devenu anticlérical et l'Ecole Normale supérieure a donné parmi ses élèves remarquables, le socialiste Jean Jaurès.

Il semble échapper à Hulstaert que l'école a toujours pour fonction de reproduire un système social dominant et de récupérer, à son profit, les individus les plus doués en les « extrayant » de leur milieu, quand ils sont d'origine obscure, pour les agréger à la classe dominante, et que les exceptions, les intellectuels dévoués à la cause du peuple, résultent non de l'école, mais d'un choix révolutionnaire individuel. Obnubilé par la langue et la culture (« *De taal is gans het volk* ») il lui paraît qu'il faut et qu'il suffit que l'enseignement soit dispensé dans la *volkstaal* et tienne compte de la culture locale pour devenir un « enseignement qui sert la masse, la société indigène ».

Les Frères des Ecoles Chrétiennes partaient d'un tout autre point de vue. On a l'impression qu'ils ne veulent pas entrer dans le genre de considérations qui motivent Hulstaert et qu'ils considèrent leur méthode d'enseignement comme valable partout et toujours. Et ils doivent avoir pour cela un motif non moins noble : tous les hommes sont égaux et doivent recevoir la même formation. Ils ont l'impression que ce qu'on leur demande sous le nom d'enseignement adapté à l'Afrique, c'est de l'enseignement colonial pour Nègres, au rabais. Ce qui semble échapper aux Frères des Ecoles Chrétiennes, c'est que l'Afrique n'est pas l'Europe. C'est ce qui ressort d'une lettre de Frère Denis, Assistant Général, à Mgr Van Goethem, après sa visite au Congo en 1945: *"Nous dirigeons en Belgique six Ecoles Normales primaires et trois Ecoles Normales Moyennes (...) Je pense qu'il n'y a pas de prétention déplacée à croire que nous sommes à même de bien diriger une Ecole Normale au Congo ! (...)"*

A bien analyser les choses, ce sont deux formes d'anticolonialisme – ou tout au moins de « colonisation bienveillante et humaniste » - qui se heurtent !

On en vient à parler des valeurs les plus profondes. Ce qui est en jeu, c'est "l'âme de l'enfant" et "l'âme du peuple", pas seulement des règles pédagogiques. Le 18 mars 1942, Hulstaert écrit au Directeur: *"Dans un enseignement dispensé à une population malgré tout primitive au point de vue chrétien (...) il y a un grave danger. Se basant sur leurs études mal comprises, ils deviennent facilement libéraux, puis indifférents et athées. C'est l'expérience de l'Europe, des colonies françaises et anglaises."*

l'élève noir porte dans son sac intérieur, l'européen doit le découvrir par une longue et patiente étude de la langue et du milieu, et parfois de chaque individu."

Et, sachant que le GG Ryckmans est un chrétien convaincu, Hulstaert lui expose franchement ce point de vue dans une lettre du 19 mars 1942: *"Mais la question est d'une telle importance pour l'avenir des populations confiées à notre responsabilité devant Dieu et devant notre société que je me sens obligé d'insister de tout mon pouvoir afin d'éviter ce que j'estime être une erreur des plus funestes. Les effets désastreux du système contre lequel je m'élève ne se limitent pas, comme votre lettre n° 2830 semble indiquer, à un certain orgueil ridicule, au snobisme de parler français et de singer l'Européen. Le danger est autrement grand; il s'attaque aux fondements même de la société indigène: c'est pour elle une question de vie ou de mort."*

Hulstaert veut toucher les cordes sensibles des responsables coloniaux. C'est pourquoi, il montre le lien entre le choix du programme scolaire et l'avenir de la colonie. Dans sa lettre du 12 décembre 1941 au Gouverneur, nous lisons: *"Nous risquons de faire une forte proportion de déclassés et de jeter un trouble profond dans la société indigène" (...)* *"En rapprochant davantage l'esprit et le programme de cette nouvelle [école] de la vie de la masse des indigènes, nous obtiendrons plus d'unité dans l'organisation de notre enseignement et nous diminuerons pour la société indigène les dangers de trouble qui pourraient devenir une menace sérieuse pour notre œuvre de civilisation"*

Derrière la « snobisme de parler français et de singer l'Européen » et la « forte proportion de déclassés » il y a la constatation d'un fait inévitable : ce qui menace la colonie, c'est le mécontentement social, et les interprètes tout désignés de ce mécontentement seront ceux que l'on appellera bientôt les « évolués ». Pouvait-on vraiment éviter que les injustices résultant de l'exploitation coloniale finissent en contestation, et n'était-il pas logique que celle-ci s'exprime par le canal de ceux qui seraient le plus à même de comprendre leur situation et de présenter aux Blancs les revendications de tous ? L'aurait-on évité simplement en enseignant davantage dans les langues indigènes et en assurant aux cultures congolaises une meilleure place dans l'enseignement ?

On touche ici à une limite du « flamingantisme ethnique » à la Hulstaert. En agissant exactement de même qu'en Flandre, il transporte au Congo le double objectif du mouvement flamand et catholique : restaurer et renforcer la conscience de l'appartenance ethnolinguistique des Flamands, mais aussi les isoler des influences pernicieuses dont le français libertin, agnostique, citadin voire (*horresco referens !*) marxiste pourrait être porteur. L'éveil de la conscience nationale va de pair avec une mise sous cloche protectrice, une anesthésie de la conscience de classe. Transposée telle quelle au Congo, cela va mener à un renforcement de la conscience ethnique, donc à entraver, retarder l'éveil d'une conscience congolaise en insistant sur tout ce qui peut fractionner, désunir, opposer, sans rien qui unisse ou rassemble, sans rien non plus qui donne des clés pour la situation coloniale.

Dans sa réponse à Hulstaert (19 janvier 1942), écrite au nom du Gouverneur, l'Inspecteur d'Etat, Reisdorff, propose une autre image, celle-ci résolument optimiste, voire utopique, de cet avenir: *"Ce danger ne doit pas absorber nos préoccupations au point de nous faire perdre de vue que l'indigène a le droit de participer au progrès matériel de la Colonie en acquérant une instruction qui l'habilite à remplir des fonctions lucratives d'auxiliaire intellectuel de l'Européen, ou le prépare à poursuivre des études d'un degré plus avancé."*

Dans sa lettre du 19 mars au Gouverneur, Hulstaert « met le paquet » quand il dit: *"Par l'application de vos directives nouvelles, toute la jeunesse masculine de Coquilhatville et des environs se trouvera séparée par un abîme de la vie qu'elle devra mener." (...)* *"l'évolution qu'on lui imprime par l'école dans le sens anti-indigène, ne peut pas ne pas avoir des répercussions très graves et très étendues. Augmenter le nombre des bénéficiaires de*

l'enseignement détribalisé et les faire retourner ensuite dans le milieu indigène auquel ils ne sont plus adaptés, ne peut avoir que des conséquences les plus désastreuses pour la société indigène, en hâtant sa décomposition, avec toutes les suites que cela comporte pour elle et pour la colonie."

La question que pose Hulstaert revient à demander : « Pourquoi des écoles qui vont « fabriquer » un si grand nombre de citadins, alors que la plupart d'entre eux devront être paysans en brousse ? ». Et encore une fois, il pêche par « holisme », par son attitude « tout ou rien ». Il a parfaitement raison de rappeler qu'en brousse, on aura bien plus besoin d'un savoir-faire ancestral que de la table de multiplication, et de vouloir que ce savoir-faire fasse partie de l'enseignement et soit mis en valeur par lui. Le Congolais étant persuadé que tout ce qui s'enseigne à l'école est matière sérieuse et noble, enseigner des matières traditionnelles à l'école, c'est leur conférer un statut prestigieux. Cela ne devrait pas empêcher d'avoir AUCUN au programme des matières – y compris des langues – qui permettent de s'adapter au milieu congolais modifié par la colonisation, tout comme les notions issues de la Tradition permettaient l'adaptation au milieu traditionnel !

La Révolution culturelle flamande, modèle de celle qu'Hulstaert espère pour les Congolais, avait reçu un ferme appui clérical. Dans le contexte belge, il était logique, de la part de l'Eglise de préférer que ses ouailles s'isolent dans l'univers culturel restreint d'une langue de faible diffusion, plutôt que de courir les risques d'une « ouverture » par la francisation qui pouvait mener à l'urbanisation, à la laïcisation, au socialisme et à l'athéisme. L'argument de la crédibilité de l'Eglise ne pouvait donc être passé sous silence dans cette querelle.

L'Eglise, estime Gustaaf Hulstaert, doit jouer franc jeu envers les indigènes et ne pas sacrifier leurs intérêts fondamentaux aux opportunités politiques et économiques des Blancs. C'est un argument qui vise surtout à entraîner l'évêque dans l'action de Hulstaert. Le 3 mars 1942, il écrivait à Mgr Van Goethem: *"Je ne sais pas si vous serez d'accord avec ma réponse, mais je pense que, vu la situation, nous devons exprimer clairement notre pensée, pour que, plus tard, on ne nous impute pas les conséquences d'une telle école. Il me semble aussi qu'en prévision de l'avenir et des attaques qui les autochtones ne peuvent manquer de lancer, nous devons clarifier et assurer notre position, pour que l'Eglise n'ait rien à se reprocher dans cette affaire et ne doive pas expier les fautes des autres."*

Peut-être espère-t-il encore influencer le Frère Directeur Warnotte quand il lui écrit le 5 mars 1942: *"Je ne sais d'où vient la volte-face du Gouvernement. Peut-être du Révérend Frère Visiteur?. (...) Je ne puis en conscience laisser la chose aussi longtemps que j'ai la possibilité de réagir contre une tendance que je considère néfaste à l'avenir de l'Eglise de ce pays."*

Nous n'avons aucun moyen de savoir si beaucoup de missionnaires pensaient, en 1942, comme le RP Hulstaert. Dans la suite, ils devinrent fort nombreux, surtout lorsqu'il devint évident que l'histoire poussait inexorablement le Congo vers une indépendance rapide ! Il devint évident alors qu'il fallait appliquer la recette « *Puisque ce mouvement nous échappe, feignons d'en prendre la tête !* ». La grande préoccupation de l'Eglise devient alors d'éviter toute identification avec la puissance coloniale, de manière à ce que la décolonisation ne se fasse pas aussi contre elle. Dans un premier temps, elle se souciera avant tout de « sauver les meubles ». Pour ce faire, elle appuiera résolument les revendications d'indépendance. Elle avait à se faire pardonner de longues années où, sur les piédestaux des églises, le Sacré-Cœur entouré de drapeaux belges ne permettait pas de très bien discerner les limites du sacré et du profane... Elle pouvait très légitimement craindre d'être vue comme aussi étrangère que le colonisateur lui-même. On s'empressa de l'africaniser.

De plus, le même raisonnement qui avait mené un bon demi-siècle plus tôt les Missions à rechercher l'abri des baïonnettes coloniales poussait maintenant à rechercher la neutralité ou, si possible, la faveur du nouvel état indépendant. Cela ne durera pas, mais ce fait-là n'apparaîtra que peu après l'indépendance.

Mais revenons au cœur du débat. Il s'agit finalement d'un programme scolaire concret et de méthodes pédagogiques précises. Fondamentalement, Hulstaert veut donner à l'enseignement primaire une certaine orientation de base: cet enseignement doit donner une formation générale, valable en soi, plutôt de préparer à des tâches spécialisées et à l'enseignement.

Il publie à cette époque deux articles dans *Aequatoria*. Il y définit clairement sa position et la justifie théoriquement. Dans "*Enseignement de formation générale*", il parle des "ennemis de la formation générale". À la lumière des événements de l'époque, l'allusion est claire. Plus tard paraîtra un deuxième article qui traite précisément de l'école primaire: « *Formation générale et école primaire* »

Hulstaert veut éduquer la masse en se basant sur sa propre tradition; cette éducation produira spontanément une élite. Les Frères, eux, veulent une formation élitiste selon des modèles et des buts occidentaux. Dans une note synthétique sur l'école normale de Bamanya, où se posaient les mêmes problèmes, Hulstaert écrivait : "*Les Frères insistent sur la mémoire et la connaissance; la formation de l'intelligence, la réflexion, la compréhension, l'ouverture, ... les intéressent peu. En ce qui concerne la volonté, ils font du dressage plus que de la formation. Chez eux, l'apprentissage des automatismes, des comportements est plus important que la formation du caractère et de la personnalité. On ne fait rien pour inculquer à l'enseignant la responsabilité vis-à-vis de la nation et des élèves (...) Le but apparent, mais non avoué, est de former des collaborateurs pour les Blancs, plus que de donner aux autochtones des assistants et des guides*".

On peut regarder les considérations que Van Goethem écrit au Gouverneur Général comme un résumé du problème: "*Pour éduquer un indigène et pour faire un homme, il ne faut pas le déraciner d'abord, l'arracher à ses traditions, le dépouiller de sa mentalité; il faut au contraire, bien le fixer dans son sol natal, (...) l'étayer, le nourrir et le transformer, sans le transplanter, lui préserver son indigénité. Ceci est aussi vrai pour l'indigène ordinaire (...) que pour l'élite.*" (...) *L'élite nègre est donc destinée à servir son peuple avec dévouement, il faut qu'il sente en lui l'amour de sa race (...), il doit puiser aux sources des traditions ancestrales. (...)*". Les conséquences seront très graves. Selon Van Goethem: le Congolais aura honte de sa race et détestera les Blancs. C'est ainsi que, dans sa lettre du 25 mars 1942 adressée au Gouverneur, il a pu écrire: "*Notre indigène n'a pas à tel point renié les siens, qu'il sente en lui bouillir en lui la révolte contre sa race; il a honte plutôt des siens, parce qu'il ignore les beaux côtés de sa race, et son ambition l'entraîne à la suite du blanc, qu'il voudrait égaler, mais pour lequel il ne sent qu'envie et haine.*"

Notons cependant qu'on trouve aussi chez les Frères quelqu'un qui à tout le moins semble partager les thèses pédagogiques de Hulstaert. Certes, c'est la voix de quelqu'un qui n'a fait qu'une brève visite à ses confrères, le T.C. Frère Mélage, Conseiller Général. Dans le rapport qu'il adresse au ministre Rubbens sur sa visite au Congo en 1937, il écrit: "*L'école doit assurer la formation intellectuelle: apprendre aux élèves à réfléchir, à juger, à raisonner (...)* (p.3)". Mélage propose de réduire autant que possible les questions purement théoriques en géographie, histoire, littérature, ... *pour donner plus de place aux leçons formatrices qui ne font pas tant appel à la mémoire.*"(p.3)

Le programme d'études devrait refléter directement la philosophie coloniale officielle: le bien-être de la population indigène. En fait, le programme officiel n'en a cure. Le 25 mars 1942, Van Goethem écrit au Gouverneur : "*Le Gouvernement de la Colonie a adopté comme principe premier de son œuvre de Colonisation d'aider l'indigène à se civiliser et à devenir homme dans le sens complet du mot. Le programme scolaire (...) doit s'inspirer à ce principe fondamental, car c'est de la formation de la jeunesse que dépend l'avenir de la Colonie. (...) Le programme scolaire qui vient de nous être proposé pour le centre Extracoutumier de Coquilhatville, ne tient pas suffisamment compte du principe en question*" (...) *Le programme mentionné semble vouloir entreprendre l'éducation de l'indigène non pas en partant de lui, mais plutôt en partant de nous, les blancs.*"

Plus loin dans le document, Hulstaert répète ce qu'il avait dit dans un article d'Aequatoria (1945, p.90) qu'un seul programme satisfait à cette exigence: "*Nous ne pouvons donc approuver la différence d'organisation et de programme entre les écoles officielles et les écoles libres. Le programme actuellement en vigueur pour les écoles libres subsidiées est celui qui satisfait le mieux aux principes posés.*"

Et dans le rapport cité précédemment, le Frère Mélage, venu en inspection depuis la Belgique, rejoint Hulstaert avant la lettre, puisque ce rapport date de 1937: "*Le programme officiel prétend que l'éducation doit avoir la priorité sur l'enseignement, mais le programme imposé et les examens à présenter ne laissent pas beaucoup de place pour cette éducation. Deux choses doivent donc changer pour arriver à une solution pédagogiquement saine: la méthode et l'interprétation du programme.*"

Nous disions qu'il semble y avoir une convergence de vue entre Mélage et Hulstaert parce que leur accord porte avant tout sur la préférence que l'apprentissage raisonné doit avoir par rapport au dressage et à la mémorisation. Cette préférence est d'ailleurs partagée par tous le gens sensés. Mais on peut seriner des leçons comme à un perroquet même en lomongo et rien n'empêche d'apprendre façon raisonnée une leçon en français. Encore une fois, la langue à elle seule ne garantit pas qu'un enseignement soit éducatif et raisonné, pas plus qu'elle ne garantit qu'il sera « au service du peuple ».

Les divergences possibles sur ce point n'apparaissent pas parce que c'est précisément quant à l'emploi et à l'enseignement des langues que la différence entre les deux programmes était la plus nette. Pendant que Mgr De Boeck, l'évêque de Lisala et le père du lingala scolaire, incite les enfants dans son livre de lecture de 1920 (et éditions suivantes), à apprendre la "langue des Blancs", Hulstaert s'y oppose avec virulence dans son *Buku ea Mbaanda* [Livre de lecture] de 1935: "*La langue que les Blancs et leurs acolytes parlent, est arrivée aussi chez nous. Cette langue est appelée lingala (...). Mais nous, nous avons choisi de parler notre propre langue et c'est le lonkundo. C'est une belle langue, elle est porteuse beaucoup de connaissances. Nous remercions nos parents de nous avoir laissé cette langue.*"

Selon le programme d'études de l'Enseignement Libre de 1928, la langue usuelle du premier degré doit être la langue du peuple et le français est facultatif comme matière d'enseignement. Dans le programme de 1938, le français n'est pas prévu au premier degré et la langue parlée à l'école peut être une lingua franca ou une langue régionale. Mais les Frères, qui ignorent la langue locale, veulent commencer le plus vite possible l'étude du français. Le directeur Warnotte écrit à Hulstaert le 10 février 1943: "*La langue 'congolaise' est le lonkundo. D'autres diront lingala, d'autres encore Lonkundo-lingala pour Coq. Cependant la langue dont les jeunes gens se serviront presque exclusivement dans leur travail plus tard sera le français, ne serait-il pas bon d'en donner les éléments aussitôt que possible?*"

Mais Hulstaert ne cède pas et, lors d'une rencontre le 1er mars 1943, il donne au directeur les directives suivantes :

- La langue de l'école est le lonkundo
- La langue qui doit être étudiée est le lonkundo
- Pas de question de lingala
- Il faut apprendre le lonkundo à ceux qui ne le pratiquent pas¹⁰
- Le français ne commence qu'au deuxième degré

L'affaire est naturellement évoquée durant la rencontre que Hulstaert aura avec Visiteur Véron le 10 décembre 1943. Dans son rapport, Hulstaert exprime comme suit sa position (ce texte concerne directement l'école normale de Bamanya où le même problème se posait): *"(..) il faudrait s'attacher plus à cultiver un véritable esprit d'éducateur ; pour susciter cette vocation, il pourrait être utile de réduire les branches, qui, comme le français, n'ont aucun rapport direct avec le travail de l'instituteur à l'intérieur. Nous avons constaté que le temps consacré à ces branches affaiblit chez les élèves le goût pour leur formation principale et pour les branches essentielles. C'est une des raisons pour lesquelles je suis opposé à l'apprentissage précoce du français à l'école primaire de Coq ; alors que ce serait d'importance secondaire si la vraie formation était assurée. Le Frère Visiteur se dit prêt à examiner plus en détail cette question et de la régler, comme toutes autres questions posées, avec Monseigneur, conformément à ses souhaits."*

L'utilisation de la langue régionale (lomongo) et des méthodes adaptées demande des manuels adaptés. Hulstaert les compose et ils sont publiés en 1933-1935; ils sont retravaillés dans les années quarante et cinquante, pour le Vicariat de Coquilhatville. Ils doivent refléter la spécificité de la langue et de la culture locales, par le contenu et par la forme. Ainsi il écrit: *"L'orthographe prouve, me semble-t-il, que je prends mes distances vis-à-vis de la mentalité européenne et que je veux, autant que faire ce (sic) peut, adopter le point de vue indigène."*

Ni les manuels ni la méthodologie des Frères n'ont trouvé grâce chez Hulstaert. En 1929, quand il entreprit de composer ses livrets, il écrit à Paul Jans, Pro-Vicaire: *"Nous avons pourtant pu parler de la méthode du livre de lecture. Le P. Supérieur ainsi que M. l'Inspecteur les approuvent. Et dire que je ferais mieux de pas me préoccuper de ce que les Frères en disent, ni de vouloir reprendre leur méthode. Ils ne peuvent pas en juger (...) (N.B. J'ai essayé d'appliquer la méthode des Frères, mais la différence est trop frappante et n'est pas en leur faveur¹¹ (si vous le voulez, je pourrais vous en fournir des preuves), si bien que je ne peux pas débattre de ces questions avec les Frères. D'ailleurs, ils s'opposent déjà à mes projets, quand je propose de réserver plus d'une page à une lettre (notamment pour plus de diversité et pour éviter la mémorisation)."*

L'aversion d'Hulstaert pour les livres scolaires européens est si grande que, dans une lettre au Directeur du Groupe Scolaire du 18 mars 1942, il écrivait: *"Cela revient à dire que les manuels européens, même catholiques, restent dangereux pour les Noirs et que nous devons user d'une prudence extrême dans l'enseignement de l'histoire ecclésiastique moderne."*

Par les rapports d'inspection, nous apprenons que, sur place, les Frères ne veulent pas entendre parler des manuels de Hulstaert. En dehors du Catéchisme et de l'Histoire Sainte au

¹⁰ Doit-on en déduire que les élèves qui ne sont pas du peuple Nkundo doivent, donc, renoncer à « servir leur peuple » ?

¹¹ Le Frère Mélage dans son rapport de 1937 avait déjà signalé concernant leurs propres manuels : *"Les manuels des premières années sont bons (...). Je ne dirais pas la même chose des manuels des classes supérieures: il est urgent de les adapter aux enfants noirs. Il s'agit généralement de manuels européens qui ont été entièrement reproduits ».*

degré inférieur, ils utilisent leurs propres manuels. Il fut un temps où les manuels de Hulstaert tombèrent carrément en disgrâce. Dans un de ses propres écrits, *Nota over de Normaalschool* de juin 1943, il parle de l'édition provisoire de sa grammaire scolaire du lomongo en ces termes: "A l'époque où j'étais responsable de l'école de Flandria, nous avions ronéotypé *Etsifyelaka [Grammaire lomongo]*. J'avais envoyé plusieurs copies à Bamanya pour l'école locale. Lorsque, plus tard, j'arrivai à Bamanya depuis Bokuma, je trouvai ces leçons ronéotypées, coupées sur mesure dans les wc. Le P. Jans donna comme explication: "Comme les Frères ne les utilisaient pas! "

Il est assez fréquent que, pour nier toute valeur à un écrit, l'on dise que l'on pourra toujours faire de ses pages un usage hygiénique. Il est par contre plus rare que l'auteur lui-même ait l'occasion de le voir de ses propres yeux !

Or, nous le verrons dans quelques pages, s'il y avait depuis longtemps des populations Mongo, descendants d'un Ancêtre (mythique ou réel) du même nom, il n'est pas évident qu'ils aient été dans le passé, ou aient été destinés dans le futur, à être « un peuple »¹², au sens que Hulstaert, et son confrère Boelart donnèrent naturellement à ce mot, celui de l'unité, et même de l'uniformité culturelle et linguistique. Autant qu'une découverte (accompagnée indéniablement d'une réelle et sincère sympathie) et qu'un sauvetage culturel tout aussi indéniable, ce qu'ils vont organiser, est une véritable ethnogenèse des Mongo et, plus au Sud et à l'intervention d'autres intervenants, eux aussi flamands, des Tetela. Ceux-ci, d'ailleurs, sont également des Mongo et le fait qu'ils n'aient pas été absorbés dans l'ethnie mongo de Hulstaert tient avant tout à la délimitation... des Préfecture apostoliques missionnaires...

Ethnologue et linguiste

L'analogie de base entre la défense de la langue et de la culture indigènes menacées au Congo, et la défense de la langue et de la culture flamandes menacées en Belgique se heurte cependant à une difficulté, surtout pour des Missionnaires. Si leur Flandre pieuse et catholique était un mythe, du moins pouvaient-ils s'appuyer sur un fait indéniable, qui est que les Flamands, comme les autres peuples d'Europe occidentale, sont marqués depuis longtemps par le christianisme. Dire aux Flamands qu'en retournant à leurs sources et à leurs traditions populaires, ils y trouveront des valeurs chrétiennes, c'est omettre de dire qu'ils n'y trouveront pas que cela, mais c'est néanmoins vrai. Appliquer le même raisonnement à des Congolais est moins évident. Pire ! Lorsqu'on est là en tant que missionnaire, on est là pour pousser les indigènes à la rupture avec leurs croyances ancestrales !

Toutefois, l'attitude de l'Eglise (et non pas seulement du seul Hulstaert ou de ses congénères) a pris un virage, en ce qui concerne les sociétés traditionnelles du Congo. A l'époque léopoldienne, la société traditionnelle est un gouffre de ténèbres et de barbarie. Ce n'est dans les descriptions que cannibalisme, sacrifices humains, supplices et cruautés sur fond de sexualité bestiale. La civilisation, elle, est européenne, chaste et chrétienne.

Sur quoi interviennent deux changements. L'un est mondial : la Guerre de 1914-1918 sonne le glas du radieux optimisme qui avait régné au XIX^e siècle, au sujet du Progrès, de la Science et de la Civilisation. L'Europe commence à regarder sa propre civilisation avec pessimisme ou, du moins, avec un œil critique. Cette critique sera tantôt axée sur le progrès, constatant que le mal, dans la civilisation, ne vient pas de la science ou de la technique, mais de leur asservissement au capitalisme, et cherchera à y mettre fin ; tantôt elle se réfugiera au contraire dans le passé, dans l'autorité et dans l'irrationnel. L'autre changement, c'est

¹² VINCK, Honoré : L'Influence des Missionnaires sur la prise de conscience Conscience Ethnique et Politique des Mongo (R.D.C.) 1925-1965: Kinshasa, Revue Africaine des Sciences de la Mission n°. 4, juin 1996, p.13 1-

l'industrialisation accélérée (on pourrait dire forcenée) du Congo, où apparaissent tous les maux du déracinement urbain.

L'Eglise retrouve alors un discours ancien, qu'elle avait oublié durant un siècle ou deux : celui des « *pierres d'attente* »¹³. On redécouvre l'argument de l'universalité (« Tous les peuples croient en Dieu d'une manière ou d'une autre ») et, pour l'Afrique, que « le Noir est naturellement religieux ». Les Grandes Conférences Catholiques, à cette même époque, demandent à Pierre Ryckmans, qui sera sous peu Gouverneur Général, de venir parler du « *Trésor religieux des Primitifs* » (Il répondra d'ailleurs qu'il n'a jamais connu de « Primitifs ») Au fond, dira-t-on, christianiser l'Africain n'est pas lui faire violence, c'est simplement prolonger par le christianisme les aspects religieux et spirituels de sa pensée traditionnelle. Pie XII dira que l'évangélisation est « *la greffe d'une tige de qualité sur un sauvageon* ». On n'invitera donc pas le Congolais à retrouver ses racines, mais à en développer les bourgeons. En tous cas, l'Eglise découvre les vertus de la Tradition africaine et plaide désormais pour qu'on respecte les cultures indigènes.

Dans la pratique, cela veut dire laisser les gens à la campagne, dans une dépendance étroite envers les Missions, les évangéliser et les scolariser dans une langue qui ne permette aucune communication élargie, dans laquelle il ne trouveront de lecture que pieuse et d'ailleurs traduite et imprimée par les Missionnaires. Ils seront ainsi à l'abri des tentations de la ville et de la dangereuse connaissance du français.

Les ethnologues missionnaires n'échapperont pas à la tentation du concordisme. L'on pose au départ une évidence : la Vérité est une. Pour des esprits formés à la scolastique, c'est pratiquement un postulat. La Vérité ne peut donc être différente dans les Saintes Ecritures de ce qu'elle est dans la sagesse humaine (celle-ci étant, hier, les écrits des philosophes grecs et, aujourd'hui, la vision du monde traditionnelle des peuples bantous). Fort logiquement, un certain nombre de chrétiens et de musulmans en concluent que tout livre qui n'est pas d'accord avec les Evangiles ou le Coran doit être brûlé, et que les cultures traditionnelles doivent elles aussi être éradiquées. D'autres, au contraire, souhaitent les conserver. Cela étant, il faut donc élaborer une construction intellectuelle à l'intérieur de laquelle cette compatibilité, cette *concordance* seraient mises en évidence.

Dans le domaine de la pensée africaine et de la philosophie en Afrique, Hulstaert s'est mesuré avec deux noms prestigieux: Tempels et Kagame. Très vite, il leur a contesté l'appellation de véritables philosophes¹⁴ et il classifia leurs "*philosophies bantoues*" comme étant plutôt des traités de catéchèse ou des florilèges de sagesse populaires ethniques. Entre janvier 1944 et le début de 1945, Hulstaert suivit Tempels dans la rédaction de son livre. Il commença en accord avec lui pour finir en désunion presque totale sous l'influence de Boelaert. Mais par honnêteté intellectuelle, il accepta de publier dans *Æquatoria* le chapitre introductif. En parallèle, Hulstaert entame en 1944 une discussion avec Alexis Kagame. Leurs rapports culmineront en une vive discussion sur les qualités et la supériorité des cultures noire ou blanche. Dans les *Annales Æquatoria*, en 1982, il s'exprimait de manière presque cynique sur la superficialité des connaissances linguistiques de Kagame.

¹³ « Pierres d'Attentes » est le nom d'une publication éditée, au milieu du XX^e siècle, par des religieux bénédictins et qui avait pour objet les contacts entre religions différentes, à partir de leurs points communs avec le christianisme.

¹⁴ En quoi il montrait ses limites, car il réserve le nom de philosophie à des pensées de type systématique, comme la scolastique qu'on lui a enseignée au séminaire, ou le stérile idéalisme universitaire à la Brunschvig, alors qu'à la même époque l'aile marchante de la philosophie, tant allemande que française, s'efforçait précisément de rompre le cercle étouffant du « système », avec des courants comme la phénoménologie, l'existentialisme ou le personnalisme.

Or, Hulstaert est connu particulièrement comme linguiste de la langue mongo, ce qui est logique. Pour donner au peuple mongo, un visage reconnaissable parmi les autres, puisque « *de taal is gans het volk* », il fallait une langue littéraire, une expression unifiée et une littérature codifiée. Il s'efforcera durant de longues années d'en ordonner les règles d'orthographe et de grammaire. Il est donc des plus opportuns d'examiner ce qu'étaient ses connaissances en la matière.

En 1952 il écrit à Albert De Rop qui avait commencé ses études en linguistique africaine à l'Université de Louvain: "*Je ne connais pas l'Africanistique générale. Mais il se trouve quelques œuvres de linguistique générale dans la bibliothèque, d'où j'ai d'ailleurs tiré ma connaissance linguistique de base. Van der Gabalento etc... Lisez cela (...) J'ai ici quelques travaux de Meinhof qui peuvent être utiles (...) Wener, Structure and Relationship, The Language Families of Africa (...) Linguistique Générale de Vendreys*" (Lettre de 17-1-1952). Plus tard il ajoute: "*Greenberg: J'ai ici un tiré à part de son article, que je lui avais demandé il y a quelque temps*". (17-8-1952)

Mais son manque de formation académique en linguistique se fait durement sentir quand en 1954, il commence à préparer son grand Dictionnaire Lomongo-Français (publié en 1957). Les problèmes deviennent insurmontables au moment où il se met à la composition de sa Grammaire du Lomongo (publiée entre 1961 et 1966).

Meeussen de Tervuren l'accompagna et le guida, pas à pas, durant toute cette période. Les Archives Æquatoria conservent 229 lettres de ce dernier entre 1954-1977. Meeussen dut l'obliger à acheter et à lire quelques introductions élémentaires à la linguistique générale. Hulstaert restait réticent car, disait-il, il se situait uniquement à un niveau pratique et utilitaire. Il reproche en outre aux linguistes de métier de changer trop souvent leur terminologie et leurs concepts d'analyse¹⁵. Meeussen le convainquit par une lettre quelque peu irritée: "*L'œuvre de Gleason, je trouve, devrait absolument être lue par vous (je vous l'avais dit déjà dans ma lettre du 8 avril) et même deux à trois fois. Qui veut étudier des observations géologiques et les veut systématiser va d'abord étudier (un peu) de géologie; pourquoi ne serait-ce pas vrai en linguistique?*"¹⁶.

En 1954 encore, il écrivit à Meeussen qu'il ne s'y connaissait pas en « *Urbantu* »¹⁷. Gleason oui, mais pas Saussure, ni Bloomfield, ni Chomsky. En linguistique africaine il avait eu en mains et certainement assimilé: Stapleton (*Comparative Handbook*, 1903), Johnston (*A Comparative Study*, 1919), Meinhof (*Lautlehre*, éd. de 1910), Guthrie (*The Classification of The Bantu Languages*, 1948), L. Homburger et A. Werner mais pas *Languages of Africa*, 1963 de Greenberg.

En un mot, il a fait du bricolage. C'est un bricoleur de génie, certes, mais un bricoleur. Son intérêt – pratique et utilitaire, comme il le dit – c'est que les Mongo, en qui il voit UN peuple, aient UNE langue qui les identifie et les isole.

En 1980 il a composé un long essai sur la *Philosophie Africaine* (terme que pourtant il refusait par ailleurs), dans lequel il a fait un état de la question et donne ses propres vues. Il y

¹⁵ Sur un point précis, il ne sort que tardivement de la confusion. Dans son Dictionnaire de 1957, il nomme "classe" les paires de préfixes nominaux (singulier-pluriel) et il n'utilise pas les indications (numéros) traditionnelles des classes selon Bleek-Meinhof. Il continue ainsi le modèle de sa "*Praktische Grammatica van het Lonkundo*" de 1938. En 1965, dans sa grande Grammaire, il arrive à adopter le système Meinhof, mais il inverse l'ordre des catégories par rapport à son Dictionnaire. (Pour s'aligner sur la *Grammaire du Lomongo* de A. De Rop de 1958 ?), poussant ainsi la confusion et l'inconséquence dans son propre système à son comble.

¹⁶ Meeussen à Hulstaert Lettre du 1-10-1957

¹⁷ Hulstaert à Meeussen Lettre du 8-2-1954

fait la différence entre une vision magique de la réalité et un système de pensée causale¹⁸. Le travail n'a jamais été publié, « manquant de professionnalisme », selon la rédaction de la revue « *Culture et Développement* » à laquelle il avait présenté son texte.

A maintes reprises Hulstaert s'exprime de manière très nette sur la relation entre christianisme et civilisation. Un texte saillant est celui-ci: *"Il faudra que cette tentative aille de pair avec un franc mouvement pour enlever à l'école son côté utilitaire, européenisant, qu'elle porte maintenant partout dans la colonie. Les élèves doivent se "ré-indigéner", respecter leurs traditions, langues, etc. et comprendre que devenir meilleur n'est dans aucun cas synonyme de s'europeaniser, qu'ils n'ont rien de sérieux à gagner par l'imitation de l'europeen; ils doivent reconquérir l'estime de leur peuple, ils doivent se rendre compte que la religion catholique est complètement indépendante de l'Europe et de la civilisation européenne. Qu'en prenant celle-ci ils perdront inévitablement ce qu'ils ont de meilleur et ne deviendront pas de surhommes, mais des sous-hommes, simple ersatz (...) Ces pensées vous paraîtront peut-être révolutionnaires ? Mon Révérend Père, ne vivons nous pas une période éminemment révolutionnaire; une civilisation périmée, non, pourrie, doit faire place à un tout nouveau monde¹⁹ (...) Elles (ces idées) sont confirmées par tous les penseurs catholiques modernes. Lisez Leclerc²⁰, Daniel Rops, Maritain, Dawson, Chesterton, Van Duinkerken, Carrel, Schulte, Rademacher, Bernanos, et tant d'autres. Si l'Europe est en train de mourir de sa propre civilisation, comment voudrions nous que les Noirs en vivent?"²¹*

Le populisme de Hulstaert, son souci des « racines ethniques », ses propos un peu crépusculaires sur l'Europe « mourant de sa civilisation », sur la démocratisation de l'enseignement « invention du diable », tout cela peut donner une impression désagréable de langage « fascisant ». Il convient simplement de remarquer à ce propos que, s'il a été parfois sensible à un vocabulaire qui était « dans l'air du temps », la droite catholique belge allait, en général, beaucoup plus loin que ces petites influences littéraires.

Quand, dans les années qui suivirent la première guerre mondiale, les forces conservatrices belges (fondamentalement catholiques) furent confrontées à une accélération de la démocratisation socio-économique et politique, et à un courant irrésistible de déconfessionnalisation de la vie publique, leur réaction fut dans l'ensemble assez faible. On se résout à l'inévitable, et on essaye seulement de sauver autant que possible l'acquis d'antan et de freiner l'évolution de l'après-guerre.

Une minorité dans ce catholicisme conservateur choisit un autre chemin. En s'affichant l'héritière du vieux traditionalisme contre-révolutionnaire, elle réagit d'une manière offensive et dynamique. On a ici à faire à un catholicisme réactionnaire — ces catholiques se nomment eux-mêmes, avec fierté, « réactionnaires », afin de se démarquer autant des démocrates chrétiens que des conservateurs dont ils détestent le libéralisme — qui se fait le champion d'une critique contre révolutionnaire généralisée de la société actuelle, d'une conception farouchement antilibérale de la démocratie sociale, d'une critique virulente de la

¹⁸ Et il s'engage donc ainsi dans un cul-de-sac, puisque la vision magique et la pensée causale ont toujours coexisté.

¹⁹ Il est difficile de ne pas remarquer la parenté de ces formules avec celles du fascisme. La « pourriture » est un thème fréquent du Rexisme, qui avait pour emblème un balai pour, précisément, « balayer les pourris ». Il ne faut toutefois pas y accorder une signification exagérée : ce type de pensée avait pénétré très largement les milieux chrétiens. Le rejet n'a été systématique qu'après que la guerre eut ouvert les yeux de ceux qui doutaient !

²⁰ Mgr Leclercq était professeur à l'Université de Louvain et chargé, entre autres, d'enseigner le « Droit Naturel », ce qui inclut la politique. Il a fort influencé les chrétiens de cette génération.

²¹ Lettre au Père Romanus Declercq à Mbingi-Mutembo, 30-1-1941.

démocratie parlementaire, des argumentations pour une politique d'Ordre et d'Autorité, dans une société organisée et hiérarchique.

Les réactions des catholiques réactionnaires à ce qu'ils ressentent comme une crise socio-économique, sont en partie celles de toute la bourgeoisie catholique inquiète. Leurs publications fourmillent d'attaques contre la journée de travail de 8 heures, contre la hausse de l'impôt sur le capital, contre la participation des travailleurs dans la conduite de l'entreprise, et contre les autres conquêtes sociales. Dans leur attitude conservatrice, ils soulignent tous le viol du droit de propriété et le caractère exclusivement matérialiste des revendications du monde ouvrier. Le mouvement syndical aurait dégénéré en une machine de guerre au seul service de la lutte des classes.

Ils agitent sans cesse l'épouvantail bolchévique. Ils "démasquent" des conquêtes sociales de la classe ouvrière comme des étapes vers une bolchévisation de la Belgique catholique.. Dans cette perspective, ils font grand état du refus des dockers anversoïses en août 1920, de charger des armes françaises pour la Pologne où les Soviétiques marchent vers Varsovie.

La *Revue Latine* veut même déclencher toutes ses batteries et démasquer "*la subversion bolchéviste*". Elle commence en octobre 1920 par une « *Chronique Contre-révolutionnaire* » sous la direction du publiciste français Jean Maxe qui se fixe comme but, "*de dépister les menées ténébreuses, trop peu dénoncées des apôtres de la révolution mondiale*". Les chroniques de Maxe sont un mélange d'anti-bolchévisme obsessionnel et d'antisémitisme vulgaire. En guise de conclusion au compte-rendu de son livre « *De Zimmerwald au Bolchévisme, ou le triomphe du marxisme pangermaniste* » (1920), La *Revue Latine* proclame que "*Les menées de nos socialistes bolchévisants ne peuvent plus bénéficier de notre ignorance*". On ne peut oublier dans tout cela que même les évêques belges, et surtout le cardinal Mercier, insistent sur le lien fondamental entre les socialistes belges et les communistes bolchévistes.

Ces catholiques s'attaquent surtout aux forces socialistes; mais le mouvement ouvrier chrétien n'échappe pas plus à leur fureur. Le syndicalisme chrétien, lui aussi, collaborerait à un clivage horizontal artificiel de la société, en méconnaissant que le clivage vertical, à travers les classes sociales éventuelles, entre forces catholiques et anticatholiques est le seul naturel. Le syndicalisme chrétien participerait à l'organisation de la lutte des classes et ne s'intéresserait plus qu'à une politique matérialiste de surenchère avec les socialistes. Sur une base de haine et d'opportunisme, le syndicalisme chrétien donnerait un nouveau souffle aux forces matérialistes brutales, reniant au surplus son devoir premier qui est de prendre soin de l'éducation spirituelle et morale de l'ouvrier. Le mouvement ouvrier chrétien essaierait de cacher sa "trahison" derrière une interprétation tendancieuse de "*Rerum Novarum*"

La plupart de ces catholiques ne peuvent assumer la nouvelle situation socio-économique de l'après-guerre, et la perçoivent comme une crise, parce qu'ils sont restés tributaires du conservatisme et du paternalisme hérités du catholicisme-social du XIXe siècle. Le cas de Paul Crokaert et de son groupe est typique; avant 1914, ils étaient actifs au sein de *L'Action Démocratique bruxelloise*. Leur engagement toutefois était teinté du paternalisme des bourgeois qui se penchent pleins de compréhension sur la misère ouvrière et qui veulent, sous leur direction, obtenir de meilleures conditions de vie pour les pauvres malheureux. Après la guerre, on ne retrouve plus ces personnes dans le syndicalisme combattif, précisément parce qu'ils ne peuvent plus suivre le mouvement chrétien émancipé dans son évolution ouvriériste, sous la direction des ouvriers. Il est significatif que Van den Hout en 1921, s'exclame que le mouvement ouvrier chrétien doit "*repandre l'ancienne lutte pour la religion, la propriété et la famille*", justement les trois principes de la Ligue démocratique belge.

Les professions de foi paternalistes de plusieurs de ces catholiques réactionnaires, prouvent qu'ils ne se rendent pas compte, et souvent à un degré déconcertant, qu'ils vivent dans un monde où en 1917, la Révolution bolchéviste a fait son entrée, dans un pays qui compte, en 1919, 160.000 grévistes et 290.000 l'année suivante. Des jeunes de la "Fédération Belge des Etudiants Catholiques" affirment de ne pas avoir à recevoir de la part du mouvement ouvrier chrétien des leçons d'engagement social, Ils se réfèrent à leur présence au front, où ils auraient pris conscience du problème social et des solutions indiquées, pour avoir "partagé la vie du peuple pendant 4 ans"²². Ils ne comprennent pas qu'il s'agit là d'un argument à rebours. Le caractère paternaliste de leur approche de la question sociale n'a pu qu'être accentué en acquérant cette expérience au sein d'une armée en état de guerre, où ils se trouvaient dans la plupart des cas en position de gradés vis-à-vis de la troupe, le peuple, qui leur devait stricte obéissance ... et dont, très souvent, ils ne comprennent même pas la langue maternelle. Un de ces jeunes de la "Fédération", Carl Beyaert, fils de bourgeois catholique brugeois, a la solution en poche : "*Nous irons vers ce peuple en démophiles, en démocrates sociaux, nous penchant sur ses misères, avec un mot d'amour, une miche de pain*", et cela en 1925 ! Luc Blommel, grand inspirateur de *Pour l'Autorité* fait des déclarations du même genre.

Les difficultés entre l'A.C.J.B. et la J.O.C. sont également liées à ce point de vue paternaliste et hostile, à travers lequel l'aumônier général Picard juge le mouvement ouvrier chrétien. Le chanoine Brohée, un des hommes influents à la direction de l'A.C.J.B., croit utile de mettre le cardinal Mercier plusieurs fois en garde contre ce mouvement qui collabore à affermir la conscience de classe. Le chanoine Douterlungne, aumônier général des Œuvres Sociales du diocèse de Tournai et ami fervent du M.O.C., se fait reprocher par Brohée d'encourager, ainsi que ses amis, les soucis et les revendications purement matérielles des ouvriers, et de pêcher "*d'exagération démocratique qui est opposée à l'Évangile, qui professe la subordination des classes*"²³. La *Revue Catholique* pour sa part, accentue le rôle négatif de la doctrine catholique sur le terrain social, en l'associant sans cesse aux notions de "*frein,, réprimer, barrière, digue*" Des mots qu'on lit très fréquemment, aussi, à propos des Missions...

Ce paternalisme qui ne tarit pas sur la crise sociale de l'après-guerre, est aussi lié à la défense implicite, qui ne veut pas s'avouer, du libéralisme économique et social, quoique justement dans ce milieu de réactionnaires, on claironne que l'on déteste tout ce qui touche au libéralisme.

Beaucoup plus qu'avant la guerre, le champ d'action de la démocratie parlementaire est traversé par des lignes de démarcations qui ne sont plus celles existant entre les partis. L'opposition entre flamingants et francophones n'est pas toujours celle qui existe entre démocrates et conservateurs, qui à son tour n'est pas celle entre catholiques et incroyants ou anticléricaux. Les conditions de travail pour la démocratie parlementaire sont, à l'encontre de l'avant-guerre, devenu beaucoup plus difficiles. Quelques innovations telle que la structuration du parti catholique au niveau national - ce qui reste surtout une affaire théorique - et surtout l'instauration de commissions paritaires dans le domaine socio-économique, ne suffisent pas à éliminer les difficultés que rencontre la démocratie parlementaire dans son fonctionnement.

²² On retrouve cet argument entre autres chez Charles du Bus de Warnaffe de *La Jeunesse Nouvelle* et de *Pour l'Autorité* (R.C., 23.2.1923, p. 9)

²³ "*Nos œuvres devraient mettre en relief la volonté providentielle de la subordination des classes, le rôle des classes dirigeantes, le rôle des Intellectuels, de l'université...cela n'empêche nullement d'exalter l'amour de sa condition, même subordonnée*". Agir d'une autre manière constitue, selon le chanoine Brohée, une aide efficace à la campagne matérialiste et athée des socialistes (Brohée à Douterlungne, février 1925,

Au cours de la Constituante de 1919 à 1921, plusieurs propositions sont faites : renforcement de l'Exécutif - recours au référendum - instauration d'un Conseil d'Etat, remplacement du Sénat par des conseils législatifs ou par une représentation des intérêts à base corporative. Tous ces points amplement discutés sur le plan académique ne sont pas adoptés. La critique du fonctionnement de la démocratie parlementaire commence à se répandre. Ce mécontentement ne concerne que le fonctionnement de la démocratie parlementaire.

Les catholiques de *La Revue Catholique*, *Jeunesse Nouvelle*, *Pour l'Autorité*, *La Revue Latine* vont beaucoup plus loin. Ils mettent sur le dos de la démocratie parlementaire l'échec du programme nationaliste de politique extérieure, les insistances du mouvement flamand, le soi-disant gâchis socio-économique, la force politique catholique diminuée, la déconfessionnalisation de la vie politique. Le fonctionnement désastreux n'est pas l'essentiel; ce n'est qu'un symptôme, une preuve de plus que ce système, déjà redevable de tant de méfaits, est vicié jusque dans ses fondements. Les catholiques qui raisonnent ainsi, sont très conscients du fait qu'avec l'instauration d'une démocratie politique poussée, la société catholique traditionaliste et contre-révolutionnaire dont ils rêvent, n'a plus d'avenir. Il faut donc contester cette démocratie politique jusque dans ses principes. L'avenir appartient à l'anti-démocratie.

Pendant la guerre, presque tous les pays alliés à régime démocratique connaissent "une dictature de guerre". La distance entre gouvernants et gouvernés s'accroît. Les conquêtes libérales et démocratiques du siècle passé semblent être remises en question par la suppression des libertés personnelles, par l'autorité et le champ d'action immense des conseils de guerre, par la censure préventive à l'égard de la presse, par l'ajournement *sine die* des élections. Il y a concentration de pouvoir entre les mains d'un Exécutif qui souvent gouverne par décrets, qui essaye de limiter la durée des sessions parlementaires, et se sert de la censure pour museler toute critique. Le gouvernement belge ne connaît aucun contrôle parlementaire pendant quatre ans. L'Angleterre est dominée par le "War Cabinet" de 5 membres sous la direction de Lloyd Georges. En France, un comité de guerre de 5 membres sous la direction de Clemenceau, prépare en théorie seulement le travail du conseil des ministres, mais en fait gouverne comme bon lui semble.

Mais une fois la guerre finie, il semble que la grande ère de la démocratie ne pourra plus être différée. Les états au régime parlementaire ont vaincu les régimes autoritaires. Les premiers accentuent la démocratisation, tandis que les autres transforment le régime dans le sens démocratique. Les nouveaux Etats d'Europe centrale et orientale sont dotés de constitutions démocratiques.

Quelques années plus tard on s'aperçoit du caractère tout relatif de cette poussée de la démocratie. De nombreuses démocraties nouvelles ne connaissent qu'une courte existence de faux semblant et ne sont que des façades derrière lesquelles des régimes autoritaires continuent leur travail. Même dans les nouvelles démocraties n'obéissant pas à ce schéma, le régime est attaqué de différentes façons. Les démocraties plus anciennes, mais qui ont depuis toujours connu une existence plutôt précaire, en Italie, en Espagne au Portugal, sont liquidées respectivement en 1922, 1923 et 1924. En Italie, la dictature est établie par "un homme du peuple" avec l'appui d'un large mouvement de masse. Sous l'influence de ce recul démocratique et surtout des événements italiens, la démocratie dans les anciens Etats parlementaires solides, est de plus en plus en proie aux critiques, et se met sur la défensive

Les catholiques belges critiques de la démocratie parlementaire, surtout ceux de *La Revue Latine* et de *La Revue Catholique*, suivent attentivement la progression de l'anti-démocratie en Europe. Ils s'y réfèrent comme pour prouver que la démocratie perd partout son prestige. En situant leur propre antidémocratie dans le contexte européen, ils se taillent

des arguments pour prétendre que leurs options n'incarnent pas les dernières convulsions de forces du passé, mais des tendances prometteuses pour l'avenir

Le coup d'Etat de Primo de Rivera en Espagne est l'objet de commentaires enthousiastes. Les interventions de la droite en Grèce à l'automne de 1922 reçoivent les sympathies inconditionnelles de Van den Hout. Le "Bloc National" de Poincaré est également applaudi comme une saine réaction aux exagérations criminelles de la démocratie politique française. Mais le centre d'intérêt est bien sûr l'Italie. Au début la méfiance et même la désapprobation dominant. Van den Hout, Picard et Wallez ne peuvent que plaindre le Parti Populaire catholique de don Sturzo qui, avec le socialisme et le communisme, est la victime de la violence fasciste. Les abbés ne sont pas d'accord avec le programme démocratique de la formation de Sturzo, mais il s'agit tout de même du seul parti catholique qui défend en Italie les points de vue catholiques. Le fascisme croît sans cesse et le Vatican commence à exercer sa pression sur le Parti Populaire, pour qu'il affaiblisse son antifascisme. La "Marche sur Rome" et la formation d'un gouvernement sous la conduite de Mussolini ne provoquent chez Picard aucune plainte sur la situation grave de la démocratie; il n'exprime que des craintes pour l'impact de ces événements sur les intérêts catholiques. Mussolini est plein d'égards pour le catholicisme : il déclare la guerre à la franc-maçonnerie destructive et anarchique : en avril 1923 se réalise dans le domaine des écoles une réforme qui répond aux vœux de l'enseignement catholique; les crucifix retrouvent leur place dans les écoles et les bâtiments publics. De plus, le Parti Populaire éclate en deux ailes, une de gauche et l'autre de droite. Un nombre toujours grandissant de personnalités catholiques italiennes manifestent leur accord avec le fascisme.

Du coup toutes les objections des abbés de *La Revue Catholique* et du *XXe Siècle* vis-à-vis du fascisme disparaissent comme par miracle, et font subitement place à des coups d'encensoir. Ces feuilles catholiques belges auraient sans aucun doute applaudi le fascisme dès son apparition si Mussolini, ne s'était dès le début attaqué qu'au socialisme et au communisme. Pour les abbés, le fascisme ne peut plus se tromper, dès qu'ils sont assurés de sa bienveillance pour le catholicisme. Que Mussolini torde le coup à la démocratie, ne les dérange en rien, au contraire ! Leurs charges de 1921 et 1922 contre la violence fasciste ont complètement disparu, malgré la continuation de ces violences en 1924 et par la suite. Les violences ne concernent plus que socialisme, communisme et syndicalisme, et sont tout à fait excusées par les abbés, puisque le catholicisme n'a plus rien à craindre ! A partir de ce moment, l'Italie fasciste est applaudie comme l'incarnation de l'anti-démocratie triomphante, profite au catholicisme. De retour d'Italie où il a eu un entretien avec Mussolini, Pierre Nothomb raconte aux lecteurs de la *Revue Catholique* qu'il a rencontré un "*soldat de la chrétienté*"

Par rapport aux publications qui ont certainement figuré parmi ses lectures de jeunesse, et même par comparaison à une bonne partie du clergé belge de son époque, Hulstaert tient donc un langage singulièrement modéré. Avec le temps, oubliant peut-être aussi ses lectures et devenu moins dépendant des "penseurs" à la mode, il délaisse ce thème pour en arriver à des énoncées plus réalistes: "*Ce sont des missionnaires européens qui ont fondé l'Eglise en Afrique. C'étaient des missionnaires juifs qui avaient fondé l'Eglise dans le bassin méditerranéen. L'évolution se fait peu à peu (...) Les Romains ont dû accepter que Pierre et Paul étaient des Juifs. Les Africains ont dû accepter que je suis européen*"²⁴ .

La foi chrétienne et la culture religieuse occidentale de Hulstaert ont parfois (inconsciemment ?) pénétré dans ses représentations ethnologiques et l'ont ici et là mené à des

²⁴ Annales MSC, Issoudun, avril 1987, p.136

interprétations manifestement erronées. Son « *Mariage des Nkundo* » en est rempli. Jan Vansina en tire un exemple probant. Ses conceptions chrétiennes lui font proclamer un type unique de mariage coutumier (celui des Nkundo, l'une des tribus de l'ethnie Mongo) comme le seul vrai, les autres formes étant selon lui, même aux yeux des autochtones, des pseudo-mariages. Les motifs de son attitude sont évidents : le mariage nkundo est proche de celui des chrétiens, et le recours à la tradition ne peut, selon lui, que ramener à des traditions « religieuses naturelle » proches du christianisme. De plus, les Mongo sont pour lui « un peuple », donc il est nécessaire de retrouver, là où il y a différence entre les groupes, une « tradition ancestrale pure »... qui va dans le même sens que tradition catholique flamande, laquelle est déjà elle-même un mythe !

Il prétendait aussi que l'absence du culte de Dieu chez les Mongo était, lui aussi, une déviation et qu'il avait été remplacé par le culte rendu aux ancêtres. Il n'a jamais avancé un quelconque argument pour soutenir cette affirmation. Dans le même domaine, il présente la conception du « Dieu des Mongo » comme étant dépourvue de toute anthropomorphisme, mais même une lecture superficielle de l'épopée *Nsong'a Lianja* le contredit.

Dans « *Les Mongo, Aperçu Général* »²⁵, il écrit: « *Les règles qui régissent le pouvoir sont attribuées à Dieu* » Ceci n'a aucun fondement dans la réalité et l'argument avancé par lui n'est qu'une déduction abstraite à fonction apologétique.

Comme on le voit, Hulstaert n'échappa pas toujours à faire du *concordisme*. Ce ne fut toutefois pas sa seule attitude, et sur des questions qui touchaient à l'existence même des indigènes, à leur survivance physique, non seulement il eut le courage de prendre parti, mais il affirma ouvertement que cela pouvait être en contradiction avec l'évangélisation, et rendre souhaitable que l'on retarde l'application stricte de la « morale chrétienne ». A une époque qui se situe longtemps avant tout *aggiornamento*, il ne faut pas sous-estimer le courage dont il fit preuve à cette occasion.

La revue « *Aequatoria* »²⁶

A ses premiers pas, en 1937-38, *Aequatoria* n'était guère plus qu'une feuille de communications: « *Comme vous le savez déjà, nous avons fondé une sorte de feuille de communications; ou mieux nous essayons de la lancer car nous devons attendre de la collaboration. Cela pourrait devenir une sorte de périodique local pour la collaboration mutuelle au niveau de la pratique coloniale* », écrivait Hulstaert au professeur Natalis de Cleene²⁷ le 10 décembre 1937. Un prospectus débute dans le même sens: « *Qu'est-ce que Aequatoria? Ce n'est pas une revue. Ce n'est même pas une publication périodique. Ce sont des fascicules à tirage réduit, qui paraissent au fur et à mesure de la disponibilité de la matière* ».

Au début l'accueil fut plutôt réservé: « *Est-ce que vous savez que E. De Jonghe²⁸ contrarie Aequatoria ?* » écrivait Hulstaert à E. Possoz (31/8/1939). Possoz le savait déjà et répondit à Hulstaert: « *Ils en ont parlé à Bruxelles et De Jonghe ... craint l'éparpillement des forces et que des articles intéressants ne se perdent dans une revue peu connue* ». Mais

²⁵ Tervuren 1961, p.39-42

²⁶ On trouvera une histoire détaillée de la revue, ainsi que des documents photographiques et des liens permettant de télécharger l'ensemble des numéros parus (y compris l'introuvable numéro censuré sur la polygame, sur Internet à <http://www.aequatoria.be/French/HistoryAequatoria.html> Le tout est dû principalement au RP Honoré Vinck, M.S.C. Directeur du Centre Aequatoria, à Bamanya (RDC)

²⁷ Natalis de Cleene (1899-1979), professeur à l'Université Coloniale d'Anvers. Membre du Conseil Colonial. Il échange plusieurs lettres avec G.H. entre 1937-39. Note nécrologique dans Bulletin ARSOM 25(1979)47-5 8

²⁸ E. De Jonghe (1878-1950), Directeur général au Ministère des Colonies et Secrétaire de l'Institut Royal du C.B. (ARSOM), BBOM, VI, 55 1-560, Professeur à l'université de Louvain.

Antoine Sohier défendait point de vue suivant: « *Une nouvelle tendance, des forces nouvelles peuvent en sortir* ». Et chacun s'alignait à cette idée » (14/9/39).

La transformation de la série de brochures en périodique a été introduite par le père Jans²⁹, responsable de l'imprimerie. Il gérait *Aequatoria* pendant les absences de Hulstaert et Boelaert (Hulstaert était souvent en voyage de par sa fonction d'inspecteur des écoles du Vicariat et Boelaert fut en congé de fin 1938 à juillet 1939). Cette idée concordait au fond avec la pensée de Hulstaert. Le 14 janvier 1939 Jans lui annonçait « *Vous aurez certainement remarqué qu'avec cette 2ème année des changements radicaux sont intervenus. Si vous étiez ici on aurait pu en discuter. Je me rends bien compte que le périodique est avant tout votre œuvre et que la décision vous revient avant tout. Certains pensent que vous ne seriez pas content du format ou de la présentation. J'espère qu'ils en reviendront* ». Hulstaert n'en fut pas moins mécontent car la présentation lui déplaisait par plusieurs aspects. « *La nouvelle m'est très désagréable. Ce numéro [1939, 1] ne fait pas partie de la collection Aequatoria mais commence quelque chose de nouveau??? un périodique? ou quoi? qui s'appelle aussi Aequatoria* » (Hulstaert à Jans 19/1/1939).

Mais Hulstaert s'en accommode rapidement et dès le mois de mars parle à Jans d'extension. En août 1939 les 12 numéros sont déjà sortis. Boelaert propose alors une périodicité bimestrielle, celle qui sera en vigueur de 1940 à 1942 (en fait 5 numéros seulement). Hulstaert un peu plus tard, reprend l'idée d'une collection de livres en parallèle à la revue mais la guerre l'empêchera de concrétiser ce projet.

Le Père Boelaert, qui assura la direction de la revue pendant la première année, se tourna très vite vers Hulstaert: « *Je suis moi-même convaincu qu'Aequatoria ne sera viable qu'à la condition que vous en preniez la direction effective. Sinon elle tombera aujourd'hui ou demain* » (24/6/1938). Hulstaert accepta et Boelaert lui répondit: « *Je suis doublement content parce que nous n'avons plus les mêmes conceptions concernant Aequatoria* » (15/7/38). Boelaert partit en congé à la mi-décembre 1938 et revint en juillet 1939. Entre-temps la série des brochures était devenue un périodique. Des intérim importants furent assurés par les Pères Boelaert et Cobbaut lors du long congé de Hulstaert (1948-1951).

L'administration a toujours été aux mains de l'imprimerie de la Mission. Sans qu'il ait existé une nomination formelle, Hulstaert a toujours considéré son confrère Georges Van Avermaet comme membre de la rédaction. Mais ce dernier quitta le Congo définitivement en 1947, Boelaert fera de même en 1954. Hulstaert resta alors jusqu'à la fin seul à la rédaction.

En plus d'un programme bien précis et d'une philosophie clairement définie, il fallait des collaborateurs entrant dans les mêmes vues. La plupart furent, on devait s'y attendre, des missionnaires (y compris quelques protestants). Ils étaient mieux que quiconque en contact avec les autochtones et se trouvaient sur le terrain. Ensuite il y eut plusieurs agents de l'administration et de la magistrature qui par leur profession, étaient également près du peuple et dont certains partageaient les idées religieuses et morales des missionnaires. Vers la fin parurent aussi quelques publications de membres de l'IRSAC et, fait remarquable à cette époque, des Congolais se mirent à publier également dans la revue. Bien qu'avant tout orientées vers les Mongo (« immigration sud-ouest »), les publications venant de partout au Congo écartèrent bientôt les œillères et les sujets se rapportant aux Mongo ne dépassent guère numériquement ceux consacrés aux Baluba ou aux Bakongo.

Les premiers fascicules furent distribués gratuitement en guise de propagande. Le premier abonnement enregistré fut celui du Musée de Tervuren (18/11/38). Début 1939 le Cabinet du Gouverneur Général s'abonne et peu après, le Père Van Wing. Nous n'avons

²⁹ Paul Jans (1886-1962). Missionnaire au Congo

aucune statistique pour les premières années, mais la correspondance de Hulstaert avec l'imprimerie nous permet de connaître au moins le tirage: Pour 1939 :200 exemplaires. A partir de 1941 jusqu'à 1944: le chiffre cité est 440; de 1947 à 1950: 480. De 1951 à 1959, nous disposons de chiffres très précis d'abonnements, tirés des rapports annuels de Hulstaert. Pour les dernières années 1960 à 1962 nous sommes à nouveau réduits à l'estimation: le tirage était de 260 exemplaires et les abonnements d'environ 200.

L'analyse des chiffres de 1951 à 1958 nous amène aux constatations suivantes: La moyenne d'abonnements est de 531 dont 446 payants (83%). Parmi les 446 payants, l'Administration coloniale en prenait en moyenne 287 (64%) et les missions catholiques 91 (20%). Les instituts scientifiques: une moyenne de 16 (3,50%). Des privés: 32 (7,20%). L'Union Minière prenait 10 abonnements ainsi que le Mwami du Rwanda, Mutara III à partir de 1945. Les abonnements d'échange représentent 9,98%. Sur le chiffre global, 45 étaient expédiés en Belgique (8,47%), 39 (7,47%) en Afrique (hors du Congo) et 37 (7%) ailleurs, les autres restant au Congo. Pour 1958, l'Etat supprime les abonnements à ses représentants en Afrique. Pour 1959, il réduit ses 238 abonnements à 71 qui tomberont à leur tour pour 1960³⁰. Toute action chez le Gouverneur, et plus tard chez les responsables de la nouvelle République pour que soit repris le soutien à *Aequatoria*, restera vaine.

Le but déclaré d'*Aequatoria* (ce qu'on appellera souvent « sa philosophie ») était de rassembler tous ceux qui voulaient mieux servir le peuple par une meilleure connaissance de sa culture. Dès le début on s'exprime ainsi: « *Aequatoria veut contribuer à la coopération et à l'entraide de ceux qui s'intéressent aux études congolaises, - plus spécialement équatoriales, - par la mise en commun de connaissances individuelles. Elle veut atteindre ce but:*

(1) *Par la publication d'études inédites, traitant les sujets les plus divers: langue, us et coutumes, droit, art, enseignement, possibilités et essais d'adaptation, etc. Plusieurs, peut-être, ont des études qui dorment dans leurs cartons; d'autres auraient quelque chose d'utile à dire, sans pour cela, envisager le public des grandes revues. Aux uns et aux autres Aequatoria offre la possibilité de parler en petit comité*

(2) *Par la distribution des tirés à part d'articles, qui resteraient inconnus de ceux qui n'ont pas les revues d'origine.*

(3) *Par la possibilité, pour les membres, de faire imprimer à bon compte un petit nombre d'exemplaires de leurs études, qu'ils désireraient faire connaître dans le cercle restreint de leurs amis et connaissances. L'article ayant paru dans Aequatoria, il nous est possible d'en tirer quelques copies supplémentaires (en plus des Hommages d'auteur, donnés gratuitement) et de les fournir à un prix modique ».*

Cette déclaration sera répétée à plusieurs reprises, avec des variantes parfois significatives. Citons l'expression: “*études congolaises*” et “*études coloniales*” et cette explication en 1942: « *Aequatoria (...) a toujours été dans ses limites et ses moyens propres, au service des communautés indigènes et de leurs droits. Elle a toujours défendu le principe que individus, familles, clans, peuples ne sont pas pour le colonisateur, mais que l'Etat, l'économie, la bienfaisance, les écoles, les missions sont, au contraire, à leur service* » (Aeq. 1942, 5, p. 88).

Hulstaert ne s'exprimera nulle part plus clairement (et librement) que dans sa lettre au Père Schmidt (1946), rédacteur en chef d'*Anthropos* (revue d'anthropologie des Pères du

³⁰ Cela ne visait pas *Aequatoria* en particulier. Les Belges s'étaient dotés, durant la période coloniale, d'instruments scientifiques remarquables dans tous les domaines qui touchaient l'Afrique centrale. Mais tout ce qui était « africain » ou « tropical » était perçu comme n'ayant de sens que par et pour la colonisation. Dès lors, dès 1960, les subsides se tarirent et l'on sonna le glas de la plupart des institutions existantes. Les chercheurs qui ne voulaient pas se reconverter durent prendre le chemin de l'exil, comme Vansina qui partit enseigner aux Etats-Unis.

Verbe Divin), quant à la “philosophie” d’*Aequatoria*. Après toutes les années de difficultés avec le Délégué Apostolique Dellepiane, il a besoin de s’ouvrir à quelqu’un de compétent en la matière: « *Vous savez que depuis avant la guerre, nous avons lancé une petite revue anthropologique. Notre but était surtout de faire œuvre pratique pour les missionnaires et administrateurs coloniaux afin qu’ils puissent mieux connaître l’indigène et ainsi faire plus de bien. Nous nous sommes vite aperçus que la missiologie devait être exclue de nos pages: toutes les questions pratiques sont résolues d’office par la Délégation Apostolique. Et si une solution n’est pas intervenue, on ne reconnaît jamais à de simples missionnaires le droit de discuter de ces questions. Lorsque nous fondions notre revue nous pensions encore que, aussi longtemps que les autorités n’avaient pas tranché une affaire, on pouvait la discuter librement. Maintenant nous savons mieux.* » (...)

« *Nous avons encore des questions pratiques: p. ex. faire comprendre aux Blancs combien ils se trompaient gravement au sujet des indigènes; comment ceux-ci étaient souvent mal et injustement jugés et condamnés dans l’opinion européenne; comment un certain nombre d’institutions, de lois etc. des primitifs sont bonnes, voire pourraient servir d’exemple en Europe, combien il est dangereux de bouleverser et de détruire sans construire; etc. Enfin, nous voulions, sur la base de données scientifiques, défendre l’adaptation et le droit des communautés indigènes* ».

Dans ce courant d’idées, aucun sujet intéressant la vie de l’homme de l’Afrique Centrale n’a échappé à *Aequatoria*: il y a avant tout, l’ethnographie et la linguistique mais aussi l’agriculture, la médecine et l’hygiène; la démographie, l’éducation et l’enseignement, le droit, la religion traditionnelle et l’adaptation-inculturation du catholicisme, la philosophie, la musique et les divertissements.

Dans l’ensemble les collaborateurs ont utilisé un langage franc et direct; un ton qui ne plaisait pas toujours à certains milieux, tant politiques qu’ecclésiastiques. Hulstaert mitigeait souvent des phrases trop crues, mais parfois il les laissait telles quelles et en acceptait sciemment le risque. Quand ils ne purent plus s’exprimer librement (à partir de 1946), ils glissèrent leurs idées dans les recensions de livres, de petites considérations, ça et là, dans la rubrique “Documenta” dont le titre même contenait déjà un message. Ainsi, on peut dire que le thème majeur d’*Aequatoria* a été une certaine libération du noir: libération d’une aliénation mentale, par la défense des valeurs culturelles existantes et un courageux combat pour la conservation de la langue du peuple contre les langues étrangères (et Hulstaert visait ici surtout le français, mais aussi le lingala) que l’on tentait d’imposer par une sorte d’impérialisme culturel.

Les premières années, nous trouvons dans les présentations d’*Aequatoria* indistinctement les expressions: « *Etudes coloniales* » et « *Etudes congolaises* ». L’expression « *études congolaises* » a précédé l’autre. On la trouve dans le n.1 de 1939, version française, mais dans la feuille volante en néerlandais, on utilise l’expression « *Coloniale studies* ». A partir du numéro de mars 1939, le mot « *colonial* » est introduit également dans le texte français de présentation (à l’intérieur de la couverture).

Quel en était l’enjeu? Ce n’était pas une question de synonymes. Le Délégué Apostolique l’avait déjà remarqué et il avait envoyé une demande d’explication à Mgr Van Goethem (27/11/1941). « *Il y a dans le but déclaré de Aequatoria, me semble-t-il, un contraste avec le but d’une Mission Catholique: “Etudes Coloniales”..., une Mission Catholique n’a pas pour but de coloniser. Comment donc les études coloniales seulement seraient l’objet essentiel du périodique le plus important dirigé et administré par votre Mission? De toute façon une modification ou mise au point s’impose* ». Hulstaert explique à Van Goethem, qui transmet le texte le 4 décembre 1941, au Délégué Apostolique: « *L’expression “Etudes Coloniales” est donc erronée, parce que trop générale, embrassant*

d'autres sciences et d'autres questions. Le choix de l'expression est dû à un souci excessif de concision. D'une part nous avons voulu éviter une longue énumération des matières; d'autre part nous avons écarté des expressions comme: "études missionnaires", "études missiologique", et similaires, non seulement parce que, elles aussi prêtent à confusion, mais encore pour éviter de paraître exclure la collaboration des laïcs laquelle, au contraire, est très appréciée par nous et que nous jugeons fort utile pour le plus grand bien de notre œuvre missionnaire ».

Sur ce point, Hulstaert s'est donc incliné pour éviter de nouvelles difficultés. Mais dans la conception des fondateurs l'expression « études coloniales » n'était pas un effet du hasard, elle résume leur philosophie car ils voulaient étudier l'impact de la colonisation sur les populations traditionnelles, d'où deux voies suivies: étude des langues et des traditions d'une part, et d'autre part le fonctionnement des institutions nouvelles (enseignement, église, mariage monogamique) et les conflits créés par ce contact (dénatalité, sabirs). En 1937, n. 3, l'expression était circonscrite par: « idées, expériences, questions qui peuvent aider à notre tâche d'élévation de l'indigène ».

Il est vrai que le but ultime était de rendre plus efficace l'œuvre missionnaire. Hulstaert pensait entrer dans l'optique du Délégué en proposant: « Afin d'éviter l'ambiguïté d'expressions comme "études coloniales" ou autres, nous proposerions soit d'omettre totalement l'énonciation du but d'Aequatoria, soit de remplacer le premier paragraphe de la p. 2 de la couverture qui l'explique par le texte suivant: "Aequatoria. Revue des Sciences auxiliaires de l'Apostolat Missionnaire" ».

Mais le Délégué, plus avisé que ne le pensait Hulstaert, répliquait « L'auteur de la note semble vouloir m'éclairer et me convaincre de la sympathie et de l'estime dont est entourée Aequatoria, et me persuader du grand bien qu'elle est appelée à faire. Veuillez l'assurer que personne plus que le Délégué Apostolique ne comprend la nécessité d'avoir au Congo une revue telle que Aequatoria, son vrai programme et l'aide efficace qu'elle peut apporter à l'Apostolat missionnaire. Pas nécessaire de parler de "Sciences auxiliaires de l'Apostolat Missionnaire". Il suffit de supprimer le mot "coloniales". Le mot Aequatoria, si je le comprends bien, veut dire "Choses de l'Equateur"; dans l'expression en français, qui doit préciser le sens du mot très général Aequatoria, il faut dire en résumé, quelles sont les "choses de l'Equateur" dont s'occupe la revue. Les expressions comme celles-ci me semblent convenir: "revue des sciences congolaises" - ou bien - "études congolaises". L'une et l'autre de ces expressions conviennent, car elles indiquent bien le but scientifique de la revue, but pratique, puisqu'il s'agit surtout d'études faites sur les lieux-mêmes fruits de connaissances et expériences individuelles. Conclusion: il suffit (...) de remplacer le mot "coloniales" (études coloniales) par le mot "Congolaises"; ou mieux encore: 'Aequatoria, Revue des Sciences Congolaises, veut contribuer à la coopération et l'entraide de ceux qui s'intéressent aux études concernant nos régions de préférence sur les lieux-mêmes etc. (DA à VG 14/12/1941). Et ainsi, à partir de 1942, on trouvera partout l'expression "études congolaises". En 1944, l'expression sera mise en exergue mais à partir de 1954, elle disparaîtra à son tour.

Il est clair que Hulstaert a voulu faire là une concession afin d'éviter des heurts avec le Délégué. Déjà en 1937 au moment de la fondation, il utilisait le mot "études coloniales" en rapport avec Aequatoria quand il écrivait au Professeur N. de Cleene (10/12/37): "Cela pourrait devenir une sorte de périodique local pour l'entraide au niveau colonial pratique (...). Dans Africa (Londres) on ne trouve pas un mot sur les questions coloniales. Je pensais que ce périodique se mettait au point de vue des indigènes".

« Le point de vue des indigènes » exprime le sens du terme « colonial » lequel constitue donc un trait caractéristique d'Aequatoria. L'expression reviendra souvent sous la plume d'Hulstaert. En 1942, n. 5, dans son éditorial, il est formel: « Aequatoria (...) a toujours été au service des communautés indigènes et de leurs droits ». En date du

24/10/1945, il écrit à Boelaert: “Sciences congolaises’ ne me plait pas. Cela ne cadre pas avec notre but ». En 1946, Hulstaert écrivait à un ami: « Je puis vous confier qu’il était dans notre but primitif de faire surtout de la pastorale et d’autres études d’incidence plutôt pratique... Mais au Congo toute la méthode et la pratique missionnaire est réglée par la hiérarchie, qui ne permet pas la discussion ».

Même, au début, peu d’articles étaient de portée pastorale ou ecclésiastique, mais le point de vue l’était bien, et souvent les considérations pratiques étaient confrontées avec les exigences de la religion et de la morale catholiques. Et c’est ici qu’ils ont dû céder du terrain.

Boelaert et Hulstaert appartenaient, selon leurs propres dires, à l’avant-garde de la pensée catholique. Ils avaient le sens critique, cherchaient des chemins nouveaux, voulaient l’indépendance de la recherche. Quelques autorités ecclésiastiques comme Mgr de Hemptinne et le Délégué Apostolique, ne l’entendaient pas de cette oreille. « J’ai l’impression, écrit Hulstaert à Mgr Tanghe (17/10/1945), « que le Délégué Apostolique veut faire d’*Aequatoria* une revue d’apologie polémique et de propagande missionnaire. Cela n’est pas notre but, et nous nous abstenons dorénavant de missiologie après quelques tentatives timides ». L’éditorial du dixième anniversaire (1947, 4) situe parfaitement la relation entre les deux pôles, science africaniste et science missiologique: « Née d’un désir réel d’étudier les problèmes complexes qui se posent à notre devoir d’apostolat et de civilisation ». Le service rendu à l’apostolat missionnaire était devenu indirect. Les fondateurs auraient voulu aborder les problèmes pastoraux plus directement, mais pour les raisons citées, c’était impossible.

Aequatoria ne devait pas tarder à avoir ses premiers ennuis, notamment par suite de la polémique sur le lingala et le lomongo. Mgr Egide De Boeck voulait lancer un lingala “amélioré”, “rebantouisé”. Malcolm Guthrie, missionnaire protestant, essayait d’enregistrer le lingala effectivement parlé, et finalement les “lingalaphones” faisaient évoluer la langue selon les besoins du moment. Mgr De Boeck responsable d’un vicariat où on parlait plusieurs langues (30 prétendait-il) avait opté pour le lingala et l’imposa dans les églises et les écoles.

De son côté, au cours des années 30-40, Gustaaf Hulstaert avait découvert la grande entité linguistique qu’il appellera plus tard le lomongo, une langue riche, pourvue d’une importante littérature orale, répandue sur une distance d’un millier de kilomètres. L’unification linguistique étant à la mode, il découvrit les affinités entre les langues de la Ngiri, les autres langues riveraines, ancêtres du lingala, et le lomongo. Dès lors pourquoi ne pas répandre cette belle langue, au lieu d’une langue bâtarde?

Hulstaert commence alors une correspondance avec Mgr De Boeck sur ce sujet le 19 novembre 1939. En 1940, il publiera son article dans *Aequatoria*. La correspondance se termine en juin 1941. La position de De Boeck était pratique: le lingala est un mal nécessaire. Il doit être rebantouisé mais il reste très éloigné du lomongo. Donc il ne peut accepter l’utilisation du lomongo dans son Vicariat.

Hulstaert se posait sur le terrain des principes

- 1) Il faut respecter la langue du peuple. C’est un devoir moral. Le lingala n’est pas la langue de ce peuple, donc...
- 2) Le lingala scolaire de De Boeck est une nouvelle langue, aussi étrangère aux parlers locaux de Lisala-Mangala-Ngiri, que le lomongo. S’il faut imposer une nouvelle langue pourquoi pas une vraie langue apparentée? (Il faudrait savoir: respecte-t-on la langue du peuple? Ou impose-t-on une nouvelle langue? Ou va-t-on appeler une langue imposée « Nouvelle langue du peuple »? Qu’est-ce qu’une « vraie » langue?)
- 3) En « améliorant » le lingala, on s’approchera vite du lomongo unifié et littéraire. Pourquoi ce détour?

En fait, les deux points de vue étaient irréconciliables. De Boeck voyait dans la langue un instrument de communication (plus précisément d'évangélisation et de prédication) et souhaitait donc qu'elle rendît la communication aussi large que possible. Dans ce but, il veut profiter de l'extension déjà prise spontanément par le lingala (au sens de « sabir des navigateurs ») en faisant pression pour l'on passe du sabir à la « langue littéraire ». Hulstaert au contraire, fidèle à « *de taal is gans het volk* » veut user de la langue pour reconstituer l'unité d'une nation (en fait, pour créer de toute pièce une nation Mongo). Il ne cherche donc pas la communication et l'ouverture de son groupe, mais au contraire son repli sur une langue qui l'isolera des autres.

Mgr De Boeck lança alors dans le combat un de ses abbés, Médard Bokula,. Mais Hulstaert lui répliqua dans une longue lettre: « *Pour moi, Bangala est le nom des Balolo-Mongo riverains du grand fleuve dans la région des "mongala" (...). Les Bangala et les Ngiri peuvent s'unir aux Mongo. Et, si les Ngombe peuvent employer le lingala, ils peuvent aussi employer le lomongo* » . (Lettre à Médard Bokula 25/2/ 41).

Mgr De Boeck supportait mal les articles – en fait, de véritables sommations- que Hulstaert lui adressait dans *Aequatoria*. Il y répondit à la fois par une lettre du provincial de Scheut, le Père Guilmin, à Mgr Van Goethem, et par une « Mise au point » dans *Aequatoria*. Cette querelle aura des suites, à propos desquelles il est difficile de faire la part du réel et celle de l'imaginaire. En tous cas, en 1945 Hulstaert écrit à Van Goethem: « *Tous les Scheutistes racontent que le Délégué Apostolique³¹ à l'occasion du sacre de Mgr Van Den Berghe a dit publiquement que si Aequatoria ose encore écrire contre le lingala, il la supprimerait sans plus* » (GH à VG 22/2/45). Dans une autre lettre à Mgr De Boeck, que nous avons déjà citée, le Père Hulstaert refusait de poursuivre la polémique sur le lingala et situait sa position dans un vaste cadre missiologique: « *Pour moi, tout est un: question linguistique, mission, enseignement, ministère paroissial, politique etc... tout tourne autour d'un même point et en dépend. C'est le radicalisme du nouveau mouvement que Pie X prévoyait déjà avec son "Omnia instaurare in Christo"* » (GH à E. De Boeck 27/6/1941).

D'autres ennuis vinrent des théories de M. Possoz. Celui-ci, substitut du procureur du Roi, et ami du Père Hulstaert, habitait Mbandaka au moment de la fondation d'*Aequatoria*. Curieux de tout et ayant une culture éclectique, il avait des idées sur beaucoup de choses et croyait pouvoir s'exprimer sur tout. Le périodique accepta vingt contributions de sa main entre 1937 et 1941 (plusieurs d'entre elles ne sont en fait que des notes d'une seule page). Or, M. Possoz avait parfois des idées singulières et n'hésitait pas à se prononcer même sur des affaires ecclésiastiques et sur la morale chrétienne. C'était son droit, mais il est assez malencontreux qu'il ait eu l'idée de vouloir publier cela dans une revue missionnaire, et qu'Hulstaert ait eu celle de le publier !

Dans le n. 2 de 1940 paraît « *La question de la dot* ». Possoz y affirmait que le juge, au Congo où la législation belge s'appliquait dans les procès de divorce des indigènes, ne pouvait pas tenir compte de l'existence éventuelle d'un mariage chrétien. Cette position allait à l'encontre de l'attitude des missionnaires qui voulaient soustraire ce genre de palabres à la juridiction civile. Le Délégué Apostolique fulmine (lettre à V.G. 4/5/40): « *L'auteur ne connaît ni la théologie ni le droit. Une mise au point s'impose* ». Hulstaert la fera dans le numéro suivant. Entre-temps, Possoz, muté à Elisabethville, s'y heurta à l'opposition de

³¹ Giovanni Dellepiane (1889-1961) au Congo-Belge de 1930 à 1949 en tant que Délégué Apostolique, ce qui correspond, pour les pays de Mission, à la fonction de Nonce Apostolique. Vivement opposé à l'indigénisme mais favorable à l'absorption de la culture "primitive" par la civilisation latine. BBOM VII 9 118-119

l'évêque local, Mgr de Hemptinne³², à cause de deux brochures sur l'Action Catholique. Malgré cela, *Aequatoria* publiera encore quelques textes de Possoz, sur « *La refonte de la famille* ». Nouvelle occasion pour le Délégué d'intervenir: le 27 novembre 1941, *Aequatoria* reçoit l'ordre de ne plus rien publier de cet auteur « *rempli d'idées protestantes, d'un nouveau genre de réforme, pire que celle du XVe siècle* » (DA à VG 14/12/1941). Comme on le voit « *Monsignore* » dans son indignation, allait même jusqu'à déplacer la Réforme d'un siècle dans le temps !

La guerre en Europe menaçait *Aequatoria* à cause des difficultés d'approvisionnement en papier et en divers matériaux d'imprimerie, mais elle a probablement d'autre part, beaucoup contribué à l'extension et même à la survie de la revue. En novembre 1940, Hulstaert écrit à Possoz: « *Nous n'avons que 60 abonnements payants. Nous voulons continuer mais nous voudrions d'abord demander au Gouvernement de prendre des abonnements pour les Territoires, maintenant que Congo et Kongo-Overzee n'arrivent plus. Si le Gouvernement en prend une centaine, nous serons sauvés* » (11/11/40).

Une lettre du 26/11/40 officialise cette demande. Les abonnements souscrits par l'Administration atteignent bientôt la centaine (1942) (Province de Coquilhatville: 24; Costermansville: 16; Stanleyville: 28; Léopoldville: 7; Gouvernement général: 9; Lusambo: 20; Ruanda-Urundi: 18). Ce succès révèle en même temps les faiblesses d'*Aequatoria*: rédaction réduite à une ou deux personnes, présentation artisanale, beaucoup de fautes typographiques, administration défailante, caractères d'imprimerie insuffisants.

Au début la modestie avait été de mise. *Aequatoria* avait été fondé pour ceux qui « *auraient à communiquer des choses intéressantes sans pour cela s'adresser aux grandes revues* » (couverture 1940). On voulait parler « *en petit comité* » (1939). Mais le besoin de quelque chose de plus scientifique se fit alors sentir. Hulstaert rechercha donc les moyens d'une amélioration dans tous les domaines, mais sans grande conviction car il écrira encore en 1944: « *Néanmoins, nous ne sentons rien pour un travail de science pure* » (GH à J.d.B. 27/12/44)

Pour une amélioration sensible il fallait de l'argent. Monseigneur Van Goethem³³ fut le premier à apporter son aide. Il met à la disposition de la revue 10.000 fr, « *à rembourser plus tard si possible* » (12/11/42 GH à VA). Le n. 4 de 1942 devint un numéro de propagande tiré à 200 exemplaires supplémentaires. Un ancien de Coquilhatville, muté à Goma, monsieur Braeckman, versa gracieusement 20.000 francs le 14/12/43, et le Gouvernement Général donna 10.000 francs le 24/4/44, la Banque du Congo Belge, l'Union Minière, chacune 1.000 fr par an. Cela permettra d'améliorer la revue et de survivre plus tard pendant les dernières années pratiquement sans autres ressources (1960-62).

Hulstaert commença à faire les démarches nécessaires pour rehausser le niveau de la revue. Malgré la guerre il cherche à acheter des caractères d'imprimerie adaptés aux exigences de la linguistique africaine. Il s'efforce de sensibiliser les responsables de l'imprimerie de la mission, pour qu'ils y mettent un peu plus de cœur et de soin, mais le progrès sera minime. Il veut organiser une véritable équipe rédactionnelle et lance un programme d'édition. Pour ce faire il consulte ses amis: Boelaert, Van Avermaet, Tanghe, Bittremieux³⁴, Van Bulck³⁵. En résumé, les propositions de renouvellement se réduisent à

³² Félix de Hemptinne (1876-1958), au Congo de 1910 à 1958, Préfet Apostolique d'Elisabethville de 1910 à 1932, Vicaire Apostolique de 1932 à 1958. BBOM VII A, 291-299

³³ Edward Van Goethem (1873-1949.) était le premier Préfet et Vicaire Apostolique de la mission des Missionnaires du Sacré Coeur à l'Equateur au Congo Belge. BBOM, VII C, 181-192 (G. Hulstaert). Il publiait lui-même dans *Aequatoria*.

³⁴ Leo Bittremieux, CICM (1881-1946). Missionnaire au Mayombe. Notices biographiques: BCB V, 79-80 et *Aequatoria* 9(1946)137. Il publia 10 articles ou notes dans la revue. Fervent opposant au Lingala.

ceci (Circulaire du 8/6/43): 1) Format plus petit, et plus de pages; une couverture plus expressive; 2) Recherche de subsides; 3) Papier de meilleure qualité; 4) Comité de patronage.

Hulstaert arrive ainsi à définir la fonction d'*Aequatoria* renouvelée: « *Nous arriverons finalement à notre but: c'est d'avoir un périodique qui n'est pas seulement un organe de communication d'études ou de divulgation d'idées saines en rapport avec la mission, le peuple, notre travail etc... (...) mais aussi un périodique scientifique colonial, basé sur les principes catholiques, dans un esprit catholique, pour que nous puissions devenir un organe faisant autorité au Congo et même en Afrique Centrale* » (G.H. à V.W. 13/7/43).

Le grand événement de l'époque fut l'entrée de Van Bulck à la rédaction Celle-ci se composait jusqu'alors en fait d'une seule personne: G. Hulstaert. Deux autres confrères lui étaient associés: Boelaert et Van Avermaet. Dans le but de l'élargir et d'améliorer globalement la revue, Boelaert suggère à Hulstaert de demander au jésuite Vaest Van Bulck d'entrer dans la rédaction. Le 9 août 1943, une première proposition lui fut faite. Le 26 septembre suivent des propositions concrètes: Rédacteur en Chef: Hulstaert, conseil de rédaction: membres d'autres Missions, et avant tout Van Bulck; aussi quelques laïcs; une représentation régionale; le patronage de la revue par des autorités civiles et religieuses; ainsi qu'une amélioration quantitative et qualitative.

Le 10 octobre Van Bulck, à cette époque responsable d'une petite mission dans le Kwango répond en formulant les critiques habituelles sur *Aequatoria*: 1) trop local; 2) la revue d'une seule personne; 3) ni scientifique ni vulgarisatrice; 4) format et impression déficients. Ensuite il formule ses propositions: lancer des numéros spéciaux traitant de la mission du point de vue ethnographique et linguistique; des questions d'éducation et d'enseignement; d'essais d'unification des langues de la magistrature et l'ethnologie; de l'administration et la conscience tribale. Il cite finalement plusieurs noms d'éventuels collaborateurs. Tout en acceptant en principe de faire partie de la rédaction, il émet des doutes sur la faisabilité de cette participation par correspondance.

Hulstaert est enchanté de la réponse de Van Bulck. Il le considère déjà comme membre de la rédaction, et pour résoudre les difficultés de la correspondance et des distances, il propose la création des rédactions régionales qui devraient coordonner les activités de collaborateurs dans leur région respective. Pour les numéros spéciaux on débutera avec la polygamie et la dénatalité, questions proposées par Boelaert. Van Bulck reste sceptique, mais accepte de fonctionner comme coordonnateur pour sa région, (28/1/44) et prédit que des véritables changements pour *Aequatoria* demanderont beaucoup d'argent.

Hulstaert n'était pas du genre à se simplifier a vie, si l'on en juge par ce qu'il entreprit alors. Il s'agissait d'une refonte de sa revue, avec élargissement de la rédaction et introduction d'un notable facteur de complexité, avec les rédactions provinciales, la coopération entre congrégations différentes, entre religieux et laïcs et la conception de « numéros à thèmes ». Cela promettait déjà beaucoup de travail au rédacteur en chef. Par là-dessus, les numéros spéciaux vont débutera avec la polygamie et la dénatalité. Le premier sujet est des plus délicats et, quant au second, il ne pouvait ignorer qu'en le suggérant, son ami Boelaert avait l'intention de produire un réquisitoire contre la colonisation. Entre-temps l'enquête sur la

³⁵ Vaest Van Bulck, s.j. (1903-1966) après une formation universitaire variée et brillante, sera retenu en Afrique par la guerre en Europe pendant qu'il fit une tournée de recherches linguistiques en Afrique du Sud, et centrale. La correspondance entre lui et Hulstaert commence, fin 1940 et prendra fin en 1958. En 1942-45, il séjournait à la mission de Ndinga (Kwango). De septembre 1945 à février 1947 à Nlemfu. Bulletin de l'ARSOM 13 (1967)143-155. BBOM VII C, 55-60

polygamie est lancée par, et Hulstaert propose plusieurs noms pour la rédaction régionale selon les Vicariats. En fait ces propositions resteront théoriques et Hulstaert continuera encore quelque temps à consulter Van Bulck, qui quittera le Congo bientôt (1947).

L'orage que provoquera sous peu l'intervention du Délégué Apostolique dans les études sur la polygamie s'annonce. Hulstaert renvoie aux évêques comme étant à la source de la plupart des difficultés: « *Beaucoup d'ordinaires sont méfiants envers nous; certains sont à priori contre le travail intellectuel (...) je sais que X et Y sont contre nous. Quelques-uns sont pour. Il y a aussi des cas ambigus comme Mgr Six³⁶ et comme en général les Scheutistes* » (10/2/45). Toutefois - et cela montre qu'il avait su dès le départ qu'il courait au devant des ennuis - Hulstaert avait pesé à des esures pour y parer, ou du moins pour amortir le choc prévisible. Dès 1942, pour donner plus de prestige à la revue, il avait conçu l'idée de constituer un comité de patronage. Il cherchait à s'attirer la participation des autorités civiles et ecclésiastiques importantes.

Le 20 mars 1943, il envoie une circulaire et déjà en avril des réponses commencent à lui arriver. Tous les fonctionnaires de l'administration y répondent positivement, avec en tête les ministres des Colonies. (De Vleeschauwer, le 18/8/1944, à partir de Londres, et plus tard De Bruvne le 14/5/1945). Quant aux Vicaires Apostoliques, Mgr Vanuytven, de Buta et Mgr Blessing, de Bondo, refusèrent. Dix ne répondirent pas: G. Six (Léopoldville); Demol (Kasaï); J. Sak (Haut-Luapula); G. Haezaert (Kongolo); U. Morlion (Baudouinville); E. Leys (Kivu); H. Pierard (Beni); G. Verfaillie (Stanleville); J. Hagendorens (Tshumbe) et J. Jacobs (Lolo). Seize enfin accordèrent leur patronage: G. Dellepiane, E. De Boeck, (Lisala), E. Van Goethem (Coquilhatville), C. Lagae (Niagara), A. Verwimp (Kisantu), H. Matthysen (Lac Albert), C. Stappers (Lulua), J. Vanderhoven (Boma), O. Tanghe (Ubangi), H. Van Schingen (Kwango), A. Van den Bosch (Matadi), L. Deprimoz (Rwanda), G. Wantenaar (Basankusu), A. Bossart (Ipamu), Windels (Bikoro), A. Grauls (Urundi). La liste en sera imprimée sur la couverture à partir du numéro 3 de 1944 et tiendra compte des changements dans les fonctions des autorités en question.

En 1945, une crise de première grandeur éclata à l'occasion du numéro spécial sur la polygamie. On évoqua les « *turpitudes du paganisme* » et, après la parution du numéro contesté (1945, 2), le Délégué Apostolique Dellepiane envoya à tous les Vicaires Apostoliques une note pour les inciter à se retirer du comité de patronage (cf. lettre DA à VG 5/8/1945). Seul Mgr Lagae y donna suite; de Hemptinne s'était retiré de son propre chef. En 1953, la liste disparut de la couverture.

Les ecclésiastiques sont aussi susceptibles que les autres de brouilles, fâcheries et conflits. Mais il est quand même rare d'entendre un curé un accuser un autre, non d'hérésie, un genre d'errements qui après tout cadre encore avec sa profession, mais d'avoir publié des *écrits pornographiques* !!! ... Que s'était-il passé ?

Soucieux d'être plus efficaces et plus attrayants, les rédacteurs d'*Aequatoria* avaient lancé des numéros thématiques. Le premier serait consacré à la polygamie, afin de montrer la situation réelle face aux statistiques optimistes des autorités. Le Délégué Apostolique avait reçu le 23 février 1944 les mêmes schémas d'enquête que ceux envoyés à tous les Ordinaires et il avait marqué son accord. Il approuvait aussi le fait que le questionnaire était adressé aux évêques, car il leur appartenait de vérifier la valeur des contributions. Mgr Van Goethem lui-même écrivit un article que Hulstaert soumit à Mgr Dellepiane. Celui-ci le jugea une « *véritable apologie de la polygamie* » et bien sûr, il en interdit la publication. Il suggéra

³⁶ Mgr Six (1887-1952), CICM. Vicaire Apostolique de Léopoldville (1934-1952). BBOM, VI, 923-925 Il ne méritait « *ni cet excès d'honneur, ni cette indignité* : il était plutôt POUR *Aequatoria*, mais aussi POUR le lingala, attitude avec laquelle on ne se faisait pas un ami du P. Hulstaert !

même qu'il valait mieux ne rien publier sur la question. Entre-temps les premiers articles étaient déjà imprimés à Kafubu³⁷. Le 9/10/1944, Hulstaert demanda un "Avant-propos" au Délégué. Mais la méfiance de ce dernier se transforma en fureur quand il prit connaissance d'un texte du Père Esser que Hulstaert lui envoya le 29/1/45. Cette fois-ci, c'est la menace du « coup de crosse »: « *Si l'article en question avait paru dans Aequatoria, je me serais vu dans l'obligation de prendre une mesure grave et de la dénoncer au Saint-Siège* » (DA à GH, 3/2/45) et il terminait par: « *A quoi bon un numéro sur la polygamie ?* »

Mgr Van Goethem, inquiet, écrit à Hulstaert le 13 février 1945 de ne rien publier sans l'approbation du Délégué. Mais le numéro était déjà aux trois quarts imprimé. Le lendemain, Mgr Van Goethem demande le retrait pur et simple du numéro. Les rédacteurs Hulstaert et Boelaert se mettent à douter de leur "mission": « *De par les directives du Délégué, nous devons nous limiter à des questions purement théoriques ou à des questions qui ne touchent pas la mission. Est-ce qu'Aequatoria en vaut encore la peine? Si elle n'a pas la confiance des supérieurs et si la liberté de la rédaction est si étroitement surveillée, y a-t-il encore un avenir? (...) La Mission y perdra en prestige quand Aequatoria disparaîtrait. Les ennemis de la mission s'en réjouiront* » (GH à VG, 14/2/45). Hulstaert écrit aux auteurs et à l'imprimerie à laquelle il ne demande que 25 numéros, faisant détruire le reste. Mais on n'en avait pas fini pour autant avec « *les idées foncièrement erronées* » !

Ce premier numéro de 1945 étant retiré, il fut remplacé par un autre qui portait en lui le germe d'autres difficultés encore plus grandes. Le Père Borgonjon³⁸ y publia la première partie d'une étude sur la circoncision chez les Cokwe Le 2e numéro de 1945 en donna la suite et contenait aussi un article de Kagame³⁹ et un autre de Van Caeneghem⁴⁰.

³⁷ Le numéro fut imprimé par les Salésiens à Kafubu, Katanga. Il n'était pas encore au complet car y manquait l'article de M. Esser refusé par le Délégué Apostolique. Il était imprimé en 473 exemplaires. Le Père Hulstaert en a demandé 25 et a fait détruire le reste par l'imprimerie même. Il n'en reste que deux au Centre Aequatoria.

³⁸ Willy August Borgonjon, missionnaire OFM, au Congo depuis 1933. La date de son départ n'a pu être retrouvée.

³⁹ KAGAME Alexis (1921-1982), Prêtre et Historien rwandais, est issu d'un lignage d'Abiru. Devenu prêtre, il est cependant surtout connu en tant qu'historien. S'il est fort lié aux informations qu'il recueille, d'ailleurs parfois difficilement, dans son milieu, il a le mérite d'être, pour la région des Lacs, celui qui a proclamé, haut et fort, qu'il fallait utiliser AUSSI les matériaux africains disponibles. Sa principale contribution à l'histoire restera sans doute la publication du "code ésotérique de la monarchie", sorte de "Constitution" que les Abiru renaient par cœur. Lorsqu'un "Mwiru" se préparait à ses fonctions et apprenait son texte, il était averti que, s'il le divulguait, il mourrait le jour où il entendrait, dans la bouche d'une personne non-autorisée, les mots dont il était dépositaire et qu'il n'avait pas su garder secrets. Kagame parvint néanmoins à se faire communiquer le texte en question, moyennant l'engagement de n'en rendre publique que la traduction française. De ce fait, ce ne seraient pas "les mots" (du texte kinyarwanda) que le dépositaire risquerait d'entendre.

Les nationaux eux-mêmes, au début de leurs travaux historiques, ont eu tendance à "copier" les orientations idéologiques des auteurs "officiels" blancs. A l'époque, les historiens de l'Europe sont patriotes et, pour les Belges, monarchistes, et l'ethnographie, surtout missionnaire, est alors marquée fortement d'une touche pro-Tutsi et pro-Nyiginya. Il y a à cela plusieurs raisons. La première est évidemment qu'ils ont eu besoin de temps pour prendre leurs distances d'avec l'enseignement de ceux qui les ont formés. La seconde, que, comme Kagame, il s'agit en général de Tutsi, et même de Tutsi de bonne famille, puisque la politique coloniale avait été de privilégier sur le plan scolaire ceux qui étaient déjà les privilégiés de la société traditionnelle. En troisième lieu, ils ont en général travaillé d'abord sur des sources très proches : l'histoire telle que racontée dans leur propre milieu. L'œuvre remarquable par ailleurs d'Alexis Kagame est ainsi très étroitement dépendante des Abiru. Ainsi, le court règne de Mibambwe IV (Rutalindwa) a été censuré de sa liste traditionnelle des rois (COBUJA pp.300-304). Sa source privilégiée n'était guère favorable à un mwami imposé contre leur avis et sans respect des formes rituelles par Kigeri IV. Enfin, il s'agit d'abord pour les nationaux d'affirmer l'existence et la valeur de leur culture et de leur histoire face au colonisateur. Cela ne va pas sans une certaine dose d'exaltation patriotique de tout ce qui est national, y compris le passé, fut-il royal et Tutsi. La démarche de Kagame fit figure de modèle dans la région. Ainsi, Pierre Baranyanka annonce-t-il en 1953 qu'il a en chantier une Histoire du Burundi qu'il se

C'est Mgr de Hemptinne qui doit avoir attiré l'attention du DA Dellepiane sur ce numéro « dangereux ». Ce dernier écrit à Mgr Tanghe (29/7/45): « *Un Ordinaire vient de me signaler un article dans un des derniers numéros contenant de grosses erreurs... et un autre article vraiment ordurier* ». Et il conclut: « *il faut en finir avec certaines tendances, chez certains missionnaires à faire l'apologie ou à donner l'impression de faire l'apologie des turpitudes du paganisme sous le couvercle*⁴¹ (sic) *de la soi-disante (sic) science. Les missionnaires ont autre chose à faire* »

Il s'agissait de l'article d'Alexis Kagame « *Le Rwanda et son roi* ». Le Délégué juge tout cet article comme « *contenant des affirmations erronées ou fort douteuses et une tendance raciste de tout cet article*⁴² ». Était visée ensuite la petite note de Van Caeneghem: « *Pour plus d'étude des valeurs indigènes luba* », dont un passage est « *manifestement erroné* ». Ensuite c'est surtout l'article sur la circoncision qui l'occupe. Le Délégué, qui se fait traduire par le Père Jans l'article écrit en néerlandais (lettre 19/9/48 Jans à Vertenten) conclut que c'est « *une description détaillée de mœurs indigènes, grossièrement ordurière* », et le pauvre Père Borgonjon se voit qualifié de « *missionnaire (?) qui divulgue ces immondices, et [qui] a perdu le sens le plus élémentaire de la décence, c'est un mal élevé et un pornographe que le parquet devrait poursuivre* » (DA à VG 4/8/45).

En fait, ces jugements ne font que reprendre certaines des paroles de Mgr de Hemptinne qui avait déjà envoyé une lettre à Mgr Van Goethem dans le même sens: « *Certains articles de cette revue sont pornographiques. Le culte que vouent certains missionnaires aux « valeurs spirituelles de la coutume indigène » n'excuse pas le scandale de ces reportages immondes dans une publication qui est lue dans nos communautés religieuses et par la jeunesse du Congo et de la Belgique. L'orientation doctrinale de la Revue Aequatoria me paraît plus inquiétante que les écarts moraux de cette littérature ethnographique. En matière de Sociologie et de missiologie, la Revue Aequatoria professe une thèse erronée sur la valeur fondamentale de la coutume indigène. Cette thèse procède des erreurs de l'Ecole de Lévy-Bruhl*⁴³ *dont le ministre Franck fut le néfaste apôtre. L'article*

propose d'intituler "Intsinzi Karyenda", ce qui démarque de façon évidente le titre "Inganji Karinga" d'A. Kagame. (Ils font allusion aux Tambours Royaux respectifs des deux pays). Œuvres : "Muntu" (philosophie), "Inganji Karinga" "Le code ésotérique de la monarchie rwandaise" "La documentation du Rwanda sur l'Afrique interlacustre des temps anciens" in Colloque de Bujumbura : "La Civilisation ancienne des peuples des Grands Lacs"; Paris/Bujumbura, Karthala/CCB, 1981, pages 300 - 330.

⁴⁰ Raphaël Van Caeneghem (1891-1958), missionnaire au Congo de 1921 à 1946. Publiciste fructueux et "indigéniste" convaincu. BBOM VI, 153-156

⁴¹ « *il coperto* » en italien, signifie tantôt « couvert », tantôt « couvercle »

⁴² Kagame, était un prêtre, un historien du Rwanda précolonial, mais aussi un descendant d'« Abiru » (gardiens des traditions monarchistes) ses écrits ont donc une forte connotation tutsiste et « mwamiste », ce qui fait que les remarques de Dellepiane ne sont peut-être pas totalement hors de saison.

⁴³ Lucien Lévy-Bruhl (1857 - 1939), sociologue et anthropologue français, est l'un des collaborateurs d'Émile Durkheim. Aussi bien dans ses études sur le primitif que sur la morale, il a pour but de faire accéder la connaissance à la positivité de la nature. L'individu, chez le primitif, se pense comme membre du groupe (individualité à plusieurs). À sa mort, l'individu ne se détache pas de l'ensemble du groupe. Ainsi l'âme regroupe une psychologie collective qui associe une expérience mystique dans laquelle la nature et le surnaturel se pénètrent. Son ouvrage *La mentalité primitive* constitue une base et une référence, en matière d'ethnologie, de sociologie et aussi de psychologie. Il y décrit comment fonctionne la pensée primitive et ce qui la différencie fondamentalement de la pensée civilisée.

Lévy-Bruhl avait été frappé de rencontrer dans nombre de sociétés inférieures (vocabulaire d'époque) un ensemble d'habitudes mentales excluant l'abstraction, le raisonnement et les opérations discursives de la pensée et qui ne saurait être attribué à la torpeur intellectuelle, au nombre restreint d'objets auxquels pensent les primitifs, au caractère uniquement matériel des buts qu'ils poursuivent. Ces primitifs se révèlent en effet pénétrants dès que l'intérêt s'éveille en eux, capables de se souvenir et de porter leur attention sur un nombre illimité d'objets inaccessibles aux sens. Ce fait crucial appelle des explications. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* mettent en relief les variations dont semble faire preuve l'activité mentale au cours de la

d'Alexis Kagame (N. 2, 1945) que le Rédacteur loue sans réserve est un lamentable exemple de la perversion des idées chez un prêtre indigène » (DH à VG 12/8/1945). La Rédaction n'avait pas «loué sans réserve» l'article de Kagame, mais estimé que son niveau intellectuel inspirait les plus grands espoirs dans le clergé indigène, ce qui n'est pas exactement la même chose, mais de Hemptinne était homme à faire flèche de tout bois. Quand à l'influence de Lévy-Brühl, il aurait été bien inspiré de remarquer, dans le même numéro un article de Bitremieux intitulé « Prélogisme » qui justement discute certaines thèses de cette école et en indique les limites.

Si l'on relit bien les phrases en question, il y a toutefois une différence notable entre les deux critiques. Mgr Dellepiane réagit en prélat pudibond, de l'école de ceux qui multiplièrent un peu partout les feuilles de vigne sur les œuvres d'art du Vatican. Ce qui le dérange, c'est surtout le P. Borgonjon, qui a osé parler « zizi ». Tandis que Mgr de Hemptinne, s'il affecte aussi de défendre « l'âme de l'enfant » qui pourrait être troublée par des lectures obscènes, s'attaque avant tout à la philosophie même de la revue *Aequatoria*, et à « la thèse erronée sur la valeur fondamentale de la coutume indigène », qui, selon lui, « procède des erreurs de l'Ecole de Lévy-Brühl ». Des deux critiques, l'Italien joue au Censeur défendant les bonnes mœurs, cependant que le Belge inclinera plutôt vers le rôle de Grand Inquisiteur. Comme Van Goethem l'écrira plus tard au Délégué Apostolique: « *Qu'il est donc violent, ce Monseigneur [de Hemptinne] dans son indignation* » (VG à DA 31/8/45).

De telles différences peuvent certes être affaire de tempérament et la notion même de « pornographie » est pour une bonne part une question d'appréciation personnelle, mais le profil très spécial de Mgr. de Hemptinne pourrait inspirer d'autres idées ...

L'article de Kagame avait eu des conséquences politiques. Son but était politique et les effets le furent également. Le Délégué l'avait interprété ainsi⁴⁴. Le numéro trois de 1945, déjà entièrement imprimé, fut retenu car le D.A. avait écrit le 5 août à Mgr Van Goethem: « *Je vous prie de suspendre à partir de la date de réception de la présente, la publication de la revue Aequatoria. A votre prochaine visite ici avant la fin de ce mois, nous examinerons ensemble cette grave affaire et nous déciderons si la publication de cette revue peut être continuée, dans quelles conditions et avec quelles garanties elle pourrait être reprise* ».

L'ouragan passé, *Aequatoria* est suspendue, Kagame 'relégué'⁴⁵ et Hulstaert propose sa démission. Le 23 août il se justifie devant son évêque. Mgr Van Goethem, à qui il adresse

préhistoire et de l'histoire et cherchent la raison d'être de ces variations dans l'état social et les mœurs. Lévy-Brühl y établit l'existence de liaisons mystiques s'effectuant en vertu de participations et d'exclusions soustraites au principe logique de contradiction qui passait jusqu'alors pour régir toutes les démarches de l'esprit ou peu s'en faut. Dans *La Mentalité primitive*, il abandonne l'analyse abstraite qui lui avait permis d'opposer l'attitude logique et l'attitude de participation mystique (appelée prélogique). Il entreprend de montrer pourquoi et comment la mentalité primitive diffère de la nôtre. À l'étude comparée des représentations collectives et des pratiques propres à l'Australie, la Nouvelle Guinée, l'Amérique du Nord, l'Insulinde et l'Afrique, il demande les données, les cadres et le contenu de l'expérience primitive. La pensée primitive s'identifie avec les mouvements profonds de la vie : elle est émotion, réponse, action. La vie, la mort, l'ordre du monde s'offrent à elle et s'expliquent par eux-mêmes : ils sont une révélation, ils manifestent l'action de forces occultes. Indifférente aux liaisons naturelles, la pensée primitive ne voit dans ce que nous nommons cause qu'un instrument au service des forces occultes. Des préliations affectives établissent le passage immédiat de telle perception sensible à telle force invisible (appréhension directe, intuition plutôt que passage). Donc foi entière en la présence et en l'action des forces inaccessibles aux sens : d'où l'inutilité des inductions par lesquelles notre expérience se développe.

⁴⁴ C'est le Délégué Apostolique lui-même qui s'était exprimé en ce sens au Père Jans: « *Le Délégué qui est mieux informé que nous, mettait l'article de l'abbé en relation avec une certaine attitude chez certains membres du clergé indigène local, et aussi avec les difficultés du gouvernement au Rwanda, suite à une différence d'opinion entre les éléments à la conscience nationaliste et le gouvernement local...* » (Jans à Vertenten, 13-9-45; Arch. MSC - Congo - Borgerhout). *Aequatoria* 1945, 152.

⁴⁵ Voir P. Harroy, Bulletin de l'ARSOM 28(1982)72.

aussi une lettre du 31/8/1945, longue de trois bonnes pages, où il prend la défense de ses missionnaires et d'*Aequatoria*. Le 9 septembre il rencontre le Délégué à Léopoldville. Dans un entretien de trois heures furent mises au point les conditions dans lesquelles *Aequatoria* pourrait continuer à paraître. Le Délégué avait demandé que Hulstaert soit écarté de la rédaction. Il sera finalement maintenu, mais trois censeurs lui sont imposés. Quant à continuer la publication d'*Aequatoria*, Hulstaert put communiquer à Boelaert et à Van Avermaet dès le 18 septembre: « *Monseigneur est décidé à continuer et il pense que le Délégué ne sera plus pour longtemps ici. Vers la fin de l'année tout sera en ordre, dit-il* » (GH a B + VA, 18/9/45).

Le *nihil obstat* du numéro suspendu porte la date du 10 octobre 1945 et l'*imprimatur*⁴⁶ du 3 novembre. Ce numéro 3, déjà imprimé, fut effectivement approuvé par le censeur le Père Hilaire Vermeiren. Vu les circonstances, il est assez étonnant que celui-ci ait laissé passer une des plus radicales invectives du Père Boelaert contre la colonisation (p. 94): « *Comme nos ancêtres appelaient la peste meurtrière du nom de la 'mort noire', les Nkundo peuvent hélas parler de la 'mort blanche'* » (Article: *Ontvolking door Kolonizatie - Dépopulation par la colonisation*). Mais le Délégué avait demandé une rectification inspirée par une note d'un « théologien » et par ses propres réflexions. Boelaert et Hulstaert y travaillent. La note du Délégué n'arrivant pas, ils soumettent (le 5/11) un texte qui n'est pas approuvé. Ils le retravaillent et le publient avec l'approbation de Mgr Van Goethem⁴⁷. Toutes ces difficultés eurent pour conséquence qu'*Aequatoria* se limita dorénavant à ne publier que des articles purement théoriques, surtout linguistiques, éloignés de la vie du peuple, contrairement aux principes de base de toute sa philosophie de départ.

Hulstaert le résume ainsi à Mgr Tanghe: (17/10/45) « *A la suite des dernières difficultés, nous devons conclure que l'adaptation que nous soutenons n'est pas approuvée; que nous devons condamner les noirs, que nous ne pourrions pas dire que nous devons construire sur ce qui existe et l'anoblir au lieu de le détruire en laissant les mines* ». Le numéro 3 suspendu fut finalement distribué fin novembre. Non sans malice, le "Comité de Rédaction" y annonça « *notre rédacteur en chef a été élu membre associé de l'Institut Royal Colonial Belge* ». (*Aequatoria* 1945, p. 120)

Le coup porté par le Délégué Apostolique se répercuta pendant plusieurs années et la reprise fut difficile. A la fin de 1945, le provincial de la Congrégation du Père Hulstaert (M.S.C.) vint en visite canonique au Congo. Il rencontra Mgr Dellepiane, qui lui déclara qu'il ne voulait pas la disparition d'*Aequatoria*, mais sa conversion. Quelques jours plus tard le provincial rencontra le Père Hulstaert à Coquilhatville. Celui-ci rapporta à Boelaert: « *Je dis au Père Provincial que selon moi il vaut mieux qu'*Aequatoria* disparaisse (...) car nous devons vivre dans l'inquiétude et l'incertitude; à la longue c'est intenable* » (2/1/46).

Une autre menace venait s'ajouter aux difficultés du moment. Le Père Hulstaert arrivait au terme des fonctions de supérieur religieux qui impliquaient sa résidence à Coquilhatville ou à Bamanya. « *Que m'arrivera-t-il ?* » écrit-il à Boelaert. « *Et si on m'envoie à l'intérieur, que deviendra *Aequatoria*? Et la bibliothèque? Voyez-vous la possibilité de*

⁴⁶ Le *nihil obstat*, délivré à l'intérieur d'un ordre religieux, est le constat des responsables de celui-ci que *rien ne s'oppose* à la publication. L'*Imprimatur* est, lui, délivré par l'évêque du lieu.

⁴⁷ Nous possédons 3 versions de la Rectification qui s'appellera finalement "Mise au point". La première, probablement rédigée par Hulstaert, porte un grand nombre de corrections significatives, apportées probablement par Boelaert. La deuxième est celle envoyée au DA le 5/11/45 qui la jugeait "à peu près insignifiante, tant dans le fond que dans la forme" (DA à VG 14/11/45). La troisième version porte la signature de Mgr Van Goethem et sera publiée dans *Aequatoria* 1945, p.152.

diriger Aequatoria à partir de Flandria? » (11/6/46). Et effectivement, peu après il fut nommé responsable du poste de Boteke (Flandria) à 200 Km de Coquilhatville. Il y retrouva le Père Boelaert, mais il dut se rendre à l'évidence: la rédaction d'*Aequatoria* était incompatible avec une telle fonction et à une telle distance de l'imprimerie et du centre de distribution, car elle ne lui laissait guère de loisirs. Boelaert, de moins en moins intéressé à la revue, accepta de le seconder mais refusa d'en prendre la responsabilité.

Fin 1946, il y eut changement de Vicaire Apostolique, Mgr Van Goethem ayant démissionné le 1er août 1946. Hulstaert le salua comme le vrai fondateur d'*Aequatoria*. Le Père Hilaire Vermeiren⁴⁸, pro-vicaire, censeur d'*Aequatoria*, devint le responsable intérimaire du Vicariat. Depuis juillet 1946, Hulstaert émettait des doutes formels sur la continuation de la revue. Il écrit à l'imprimeur: « *je ne sais pas si Aequatoria continuera encore longtemps* » (14/7/46). Il craint une nouvelle intervention du Délégué Apostolique à propos d'un article de Boelaert prévu pour le n. 4 de 1946. Mais Hulstaert est décidé à courir ce risque car il écrit: « *Il est préférable que le Délégué supprime Aequatoria plutôt que d'être obligés nous-mêmes d'abandonner* » (22/8/46 GH à l'imprimeur). En septembre 1946, il donne des instructions « *pour le cas où Aequatoria existerait encore l'année prochaine* » (20/9/46).

Le Père Vermeiren fut de passage à Flandria le 9/10 janvier 1947 pour un voyage sur la Momboyo. Hulstaert ne put le rencontrer (le bateau de la mission était arrivé le 9 à 23h30 et continua le lendemain à 8h 15), mais il réussit à l'aborder lors d'un autre passage, le 22-23 ou le 28 janvier 1947. C'est alors qu'eut lieu l'entretien qui donna aux Pères Hulstaert et Boelaert l'impression que le nouveau responsable du diocèse se désistait d'*Aequatoria*. Le 12 février, Hulstaert écrivit à l'imprimeur: « *La revue est supprimée* ». En mars, il envoie la copie pour le numéro d'adieu. Il communiqua également la nouvelle à quelques amis parmi lesquels Van Bulck en Belgique. Celui-ci sauta sur l'occasion et demanda l'autorisation de reprendre le titre pour une feuille de communications à éditer à Louvain, qui reprendrait ainsi provisoirement la relève (Van B à GH 18/3/1947).

Hulstaert écrivit en ce sens à H. Vermeiren le 7/4/47. Celui-ci, pris au dépourvu, réagit à cette nouvelle de manière inattendue et pria le P. Hulstaert de revenir sur sa décision (12/4/47), ce qu'il accepta par lettre du 28/4/47. Boelaert accepta de son côté de participer plus activement à la rédaction jusqu'à son congé d'avril 1948. Hulstaert reçut la promesse qu'il serait libéré de toute autre fonction après son congé. Il partit en janvier 1949, et pour cause de maladie, ne reviendra qu'en mai 1951. De janvier à octobre 1949 le nouveau supérieur, le Père Flor Cobbaut s'occupa de l'administration et Boelaert fut nommé directeur de l'imprimerie après son retour de congé en octobre 1949.

En août 1951, au retour d'Hulstaert, tout semble miraculeusement apaisé. Il s'était fixé définitivement à Bamanya, ayant désormais le temps de s'occuper pleinement de ses recherches et d'*Aequatoria*. L'atmosphère était bonne, la colonie et les missions florissantes. Il savait attirer de nouveaux collaborateurs de qualité parmi les missionnaires ayant une formation universitaire spécialisée (De Rop, Stappers, IVLs, Roeykens, Denis, Dieleman). A partir de 1954 quelques jeunes chercheurs de l'IRSAC commencent à y publier (Vansina, Biebuyck, Coupez) et quelques amis professeurs (Meeussen, Müller) s'y ajoutent. Ainsi *Aequatoria* a beaucoup gagné en qualité. La revue est distribuée dans tous les postes de l'Etat (jusqu'au niveau des Territoires)⁴⁹, dans toutes les bibliothèques, chez tous les représentants

⁴⁸ Hilaire Vermeiren (1889-1967), au Congo de 1925 à 1964, Vicaire Apostolique de Coquilhatville de 1947 à 1963.

⁴⁹ Le fait qu'*Aequatoria* vivait grâce au soutien financier de l'Administration Coloniale peut mener à se demander si la revue lui était pour autant inféodée. Aucune intervention de l'Etat pour influencer la position politique de la revue ou pour la censurer ne nous est connue. Elle publiait parfois des expressions, des exposés

de la colonie à l'étranger et chez tous les consuls fixés à Léopoldville. Plusieurs missions continuent à recevoir la revue. Il n'y a que le Père H. Jansen qui décommande tous les abonnements des Pères Montfortains « *parce que la revue est trop spécialisée* » (1/4/1947). La situation financière est satisfaisante et l'imprimerie mieux équipée. Tout allait pour le mieux jusqu'en novembre 1958 quand l'Etat supprima 172 abonnements. Ce fut le début de la crise finale, qui mena à la reprise de la revue par Lovanium

Déjà en 1957 le Père Hulstaert avait entretenu Mgr Gillon d'une possible cession d'*Aequatoria* à la jeune Université catholique Lovanium. En 1958 il tâte le terrain en exposant le problème à son confrère A. De Rop, devenu professeur de linguistique africaine à cette université. Van Bulck donne un avis négatif. Dès le début, De Rop s'exprime clairement: Lovanium n'en veut pas et ne le peut pas, c'est une illusion (lettre du 27/12/58). En fait Hulstaert comptait sur De Rop pour en prendre la direction à Lovanium, au besoin d'abord à titre privé, et la passer plus tard à l'Université même. La situation financière précaire depuis 1959, le manque de collaborateurs et le manque d'un successeur sur place parmi les membres de sa congrégation, avaient poussé Hulstaert à confier ainsi son enfant à d'autres mains. L'année 1959 passa dans l'attente. *Aequatoria* vivant sur ses réserves. Vers la fin de 1959 (11/12/59) Meeussen propose au Père Hulstaert de faire fusionner *Aequatoria* avec *Kongo-Overzee* et *Zaire* qui selon ses dires connaissaient également de graves difficultés. Hulstaert, dans sa réponse, exclut totalement cette solution.

En 1961 des problèmes à l'imprimerie de la Mission à Coquilhatville aggravent encore la situation. On cherche une imprimerie à Léopoldville et Hulstaert charge Boelaert de s'informer sur des possibilités en Belgique. Au début de 1962 la crise devient aiguë. En janvier le n° 3 de 1961 paraît, mais il n'y a plus de contributions pour le premier numéro de 1962. Le 18/2/1962 Hulstaert écrit à Boelaert: « *Nous n'avons plus d'abonnements sauf quelques institutions scientifiques et quelques amis fidèles. Les subsides de l'IRSAC qui nous permettaient de payer un secrétaire n'arrivent plus.* » Il reprend ses tentatives à Lovanium mais son correspondant sur place, De Rop, est catégorique: impossible. Finalement Hulstaert adresse sa proposition directement à Mgr Gillon (lettre du 15/4/62). Il y expose ses conditions: 1) conservation du titre et du sous-titre; 2) conservation du caractère scientifique; 3) parution trimestrielle.

Le recteur répond le 16/7/1962: « *on est disposé à donner une suite positive* », et invite Hulstaert à le rencontrer avant le 30 juillet. Cette lettre parvient au Père Hulstaert en congé en Belgique. Une réunion est alors proposée à Lovanium pour janvier 1963, mais le recteur est absent quand Hulstaert se présente et c'est le professeur Van den Eynde qui contacte quelques professeurs intéressés. De Rop prend formellement ses distances. Entre-temps Malengreau a également offert sa revue "*Zaire*" à Lovanium. Rubbens écrit à Hulstaert et propose de fusionner les deux sous le double titre A-Z (*Aequatoria-Zaire*). Hulstaert refuse et commence à comprendre que peu de gens sont vraiment intéressés à son projet. Il essaie encore et

qui allaient à l'encontre des bases mêmes de la colonisation (Boelaert) ou qui en critiquaient formellement certaines conséquences néfastes (dénatalité, effort de guerre, systèmes de recrutement, politique foncière). A partir des années cinquante on critiquait ouvertement certaines décisions du gouvernement. De 1953 à 1959, Hulstaert présentait les discours du Gouverneur Général sous un angle critique. Dans son commentaire sur le discours de 1955 (*Aequatoria* 1955, p. 134-138) il écrivait: « *Si des hauts fonctionnaires continuent à manifester une intolérance soit ouverte (...) soit sournoise (...) or il faut craindre la continuation de cet état de choses, car il existe dans le sein du Gouvernement Général. Il faudrait peut-être se demander plutôt quel pouvoir le Gouverneur Général a conservé sur les fonctionnaires de Kalina* » (p. 136). Et il continue à critiquer le discours sur bien de points précis. Il présenta son texte à M. Pétillon le 6 novembre 1955: « *Je crois bien qu'il est superflu de vous assurer que la critique que je crois devoir formuler de temps en temps n'est inspirée que par mon souci de l'avenir heureux du Congo* ». Et le Gouverneur Général d'y répondre: « *Je vous serai toujours reconnaissant de m'adresser vos observations et critiques* » (14/11/1955).

suggère le nom de Doutreloux comme secrétaire de rédaction. Rubbens se croit en mesure de faire avancer l'affaire et prévoit une direction collégiale sous la conduite du Professeur Van den Eynde (6/2/63). Hulstaert fait son rapport au recteur (13/3/63) mais il ne reçoit plus de réponse à ses trois lettres. Finalement le secrétaire de l'Université, Plevoets lui répond (5/6/63): « *Nous ne sommes pas encore parvenus à voir concrètement comment cette reprise de la revue Aequatoria pourrait se faire dans les circonstances actuelles* ». Hulstaert a compris et veut se diriger vers Elisabethville, l'Université officielle. C'était plus une menace qu'autre chose, car il n'y a pas de trace d'une quelconque tentative en ce sens. L'affaire se termine par une dernière lettre au recteur (14/9/63) où Hulstaert rappelle « *l'accord de principe jamais révoqué* » et annonce dans le dernier numéro d'*Aequatoria* la reprise de la revue par Lovanium

Malgré ses limites, Gustaaf Hulstaert a fait beaucoup pour la conservation de la culture mongo. Son exceptionnel dictionnaire et sa volumineuse grammaire resteront sa "gloire éternelle." Et l'on pourrait en dire autant de maints autres missionnaires-ethnologues. Le combat d'*Aequatoria* eut, en son temps, bien des sympathisants. D'abord des amis missionnaires animés du même souci de respecter la culture et l'histoire du peuple: Van Caeneghem chez les Baluba, Van Wing et Bittremieux chez les Bakongo, Tanghe chez les Ngbandi/Ngbaka, sans oublier Tempels. De volumineuses correspondances en témoignent. On continue de se référer à l'œuvre linguistique de Hulstaert et de ses confrères: Mais, en même temps qu'ils rendaient ce service insigne aux cultures africaines, ils allaient aussi projeter sur eux une idée de la communauté linguistique et culturelle qui leur était propre: jalouse de son identité, méfiante voire hostile vis-à-vis de l'extérieur, idée aussi qu'un groupe doit correspondre, de manière homogène, à une langue et à un territoire. Ce groupe (l'ethnie) dévient fondateur de l'identité du groupe comme de la personne et déterminant en matière de décisions personnelles et politiques. Fatalement, leur idée du groupe est germanique et base la nation sur la langue, la race, le sol et le sang, plutôt que latine, basant la nation sur l'adhésion libre à des principes et à la volonté des individus.



La tombe de Gustaaf Hulstaert à Bamanya

LE MARIAGE DES NKUNDÓ

INTRODUCTION.

La présente étude traite des lois et coutumes matrimoniales d'un groupe important du peuple Nkundó. Il est donc utile de commencer en donnant quelques généralités sur cette peuplade hautement intéressante au point de vue ethnologique, pour ensuite limiter l'objet direct de nos investigations.

Les Nkundó ou Móngo occupent presque toute l'étendue de la cuvette centrale du Congo belge, de la Lulonga-Lopori, au Nord, jusqu'au lac Léopold II, et au delà de la Lukenie jusqu'au Kasai. A l'Ouest ils n'atteignent le fleuve Congo qu'au Sud du « Ruki » (1); la partie occidentale de l'ancien district de la Lulonga étant occupée par les Ngombe, qui, en amont de Basankusu (indigène Basankoso), ont poussé une pointe jusqu'à la Maringa (indigène Lŭwo) (2). A l'Est ils atteignent et même dépassent le Lomami. Au Sud-Est ils pénètrent dans le Nord-Ouest du district du Sankuru. Actuellement il est encore impossible de déterminer exactement les limites à l'Est et au Sud-Est : Bambólé, Bahamba, Mituku, Bangele-

(1) Ruki est probablement une déformation de Bolóki, tribu riveraine de pêcheurs habitant l'aval de cette rivière, que les indigènes appellent plutôt Loilaka.

(2) D'après BITREMIEUX et LESTAEÛE, l'île Nsumba près de Nouvelle-Anvers garde encore quelques Nkundó (*Congo*, 1922, I, p. 194).

ngele, Balengola, Basongola, voire les Batetela et les « Bakusu », sont ou des Môngo ou leurs tout proches parents (1).

Il m'est impossible de donner le chiffre total exact de cette peuplade telle que nous venons de la délimiter. En tout cas, on peut l'estimer à plus d'un million.

Les institutions et la langue de ce peuple ne présentent, dans tout l'immense territoire qu'il occupe, que des différences insignifiantes. Des divergences plus fortes existent dans les manifestations matérielles de la culture.

A mon avis, il est probable que certains groupes, s'ils appartiennent au peuple Nkundó-Môngo par leur culture et leur idiome, s'en distinguent cependant généalogiquement et historiquement. Tels sont les véritables Elíngá ou Riverains (Bolóki, Ełeku, Elíngá de la Haute-Lómela et de la Haute-Tshuapa) (2), les tribus Ngombe de la Lómela, les Mbólé, les Bakutu de la Lómela-Tshuapa (auxquels il faut vraisemblablement assimiler les Ntómá et les Nkólé) (3); peut-être aussi le Mpámá et les Losakanýi (4). Cela n'exclut pourtant pas la possibilité d'une parenté éloignée, mais, dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de trancher la question : des ressemblances assez étroites pouvant s'expliquer aussi bien par l'unité d'origine que par la cohabitation temporaire, comme des divergences par la diversité d'origine

(1) Cfr. DONCKERWOLCKE, dans *Kongo-Overzee*, I, p. 235; et mon article dans *Congo*, 1931, I, p. 13. Le fait que M. Donckerwolcke range parmi les Wakutshu ou Batetela les Bakela (= Boyéla), qui sont indiscutablement de purs Môngo, est très significatif.

(2) Près de Coquilhatville habitent quelques clans Libinja et Basokó, que nous excluons, puisqu'ils sont nettement d'origine étrangère.

La Tshuapa est appelée par les indigènes : Jwafa ou Jafa. Plus haut : Lwafa. Chez les Bongandó et les Bahamba : Laha.

(3) Cfr. mon article dans *Congo*, 1931, I, pp. 21 et suiv.

(4) Ces derniers sont nommés, erronément, Losakanja par le P. SCHEBESTA, dans *Vollblutneger und Halbzwerg*, p. 199. Ils paraissent avoir habité autrefois sur la Basse-Momboyo (Loflaka); le terrain sur lequel est installée la Mission de Flandria porte encore leur nom.

ou par la séparation momentanée à une certaine époque de leur histoire.

Disséminés parmi les Nkundó, se trouvent un assez grand nombre de Pygmoïdes ou Pygmiformes ⁽¹⁾ (Batswá, Jõfe, Balúmbe, Bilángi, Boné), qui avec leurs « maîtres » forment une communauté d'intérêts économiques et sociaux. Le Botswá appartient à son maître, dépend de lui, mais n'est pas, à proprement parler, son esclave. Le maître n'a pas que des droits sur lui; il a aussi des devoirs à remplir. La plupart de ces Pygmoïdes se trouvent dans la partie Ouest du territoire nkundó; dans l'Est ils sont très rares.

Les Nkundó-Móngo sont venus du Nord ou Nord-Est, tandis que les Mbólé prétendent être venus du Nord-Ouest et les Bakutu de l'Ouest ⁽²⁾.

Il nous faut dire un mot du nom de cette peuplade. Nous l'appelons d'ordinaire Nkundó-Móngo. Le premier nom est employé à l'Ouest et au Sud, le second surtout au Nord et à l'Est. Déjà les Elángá de la région de Losanganya sont appelés par les groupes situés plus à l'Ouest : Móngo éá Lolo = Móngo d'en amont. Les étrangers désignent ce peuple, inclusivement des Nkundó, Mbólé, Bakutu, etc., sous le nom de Móngo. Dans les écrits on rencontre parfois le nom de Lolo, Balolo ⁽³⁾. Or, comme nous venons de voir, *lolo* n'est pas un nom propre, mais signifie tout simplement : amont (que d'autres dialectes traduisent par *nkoto*).

Le peuple s'appelle Nkundó ou Móngo, jamais Bnkundó ou Bamóngo. Le préfixe *ba* s'entend bien, comme il peut s'employer devant tous les noms propres, à peu près de la façon du français : les Molière, les Rubens, etc. Le préfixe singulier *bo* s'emploie aussi, mais rarement.

(1) Nom proposé par le P. SCHEBESTA, *o. c.*, p. 170.

(2) Cfr. mon étude citée, *passim*.

(3) Cfr., par exemple, le titre de la Mission protestante de la Lulonga : « Congo Balolo Mission ».

Je ne l'ai entendu que dans l'expression : ale ô bonkundó mongo = c'est un véritable Nkundó, et cela uniquement en parlant d'un étranger, qui s'est bien assimilé la langue et la culture nkundó. Toutefois, il se pourrait qu'il eût un sens plus large.

A ces noms peut-on trouver une étymologie ? Môngo est un nom commun signifiant quelque chose d'excellent, particulièrement une personne. *Mông'ëy'õna*, dit-on, = un enfant tout à fait bien; *mông'ëy'õmoto* = une femme superbe. (Comparez aussi *imôngo* = état d'être tout à fait bien, prospère, riche, etc.) Au pluriel il ne change pas. Pour Nkundó, l'explication est plus ardue, si même elle est possible (1). S'il est en rapport avec un autre mot, ce ne peut être qu'avec le verbe *kundola* = déterrer ce qui avait été enfoui. Mais déterrer quoi ? Les cadavres des ennemis, pour les manger, comme preuve de leur hardiesse ? Ou des anneaux de cuivre, ce qui signifierait leur richesse ? C'est possible, mais nous n'en avons aucune preuve directe. Selon les PP. BITTREMIEUX et LESTAEGHE, dans l'article mentionné, p. 195, d'aucuns prétendent que Nkundó signifie « nkóló » = maître. Sur quoi cette explication est-elle basée (2) ?

L'explication que je juge la plus vraisemblable est que Nkundó signifie « gens de l'intérieur ». D'ailleurs le nom est presque toujours employé par opposition à Elíngá = Riverains, parfois à d'autres groupes. Mais le sens originel du mot a probablement été élargi par le contact avec d'autres peuples nègres et avec les Européens; il peut ainsi être devenu plus ou moins le nom spécifique de la peuplade. Toutefois il faut remarquer que si l'on demande à un Ngombé si sa tribu est Elíngá = riverain-

(1) Le mot est Nkundó, pas Nkundu ni Kundu. L'assertion que le *n* initial n'appartient pas au mot, mais n'est qu'une nasale dont l'euphonie indigène a besoin devant une autre consonne, provient d'une réelle insuffisance de connaissances linguistiques.

(2) Par opposition aux Batswá, les Nkundó (et autres peuplades) sont Baotó (sing. Bootó) = non-Batswá.

pêcheur, il peut vous répondre : « Il y a chez nous des Elíngá et des Nkundó ». Ce qui confirme notre supposition. Et ainsi ce mot est synonyme de Nkondaka, qu'on trouve dans plusieurs dialectes de l'Équateur (1).

Par opposition aux Bombwanja, on entend souvent le nom Bokóté. En beaucoup de cas c'est un synonyme de Nkundó, dans le sens actuel du mot. Dans son étude sur les Wängatá (*Revue congolaise*, I, 1910), ENGELS, qui a bien connu ces populations, ayant été, entre autres, administrateur du territoire de Bokátola, a déjà opposé Bombwanja à Bokóté. Ce nom me semble être le véritable nom propre de la peuplade en question, du moins pour une grande partie. Il n'a pas d'autre signification dans la langue courante. Pourtant, étymologiquement, il pourrait être en connexion avec le verbe *kóta* = devenir vieux; ou avec un autre *kóta* = *kóta likambo* = (ailleurs *bútola*) = terminer les discussions en rendant un jugement définitif; *kóta lisoló* = avoir le dernier mot dans une cause; *kóta esé* = assurer la paix et l'ordre dans le village; et avec le verbe dérivé : *kótela* = être capable, habile.

Laissant hors considération les Mbólé, etc., ainsi que les tribus de la Lukenie, nous distinguons dans le peuple Nkundó-Móngó s.s. divers groupes : Nsongó (Mbonje), Elángá, Bosaka, Bongandó, Boyéla, Ekonda, etc., comprenant chacun une quantité de subdivisions ou tribus.

Notre étude exclut la majorité de ces groupes et se restreint au territoire délimité comme suit : au Nord, la Ruki-Tshuapa; à l'Est, la Salonga jusqu'à la limite des Mbólé; au Sud, une ligne allant du confluent de la Loilaka et de la Lwilé et rejoignant la limite Nord des Bombwanja de la Lokoló, ensuite la frontière des Ekonda; à l'Ouest, la Boloko, affluent du Ruki. Nous n'envisageons donc qu'une minime partie du territoire et des tribus nkundó. Mais

(1) Cfr. mon article cité, p. 19. J'ai encore entendu ce terme chez les Litumba. Rapprochez de Nkondaka le nom Ekonda, et *bokonda*=forêt sur terre ferme, et le verbe *konda*=s'ensabler, s'alluvionner, devenir terre ferme.

c'est la seule partie que nous ayons pu étudier à fond. Nous tenons compte des Bombwanja et des Elíngá, qui sont établis dans la région ainsi circonscrite.

Les Elíngá habitent seulement le long des grandes rivières. Ils comprennent, dans notre région, outre les Elíngá proprement dits (dont nous n'avons qu'une dizaine de clans appartenant au groupe des Bolóki et qui sont installés de Ikéngé à Bokéle et Mpakú, plus les quatre ou cinq villages *Eleku* sur la Salonga), les villages *Nkóle* et *Ekonda* ⁽¹⁾ qui ont adopté le genre de vie et les coutumes des Elíngá ⁽²⁾.

Quant aux Bombwanja, on en trouve des clans éparpillés un peu partout et plus ou moins dépendants d'autres clans avec lesquels ils cohabitent; ils forment des sortes de hameaux dans un grand nombre de villages. Un bloc compact se rencontre aux alentours de Bokátola. Il est constitué en chefferie indépendante, bien que, d'après la « coutume », il « appartienne » à titre de *julé* (pl. *baulé*) = sujet, clan assujetti, subjugué (verbe *uja*), à certains villages ou groupes *Bokóté* ⁽³⁾. Il est bien possible que ces Bombwanja soient originaires des Mbólé : certains mots et locutions de leur dialecte rappellent le lombólé.

Énumérons rapidement les autres tribus — Nkundó « purs » — qui font l'objet de cette étude :

1° Les *Injóló*, « fils de la sœur » (*bñankáná*) des *Ntómá* et *Boléngé* d'au delà de la *Boloko*. Ils se divisent en trois groupes, formant, administrativement, chacun

(1) Respectivement apparentés aux *Nkóle* de la *Lokoló* et aux *Ekonda* du lac *Léopold II*.

(2) Cfr. les données sur l'histoire et la vie des *Elíngá* publiées par le R. P. *BOELAERT*, M. S. C., dans *Congo*, 1935, II, p. 705.

(3) Il en est de même du groupe *Bombwanja* de la *Lokoló*. D'autres clans se trouvent éparpillés parmi les *Elíngá* d'outre *Tshuapa*. Ils sortent tous du cadre de cette étude. Les *Bombwanja* se divisent en *Basumé* et *Bonkoso*, plus leur *bñankáná* (fils de la sœur) les *Boéndé*.

une sous-chefferie : Engónjó, Wesé, et Ngombé (1). Une petite fraction se trouve hors du territoire envisagé, entre la Boloko et Coq (2).

2° Les Boángí (et leur sous-groupe les Besombó), apparentés aux Bokála de la région de Losanganya (3).

3° Les Ionda, apparentés aux Bonyanga d'au Nord de la Tshuapa.

4° Les Wängatá-Ntómbá, dont un groupe habite près d'Ingende, au confluent de la Tshuapa et de la Momboyo, et un autre sur la Jwalé. D'autres parties de cette tribu se trouvent près de Coquilhatville (chefferie des « Tumba »), près de Bokote (chefferie Ikengo), et sur la moyenne Loilaka, entre Waka et Bonkoto (chefferie Nkundêngóló, ou Wafanya et « Tumba »).

5° Les Bakáala, qui semblent être plus ou moins apparentés aux Wängatá.

6° Les Bonkoso.

7° Les trois tribus sœurs des Bongíli, Bombomba et Lifumba (les Beloko forment une sous-tribu de ces derniers).

(1) A l'Ouest de leur territoire se trouvent les vestiges d'une population antérieure que les habitants actuels nomment Tompoko (ou Baséká Bofáka l'Eléké), mais qui m'est totalement inconnue.

(2) Les Injóló du Sud sont souvent appelés Imoma.

(3) Sur la Carte ethnographique du Congo belge, dressée et éditée par le Dr J. MAES, le territoire des Boangi est occupé par le nom Bokuala. Il n'existe là aucune tribu ou village de ce nom. A moins qu'il ne s'agisse d'un sobriquet injurieux et humiliant (*bokwála*=esclave), le nom peut être une application erronée du nom de Bokwála, chef actuel des Boangi.

(4) Il est pour le moment impossible de déterminer exactement la relation entre Ntómbá et Wängatá. Généralement, ces derniers, avec les Inganda et les Ikengo, passent pour une subdivision des Ntómbá. En outre, nous ne savons pas encore si ces Ntómbá sont apparentés à d'autres tribus du même nom qu'on rencontre fréquemment (sur la Lopori, aux environs du lac Tumba, du lac Léopold II, chez les Bakutu, etc.), ou s'il s'agit simplement de groupes homonymes. Remarquons que sur la carte précitée les Wängatá sont placés beaucoup trop au Nord; de fait ils se trouvent entièrement au Sud du Ruki.

8° Le village de Bomángola, enclavé dans les Lifumba, qui ne réunit qu'une trentaine de contribuables, mais qui, puisqu'il fait partie des Nsongó, groupe aîné de tous les Nkundó-Móngo, est constitué en chefferie indépendante (1).

9° Les Bongale. Les trois gros villages qui se trouvent dans le territoire étudié sont, selon l'ordre de l'importance numérique : Bongale wă Botóló (chez les Lifumba, entre les rivières Bonsómbé, Lolíma et Saási), Bongale wă Ilinga (chez les Bakáala, près d'Ikéngé) et Bongale wă Bōsongú (chez les Bonkoso, près de Bempumbá). La divergence dans la loi de l'exogamie qui existe entre eux et les autres tribus justifie l'opinion que les Bongale ne sont pas des Nkundó purs (2).

Les tribus qui habitent entre la Jwalé et la Boloko, auxquelles on ajoute parfois les Boléngé et les Ntómbá d'entre Congo et Boloko, sont réunis par les Boángí, Injóló et Elángá sous le nom global d'Ilángá (3).

Les Nkundó-Móngo sont venus du Nord ou du Nord-Est (4). Les groupes dont nous traitons ici ont habité pendant un certain temps sur la Lŭwo (Maringa) et sur la

(1) Cette primauté a de tout temps été reconnue et respectée par les Lifumba.

(2) Voir chap. V, art. III. Il existe encore d'autres petits groupes Bongale, dont je ne sais pas s'ils sont apparentés à ceux-ci; par exemple près de Bonyeka (Busira), chez les Boángí (Bokála, Boénjola). Il se peut qu'ils descendent d'ancêtres différents, mais *portant tous* le nom de Ngale. Un nom identique peut indiquer l'identité d'origine. Mais il peut aussi provenir de personnes différentes, mais homonymes. Cette remarque a une valeur générale.

(3) La tribu Bokele citée sur la carte déjà mentionnée n'existe pas. L'erreur ne proviendrait-elle pas d'une extension induite du nom d'un village Bolokí près de Bokúma et appelé Bokélé? Ou du nom d'un chef ou notable quelconque de la région, appelé Bokelé?

(4) Note peut-être intéressante : les Nkundó ont souvenance, dans leurs fables et chants, d'un animal de la famille du léopard et qu'ils nomment *bokonga*. Leur description correspond à celle du lion. Des soldats et autres expatriés, ainsi qu'à la vue des représentations de cette bête, l'ont immédiatement identifiée avec leur *bokonga*.

Haute-Ikelemba ⁽¹⁾, puis, sous la poussée des autres tribus Môngo, ont traversé la Tshuapa-Ruki. Après avoir chassé les Ekonda, ils se sont installés à leur emplacement actuel. Cet exode doit avoir eu lieu il y a assez longtemps; les calculs à ce sujet sont impossibles et les estimations malaisées. En tout état de cause, il doit y avoir vraisemblablement de cent cinquante à deux cents ans.

Ces populations sont surtout agricoles; elles cultivent principalement : bananes, manioc, ignames, calocasia, patates, canne à sucre, légumes divers et condiments. Les plantations alimentaires, jointes aux palmiers *Elaeis* et aux produits de cueillette, leur assurent une nourriture continue et abondante aussi longtemps que les éléphants ne s'en mêlent pas. L'élevage comprend les poules, des chèvres et des chiens ⁽²⁾. La chasse est plutôt un changement agréable d'occupations qu'une nécessité absolue et inéluctable pour les tribus qui possèdent des Batswá, puisque ceux-ci leur fournissent une certaine quantité — bien qu'insuffisante — de la viande nécessaire. On s'y adonne en commun comme en privé. Cette dernière forme se pratique surtout au moyen de pièges. La pêche aussi se fait beaucoup avec des nasses, mais divers autres procédés sont également connus. La cueillette reste toujours en honneur (fruits, chenilles, champignons, légumes, etc.).

Comme métiers nous trouvons avant tout la forge. La fonte du fer est actuellement délaissée. Le cuivre leur vient d'autres populations par des tribus intermédiaires. La sculpture du bois disparaît rapidement. La vannerie

(1) Il paraît qu'entre l'Ikelemba et son affluent la Losálifa se trouve encore un arbre *bonkqm* surnommé *w'ámenga* (des têtes chauves), sous lequel, d'après la tradition, les ancêtres ont tenu leurs assemblées, et, tout près, un *bosáú* dont les fruits n'arrivent jamais à maturité.

(2) Les canards sont d'introduction relativement récente, mais étaient connus longtemps avant la colonisation. Ils sont venus du Sud. L'introduction des moutons ne date que des dernières décades, et on ne les trouve que dans quelques villages riverains du Bas.

est toujours en honneur. Le tissage n'existe plus à présent; on ne trouve même plus aucun métier dans la région.

La famille est patriarcale et l'organisation politique y correspond : rien que des chefs de famille. C'est chez les Nkundó que la famille est parfaitement la cellule et la base de la société. Il s'ensuit un régime démocratique-oligarchique, mais dans un sens tout autre que celui que nous donnons à ce terme en Europe. Certains hommes s'imposaient par leur intelligence, leur éloquence, leur courage, leurs richesses, exerçaient une influence prépondérante et prenaient ainsi souvent l'aspect de chefs dont l'autorité s'étendait au delà de leur clan, mais ils n'ont jamais donné origine à un empire. La tribu la plus vaillante et la plus crainte était celle des Bongili, qui, d'ailleurs, étaient favorisés par leur situation géographique, ayant de chaque côté une tribu sœur dans les Lifumba et les Bombomba.

Les goûts artistiques des Nkundó sont tournés surtout vers la musique et la danse. Leur littérature orale aussi est très riche et comprend entre autres l'épopée de Nsongó et Lianja ⁽¹⁾ et celle de la tortue.

Au point de vue religion, les Nkundó reconnaissent l'existence d'un Être Suprême : Njakomba ou Mbombiándá, créateur et ordonateur de tout ce qui existe. Pourtant, ils ne lui rendent aucun culte; celui-ci s'adresse exclusivement aux génies et aux mânes ⁽²⁾.

La langue de ce peuple est belle et harmonieuse, souple et riche; elle a toutes les qualités pour devenir une langue littéraire et est admirablement appropriée aux besoins de l'enseignement. De plus, dans ses divers dialectes, elle s'étend sur un territoire considérable, qui est une des aires

(1) Les plus importantes parties ont été traduites et publiées par le R. P. BOELAERT, M. S. C., dans *Congo*, 1934, I, pp. 49 et 197.

(2) Voir sur les idées religieuses des Nkundó une étude détaillée du R. P. BOELAERT, M. S. C., dans *Hooger Leven*, 1934, pp. 1612 et 1636, et 1935, pp. 12 et 60.

linguistiques les plus vastes du Congo. Outre les livres de religion et de piété des Missions catholiques, elle possède déjà une importante collection de manuels classiques divers, grâce surtout au zèle des Missionnaires protestants, qui ont édité aussi une traduction complète de la *Bible*. Plusieurs vocabulaires et petites grammaires ont été composés, auxquels sont venus s'ajouter ces dernières années un grand dictionnaire et une grammaire plus développée, tous deux de la main d'A. et L. RUSKIN, de la Mission de Bongandanga. Depuis plusieurs années, la Mission protestante de Boléngé édite une revue indigène, tandis que la Mission catholique pousse activement les préparatifs pour publier la sienne.

Le livre du R. P. SHEBESTA : *Vollblutneger und Halbzwerge*, contient un chapitre sur les Nkundó, dans lequel l'auteur donne sur ce peuple un bon aperçu général. Certains détails, toutefois, appellent quelques réserves.

Ces données générales sur les Nkundó peuvent suffire à faire leur connaissance superficielle.

Le dessein du présent ouvrage est d'exposer plus à fond leurs institutions matrimoniales.

Comme nous l'avons déjà dit, nous n'envisageons qu'une partie de ce peuple. Toutes nos affirmations s'étendent uniquement à la fraction que nous avons délimitée. Nous ne tenons aucun compte des institutions familiales d'autres groupes nkundó, parce qu'ils nous sont moins bien connus et que nous n'avons rien voulu affirmer sans l'avoir approfondi. Tout ce que nous nous sommes permis en dehors des limites géographiques tracées se borne à quelques remarques accidentelles. Bien que le peuple Nkundó-Móngó montre une étonnante unité culturelle, celle-ci n'est évidemment pas absolue. Et si nous avons adopté le titre général de *Mariage des Nkundó*, c'est qu'il est difficile d'en trouver un meilleur satisfaisant au caractère ethniquement et géographiquement limité de

cette étude. Il est bien vraisemblable que dans la majorité des cas la valeur de nos données dépasse les limites assignées, mais il serait contraire à toute méthode scientifique de les généraliser avant une étude approfondie de chaque groupe. Le lecteur est donc instamment prié de tenir compte de cette remarque et de ne pas donner à nos conclusions une portée trop étendue.

En elles-mêmes, et dans leur entier, les institutions familiales restent en dehors du sujet de ce livre. Mais comme elles se fondent sur le mariage, elles entrent pour une bonne part dans notre cadre. Nécessairement nous devons donc y toucher, mais nous bornons nos incursions dans leur domaine aux exigences de la compréhension de l'exposé général. D'un autre côté, l'étude du mariage jette une vive lumière sur les institutions familiales.

Les mots : famille, clan, groupe, etc. reviennent fréquemment. La famille forme une entité plus petite que le clan, et ce dernier est subordonné au groupe. Pourtant, comme il est fort ardu d'en donner une définition exacte, nous ne nous sommes mis en peine d'en faire la distinction nette que là où la chose était nécessaire ⁽¹⁾. Ailleurs nous les employons plutôt comme termes génériques, voire comme synonymes. Afin de rendre mieux compréhensibles les relations de parenté et les expressions par lesquelles les Nkundó les désignent, nous annexons, à titre d'exemple, un tableau généalogique.

Voici les études antérieures sur le même sujet qui me sont connues :

ENGELS, Les Wangata, dans *Revue congolaise*, 1910, qui traite aussi du mariage;

G. KAPTEIN, Familieleven en -zeden bij de Inboorlingen van den Evenaar, dans *Congo*, 1922, I, p. 531,

⁽¹⁾ Voir chap. V, art. III.

dont le cadre est plus large que le nôtre, puisqu'il parle même des Mbole;

H. BREPOELS, *Het Familiehoofd bij de Nkundó-Negers*, dans *Congo*, 1930, II, p. 332.

Nous nous sommes attaché à réunir une documentation aussi complète que possible. Non seulement sont indiqués les grandes lignes et les principes fondamentaux, mais aussi les détails, même ceux qui paraissent les plus insignifiants. Ils ont toujours leur intérêt, qui souvent est plus grand qu'on ne l'avait d'abord soupçonné. Tout a été discuté et rediscuté, en privé et en public, avec des personnes très diverses et dans des lieux et des temps tout différents, et les points les plus difficiles sont revenus sur le tapis à je ne sais combien de reprises.

De façon générale, nous avons préféré employer la méthode descriptive et analytique. Des données nous avons tiré les principes et les conclusions. Bien que des exemples historiques dussent inévitablement allonger le texte de cet ouvrage, nous n'avons pas craint d'en intercaler à divers endroits : ils sont supérieurs à tout pour faire bien ressortir certaines règles ou coutumes et pour montrer sur le vif la psychologie de nos gens.

A ce propos il est utile de faire une remarque qui, par son importance, mérite bien que nous nous y arrêtions un instant. L'examen des cas juridiques dont nous sommes les témoins directs ou indirects ne suffit pas à engendrer la certitude scientifique sur les lois, — ou « les coutumes », pour employer ce terme si répandu ⁽¹⁾. Car tout

(1) La vogue dont jouit ce terme est regrettable, car il manque de précision. Il peut signifier, en effet, simplement « pratique, usage », ou être employé dans son acception juridique : « usage ayant force de loi ». Une confusion s'établit souvent entre les deux sens; elle porte à considérer toute coutume comme juridiquement obligatoire, alors qu'il y a des usages étrangers au droit coutumier et d'autres qui lui sont opposés. Pour l'exactitude des ouvrages ethnographiques et ethnologiques, il serait souhaitable d'employer le moins possible ce terme amphibologique et de bien distinguer entre droit, loi et coutume ou usage.

ce qui se fait n'est pas conforme à la justice. La constatation que l'indigène agit de telle ou telle manière et que souvent l'une ou l'autre palabre est tranchée de telle ou telle façon ne suffit nullement pour conclure qu'ainsi est la loi.

Les infractions aux règles de la justice sociale sont plus fréquentes qu'on ne le soupçonnerait. Les principes sont bons, mais les passions en empêchent maintes fois l'application, et souvent nulle sanction ne vient soutenir la faiblesse des volontés ni aucune récompense stimuler l'observation loyale.

Aussi ne doit-on pas invoquer la variabilité et la transformation continuelle du droit indigène (comme le fait, par exemple, le D^r Th. SEITZ, dans *Africa*, III, n^o 1, p. 89), tant qu'on n'a pas préalablement établi si les jugements rendus sont conformes au droit. La remarque que l'éminent auteur fait plus loin : « Welche Rolle dabei das Machtmoment », etc..., infirme sa première affirmation et prouve précisément qu'on ne peut pas se baser uniquement sur les sentences des tribunaux pour apprendre à connaître exactement les prescriptions juridiques, et que la partialité joue souvent un grand rôle. L'observation de l'ancien gouverneur du Cameroun peut s'appliquer au Congo belge, et parfois aussi dans les pays « civilisés ». Nulle part on n'ignore la partialité et l'abus de pouvoir.

Il faut tenir compte aussi de l'ignorance possible des juges et de la difficulté que nous avons à comprendre leurs sentences, où des points de fait et de droit importants sont parfois passés sous silence, sous-entendus.

Qu'il y ait des cas compliqués où il est très difficile aux indigènes, même intelligents et impartiaux, de trancher le différend et de donner une solution équitable et justifiée, cela n'est pas étonnant. La loi ne saurait prévoir tous les cas dans leur infinie variété de circonstances personnelles, locales et modales.

Seules l'analyse et la comparaison de diverses affaires,

de leurs solutions, sanctions et conséquences, jointes à la discussion avec des indigènes prudents et impartiaux autant qu'avisés et experts, ayant appris à nous connaître et à saisir ce que nous désirons savoir d'eux et en même temps sincèrement disposés à nous aider, peuvent engendrer une certitude raisonnée et raisonnable, conforme à la réalité. Ces conditions sont nombreuses et très difficiles à rencontrer réunies dans la même personne. Mais pareilles personnes existent, si de la part de l'investigateur elles rencontrent la sympathie, la largeur d'idées, d'absence de tout racisme européen, la compréhension, la connaissance de leur langue, le dévouement bienveillant à leurs intérêts individuels et sociaux.

Même si, chose infiniment précieuse, mais extrêmement rare, on a la chance de trouver un indigène qui, après une longue pratique, arrive à vous dire spontanément : « Ceci se fait souvent, mais c'est contraire à la loi; la loi est telle et telle; telle solution du tribunal est un acte de partialité pour telle ou telle raison », on n'en est pas pour autant dispensé de la nécessité de contrôler ses affirmations. Mais plus on avance et plus on se rend compte de la réalité et de la qualité de sa valeur dans ce domaine et du cas qu'on peut faire de ses dires.

Ces considérations valent surtout pour la distinction entre obligations et convenances sociales ou politesse, entre obligations de justice et obligations de parenté et d'entraide mutuelle. Dans la pratique courante les Nkundó n'en font pas la démarcation nette, parce qu'ils n'ont jamais codifié leur droit ni cherché à faire une classification claire et précise, dont ils ne sentent aucun besoin, pas plus, par exemple, que ni eux ni même nous, « civilisés », ne nous préoccupons de faire une grammaire de notre langue maternelle que nous parlons correctement et sans aucune difficulté, uniquement par habitude.

L'investigation dans le domaine juridique est rendue

très ardue par le caractère patriarcal et féodal de ces populations, joint à l'absence de l'écriture. Non seulement il existe une adaptation aux circonstances — flexibilité heureuse des lois indigènes — dans laquelle la jurisprudence joue un grand rôle, mais aussi les Nkundó, tout en sachant pertinemment ce qui est licite et ce qui ne l'est pas, ne discernent d'ordinaire pas bien la nature d'une obligation, ni surtout sa source.

L'obtention de bons résultats est grandement favorisée par la position de cas hypothétiques à des personnes qu'on connaît plus intimement et qu'on sait être entièrement hors de cause; moyen qu'il y a toujours intérêt à utiliser pour compléter, sinon rectifier, les conclusions basées sur l'examen de cas juridiques réels, examen qui est pratiquement impossible aux personnes non munies d'un mandat officiel. La position de cas imaginaires requiert toutefois une connaissance approfondie de la langue de la tribu en question.

Dans l'exposé des lois et pratiques diverses, nous tenons à reproduire les explications qu'en donnent les Nkundó, et à y ajouter, là où cela nous semblait opportun, nos considérations personnelles. Le lecteur avisé n'aura pas de peine à distinguer ces deux sources si différentes.

Je sais bien que beaucoup d'ethnologues n'aiment pas que les « chercheurs de brousse » se mêlent de ces questions et qu'ils préfèrent ne recevoir d'eux que des faits bruts sur lesquels ils pourraient bâtir leurs théories. Tous les ethnographes broussards ou silvestres reconnaissent sans peine leur infériorité théorique. Mais ce désavantage réel par manque de préparation est contrebalancé par un avantage appréciable. Ils connaissent bien plus intimement les indigènes, non seulement pour ce qui concerne le sujet direct de leur étude, mais aussi quant aux autres manifestations de leur vie avec lesquelles ils peuvent être en contact direct et quotidien pendant de longues années (surtout la psychologie et la mentalité générales), ce qui

les rend plus aptes à porter un jugement conforme à la réalité. Les ethnologues « en chambre » semblent parfois supposer que les broussards ne sont capables que d'être leurs pourvoyeurs de matériaux. Or, la majorité, si pas tous, ont fait des études moyennes, voire les humanités, et beaucoup ont parcouru les écoles supérieures (universités ou autres). Parmi eux se trouvent des juristes de carrière, etc. Ces observateurs possèdent donc des qualités de jugement sérieuses et nombre d'entre eux, par leurs études philosophiques, possèdent les règles de la logique et ont un sens critique aigu.

Il est vrai qu'il ne nous appartient pas de construire des théories : nos domaines d'investigation sont toujours limités. La connaissance des théories est très intéressante et fort utile, mais nullement nécessaire, parfois même dangereuse, parce qu'influençant facilement notre jugement d'une façon indue et partant nuisible à la science. Aussi n'avons-nous cure de la conformité ou de l'opposition de nos données avec l'une ou l'autre doctrine ethnologique. Nous présentons les faits dans leur entier, la partie matérielle comme le fond intellectuel, psychologique et moral. C'est sur eux que la théorie doit se baser; ce n'est pas aux faits à se plier aux théories.

Dans le cours de cet ouvrage on trouvera des répétitions, des références, des renvois. Nous aurions préféré les omettre, parce qu'ils sont toujours fastidieux. Mais ils étaient inévitables dans pareille matière et nous y étions astreint par le caractère strictement scientifique que nous avons voulu à tout prix conserver à notre travail. Nous espérons même que tous ceux qui voudront l'étudier à fond trouveront dans ces redites, au lieu d'un obstacle, une aide précieuse qui leur facilitera une vue intégrale et exacte de la matière.

Malgré tous mes soins et toutes les précautions prises pour ne présenter au lecteur que des faits et des informations conformes à la réalité, et pour réunir une documen-

tation aussi complète que possible, il est inévitable que ce travail contienne des lacunes, des imperfections, voire l'une ou l'autre erreur (1).

La matière étudiée ne saurait en être entièrement exempte, et affirmer le contraire serait de la pure présomption. Mais la science n'avancerait pas et le but pratique de nos connaissances ne serait jamais atteint si, avant de livrer au public les résultats de nos recherches, nous attendions la perfection qui ne peut être engendrée que par des études successives, faites par diverses personnes. Aussi serais-je récompensé si d'autres voulaient contrôler mes données, les critiquer, les compléter et les corriger là où c'est nécessaire. J'espère en outre qu'ils trouveront dans le présent ouvrage un stimulant qui les excitera à étudier de même les autres fractions des Nkundó-Móngó, pour que, enfin, nous obtenions une vue d'ensemble sur les institutions matrimoniales de ce peuple si important.

A ce sujet, est-il permis d'émettre un dernier vœu ? De nombreuses études faites par des fonctionnaires et des agents du Gouvernement, contenant une somme considérable de données ethnographiques diverses, dorment dans les fardes des Bureaux congolais en attendant de servir un jour de pâture aux termites jamais rassasiés. Ne serait-il pas possible que ces documents — au moins les meilleurs, — soient livrés au public ? Même s'ils contiennent des lacunes et des erreurs, ils seront accueillis avec gratitude. Ils entraîneront d'autres chercheurs à approfondir ces questions, et de l'émulation, des critiques, des discussions jaillira une connaissance toujours grandissante et toujours plus parfaite des indigènes, de

(1) Il en est ainsi particulièrement de quelques pratiques dont il reste à approfondir la portée juridique, étude délicate entre toutes. Signalons spécialement certaines questions de la genèse de l'union matrimoniale dans ses diverses formes.

leur histoire, de leur vie, de leurs lois, de leurs mœurs, de leur mentalité, au grand bénéfice de l'œuvre coloniale tout entière.

Certains termes employés dans l'une ou l'autre partie de cette étude peuvent paraître trop crus. J'aurais préféré les éviter. Mais cela aurait nécessité le recours à des expressions voilées et à des périphrases nuisibles à la clarté et donc à la valeur de l'ouvrage qui a un but purement scientifique. Le bienveillant lecteur voudra donc bien les excuser.

A divers endroits des exemples historiques sont relatés tout au long. Je crois que les détails n'en manquent pas d'intérêt, parce qu'ils font saisir sur le vif la mentalité de nos gens. La majorité en a été recueillie aux environs de Flandria, région qui m'est la plus familière. Ça et là je me suis permis de porter des jugements et de préconiser des solutions à certaines difficultés. J'aime à déclarer qu'il s'agit dans ces cas d'opinions strictement personnelles.

La carte annexée à cet ouvrage permet de retrouver les tribus et villages dont il est question et indique leur position géographique dans l'ensemble des groupements qui composent le peuple Môngo-Nkundó.

Je tiens à exprimer ma sincère gratitude à tous ceux qui ont contribué de quelque façon à ce travail : S. Exc. M^{gr} Ed. Van Goethem, notre vénéré Vicaire Apostolique, qui m'en a permis la composition et m'a toujours stimulé dans mes recherches, dont il comprend tout l'intérêt pratique pour une saine adaptation qui doit nous permettre d'établir l'Eglise sur des bases solides; — mes confrères les RR. PP. Trigalet et Wauters, ainsi que le R. Fr. Brants, qui, en prenant sur eux une grande partie de la besogne commune, m'ont laissé plus de loisirs pour ce travail; — tous les indigènes qui m'ont donné leur confiance et m'ont aidé de leurs précieuses informations et explications, comme Bakutu Bonifasi, Ali Ntefeji, Mpetsi, Esal'ey'olaka,

Ikanya, Bolongo Lokolo, B. Ekamba, Bosembu, Piosi Isia, et tant d'autres que je ne puis citer tous, car la liste s'allongerait démesurément.

Je dois une grande reconnaissance à M. le Procureur Général honoraire A. Sohier. Cet éminent juriste a eu l'extrême obligeance de revoir tout le manuscrit me signalant les passages amphibologiques ou obscurs et indiquant les endroits où un supplément d'explication ou une revision du texte serait souhaitable. Il a ainsi puissamment contribué à donner à ce travail sa forme ultime, et par conséquent une bonne part du mérite de cet ouvrage lui revient.

CHAPITRE I.

PRÉLIMINAIRES ET GÉNÉRALITÉS.

Le mariage comporte un côté sexuel, un élément d'affection ou de tendresse et un élément utilitaire. Il est exceptionnel qu'un de ces éléments soit la composante exclusive de l'union. Non seulement cela est vrai de l'union matrimoniale, mais aussi des relations irrégulières non momentanées.

Cette loi, qu'on peut admettre comme générale et universelle, vaut aussi pour les Nkundó. Il est donc utile, avant d'aborder l'étude détaillée du mariage chez cette peuplade, d'examiner comment ces éléments s'y présentent.

Commençons par le côté utilitaire, sur lequel nous pouvons être bref. De ce point de vue, l'épouse est pour le Nkundó la personne qui s'occupera à satisfaire ses besoins quotidiens d'alimentation (cuisine, plantations), qui fera régner dans sa case l'ordre et la propreté, qui élèvera ses enfants. C'est donc pour lui la ménagère et la mère.

Des cas de mariage pour motif politique ou économique se présentent; mais ils sont exceptionnels, de sorte que nous pouvons omettre d'en tenir compte.

La considération des qualités morales intervient souvent dans le choix d'une épouse. Mais à proprement parler il ne s'agit pas alors de mariage de raison; c'est plutôt l'affection qui en est cause.

Quant à l'élément affectionnel et au côté sexuel de la question, il est indispensable que nous nous y arrêtions plus longuement.

Ce chapitre est donc divisé en deux parties :

- I. La vie affective;
- II. La vie sexuelle des Nkundó.

PREMIÈRE PARTIE.

La vie affective des Nkundó.

Les Nkundó sont capables d'une réelle affection. Celle-ci prend des formes diverses et atteint des degrés différents selon la qualité des personnes qui en sont l'objet. Nous traiterons dans des articles successifs :

- I. De l'affection entre parents;
- II. D'une forme spéciale de celle-ci ou de la création d'une *Bolúmbú*;
- III. De l'amitié;
- IV. De l'amour entre conjoints.

ARTICLE I. — L'AFFECTION ENTRE PARENTS.

Le Nkundó porte aux membres de sa parenté un amour profond. Je suis d'avis qu'en général il les affectionne aussi vivement — si pas plus — que la plupart des Européens, mais sans être capable d'autant de dévouement. Pour expliquer cet état d'âme, il suffit de considérer que l'affection est quelque chose d'instinctif : *botéma nd' ikoma*, disent nos gens, le cœur est comme un paquet, c'est-à-dire il ne choisit pas l'objet de son amour; c'est celui-ci qui s'offre spontanément à lui ⁽¹⁾; tandis que le dévouement inclut presque toujours un raisonnement et se fonde sur une haute moralité à base religieuse. Ensuite, les causes qui, chez nous éloignent si souvent les parents les uns des autres (questions de propriété, d'héritage, etc.) n'existent pas chez les Nkundó, qui connaissent la

(1) Ou *lotango ale nsembe éy' otéma* = l'amour est un produit spontané, inné, du cœur.

la collectivité du patrimoine. Chez eux, les membres de la famille ont un besoin absolu et constant les uns des autres : ils ne peuvent lutter contre la vie que s'ils se tiennent bien unis. Un homme isolé de sa parenté est un paria, car dans toute affaire de quelque importance il doit compter sur elle pour l'aider, le protéger, le défendre. Il est donc pour ainsi dire forcé de faire cause commune avec le reste de sa famille et d'y garder le rang qui lui convient.

Ceci peut contribuer à faire comprendre qu'il y a chez cette peuplade moins de causes de refroidissement de l'affection familiale et plus de raisons pour maintenir la bonne entente. Mais il serait faux d'attribuer leur amour à une espèce de calcul égoïste. Leur affection est sincère et spontanée; seulement les faits indiqués expliquent pourquoi les désunions et les brouilles, si fréquentes en Europe, sont inconnues chez les Nkundó; elles sont liquidées au plus tôt et n'ont pas le temps de s'envenimer ou de s'enraciner. Une exception rarissime ne détruit pas la règle générale.

§ 1. Parents et Enfants.

Les parents aiment sincèrement leurs enfants. Leur affection n'est pas entamée par l'âge; il n'y a qu'une plus grande tendresse vis-à-vis des tout jeunes, qu'ils portent et choient volontiers. L'indulgence qu'ils témoignent à l'égard des défauts de leur progéniture est limitée par la colère lorsque les écarts les exaspèrent, moins souvent par le souci raisonné d'éducation. Le conjoint qui n'a pas souffert de la faute ne réagit pas contre son enfant, mais, entraîné par son affection, le protège plutôt. Les parents tâchent d'excuser et de défendre avec acharnement leurs enfants qui ont mal agi ⁽¹⁾. Toutefois, le bien commun du clan l'emporte sur l'affection. Aussi, lorsque la famille

(1) Constatations qu'on peut souvent faire également chez nombre d'Européens.

entière pâtit des manquements des adolescents, ceux-ci ne seront plus épargnés par leur père; mais leur mère se met souvent de leur parti, car n'appartenant pas à la famille de son mari, elle ne laisse parler que son cœur. L'organisation familiale-politique de cette peuplade exige que la tendresse soit limitée; sinon elle conduirait au désordre et à l'anarchie.

On ne peut pas dire des parents Nkundó, comme on le lit souvent au sujet d'autres Congolais, qu'ils ne se soucient plus de leurs enfants qui peuvent se suffire à eux-mêmes et qui seraient ainsi obligés, dès l'âge de six à sept ans, de pourvoir personnellement à leurs besoins. Nos gens ne cessent de nourrir, voire de choyer leurs enfants : même mariés, ceux-ci sont toujours bien accueillis au foyer maternel et copieusement servis. Il est bien vrai que la jeunesse est beaucoup en forêt à la recherche de diverses sortes de vivres, mais cela fait partie de leurs jeux et amusements, rentre dans le programme de leur éducation et est en même temps leur contribution à l'entretien du ménage (contribution qui ne peut être absente d'aucune éducation sérieuse et qu'il est regrettable de voir faire défaut dans tant de familles d'Europe (1)).

Dans l'affaire du mariage, les parents respectent, en règle générale, les sentiments de leurs enfants. Poussé par la cupidité et surtout par le besoin qu'il a d'un certain montant de valeurs, un père laisse parfois prédominer la voix de l'intérêt sur celle du cœur.

Il va sans dire que des aberrations du sentiment paternel peuvent se rencontrer, mais elles sont rarissimes (2).

Si les parents aiment tous leurs enfants sans distinction et sans égard à leurs défauts, vices, etc., ils ne sont pourtant pas exempts d'une certaine partialité; comme chez nous, l'un ou l'autre est l'objet de plus de prévenan-

(1) Il sera traité plus amplement de l'éducation dans le chapitre X, art. VIII.

(2) Cfr. un exemple au chapitre II, art. XI, 3°, B.

ces, de plus de condescendance, etc. Ces préférences n'engendrent pas chez les frères la jalousie, pourvu qu'elles restent dans les limites de l'équité, ce qu'elles font pratiquement toujours.

Certains hommes riches occupant un rang social prépondérant ont un moyen d'extérioriser leur prédilection pour une de leurs filles, moyen qui est en même temps une ostentation de leur richesse et une affirmation de leur position. Cette pratique sera décrite dans l'article suivant.

De leur côté, les enfants aiment sincèrement leurs parents. Comme chez les Européens, leur amour est fait plus de respect envers leur père et est plus tendre envers leur mère. On trouve chez les Nkundó les mêmes variantes dans le sentiment, selon qu'il s'agit des garçons ou des filles. Les enfants peuvent manquer à leur devoir d'affection et de respect; mais ce sont des exceptions dues à la légèreté, à l'entêtement, à la colère brusque ⁽¹⁾. On ne voit pas ici ces dissensions profondes qui parfois, chez les Européens, divisent parents et enfants, ni ces grossièretés et brutalités qu'on lit assez fréquemment dans nos journaux : chez les Nkundo, ces drames de famille sont inconnus.

Toutefois ceci n'exclut pas la désobéissance. L'enfant nkundo lui aussi préfère le jeu au travail et la liberté à la discipline. Il tâche de se dérober aux ordres de ses parents qui le lient et empêchent les ébats avec ses compagnons ⁽²⁾.

L'affection est particulièrement profonde envers la mère. Quel que soit l'âge que le Nkundó ait atteint, sa tendresse pour elle ne diminue point : il reste toujours son enfant. Dans toute peine, toute déception, tout chagrin il a sur les lèvres le mot : *ngóya* : maman. Le sentiment inné qui lie mère et enfants conserve chez cette peuplade toute sa spontanéité native.

(1) Voir un exemple au chapitre X, art. VIII.

(2) Un des tout premiers mots que l'enfant nkundó apprend est « *mbói* » : je ne veux pas.

Les parents et enfants nkundó ne se donnent pourtant pas de marques extérieures spéciales de leur affection, comme il s'en rencontre chez d'autres peuples.

Au décès on peut constater sur le vif la sincérité de l'affection entre parents et enfants. Leur douleur émouvante est extériorisée bruyamment et souvent pathétiquement. Même des hommes âgés n'ont pas honte de sangloter comme des enfants. Que la légèreté de leur caractère les fait passer facilement d'un sentiment à un autre n'infirme en rien notre affirmation. (On peut d'ailleurs en constater autant en Europe.) (1).

§ 2. Frères et Sœurs.

De l'amour que les enfants nkundó portent à leurs parents dérive naturellement l'affection qu'ils témoignent à leurs frères et sœurs, et qui est sincère et vive. Les remarques que nous avons faites au sujet de la nature et des qualités de ce sentiment des enfants à l'égard de leurs parents s'appliquent également ici. Les brouilles qui peuvent se produire s'enveniment rarement. D'un côté l'affection entre frères et sœurs est sincère et profonde, et de l'autre l'interdépendance sociale et économique renforce tout naturellement ces liens.

L'entr'aide découle de l'amour; les frères et sœurs se rendent fréquemment service.

Après le décès du père et de ses oncles, le frère est le défenseur et protecteur naturel de ses puînés et de ses sœurs, même lorsqu'ils sont mariés.

Il existe une différence notable de degré dans l'intensité de l'amour entre frères et sœurs utérins et les autres. Les liens entre enfants de même mère sont beaucoup plus intimes et leur affection plus chaude qu'envers les frères et sœurs de mères différentes. Ceci encore est entièrement

(1) Voir mon article sur les coutumes funéraires des Nkundó, à paraître dans *Anthropos*.

conforme à la nature humaine universelle, et prouve la supériorité de la monogamie sur la polygamie pour l'union, l'entente, le bonheur dans les familles.

Pour ce qui est des marques de l'affection, du chagrin à l'occasion du décès, etc., les mêmes constatations peuvent se faire — *mutatis mutandis* — que pour les relations entre parents et enfants.

§ 3. Parents divers.

L'amour du Nkundó s'étend à tous les membres de sa famille, c'est-à-dire à tous ceux auxquels il se sent uni par la communauté de sang et d'origine. Ceux-ci sont beaucoup plus nombreux qu'en Europe, puisque la parenté nkundó comprend bien plus de générations. L'intensité de l'affection diminue progressivement avec l'éloignement des degrés. Mais le Nkundó se sait et se sent toujours appartenir à la grande famille et reste attaché à tous les membres dont elle se compose. Chez tous il trouve un domicile. C'est ce qui rend compte de ce que, dans les centres, les hommes d'un même village se recherchent et sont tous « frères », ce qu'ils sont effectivement, puisque, d'une façon générale, chaque village ne forme qu'une seule et même parenté.

Si, ici comme pour le cas des frères et sœurs, la communauté d'intérêts joue un rôle dans le maintien de l'attachement aux membres de la famille, ce sentiment n'est pourtant pas basé sur des considérations égoïstes; celles-ci ne font que renforcer l'affection qui est, chez le Nkundó, véritablement innée. Parmi les divers parents, l'amour est le plus développé entre aïeux et petits-enfants, entre oncles et tantes et neveux et nièces, entre cousins et cousines, etc.

Comme chez les Européens, l'affection entre aïeux et petits-fils est très vive, plus tendre, dirait-on, qu'entre parents et enfants (comme l'exprime le dicton : *bõna*

l'onkáná, ndekí nd'ónkánú), mais dégénérant en débonnairété et faiblesse, d'un côté, et en un laisser-aller d'un air irrespectueux, de l'autre.

Le Nkundó aime et traite ses oncles et tantes paternels comme ses « pères », ses oncles et tantes maternels comme ses « mères ». Évidemment, les sentiments qui l'animent à leur égard ne sont pas aussi affectueux que ceux qu'il porte à ses parents, mais ils en sont la prolongation atténuée.

Dans la même mesure il en est ainsi des liens qui l'unissent à ses cousins et cousines, qu'il nomme ses « frères » et « sœurs ». Mais les enfants de sa tante paternelle sont ses « pères ».

ARTICLE II. — LA BOLÚMBÚ.

Aux temps anciens un homme extrêmement riche créait *bolúmbú* une de ses filles, pour marquer son affection pour elle et faire ostentation de ses biens. Cette coutume est actuellement en pleine disparition ⁽¹⁾. La division plus grande des richesses; la diminution des loisirs causée par les travaux imposés par le Blanc, soit directement : corvées, routes, travaux économiques, etc., soit indirectement, par la nécessité de se procurer le montant des impôts; la difficulté conséquente de faire de grandes concentrations de peuple pour assister à ces cérémonies et fêtes durant des jours et des semaines; tout cela en a rendu la pratique quasi impossible ⁽²⁾. Pourtant, il nous faut la décrire ici.

Lorsqu'un indigène voulait que sa fille aimée devînt

(1) Sur la rive gauche de la Loilaka, elle a disparu depuis des années déjà. Les Injóló l'ont encore pratiquée jusque tout récemment.

(2) On pourrait supposer que les nouvelles utilisations de richesses procurées par le développement économique aient contribué à la disparition de cette coutume. Théoriquement ce fait aurait pu avoir eu cette influence; mais pratiquement il n'est pour rien dans le changement constaté.

bolúmbú, après avoir obtenu le consentement et le concours pécuniaire de toute sa parenté, d'immenses préparatifs étaient faits : boisson, vivres divers, danses; tout devait être extraordinaire. Au jour fixé et porté à la connaissance de toute la région par des messagers, une affluence énorme de monde se réunissait chez lui. Des réjouissances publiques avaient lieu durant des jours et des jours. Dans une harangue de circonstance, le père annonce à l'assemblée son intention de constituer sa fille *bolúmbú*. Deux parents ou deux femmes de son père arrachent à la fille les habits qu'elle porte et la revêtent de fourrures précieuses, principalement d'une partie de peau de l'antilope rayée *mpangá*. Certains villages lui permettaient le port de la peau de léopard, tant devant que derrière.

Ensuite le père décrète (-*békya*) que sa fille, étant devenue *bolúmbú*, ne quittera jamais le port des fourrures, qu'elle ne travaillera plus, qu'elle ne sera pas donnée en mariage au premier venu, mais uniquement à un homme très riche et influent. D'où le synonyme de *bõna óâ boéko* = enfant de décret, enfant réservée, interdite.

Cette cérémonie peut avoir lieu quel que soit l'âge de l'enfant, depuis trois ans jusqu'à l'adolescence.

La cérémonie terminée, la jeune fille se retire (-*ulama*, transit. -*uja*) dans une case spécialement aménagée à cet effet, nommée *iléké*. Cette réclusion ne dure que quelques mois. Si certains besoins l'obligent à quitter la demeure, elle le fait par derrière, dans la bananeraie, se dissimulant autant que possible sous une natte. Elle ne marche pas sur le sol nu; ses pieds ne peuvent pas venir en contact avec la terre. C'est pourquoi des nattes sont étendues partout sous ses pas. Elle ne fait aucun travail; ce sont sa mère, sa sœur, sa tante, etc., ou une esclave qui lui préparent la nourriture. Quant aux soins de toilette, elle ne se lave pas les mains à l'eau, mais à l'huile de palme.

Toutes ces pratiques sont des marques de respect et des signes d'honneur.

Lorsque la réclusion touche à sa fin, le père donne une seconde fête, avec danses, boisson, etc. La *bolúmbú* sort sur des nattes. Mais il n'y a aucune nouvelle cérémonie. Désormais la jeune fille ne diffère en rien de ses congénères; elle ne garde que son signe distinctif : les fourrures, et elle ne s'occupe pas des travaux du ménage.

Son mariage était toujours fort retardé, car l'homme qui désirait la prendre comme épouse devait réunir une quantité considérable de valeurs avant de pouvoir se risquer à demander sa main. En effet, si sa tentative restait infructueuse, il s'exposait à la risée de toute la région.

Chez les tribus habitant la rive gauche de la Loílaka, tout homme riche et de bonne famille pouvait demander une fille *bolúmbú* en mariage. Au contraire, chez les Injóló, la chose était plus compliquée. Le prétendant devait appartenir à une autre tribu ou à un autre groupement. Par exemple, une fille appartenant aux Engónjó n'était donnée qu'à un homme des Wesé ou des Ngombé, ou d'une tribu voisine, jamais à un membre des Engónjó. Tous les Engónjó considéraient la *bolúmbú* comme leur sœur. Aussi, lorsque le futur mari se rendait chez la famille de la *bolúmbú* pour demander sa main, chaque village lui barrait le chemin au moyen d'une palissade-clôture. On lui prenait toutes les valeurs dotales qu'il portait avec lui, en leur substituant l'équivalent en biens divers : poules, canards, chiens, nattes, etc., c'est-à-dire qu'ils faisaient l'échange de valeurs dotales contre des valeurs de *nkómí* ⁽¹⁾. Ce n'est que lorsque le village qui barrait la route n'avait plus de quoi continuer l'échange, que le prétendant pouvait passer. Si celui-ci voyait sa provision de richesses épuisée, il était forcé de rentrer chez lui pour la renouveler. Tout ce qu'il donnait de cette

(1) Cfr. chap. II, art. VII.

façon était compté comme dot = *jěngí* ⁽¹⁾, et tout ce qu'il recevait faisait partie du *nkómí* ⁽²⁾.

On le comprend, dans ces conditions demander en mariage une *bolúmbú* était un luxe que le vulgaire ne pouvait se permettre. Le prétendant appartenait nécessairement à une famille riche et influente, dont tous les membres l'assistaient.

Lorsqu'il avait enfin réussi à se frayer un passage, avec un trésor suffisant, jusqu'au père de l'élue, celui-ci ne mettait plus d'obstacles à son désir. La jeune fille, de son côté, était honorée au possible et enchantée de ce qu'un homme l'aimait au point de se donner tant de peine et de déboursier tant de valeurs par affection pour elle.

Pour le reste, le paiement de la dot se faisait comme pour tout autre mariage. Seulement, pour être présentée à son mari, la future s'avancait sur une rangée de nattes. Et une fête était organisée pour célébrer l'heureux et important événement. Des danses, aspergées d'un déluge de bière, avaient lieu et duraient des semaines, voire un mois entier.

Le père donnait à son gendre une grande quantité d'objets de *nkómí* ⁽³⁾, de sorte que la *bolúmbú* devenait souvent *yěngaende*, ou au moins *lifayǎnjoku* ⁽⁴⁾. Il ne laissait partir sa fille qu'après lui avoir adjoint au moins une *ebísa* pour la servir ⁽⁵⁾. Ainsi, Bonjéngó, fille d'Ilónjó y'Ókákema, de Bompóma (Injóló, Engónjó) (décédée en 1934), lorsqu'elle fut prise en mariage par Bolángé w'Íoma, de Lokóndola (Injóló, Ngómbe), avait reçu de son père quatre *bibísa*, pour s'occuper de ses travaux, plus un jeune cousin qui devait rester auprès d'elle pour

(1) Cfr. chap. II, art. VIII.

(2) Cfr. chap. II, art. VII.

(3) Cfr. chap. II, art. VII.

(4) Cfr. chap. VII, art. IV.

(5) Cfr. chap. VII, art. III.

lui chercher le bois de chauffage. De la sorte, le père assurait à sa fille bien-aimée la continuité de sa situation honorable de grande dame.

Voulant faire persister la position prépondérante de son épouse, le mari, de son côté, la créait sa *bolúmbú* ⁽¹⁾ : Bõn'õw'olúmbú átswá ò wǎlí ów'olúmbú ék'õme. Il disait à l'assemblée : « Son père l'a proclamée *bolúmbú*, et moi je la proclame *bolúmbú* de même (Is'ékáé óékyákí, erú mpé njôékya à ng'ókó) ».

Quelle est la raison d'être de cette coutume ? D'après les indigènes, c'était une affirmation publique de la prépondérance sociale du père et, en même temps, — les deux choses sont inséparables, — la plus grande marque d'amour qu'il pouvait donner à sa fille. N'importe quel indigène n'avait pas le droit de constituer sa fille *bolúmbú*. Il devait, au contraire, occuper un rang social particulièrement en vue, c'est-à-dire être chef de famille riche, influent et puissant. Toutes les cérémonies, pratiques et règles observées dans cette institution indiquent cette direction. Et la comparaison avec la femme *bolúmbú* ⁽¹⁾ ajoute encore à cette explication une plus forte probabilité.

Comme nous l'avons indiqué, cette coutume est en pleine voie de disparition. Dans certaines tribus, comme les Beloko, sous-tribu des Lifumba, on commence actuellement à lancer un « ersatz ». La fille de prédilection est parée et ornée comme autrefois, les fourrures étant remplacées par des tissus européens. Mais le caractère public de l'institution ancienne a disparu. On ne fait plus autour de sa création toutes les cérémonies. Enfin on ne l'appelle plus *bolúmbú*, un nouveau nom ayant été inventé : *bõndélóngola* = le Blanc l'élève (l'éduque).

⁽¹⁾ Cfr. chap. VII, art. III. A moins qu'elle ne fût sa première épouse. Cfr. *ibid.* et art. I.

ARTICLE III. — L'AMITIÉ.

L'amitié n'est pas inconnue du Nkundó. Elle se fonde sur les mêmes bases qu'en Europe. J'ai connu plus d'un exemple d'une réelle affection mutuelle entre personnes nullement apparentées. Personnellement, je compte parmi les Noirs que j'ai fréquentés des amis sincères qui m'ont témoigné une réelle affection, m'ont aidé de tout leur pouvoir et fait preuve d'une entière confiance; il y en a même qui n'ont pas craint de s'attirer pour moi des embarras sérieux et qui, pour me disculper, sont allés jusqu'à s'accuser eux-mêmes et s'exposer à des difficultés et à des sanctions.

Outre les cadeaux et l'assistance mutuelle, les amis se donnent peu ou pas de marques de leur affection. Les embrassements existent, mais ils sont rares entre hommes, tandis qu'on les voit fréquemment entre femmes.

Les Nkundó connaissent le pacte d'amitié (*boseka* ou, chez les Bombwanja, *likandeko*) ⁽¹⁾. Deux personnes du même sexe se lient d'amitié (*kota boseka* ou *likandeko*) en présence d'un témoin (*ndonga*), à qui il incombe de transmettre les présents mutuels.

La conclusion du traité d'amitié est proprement une coutume des femmes; ce n'est que subsidiairement, par imitation, que les hommes — généralement leurs maris — se lient d'amitié de la même façon. Ce pacte n'est pas héréditaire d'office, mais les enfants peuvent le maintenir, — avec le même *ndonga* que leurs pères, — comme aussi il leur est loisible de ne pas le reprendre ⁽²⁾.

Nous pouvons distinguer dans le pacte d'amitié deux éléments : la sympathie ou l'affection et l'entraide. L'assistance mutuelle est, en soi, une marque de l'amitié; mais il n'est pas rare, entre hommes, qu'il soit la cause et la raison exclusives du pacte dans lequel ils cherchent

(1) *Bofili* chez les Ekonda, *mbale* chez les Batswa.

(2) Voir encore une cause particulière de pactes d'amitié au chap. IV, art. I.

un soutien réciproque. Chez les femmes, au contraire, on peut affirmer que les cadeaux sont uniquement considérés comme preuves d'affection et que c'est ce sentiment seul qui est à la base du lien. Souvent les femmes qui s'aiment beaucoup ne se lient pas au moyen d'un pacte d'amitié et se contentent de se prouver en toute simplicité leur affection. Les hommes aussi peuvent être d'excellents amis sans recourir à la conclusion d'un pacte. Mais la conclusion d'un traité rend publique leur relation et par conséquent la protège contre des influences délétères, comme seraient des incompréhensions, des dissensions, des colères, etc. On dirait que c'est l'élément raison qui s'ajoute à l'élément sentiment.

Contrairement à l'affection entre parents, l'amitié se refroidit, voire périt. Ceci vaut surtout pour les pactes dont l'entr'aide est la seule base. Ainsi, si un des deux amis est par trop avare en comparaison de l'autre, on en arrive vite à la rupture.

Le Nkundó porte encore une affection particulière à ses compagnons d'âge (*boníngá*, pl. *baníngá*), c'est-à-dire à tous ceux qui sont nés le même jour, semaine, mois ou époque que lui. Il se sent uni à eux par des liens spéciaux. Entre eux, les compagnons d'âge se considèrent et se traitent comme des frères, se prêtent aide et assistance, etc.

Cette affection est naturelle; l'égoïsme, qu'on peut trouver entre « amis », n'existe pas entre compagnons d'âge.

Leur relation est si intime qu'ils se prêtent, le cas échéant, leurs épouses ⁽¹⁾.

Enfin, les homonymes (*ndoí*, plur. *bandoí*) se témoignent mutuellement une réelle affection; ils s'entr'aident et se remettent des cadeaux. Ils ne font pourtant pas de pacte, comme pour le *boseka*.

Il faut noter que ces divers liens n'existent pas entre personnes de sexe différent; ils seraient condamnés comme concubinage.

(1) Cfr. chap. VI, art. VIII, § 1.

ARTICLE IV. — L'AMOUR CONJUGAL.

Maintes fois la question a été posée : Qu'en est-il de l'amour chez ces populations ? Les conjoints s'aiment-ils réellement ? Nous ne parlons pas de la passion sexuelle, qui, d'ordinaire, s'ajoute à l'amour entre homme et femme, mais qui, en soi, en est bien distincte. L'amour est une résultante de divers sentiments : sympathie, affection, appréciation mutuelle, admiration, dévouement, etc., et, selon la présence ou l'absence d'un de ces éléments et le degré qu'ils atteignent, nous qualifions la perfection de l'amour.

La réponse à la question est, de par la nature même des choses, extrêmement délicate. En effet, il est difficile d'observer et d'analyser des faits nets et précis. L'idée que nous nous en faisons doit nécessairement provenir d'une conclusion logique basée sur une quantité de cas particuliers. Ceux-ci pourraient avoir une autre explication que celle que nous donnons. Il peut nous arriver, en effet, d'attribuer à l'amour véritable ou à l'absence d'amour les effets d'autres causes que nous ne remarquons pas. Pourtant, nous ne pouvons nous abstenir de faire suivre quelques données qui nous permettront la formation d'un jugement suffisamment conforme à la réalité.

Il est incontestable que l'amour n'a pas ici la pureté qu'on lui trouve dans certaines catégories d'Européens ou d'autres peuples, surtout chez les braves chrétiens. Il n'est étonnant pour personne que des populations païennes avec leur atavisme de coutumes dégradantes ne soient pas arrivées à la finesse du sentiment en général, ni surtout à la hauteur morale d'une vertu si noble nourrie et développée par des siècles d'influence chrétienne.

Ensuite, l'instabilité du mariage, sa dissolubilité et l'existence de la polygamie, loin d'être aptes à développer la pureté de l'amour, tendent plutôt à l'avilir. Enfin, la

vivacité et la sincérité de l'affection familiale, que nous avons exposée à l'article I, conduisent tout naturellement à la diminution de l'amour conjugal, d'autant plus que le Nkundó a, de par la constitution patriarcale de la société indigène, un plus grand besoin de sa parenté que de son conjoint.

Aussi trouve-t-on beaucoup d'égoïsme, un des signes caractéristiques de la décadence morale, et peu de dévouement. Il est rare qu'une femme reste chez son mari atteint d'une maladie incurable, impotent ou devenu trop pauvre à son goût. Les Nkundó trouvent la chose toute naturelle et ne montrent aucune honte de l'avouer, même devant le missionnaire.

Il en est de même du mari envers sa femme. Si elle est devenue incapable de lui faire atteindre au moins un des buts pour lesquels il l'a épousée, pourquoi la garderait-il chez lui? Si elle lui a donné des fils, ceux-ci tiennent à garder leur mère, et sur leurs instances, jointes peut-être à un sentiment de compassion envers celle qu'il a aimée, elle pourra rester. Ses fils s'occuperont de sa subsistance, avec de temps en temps un petit apport de la part du père, et ses filles la soigneront et lui prépareront les aliments. D'autres hommes s'obstinent malgré tout à se débarrasser de cette importune. Mais ils ne réussissent que lorsqu'ils n'ont pas de fils en âge de défendre leur mère. Les différences dépendent du caractère individuel des personnes ⁽¹⁾.

Dans ce domaine, il n'y a que la religion qui puisse apporter un changement radical. Quoiqu'on soit encore très loin du but à atteindre, certains chrétiens sérieux commencent déjà à se plier aux exigences de la morale supérieure et à traiter leur conjoint(e), même malade, conformément à la sainteté du mariage, bien que la chose soit plus ardue pour eux, cette même morale leur défen-

(1) Cfr. chap. VIII, art. I.

dant la polygamie ou tout autre moyen de satisfaire la passion.

Un cas admirable est celui de Bekau Marie, fille d'Esalé d'Iámbo (Bonkoso). Son mari, Bokombeembe Pierre de Mbalá, est depuis de longues années atteint de la lèpre. Il est incapable, tant d'accomplir l'acte que de faire n'importe quelle besogne sérieuse. La femme doit donc subsister par ses propres moyens et avec l'aide de son fils. Malgré la liberté, l'éloignement de son village natal et les mauvais sentiments de la famille de son mari envers elle, elle n'a pas voulu le quitter et est décidée de continuer à se dévouer à lui ⁽¹⁾.

Dans un différend entre sa famille et son mari, il est difficile de dire d'avance pour qui la femme prendra parti. De même si des difficultés surgissent entre sa famille et son épouse, le mari peut aussi bien se ranger du côté de sa femme que de celui de ses parents. Tout dépend des tempéraments individuels. Il y a des personnes qui spontanément soutiennent leur famille; d'autres, au contraire, font bloc avec leur conjoint. Une femme ou un homme qui, sans raison valable, se déclare d'une façon habituelle pour sa famille contre le conjoint n'est nullement approuvé par ceux qui observent le conflit en simples spectateurs neutres. Aussi juge-t-on qu'alors les époux ne s'aiment pas beaucoup. Souvent la rupture ne tarde pas à se produire. Si pourtant l'union tient malgré tout, il faut généralement l'attribuer à la crainte des conséquences encore plus graves d'une dissolution. Les mêmes variations individuelles se retrouvent dans l'attachement de la femme aux intérêts de la famille de son mari.

Nous ne pouvons pas comparer le ménage indigène aux ménages des simples braves gens de chez nous, où la

(1) Ce cas n'est dû à l'influence chrétienne que partiellement. C'est pourquoi il a sa place ici à l'exclusion de quelques autres que je pourrais relater, mais qui sont dus exclusivement à l'action sur les âmes de la morale du Christ.

famille se compose exclusivement des parents et de leurs enfants. Ici, elle est plus étendue : les intérêts du mari sont aussi ceux de ses parents, frères, oncles, etc. Pourtant, comme nous le verrons à propos du mariage par héritage, il n'est pas rare de trouver des femmes qui demeurent attachées à la famille de leur mari défunt. D'autres tendent plus à enrichir leurs propres familles.

Voici un cas historique où la femme s'est montrée très dévouée aux intérêts de son mari, quoiqu'une certaine place semble devoir être laissée à l'amour-propre et à la gloire personnelle ⁽¹⁾ : Bolúmbú wă nsánjí, fille de Bókombé de Litúli (Bombwanja), est mariée à Bonyemę w'enyuká de Bonganda (Bonkoso). Un jour elle rentre voir son frère (son père étant décédé entre-temps), Bompelí w'elombó, qui a quitté Litúli pour l'établir dans son village maternel, Etóo des Boéndé. Ils se mettent à disputer. Bompelí prétend que Bonyemę ne vaut pas lourd, qu'on exagère ses richesses, qu'on le glorifie à tort, etc. Bolúmbú défend son mari. Finalement, ne pouvant se mettre d'accord, Bompelí enjoint à sa sœur de ne plus retourner chez son mari, afin qu'elle soit mariée à un autre homme. Car il est décidé à prendre la preuve de la valeur de Bonyemę en lui faisant la guerre; et elle ne peut pas admettre que son mari soit fait prisonnier par son propre frère. Malgré tout, Bolúmbú s'obstine et part en hâte. Arrivée chez son mari, elle lui raconte tout. Entre-temps, tout Boéndé et d'autres clans Bombwanja prennent les armes. Enyuká, de son côté, communique la nouvelle à tous les villages Bonkoso, leurs alliés, clients et Batswá. Les divers groupes de combattants se postent près du village de Bonganda, dans la forêt actuelle de

(1) D'après mes évaluations, cet épisode est vieux d'à peu près cent ans. J'ai encore connu deux hommes qui en ont gardé souvenance : l'aîné (Longwokó des Baséká Bengóngó, Bongili), avait alors environ 20 ans. Une arrière-petite-fille de Bonyemę (Mputú Sofie) est maintenant dans la quarantaine.

Boóngónjou, entre la Lomeké et l'emplacement présent de Besombó, de Lofelí et d'Engónjó. L'armée Boéndé est attaquée à l'improviste par les Bonkoso et, après un combat acharné, est mise en déroute, laissant sur le champ de bataille plusieurs morts. La paix est proposée par Bonyeme. Il met sa fierté à ne pas se laisser surpasser en générosité. Non content de payer aux clans qui ont perdu des membres, il envoie, par une munificence vraiment princière, toutes les valeurs dont Bompelí a besoin pour indemniser les groupes Bombwanja éprouvés par la perte d'un des leurs; et par surcroît, il lui porte toute une fortune à titre de complément dotal pour Bolúmbú.

Les Nkundó connaissent bien des cas où une veuve ayant atteint un certain âge prend l'engagement solennel de ne pas se remarier, de ne plus s'approcher d'aucun homme. Dans le sexe fort, les cas sont pratiquement inexistants. Renvoyons aussi aux cas, cités plus loin, de femmes qui voulaient supporter la maladie et mourir chez leur mari (chap. VI, art. III, § 4), ainsi que les préférences pour la monogamie (chap. VII, art. VI et VII).

Sous le bénéfice de l'explication donnée au début, je pense pouvoir affirmer que la grande majorité des mariages contractés par les Nkundo sont des mariages d'amour. Le mariage politique ou d'intérêt a certainement existé. Et, à présent surtout, on trouve des parents qui poussent leurs enfants au mariage par intérêt financier ou social.

Cette conclusion n'est peut-être pas admise par nombre de coloniaux. Pourtant il me semble qu'elle s'impose, dans le sens et les limites indiquées ici. On argue surtout de l'instabilité des unions, de la fréquence des divorces, de l'infidélité et de la polygamie, objections que nous allons examiner un peu plus en détail.

Pour juger convenablement, il faut commencer par distinguer entre les sexes, les situations n'étant pas du tout comparables. Ensuite, pour ce qui est des femmes,

il faut distinguer encore entre les femmes de polygames et les autres.

Parlons d'abord des hommes. Ils semblent être supérieurs à l'autre sexe par rapport à l'amour conjugal, si nous nous basons sur la plus grande fidélité. Le divorce est presque toujours causé par la femme. Ceci est d'ailleurs tout naturel : l'homme se marie à un âge relativement avancé, s'engage donc en pleine connaissance de cause, tandis que la fille est fiancée le plus souvent avant l'âge de raison et ne peut donc laisser parler son cœur.

Par contre, le polygame doit partager son cœur. Comme nous le verrons *suo loco*, il porte un amour spécial à une de ses épouses. Envers la première, son affection devient plus profonde, plus raisonnée, plus de volonté, tandis que l'amour qu'il porte à la favorite semble plutôt question de sentiment au sens strict du mot. Quant aux autres, généralement il les a choisies de son propre gré, et peut-être même il en a séduit au point de les amener à quitter leur mari précédent. Il paraît donc injuste de nier l'existence d'une certaine affection envers elles.

Mais peut-on encore lui appliquer le nom d'« amour » ? Dans notre psychologie européenne, l'amour conjugal est exclusif. On dirait que chez le Nkundó il n'en est pas ainsi. Bien souvent on entend prétendre que le polygame considère ses femmes, à l'exception d'une ou de deux, comme capital humain, comme machines à produire. Sans nier que le harem constitue un capital humain et soit une source de richesses, il m'est avis que l'affirmation est beaucoup trop radicale et absolue. Dans la généralité des cas il faut attribuer au polygame des sentiments de réelle affection envers ses femmes. Je comprends cette affection comme une espèce d'amour de proportion réduite. Et je compare cette situation — *mutatis mutandis* — à quelqu'un qui aime simultanément plusieurs amis. On peut parler d'amour envers plusieurs, malgré les différences d'intensité, d'après les diverses personnes qui

en sont l'objet, quoique nous puissions considérer cet amour partagé comme très imparfait. Mais quel que soit le nom qu'on lui applique, et si faible que soit le degré d'intensité qu'on lui reconnaisse, il est impossible de nier son existence.

Parmi les femmes, il faut distinguer entre femmes de monogames et femmes de polygames, surtout les « supplémentaires ». Il se comprend sans peine que chez ces dernières l'amour est plus sujet au refroidissement. Le mari étant obligé de partager ses faveurs et les marques de son affection, ne fût-ce que pour conserver la bonne entente, il saurait difficilement en être autrement, sans parler des mariages en bas âge. Outre la cause précitée du refroidissement de l'amour chez les épouses polygames, il est incontestable que la communauté d'âmes, de sentiments et d'intérêts ne s'établit pas entre elles et leur mari aussi complètement que dans l'union monogame. On ne peut pourtant pas poser comme règle générale que la femme de polygame n'aime pas son mari, du moins dans une certaine mesure, qui évidemment varie avec les sujets. Prétendre, à priori, que l'homme ne saurait être simultanément l'objet de l'amour de plusieurs femmes est inadmissible en logique et contraire aux faits. Ici on voit assez fréquemment qu'une femme quitte son mari polygame pour un autre, et cela parce qu'elle a reporté son amour sur ce dernier. Les exceptions devraient être plutôt prouvées. Même si elles existaient nombreuses, elles n'excluraient pas les cas d'une réelle affection.

Le retour d'un polygame au milieu des siens après une longue absence suscite souvent de la part des épouses des démonstrations amoureuses qui étonnent l'Européen. Elles se jettent à ses pieds, enlacent ses jambes, se roulent par terre et se contorsionnent de joie et d'émotion. Il est vrai que la liberté produite par la colonisation a beaucoup fait refroidir ces beaux sentiments.

Est-il hors de propos de citer le dicton des femmes de

polygames : *bokungú ákafola bitáfé, lolango ákafola botéma* = l'arbre *bokungú* ramifie ses branches, l'amour partage le cœur? Et cette fable qui enseigne l'amour véritable : un polygame qui a trois femmes se trouve accidentellement blessé et mourant de l'autre côté de la rivière. Ses femmes ayant couru à la rive n'y trouvent pas de pirogue. La rivière est infestée de crocodiles. Les principales épouses refusent de risquer leur vie en passant l'eau à la nage, et c'est la moindre qui se lance à travers tous les périls pour aller aider son mari.

C'est surtout lorsqu'une femme a donné son cœur à un amant qu'elle ne porte plus d'affection à son mari. Elle reste auprès de lui parce qu'elle saurait difficilement faire autrement. Son mari continue d'user de son corps et de ses bras, mais elle ne lui donne plus place dans son cœur; comme l'exprime si finement ce proverbe : *böm'ákwëta, íbw'á nkángo; bonsám'b'ákwëta, omeka é ítengumé* = le mari t'appelle, « je suis malade à en mourir »; l'amant t'appelle, « je vais essayer de m'y rendre ».

L'objection tirée du divorce est difficile à manier, parce que la question est très complexe. Tout d'abord, le fait pour des époux de rester ensemble, de se montrer fidèles, n'est pas une preuve d'amour dans une société où la notion du devoir reste forte. Une femme chrétienne peut en arriver à concevoir une véritable aversion pour un époux infidèle et cependant demeurer avec lui par devoir, par amour pour ses enfants, etc. Réciproquement, dans une société où la notion du devoir se relâche ou n'existe même pas, des conjoints seront aisément infidèles, bien qu'au fond ils s'aiment; si le divorce est facile, ils en useront en coup de tête, pour des motifs futiles, sans s'apercevoir qu'en réalité l'amour subsiste entre eux ⁽¹⁾.

Le premier cas ne se rencontre pas chez les Nkundó,

(1) M. le Procureur Général honoraire A. Sohler me fait savoir que l'expérience de sa longue carrière judiciaire confirme absolument ces données, qui sont si vraies que depuis quelques années on a dû

puisqu'ils n'ont pas la notion du devoir moral dans notre signification. Mais il arrive que des époux qui ne s'aiment plus, restent ensemble parce qu'ils n'ont pas la possibilité de se séparer.

La seconde affirmation s'applique aux Nkundó dans sa première partie, comme il ressortira de la suite de cet exposé; mais nullement pour ce qui est de la deuxième partie, puisque le droit et la pratique nkundó, au lieu d'admettre le divorce pour des motifs futiles, en entourent au contraire la procédure de stipulations et conditions si nombreuses et minutieuses qu'ils le rendent plutôt difficile (voir chapitre VIII).

Constatons d'autres faits. Qu'on examine attentivement les statistiques chez les peuples européens à l'époque actuelle; qu'on y réfléchisse un peu et qu'on en tire les conclusions. Que de divorces, que d'unions rompues, que de drames de l'inconduite! Pourtant, impossible de conclure à l'absence d'amour chez les personnes qui en arrivent plus tard à ces situations malheureuses. Elles peuvent très bien s'être mariées par amour véritable, et avec les meilleures intentions. Mais de par les circonstances, elles ont laissé refroidir leur amour. Le cadre moral de leur vie n'était pas assez solide pour les retenir. Le milieu, au lieu de freiner, accélère souvent le mouvement vers la chute. L'autorité sociale ne réagit pas ou pas suffisamment contre les tendances destructrices. Si en outre il leur manque la force intérieure de résistance, les passions prennent le dessus et, finalement, détruisent l'amour.

Chez les Nkundó, les choses ne se passent pas autrement. Il n'est que juste d'en tenir compte et de faire la comparaison au lieu de porter un jugement *in abstracto*. On perd trop facilement de vue ces considérations pourtant si simples. Et cela particulièrement lorsqu'il s'agit

admettre dans des pays d'Europe que les époux divorcés pouvaient se remarier l'un avec l'autre. On en voit qui se retrouvent ainsi après plusieurs années de séparation.

d'un peuple si différent, que nous sommes enclins, à priori et souvent sans nous en rendre bien compte, à considérer comme inférieur à tous points de vue et dans chaque domaine.

Pour pouvoir nous former un jugement adéquat et l'étayer sur des preuves positives, nous devrions posséder des statistiques complètes et exactes. Or, elles font défaut. La seule chose que nous pouvons donc affirmer c'est que, à côté de beaucoup de femmes qui ne vivent plus avec leur premier mari, il y en a d'autres dont le mariage initial continue jusqu'à la mort.

Ici encore il faut se méfier des conclusions hâtives. Nous devrions ne considérer que les personnes décédées. Ensuite, il faudrait exclure les ruptures de fiançailles et s'en tenir uniquement aux mariages légitimement contractés et les prendre au sens strict, c'est-à-dire n'englober que les femmes pour lesquelles au moins le *walo* ait été versé. En outre, pour la présente matière, il est nécessaire de prendre en considération uniquement les mariages par *nkumbó* de personnes adultes, donc des unions vraiment et parfaitement libres de part et d'autre. Enfin, on devrait exclure les femmes de polygames qui ont des préférences pour la monogamie et ont profité d'une occasion pour rompre leur union, afin de contracter mariage avec un célibataire. Il me semble que les statistiques qu'on établirait en tenant compte de ces considérations et restrictions raisonnables, ne seraient pas tellement en défaveur de la stabilité des unions qu'on le penserait à première vue. Voilà du moins l'impression que m'ont laissée les nombreux cas qui sont venus à ma connaissance et que, de par l'obligation de mon ministère de prêtre, j'ai dû examiner à fond.

Sur un total de 112 cas matrimoniaux inscrits dans nos deux derniers livres de Flandria, nous trouvons les proportions suivantes ⁽¹⁾ : veuves, 18 ⁽²⁾; héritées, 6; rem-

(1) Je retranche les 14 cas des Batswá.

(2) Par opposition aux veuves héritées.

plaçantes, 1; unions d'impubères rompues, 3; femmes de polygames, 29; femmes de monogames divorcées, 18; mariage initial, 37. Si nous excluons les remplaçantes, les unions d'enfants et les anciennes femmes de polygames, puis ajoutons les veuves et femmes héritées, nous obtenons une proportion de $37 + 18 + 6 = 61$ personnes qui en sont toujours à leur premier mariage, contre 18 cas de divorce nettement caractérisés.

Il est pourtant à noter que ces statistiques ne sont basées que sur une infime minorité de la population et sur la partie qui peut être considérée comme la meilleure à notre point de vue, puisqu'elle veut se soumettre au joug de la morale chrétienne. En outre, ce sont des personnes dans la force de l'âge; il est donc impossible de dire si plus tard elles persévéreront dans ces bonnes dispositions. Mais, en tout cas, elles prouvent que la fidélité à l'engagement peut exister et existe de fait chez les Nkundó.

Une des plus belles qualités de l'amour en général et de l'amour matrimonial en particulier est sans contredit la fidélité conjugale. Comme nous le verrons en détail au chapitre VI, art. VII, § 7, n° 2, le Nkundó n'a pas du tout la même appréciation que nous de la fidélité conjugale. L'infidélité de la femme est punie — et sévèrement — par les lois. Mais l'adultère, même découvert et connu par tous, n'engendre ni la honte ni le remords. Il existe une divergence notable entre notre façon de penser et les conceptions des Nkundó. Ceux-ci soutiennent que l'infidélité passagère, non suivie, même si elle est répétée, ne dénote pas l'absence d'amour pour le conjoint. Malgré l'in vraisemblance de cette affirmation, j'ai dû me rendre : mes contradicteurs étaient si nombreux, de positions si différentes, d'un sérieux réel; il y a parmi eux plusieurs chrétiens dont nous sommes très satisfaits et qui, tant eux-mêmes que leurs épouses, se conduisent admirablement bien. Ils traitent ces fautes de défaillances momen-

tanées et passionnelles, qui laissent subsister l'amour. Très souvent même ces hommes et ces femmes sont des modèles dans l'exécution de leurs autres devoirs. Ces fautes sont jugées très graves, sans aucun doute, — leurs fureurs montrent bien qu'ils ne les considèrent pas comme des futilités, — mais elles n'excluent pas l'amour dont, pour le reste, les conjoints ne cessent de se donner des preuves.

N'oublions pas que tant d'éléments peuvent amener une chute et que les consciences peuvent être très dévoyées. D'autre part, le fait qu'un mari se montre tolérant, exploite même sa femme, n'est pas exclusif d'un certain amour; un époux peut être extrêmement indulgent et en même temps jaloux jusqu'au crime. Tout cela se retrouve d'ailleurs chez les Blancs. L'amour sans le sentiment du devoir n'est pas un soutien suffisant d'une union.

En outre, aucun dogme, aucune prescription morale à base religieuse ne met un frein à l'instinct. Ajoutons que dans ce peuple primitif, la propension naturelle de la femme à plaire, à se soumettre aux désirs de l'homme est fortement développée. En Europe, ces sentiments sont canalisés par la religion chrétienne et son influence sur la société. Ici, ils ne rencontrent aucun obstacle direct, hormis les sanctions. Avant le mariage, la passion sexuelle avec toutes les sensations annexes et connexes peut — du moins à l'époque actuelle — s'exercer sans entrave physique, morale ni sociale. Le milieu dans lequel grandit la jeune fille, les exemples et conversations de ses compagnes la poussent encore davantage dans cette voie.

Enfin, n'oublions pas l'esprit de lucre, la convoitise. A part quelques exceptions, la femme exige une rémunération de l'homme à qui elle a livré son corps. Beaucoup d'infidélités peuvent être ainsi expliquées, du moins à l'époque actuelle. Il faut pourtant remarquer que, d'autre part, le fait que la femme exige un « salaire » de l'amant peut s'expliquer par une préoccupation amoureuse; en offrant à la femme un cadeau ou une somme il lui montre

qu'il tient à elle; c'est une preuve d'affection à son égard, et la femme se fait payer pour être sûre de l'amour de son amant. Cela ne veut pas dire que ce soit commun ni fréquent; mais ce sentiment est naturel et existe en réalité dans plus d'un cas (1).

Il ne faut donc pas s'étonner que, vivant dans des circonstances toujours défavorables à la chasteté et à la fidélité conjugale, la femme se laisse aisément entraîner à l'adultère et qu'elle tombe bien souvent. C'est là-dessus que se base le proverbe : *bömoto ndé lofolókó, nkó ngonda éfá'nd'ósengámé* = la femme est une chrysalide, point de forêt où elle ne pende; ce qui stigmatise bien la légèreté des filles d'Ève au pays nkundó. Pourtant, ces critiques de mœurs en proverbes ne peuvent être acceptées qu'au sens général et doivent se comprendre *cum grano salis*; elles laissent la porte grande ouverte aux exceptions.

Dans son *Blancs et Noirs*, p. 38, JADOT écrit : « Le Bantou est capable d'amour... tout court, et sa femme, — quoi qu'on en ait dit, — d'une certaine fidélité conjugale. Généralement, ni l'un ni l'autre n'exagèrent. Le Platonisme, le Pétrarquisme et le Romantisme sont étrangers aux amours indigènes... Je connais... des cas de farouches jalousies et de belle fidélité » (2).

Concluons que l'amour existe chez les Nkundó. Ce sentiment a à subir de rudes assauts et est influencé par une quantité de circonstances défavorables, qui peuvent rendre compte de son imperfection et de certaines anomalies dans ses manifestations. Les objections qu'on fait contre son existence ne prouvent pas absence, mais les mauvaises conditions dans lesquelles il se trouve et qui empêchent son développement ou engendrent ses défaillances ou sa destruction.

(1) Cfr. chap. VI, art. VII, § 2.

(2) Cfr. encore *ibid.*, p. 208, seq.

DEUXIÈME PARTIE.

La vie sexuelle des Nkundó.

Dans cette division nous examinerons successivement :

- 1° Le sentiment de la pudeur;
- 2° La préparation à la vie sexuelle;
- 3° La prostitution;
- 4° La sexualité prématrimoniale;
- 5° L'exercice de la sexualité;
- 6° Les vices contre nature;
- 7° L'inceste;
- 8° Les philtres d'amour.

ARTICLE I. — LA PUDEUR.

La pudeur est, du moins par les psychologues modernes, définie à peu près comme « un dynamisme (principe d'activité) sensitif d'appréhension quasi instinctive en relation directe avec les processus sexuels » (1).

Ce n'est pas une vertu, mais plutôt un bon instinct qui donne une certaine facilité à l'exercice de la chasteté. Ainsi comprise, la pudeur incline à cacher l'acte sexuel et tout ce qui, de près ou de loin, a quelque rapport avec lui.

Les excès de la sensualité n'excluent point l'existence de la pudeur, et vice versa, une personne pudique peut se laisser entraîner au dérèglement des mœurs. Toutefois, plus la pudeur est développée et délicate chez une personne donnée, mieux celle-ci est armée — toutes choses

(1) J. DE LA VAISSIÈRE, S. J., *La Pudeur instinctive*, p. 13.

égales par ailleurs — contre les excès passionnels, comme, d'autre part, l'habitude de la luxure émousse et affaiblit la pudeur.

Il résulte de ces considérations psychologico-morales, comme des données de l'expérience, qu'on ne peut conclure à l'absence de la pudeur chez une population en se basant sur le seul fait qu'elle est nettement portée à la sensualité et qu'elle fait preuve d'une forte dose de lascivité.

De la part des Nkundó il ne faut pas s'attendre à cette délicatesse du sentiment qu'on rencontre chez certains autres peuples, là surtout où la morale chrétienne a exercé une forte influence. Mais la pudeur ne leur est pas inconnue.

Dans les lignes qui suivent nous ne parlerons plus de cet instinct de pudeur, — que je crois plutôt émoussé chez les Nkundó, — mais de la pudeur du comportement, qui montre l'existence de la pudeur intérieure. Les règles relativement sévères au moyen desquelles la communauté nkundó tâche de protéger la pudeur, prouvent que cette peuplade se rend parfaitement compte de la valeur de cet instinct comme garantie de la faiblesse humaine.

D'une façon générale, ils cachent les manifestations de la passion sexuelle. En outre, certaines pratiques en honneur chez eux nous montrent leur état d'esprit en cette matière; nous allons les examiner plus en détail. Il est à remarquer que, comme nous le verrons plus loin, la pudeur chez les Nkundó s'étend à des cas auxquels elle reste étrangère chez nous, en raison des différences de vues sur certaines questions, et vice versa.

Les ethnologues indiquent généralement comme effets (ou signes) principaux de la pudeur : le port de vêtements ⁽¹⁾ et l'existence de prescriptions sur la décence et

(1) Quoique le port de vêtements soit une précaution inspirée par la pudeur, il est avéré aussi que l'absence de l'habillement ne prouve pas le défaut de ce sentiment.

la retenue à observer, en paroles ou en actes, entre individus du même sexe, et surtout à l'égard des personnes de sexe différent.

§ 1. Vêtement. Nudité.

Jusqu'à l'âge de raison, et même un peu au delà, l'enfant nkundó ne porte autour des reins qu'une ceinture de perles ou une simple ficelle, ornée généralement de quelque amulette. Personne ne s'offusque de cet habillement rudimentaire. Les parents se soucient davantage de la parure de leurs enfants; dès le jeune âge on voit apparaître des colliers et des ceintures de perles de traite, des bracelets, et aux chevilles des anneaux en fer, en cuivre ou en laiton, auxquels s'ajoutent — actuellement — des verroteries au-dessous du genou.

Avec l'âge, le vêtement croît progressivement en ampleur. Dès le début il est diversifié selon le sexe.

Le garçon reçoit une mince bande d'étoffe attachée, par simple repliement des deux bords extrêmes, à la ficelle-ceinture. Elle passe entre les jambes sans être serrée; elle laisse, par conséquent, une grande liberté de mouvements et permet la libre circulation de l'air : excellente précaution contre la transpiration due à la chaleur excessive, mais protection peu efficace contre les regards indiscrets, du moins dans certaines attitudes. Le tissu, en fibres de raphia, peut être plus ou moins orné. Il en existait, jadis, diverses espèces, que nous n'avons pas à décrire ici. La longueur des bords retombants est dictée par la vanité. La ficelle était souvent remplacée par une ceinture en raphia, ou — chez les notables — par une lanière en cuir.

Le vêtement féminin consiste en une large ceinture en raphia dont les deux extrémités se rétrécissent graduellement et se terminent en cordes, qui se nouent sur le

ventre. Au centre de cette ceinture (*nkásá*) ⁽¹⁾ est fixée une boule en fibres de raphia (*bonkoko*). Une pièce d'étoffe (*efufa* ou *lofufa*), d'une largeur variant de 3 à 20 cm. et davantage, selon l'âge et l'intensité du sentiment de la pudeur, est attachée aux cordes terminales et retombe plus ou moins bas. Pour l'habit de fête ou de parade, l'*efufa* est remplacée par une étoffe plus riche et plus longue (*intóló*; ou chez les Elángá de Losanganya : *ifika*). Le *nkásá* est inconnu au delà de la Jwalé et de la Loílaka. Dans cette région-là, la femme se ceint d'une corde (ou ceinture de perles) qui retient une deuxième pièce d'étoffe.

Le vêtement masculin est donc une sorte de culotte rudimentaire ouverte sur les côtés, tandis que la femme est vêtue beaucoup plus librement. D'une façon générale, l'*efufa* constitue une sauvegarde convenable de la pudeur. Pourtant, dans certaines attitudes il est insuffisant ⁽²⁾.

A présent, le *nkásá* n'est plus porté que par quelques vieilles habitant les villages éloignés des grandes voies de communication. Partout ailleurs l'ancien habillement a fait place aux étoffes d'importation européenne. Les femmes portent au moins un *sangatúmbó*, sorte de petite jupe descendant des reins à mi-cuisses, ou au delà. A l'intérieur, les hommes d'un certain âge ont simplement changé la nature du tissu, mais non la façon de le porter. Les plus jeunes, au contraire, ont franchement adopté la mode européenne.

La femme mariée ne peut venir dans le village de ses parents par alliance (*bakiló*), ni se présenter devant eux,

(1) Ou *bokangá*, *bokangá wā nkásá*. Chez les Bombwanja : *likóngá*.

(2) Il peut être intéressant de noter que l'habillement des hommes appelé *etóó nsamányá*, ou *etóó* tout court, indique aussi la lignée masculine, tandis que la lignée féminine est souvent désignée par le terme *nkásá* (parfois aussi par *juómoto*, de *bómoto* : femme). Ajoutons encore que *lonkundó juwá nkásá* signifie : du lonkundo pur, sans fautes, non abâtardé par des influences étrangères. Qu'on rapproche cette expression des locutions suivantes : langue maternelle, moedertaal, mother-tongue, etc.

sans compléter son costume au moyen d'une ou plusieurs *beleleke* (feuilles de bananier déchiquetées en franges). Il faut comprendre le terme de *bakiló* au sens qu'y attachent les Nkundó, c'est-à-dire en excluant ceux avec lesquels l'acte sexuel est parfois permis et qui sont nommés « maris » au sens large ⁽¹⁾. Cette coutume aurait-elle quelque rapport avec le sentiment de la pudeur? La même question peut se poser au sujet de cette autre règle sévère de bienséance qui défend à un homme de regarder sa belle-mère en face ⁽²⁾. On peut répondre sans crainte par l'affirmative ⁽³⁾.

La règle de bienséance qui interdit à un homme de s'asseoir sur le siège où se trouve une femme, qui n'est pas son épouse, me semble également dictée par la pudeur. Au contraire, l'enjambement dans ces conditions n'a aucun rapport avec ce sentiment. La raison de cette pratique est d'éviter à la personne assise (sans égard au sexe) le contre-effet néfaste d'un charme, d'une pratique d'envoûtement qu'elle possède ⁽⁴⁾.

L'indigène a-t-il honte de montrer sa nudité? Méfions-nous ici d'une réponse générale. Aussi, afin de donner une idée suffisamment claire autant qu'exacte, il faut tenir compte des différents cas et des circonstances.

1° Tout d'abord, on peut affirmer que le Nkundó, tant homme que femme, dans les circonstances ordinaires de la vie, fait tout son possible pour cacher les parties honteuses. C'est dire qu'en principe il se sent gêné par les regards d'autrui. Ce sentiment s'étend même aux autres endroits du corps que les peuples en général, sans distinction du degré de culture qu'ils ont atteint, s'efforcent de recouvrir.

(1) Cfr. chap. VI, art. VI.

(2) Pour les détails concernant cette coutume, cfr. chap. VI, art. V, n° 1.

(3) Cfr. pourtant le chap. X, art. II, § 3.

(4) Contrairement à l'explication de JADOT : *Blancs et Noirs au Congo belge*, p. 90.

2° Entre personnes du même sexe et du même âge, une certaine liberté est admise. On peut l'observer surtout entre jeunes garçons, lorsqu'ils ont à satisfaire leur « petit besoin ». Dans nos pays d'Europe, la situation n'est guère différente. Cependant, je dois dire que personnellement je n'ai constaté cette liberté que dans les écoles et jamais dans les villages de l'intérieur. Cela viendrait-il d'un manque d'observation de ma part, ou faudrait-il attribuer ce relâchement à l'influence de la loi du moindre effort (les endroits plus convenables étant, dans les écoles, situés à une certaine distance) et au peu de loisir que laissent aux élèves les courtes récréations d'un côté et l'amour du jeu de l'autre? Il se pourrait aussi que chez ces garçons la pudeur fût à peine ébauchée (ce sentiment intensément lié à l'instinct sexuel ne s'éveille qu'avec celui-ci). D'autre part, la vie en groupe semble bien atténuer la force de la pudeur.

3° Il est évident que l'excitation sexuelle va à l'encontre de la pudeur, et que parfois — chez la jeunesse surtout — les actes impudiques sont employés pour provoquer une autre personne, et cela plus particulièrement dans des circonstances qui s'y prêtent mieux, comme, par exemple, le bain.

4° Car les baigneurs, qu'il s'agisse de soins de propreté ou de la natation, sont fort insoucians, du moins quand ces exercices ont lieu en groupe de compagnons ou de compagnes. Sans doute, autrefois, ils n'avaient pas le luxe d'un costume de bain, même rudimentaire. Mais actuellement il ne leur est nullement difficile de se procurer la menue pièce d'étoffe nécessaire. Pourtant le nudisme au bain dans les rivières et ruisseaux est fort pratiqué. Le fait est de loin plus commun chez les femmes que chez les hommes. Les indigènes avec lesquels j'ai discuté sur ce sujet l'attribuent à l'insouciance et la légèreté; on n'y voit d'ailleurs pas grand mal. La question

de groupe semble jouer aussi son rôle ici. Surprenez dans ces circonstances une ou deux personnes, elles se cachent en hâte. Trouvez-en une douzaine, elles ne se détourneront pas; au contraire, elles arrêteront leur toilette pour vous regarder passer. Il peut y avoir là simple insouciance; mais on peut admettre aussi que le fait d'être en groupe les rassure, puisque personne ne se sent individuellement objet du regard. Les soins de propreté, en dehors des cours d'eau, sont toujours accompagnés d'une plus grande décence. A cet effet, un petit enclos (*ikomba*) est construit derrière la case ou dans la bananeraie; ou bien on y a laissé croître un petit bosquet. De cette manière l'indigène est à l'abri des regards indiscrets lorsqu'il désire prendre un bain ou se mettre un lavement. D'ailleurs ces opérations ont lieu de préférence quand il fait sombre ou obscur.

5° La colère et le chagrin violents éclipsent la pudeur, comme ils enlèvent momentanément l'usage de la raison et suppriment tout sentiment contraire, ou même simplement différent. Ici encore l'homme se montre supérieur à la femme. Il est moins impulsif, plus rassis, moins exposé à perdre le contrôle sur ses actes, pour se laisser emporter par la colère. Aussi ne se dévêt-il pour ainsi dire jamais. La femme, au contraire, a tôt fait de s'arracher tout habit. La chose est tellement ordinaire qu'un fort chagrin ou une sérieuse colère entraîne toujours la femme à se dévêtir complètement. Heureusement pour la décence, il y a presque toujours une parente ou amie qui se hâte de couvrir au moins l'essentiel. Car la femme, en rejetant ainsi ses habits, s'expose à la risée et aux quolibets des spectateurs ⁽¹⁾.

6° Les Nkundó ne pratiquent l'acte sexuel que de nuit, ce qui me semble être inspiré par un sentiment de décence,

(1) Une femme en colère peut encore se dévêtir pour faire affront à son mari; c'est une façon de l'insulter, de le ridiculiser.

auquel est venue s'ajouter une explication superstitieuse, comme nous l'expliquerons en détail à l'article V.

7° C'est à l'égard des parents, frères et sœurs, etc., que le sentiment de la pudeur atteint son apogée. Aussi est-il inouï qu'un fils voie la nudité de sa mère : *bõna áténáká ěsunyí nyangó*. Si la maladie d'une fille adulte exige des soins intimes (lavement, par exemple) et qu'aucune parente ne soit à proximité, le père sera bien forcé de s'en occuper lui-même. Mais ils ont un tel sens de la pudeur que tous deux en verseront des larmes. Le cas, d'ailleurs, se présente rarement. D'autre part, si la fille se voit dans la nécessité de donner les mêmes soins à son père, elle ne se soumet à cette obligation qu'en se lamentant : « *njõy'óéna ěkím wímáká* : je viens voir d'où j'ai tiré mon origine ». Et toute femme qui a été dans ce cas n'aura pas plus tard de serment plus sacré que celui-ci : « *la bótaká wă jafá bõkí 'm wěnáká la mpaka* : par la nudité de mon père que j'ai vue à un âge avancé ».

Nous pouvons donc conclure que la nudité offense le Nkundó et qu'en général il ne la supporte point. Les exceptions, au lieu d'infirmier cette règle en démontrent plutôt l'existence.

§ 2. Paroles. Obscénités et décence.

En principe le Nkundó ne voit aucun mal à proférer des paroles obscènes. Il ne leur applique l'épithète de « mauvaises » que lorsqu'elles deviennent indécentes.

Si une conversation porte sur des questions sexuelles, il pourra se demander si un tel sujet est nécessaire, intéressant ou amusant; il ne se demandera pas s'il est moral. Car, ainsi qu'il apparaîtra dans tout le cours de cette étude, il ne possède pas la notion de moralité au sens strict du mot.

De ces mots obscènes, le Nkundó — et en ceci il n'est pas le seul de son espèce — possède toute une liste bien

fournie et variée. Nous ne faisons pas un dictionnaire, et, partant, nous ne les citons pas. Ce qui nous intéresse, ce sont les circonstances qui rendent ces mots indécents, et font qu'on ne peut les employer convenablement. Ce sont précisément ces circonstances qui nous fournissent le critère du degré d'obscénité d'un mot ou d'une expression. Disons immédiatement qu'on fait rentrer dans cette catégorie non seulement les termes s'appliquant aux organes et phénomènes sexuels proprement dits, mais aussi les mots se rapportant à certaines parties anatomiques ou fonctions physiologiques, tels l'excrétion, les poils et les tatouages intimes, l'habit féminin *efufa*. Notons encore que certaines tribus considèrent comme obscènes des expressions dont d'autres ne s'offusquent nullement (1).

La règle générale de la décence nkundó est que ces termes sont seulement permis entre égaux. Envers des inférieurs, l'usage en est toléré, mais peu recommandable. Il est même nettement désapprouvé à l'égard d'étrangers quelconques. Entre personnes de sexe différent la défense est particulièrement sévère.

Toutefois, ces expressions sont jugées moins graves lorsqu'elles sont proférées dans un mouvement de colère, ou comme réprimande, même en présence des personnes du sexe.

Les exclamations de colère, de dépit, de chagrin ne sont souvent que des obscénités (2). On ne s'en scandalise pas. Pourtant, des personnes âgées, ou plus décentes, s'en abstiennent; ou si l'habitude de telle ou telle expression est invétérée, elles en déforment plus ou moins la prononciation (tout comme cela se pratique pour certains « jurons » de chez nous).

Pour contourner la difficulté, certains mots qui doivent être employés fréquemment sont remplacés par des euphé-

(1) Remarques qu'on peut appliquer aux populations d'autres parties du monde.

(2) Cfr. *Les Coutumes funéraires*, § 1, sous presse dans *Anthropos*.

mismes. Ainsi on dit : « *nítswá bokako w'ákusa* = je vais derrière la maison », pour signifier qu'on va uriner; « *Njòtsw'èsendú* = je vais chercher du menu bois de chauffage », ou : « *njòtsw'óténa lokásá* = je vais cueillir une feuille », pour indiquer qu'on se rend au W.C. En route on dit : « *njeta felé* = je quitte le sentier, ou je me rends en forêt. » Il est pourtant admis que le mari emploie la terminologie propre en s'adressant à sa femme. Mais l'inverse est très inconvenant.

On se tient à distance de quelqu'un qui satisfait un besoin naturel; on ne lui adresse même pas la parole. Cette personne, d'ailleurs, ne répondrait pas, pas même à un appel qu'on lui lancerait. Une femme s'abstient même de répliquer à son mari; mais celui-ci peut signaler sa présence en toussant sèchement.

Toute infraction à ces règles est considérée comme une injure grave. Celui qui se trouve ainsi offensé peut se venger par la violence, soit personnellement, soit par l'intermédiaire de son fils, frère, etc.; la justice indigène lui donne toujours raison, même si la rixe est devenue sanglante. Le seul fait de proférer des obscénités en passant devant la maison où se trouve quelqu'un qui a droit au respect peut entraîner des représailles de sa part ⁽¹⁾.

Ces crudités de langage sont particulièrement répréhensibles et blessantes quand elles contiennent une allusion d'inceste ou autre par rapport à un parent de la personne qu'on veut offenser. Et il faut avouer qu'elles peuvent dépasser les bornes (comme : *coi cum patre, matre, fratre, sorore*, etc.). A ce sujet, notons que, dans ce cas, l'allusion se rapporte toujours à un parent de sexe opposé à celui de la personne à laquelle on s'adresse directement ou indirectement. En outre, les propos licencieux ou les inconvenances de langage sont considérés comme plus graves lorsqu'ils sont tenus devant des femmes et des anciens.

(1) Cfr. JADOT, *Blancs et Noirs au Congo belge*, p. 90.

et de la part d'un esclave devant son maître, d'un Botswana devant un Bootó (1).

Lorsqu'un homme surprend quelqu'un proférant des obscénités devant sa femme, spécialement si elles lui sont adressées personnellement, il peut intenter un procès d'adultère. Si la femme refuse d'écouter le séducteur, elle ne lui répond pas, et, parfois irritée de l'injure, elle riposte en insultant la mère de l'offenseur. Elle pourrait porter plainte, mais généralement elle ne le fait pas. Est-ce par honte, ou bien de peur que le tentateur ne publie sur son compte l'un ou l'autre excès de conduite qu'il a surpris? En tout cas, la femme est plus sensible que l'homme à la honte d'une obscénité : *òlekí nsónyi éá bitóli ùk'òmoto*. — *Bòmoto ndé ndota (itúfá)* : la femme est un serpent *ndota*. Comme ce reptile se faufile dans les herbes et s'y enroule dès qu'il s'aperçoit de l'approche d'un homme, de même la femme ne supporte que mal toute obscénité.

Le moyen idéal de s'assurer si une expression est réellement considérée comme indécente est de vérifier si elle peut se dire en présence d'une proche parente. Car devant une telle personne, le Nkundó ne se permet jamais une obscénité.

Tout comme en Europe, certaines exclamations scabreuses sont tellement enracinées qu'elles semblent avoir perdu leur sens primitif, c'est-à-dire que la généralité de la population ne pense plus du tout à la signification originale. Quelques personnes plus décentes et sérieuses s'en rendent pourtant encore compte, comme le prouvent les changements qu'elles font subir à la prononciation des termes.

Les expressions licencieuses ne sont jamais considérées comme indécentes et personne ne s'en offusque lorsqu'elles sont proférées en groupe, ou lors d'occupations en groupe. Telles sont : la chasse ou la pêche en commun, les beuve-

(1) Cfr. Introduction, note 2, p. 6.

ries, les danses, les funérailles et — actuellement — le travail en commun à une route, à un gîte d'étape, etc.

Dans cette matière nous constatons donc, à côté d'une retenue remarquable, aussi une certaine tolérance, qui peut aller loin. Les propos licencieux ne sont pas condamnés en eux-mêmes, mais uniquement à cause de certaines circonstances accidentelles, ce qui montre que le Nkundó ne les considère pas, comme nous, du point de vue *moral*, mais *social*. Seulement, le fait que ce sont précisément ces mots qui peuvent devenir indécents et socialement mauvais prouve que notre indigène voit dans leur contenu quelque chose de choquant, de honteux, une qualité apte à offenser. La liberté, dans certains cas, n'infirmes pas la conclusion générale, mais indique seulement l'inclinaison de la nature passionnée.

§ 3. Danses.

Les danses des Nkundó se renouvellent périodiquement, à l'instar de la mode d'Europe. D'anciennes danses sont, après un certain temps, délaissées et remplacées par d'autres, nouvellement inventées ou récemment introduites. Les danses actuellement à la mode sont venues de chez les Besongó, la tribu inventive par excellence. Dans toutes on peut distinguer deux parties : la danse proprement dite et le bouquet ou *ikóeyo*. Celui-ci consiste en prouesses acrobatiques ou en une représentation théâtrale. Il varie avec chaque exécution et dépasse parfois les bornes de la décence, spécialement dans certaines scènes de danses féminines. Tout dépend ici de la mentalité des acteurs et des spectateurs.

Le texte du chant est d'ordinaire convenable. Ce n'est qu'exceptionnellement que quelques passages le sont moins. Moins innocentes encore sont les exclamations lancées par certains danseurs ou danseuses, mais surtout par le public aux moments où l'ardeur de l'exécution atteint son point culminant. Aussi, ce point culminant

constitue-t-il le point faible, moralement parlant. Ceci se constate surtout dans les danses de femmes. Entraînées par leur passion et stimulées par les applaudissements et les acclamations des spectateurs, elles font des mouvements provocants (*bitékó*, *bembónjo*). L'Européen ne remarque pas le mal; mais l'indigène connaît ces gestes et leur signification. Les spectateurs acclament avec un redoublement d'enthousiasme, soit par émotion sexuelle, soit par jouissance esthétique, car pour eux, ces mouvements sont beaux. Toutes les danses artistiques pour femmes actuellement en vogue contiennent une phase pareille d'excitation exagérée. Aussi comprend-on la sévérité avec laquelle les vieux défendaient, jadis, aux enfants et adolescents d'assister à ces danses.

Après ce qui vient d'être dit, on n'étonnera personne en affirmant que ces grandes danses sont souvent la cause d'adultères et de divorces. Et, dans une mesure restreinte, cela vaut également pour les danses d'hommes, car la beauté masculine y est exhibée d'une façon attrayante.

Les mouvements rythmiques qui accompagnent parfois les chants pendant les beuveries en commun ne méritent pas le nom de danses; ils n'impliquent rien de choquant et le texte est rarement scabreux. Dans les circonstances ordinaires de la vie les chansons impudiques sont rares, mais elles ne font jamais défaut dans les cérémonies funéraires.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des danses artistiques, toujours en grande faveur. Elles étaient — et sont — réservées à certaines occasions particulières. Pour les circonstances ordinaires les Nkundó connaissent quelques petites danses d'amusement qui n'ont rien de commun avec la danse proprement dite. Ce sont plutôt des jeux. Le texte du chant peut être licencieux, mais l'est plutôt rarement. A présent, pourtant, — surtout depuis l'introduction de danses « à l'européenne », et particulièrement dans les grands et petits centres et chez ceux qui en ont

été influencés, — il est très souvent réellement obscène. Cette espèce de danse d'amusement est surtout pratiquée par la jeunesse.

A l'actif de la moralité on doit noter le fait que les danses mixtes sont inconnues du pur indigène. On les voit dans les centres (qu'on pense au *bofenya* mixte, ou au *balíngá* : grotesque contrefaçon de la danse à l'euro-péenne), mais elles se propagent — et rapidement — dans les villages de l'intérieur. La dernière espèce surtout fait fureur. Elle exerce sur la moralité une influence néfaste. Nombre d'adultères, de divorces, de palabres, de rixes ont été causés par elle; et certains chefs et capitas l'interdisent, et ils aimeraient pouvoir punir sévèrement ceux qui s'y livrent.

Conclusion.

Tout ce qui précède nous oblige à conclure à l'existence de la pudeur chez les Nkundó. Le port des habits, les diverses prescriptions, la mentalité des membres les plus âgés et les plus sages de la communauté prouvent qu'ils connaissent ce sentiment. Celui-ci est essentiellement le même qu'ailleurs. Dans certains domaines il est même poussé à l'extrême. Les exceptions sont à mettre au compte des aberrations individuelles et — par la réaction qu'elles suscitent — ont même une valeur probante. On ne peut pas trouver matière à une objection sérieuse contre l'existence de la pudeur dans la tolérance générale que l'on constate à certaines occasions particulières. La raison de cette attitude, qui nous semble en contradiction avec les autres faits, est sans conteste très difficile à déterminer. Serait-ce une condescendance à la faiblesse humaine, ou faut-il y voir un affaiblissement de la moralité publique? Ou n'est-ce pas plutôt parce que les circonstances visées enlèvent aux actes toute possibilité d'interprétation défavorable? Une allusion faite en public, dans un groupe,

n'a pas la même portée, n'indique pas l'intimité suspecte que la même allusion entre deux personnes.

Le sentiment de la pudeur chez cette population et ses diverses manifestations sont, cela va sans dire, en voie de transformation sous l'influence de deux courants différents : d'un côté, la licence des mœurs augmentée par le contact avec toutes sortes d'autres races, par la liberté plus grande, par l'émancipation partielle de la femme et l'attraction des grands centres et leur luxe; d'un autre côté, par la prédication de la morale chrétienne, dont les effets sont pourtant encore bien faibles et certainement ne contrebalancent pas l'influence mentionnée en premier lieu.

ARTICLE II. — PRÉPARATION A LA VIE SEXUELLE.

§ 1. Préparation de la femme.

Lorsqu'une jeune fille désire s'adonner aux plaisirs de la chair, elle prépare préalablement ses organes. La préparation proprement dite est d'« ouvrir la voie » (*lifola mbóka*). Cette opération, répétée à plusieurs reprises, se fait en cachette, de préférence en forêt, avec ou sans compagnes qui partagent son intention. Chacune opère sur elle-même. Afin d'obtenir l'élargissement progressif de l'organe, la jeune fille emploie les bourgeons toujours plus gros de la plante *bosúंगा* = *bokaakó* (*Costus afer*) (dont elle a soin d'enlever la pointe), qui sont finalement remplacés par un fruit *lombólé* de la plante *bosóombó* (*Aframomum*), ou, plus rarement, par une jeune carotte de manioc.

Cette pratique est générale : il doit se trouver peu ou pas d'exceptions. Les jeunes filles s'y adonnent pour que l'acte, auquel elles aspirent, se fasse sans accroc (« *bálota báfóy'ókeela* »).

En plus de cette préparation fondamentale, les jeunes

filles se font des toilettes intimes. C'est une mesure de propreté, qu'elles continuent, à moins d'un cas exceptionnel, durant toute la vie. D'après mes informateurs, la femme indigène — en règle très générale — tient à cette propreté, tant pour elle-même que pour ne pas rebuter son mari ou amant. Quand une jeune fille se met à pratiquer ces soins hygiéniques, c'est un signe qu'elle veut commencer la vie sexuelle.

Pendant la toute première jeunesse, dès la période consacrée à l'allaitement, la mère prévoyante travaille à donner aux organes de sa fillette le plus de perfection possible. Par des pressions réitérées et longtemps continuées, elle en modèle — pour ainsi dire — la face externe, afin d'en obtenir le rétrécissement, qualité fort prisée par nos gens.

C'est encore la mère qui éduque sa fille dans la préparation à la vie conjugale. Elle lui enseigne en même temps la façon de se comporter vis-à-vis de son mari futur et lui inculque ses devoirs de bonne ménagère. (Cfr. chap. X, art. VIII).

Il nous faut mentionner encore certaines façons d'agir des Nkundó, quoiqu'elles n'aient qu'un rapport purement extérieur et superficiel avec le présent sujet. Fréquemment un homme adulte prend dans ses bras une fillette non encore sevrée, ou déjà plus développée, n'importe. Cette enfant est considérée par lui comme son épouse. Non qu'il ait payé la dot pour elle. Mais étant la sœur, cousine, etc., d'une de ses femmes, elle est, à son point de vue, une « épouse », c'est-à-dire que non seulement il pourra l'épouser plus tard, mais encore que, sans être son mari, il jouit d'une certaine liberté à son égard ⁽¹⁾. Or, un homme pareil, prenant sa jeune « épouse » dans ses bras, se déflecte dans la prévision de l'avenir et lui adresse

(1) Cfr. chap. VI, art. V, § 2.

la parole dans ce sens, souvent en accompagnant de caresses intimes son allocution.

La même pratique se rencontre, *mutatis mutandis*, de la part d'une femme à l'égard d'un garçonnet qu'elle peut considérer comme son « mari ».

§ 2. Circoncision.

La pratique de la circoncision est générale. D'ordinaire elle a lieu en bas âge. Sans entrer ici dans plus de détails ⁽¹⁾, ni vouloir me prononcer sur le but de cette coutume, il est un fait que la femme nkundó refuse de s'unir à un incirconcis. Par conséquent, tout indigène tient à se soumettre à cette opération. C'est la réponse que les indigènes donnent à nos questions sur le motif de la circoncision. En poussant l'interrogatoire plus à fond, ils ajoutent que la femme abhorre la présence des dépôts qui se forment sous le prépuce. Je donne cette explication pour le prix qu'elle m'a coûté. Il se peut pourtant que ce soit là le véritable motif qui les inspire.

En tout cas, la circoncision ne semble avoir aucun but religieux ni d'initiation.

§ 3. Tatouages.

Il existe chez les Nkundó deux sortes de tatouages : le tatouage purement ornemental et le tatouage sexuel ⁽²⁾. Ce dernier se rencontre seulement chez la femme. Les

⁽¹⁾ Qu'on trouvera au chap. X, art. VII.

⁽²⁾ Je ne parle pas de tatouage tribal, parce qu'il me semble ne pas exister chez les Nkundó. Les motifs du tatouage varient de peuplade à peuplade et de groupe à groupe. De ce fait ils constituent un signe distinctif. Mais cela ne veut point dire qu'ils sont intentionnés comme tel. La distinction posée par le tatouage entre diverses tribus n'est pas un but, mais une conséquence, comme, par exemple, aussi les costumes nationaux en Europe. D'ailleurs, les rapports, pacifiques ou guerriers, de nos gens s'étendaient exclusivement — ou à peu près — aux tribus ou clans voisins, donc affectant les mêmes motifs ornementaux qu'eux. Et dans ces rencontres, le dialecte sert bien mieux à se reconnaître.

dessins sont situés sur les parties du corps environnant les organes sexuels et jusque sur l'extérieur de ces derniers.

Qu'est-ce qui incite les Nkundó à pratiquer cette dernière forme? Tout d'abord, nous devons tenir compte des considérations suivantes : comme la femme est, de sa nature, plus désireuse de paraître belle, il est tout indiqué que son tatouage soit plus abondant, plus développé que celui de l'homme. Et comme la coquetterie est une forme du désir de plaire à l'autre sexe, qui, de son côté, y est sensible, le tatouage attire celui-ci. Il s'ensuit aussi que le tatouage de la femme atteint son développement maximum sur les parties du corps qui sont les plus proches des organes sexuels.

La raison d'être de ces tatouages peut être une certaine jouissance supplémentaire dans l'acte ⁽¹⁾. Cette explication n'est pas dépourvue de vraisemblance. Quoique je ne sois jamais parvenu à en obtenir la confirmation nette et directe, il est un fait qu'un homme fait parfois des allusions malveillantes à l'adresse de sa femme insuffisamment tatouée à son goût (« Toi, ton corps est lisse comme celui d'un homme »). Cette constatation donne à l'explication citée une grande valeur. La persistance de ces tatouages, malgré l'habillement moderne, possède également quelque force probante, bien qu'elle ne soit pas absolue, attendu qu'elle garde son poids dans l'explication psychologique qui suit.

De par leur disposition, les figures convergent vers l'organe sexuel. D'autre part, les hommes ont vu, à l'une ou l'autre occasion, le tatouage, soit en entier, soit en partie. Même si les habits le couvrent plus ou moins, pourtant, un jour ou l'autre, pour une raison quelconque, la femme les met à découvert, ne fût-ce que partiellement.

(1) Explication donnée, par exemple, par le D^r J. MAES, dans : *Notes sur les Populations des Bassins du Kasai, de la Lukenie et du lac Léopold II*, pp. 189 et suiv.

L'imagination, travaillant sur ces données de la vue, excite tout naturellement le désir sexuel. L'exactitude de cette explication psychologique peut se vérifier même en Europe; on est surtout tenté par ce qu'on ne fait qu'entrevoir, et les modes « modernes », tout comme certaines modes anciennes, en tiennent compte. Au paragraphe suivant nous constaterons d'ailleurs un autre fait analogue.

Les deux explications données peuvent se défendre, car chacune a sa valeur. Il me semble pourtant préférable de ne pas les opposer l'une à l'autre, mais plutôt de les unir, comme — probablement — elles le sont dans l'idée de l'indigène.

Il reste encore à noter qu'un homme n'effectue jamais sur une femme l'opération du tatouage sexuel, tandis qu'une femme opère bien sur un homme. Enfin, les termes spécifiques désignant ces tatouages sont considérés comme obscénités.

La pratique du tatouage est actuellement en décroissance. Beaucoup de garçons n'en possèdent déjà plus. Mais rares sont les filles qui s'en abstiennent. La manie n'a pas disparu chez elles. Certaines se font même tatouer à l'insu de leurs parents et malgré leur opposition. La mode est, chez les Noires comme partout au monde, une chose fortement enracinée, parce que naturelle. Seulement, ici les figures diminuent en ampleur. Ceci me semble dû, non à une réaction contre le tatouage comme tel, mais à une modification de la mode. Car le tatouage est une véritable mode et, comme toute mode, est sujet au changement, à l'évolution. Il existe actuellement une tendance à imiter les dessins d'autres peuplades congolaises. Ailleurs, comme chez les Injóló, on constate une évolution interne, quoique sous des influences étrangères. L'évolution se produit surtout dans les motifs de la face, tandis que ceux du tronc commencent à être omis. Mais les tatouages sexuels ne semblent pas disparaître.

§ 4. Ceintures de perles.

Dès le jeune âge l'enfant nkundó se voit orner d'une ceinture de perles de traite. Avant la pénétration européenne, cette garniture ne faisait son apparition que vers la puberté et était restreinte aux filles. A présent, plusieurs hommes aussi se parent de cette façon. Et les perles étant maintenant plus faciles à obtenir, les femmes ne se contentent plus d'un seul rang, mais s'en mettent plusieurs de couleurs variées. Elles en adjoignent de plus petits au-dessous du genou.

D'après les informations qui m'ont été fournies, ce genre d'ornement peut aussi avoir une signification sexuelle. Régulièrement, il est entièrement couvert par les habits — nous parlons de l'hypothèse actuelle, la seule où vaut le cas — ce n'est qu'à quelques occasions qu'il devient visible. Si le nombre de cordons est grand (on va jusqu'à 6-8-10) ou le volume des perles considérable, la surélévation des habits à l'endroit correspondant peut y attirer l'attention. L'ouïe constate leur présence pendant une course ou une danse. Or, d'après mes informateurs, cela suffit à éveiller la passion. Le fait d'y faire allusion et, à fortiori, d'y toucher délibérément est considéré comme une invitation. De son côté, la femme les meut parfois des mains pour leur faire produire leur bruit spécifique et ainsi y attirer l'attention d'un homme, afin de le provoquer.

Ce qui précède ne signifie pas que nécessairement et toujours le simple port de ces perles soit voulu dans un but mauvais. Non seulement il faut exclure cette intention chez les personnes sérieuses, surtout si elles sont âgées, qui se contentent d'un seul cordon, rarement d'un second, servant de soutien au premier; mais encore il peut arriver qu'une jeune beauté noire se ceigne d'une dizaine dans un but de pure vanité, afin que tout le monde puisse constater qu'elle en possède une grande quantité.

Mais, en outre, il est avéré que les soins de beauté ne s'adressent pas nécessairement à une tierce personne. Si cela est la règle générale, il n'est pas moins vrai que bien des personnes aiment à s'habiller pour le plaisir d'être bien habillées, et des jeunes filles qui ne rêvent d'aucune aventure peuvent aimer de jolis dessous. Cette recherche de la parure pour la parure peut, sans doute, rendre compte des ceintures — voire d'autres soins de beauté — chez plus d'une femme nkundó.

Ajoutons que ceux qui adhèrent à la théorie de l'influence sexuelle immédiate du tatouage pourraient l'appliquer également ici.

§ 5. Épilation.

Tout Nkundó, sans égard au sexe, pratique l'épilation sur les parties et même sous les aisselles. Les poils qui croissent en cet endroit sont considérés par les indigènes comme ayant un rapport avec la sexualité. Ils leur appliquent d'ailleurs le même nom qu'à la pilosité plus intime.

Cette épilation est faite par la personne même, ou bien par un compagnon ou une compagne, respectivement. Autrefois, les poils étaient simplement arrachés. A présent, beaucoup les rasent avec un *lotéú*. En outre, la pratique tend à se restreindre aux seules pilosités sexuelles, tandis que jadis tout y passait : sourcils, cils, moustache, barbe.

Pour les Nkundó, les épilations sont des soins de beauté. Leur explication paraît devoir être admise, en donnant toutefois au terme « soins de beauté » un sens large pour y faire rentrer l'épilation des parties du corps qui restent toujours cachées. Cette dernière sorte pourrait toutefois être en rapport avec le tatouage : facilité de l'établir et en obtenir les effets.

ARTICLE III. — LA PROSTITUTION.

Le dictionnaire définit comme suit la prostitution : « métier qui consiste à livrer son corps aux plaisirs du public, pour de l'argent ». Outre cette signification stricte, dont l'élément le plus important est : « pour de l'argent », le mot est encore employé dans plusieurs autres sens plus larges.

La prostitution se rencontre dans le monde sous diverses formes : 1° la femme entretenue; 2° la maison de tolérance; 3° la racoleuse professionnelle; 4° la racoleuse occasionnelle; 5° la femme mariée qui a un amant régulier et payant; 6° l'irrégulière qui vit en concubinage successivement avec l'un, puis avec l'autre, toujours en se faisant payer. Nous allons examiner les formes sous lesquelles cette inconduite se présentait et se présente chez les Nkundó.

La première question à nous poser est celle de savoir si avant l'occupation européenne la femme nkundó se donnait par esprit de lucre. La femme exigeait souvent une rémunération. Mais, nous l'avons déjà dit, il est très difficile de décider si elle agissait ainsi par esprit de lucre ou simplement pour s'assurer de l'affection de son amant. Vu la mentalité de la femme nkundó à l'époque actuelle, nous pouvons admettre que sa cupidité l'a quelquefois poussée à l'amour vénal : certains objets de parure ou de toilette (épingles à cheveux, par exemple) ont sans doute séduit l'une ou l'autre à se livrer afin de les posséder, et il est probable que de la sorte des cas individuels se soient présentés. Mais la généralisation est tout à fait invraisemblable, parce qu'elle ne s'accorde pas avec l'organisation économique de la peuplade, où les biens sont plus ou moins collectifs, et surtout où, comme nous l'exposerons au chapitre VI, article II, la femme n'a aucune propriété.

Nous pouvons donc admettre qu'il a existé un nombre restreint de racoleuses occasionnelles.

Au contraire, il n'y a jamais eu de racoleuses professionnelles, c'est-à-dire la femme nkundó n'a jamais fait de la prostitution un métier. On peut en dire autant des autres formes énumérées ci-dessus.

Il nous faut remarquer que la fort grande majorité des femmes ont toujours été mariées dans leur jeunesse (chapitre IV, art. I) et que l'adultère était sévèrement puni (ch. VI, art. VII), circonstances qui ont nécessairement limité le nombre des prostituées.

Nous trouvons cependant un semblant superficiel de cette méconduite, c'est-à-dire qu'il existe une catégorie peu nombreuse de jeunes filles et de femmes auxquelles on serait tenté à première vue d'appliquer l'épithète de prostituées; il est donc utile d'examiner un peu plus attentivement les faits, qui, s'ils sont en eux-mêmes entièrement différents de la prostitution, peuvent toutefois y donner lieu facilement dans le sens décrit.

En effet, outre la *bolúmbú* (qui n'a rien de commun avec la dégénérescence de la sexualité féminine, mais qui est une institution de caractère social et politique), on rencontre des filles qui sont retenues chez leurs parents jusqu'à un âge plus avancé que de coutume, avant d'être données en mariage. Une jeune fille pareille est nommée *éfótswáála* = celle qui ne se marie pas. Elle n'est pas *bolúmbú*. Extérieurement, ou — pour employer la terminologie philosophique — matériellement, les deux coutumes se ressemblent. Mais formellement elles diffèrent du tout au tout. La *bolúmbú* est une question d'autorité, d'influence, est donc du domaine public. L'*éfótswáála*, au contraire, est une affaire privée entre le père et la fille. Alors que la création d'une *bolúmbú* est accompagnée de fêtes publiques, d'un décret officiellement proclamé (*boéko*) par le père et agréé par l'assemblée des chefs de

famille, la constitution d'une *éfótswáála*, au contraire n'est l'objet d'aucun acte ni cérémonie officiels.

Le nom d'*éfótswáála* ne veut pas dire qu'elle restera célibataire toute sa vie. Son mariage n'est pas définitivement exclu, mais seulement ajourné.

Pour sa conduite, l'*éfótswáála* se comporte comme toute jeune fille nkundó. Rien ne la distingue de ses compagnes. Lorsqu'un bon parti se présente elle se marie comme tout le monde.

Cette coutume — si on peut employer ce terme — n'a donc aucune connexion réelle avec la prostitution. Tout ce qu'on peut dire est que la fille restant célibataire plus longtemps et en plein âge adulte est exposée à un plus grand libertinage et à une vie de débauches.

Il arrive aussi que des parents, courroucés par la rupture du mariage de leur fille avec un homme qu'ils considèrent comme un bon gendre, l'empêchent de se remarier, afin de la forcer à retourner chez son mari légitime. Tant les parents que leur enfant restant chacun sur son propre point de vue, et ne cédant pas, cette situation peut persister durant de longs mois, de sorte que la femme, pratiquement, ne se trouve plus en puissance de mari. Et comme l'opposition de ses parents l'empêche d'être prise en mariage par un autre homme, elle est facilement amenée à se donner à tous. Il faut ajouter qu'à présent ce cas est plutôt théorique. Les parents ne possèdent plus l'autorité ancienne pour contrecarrer de la sorte la volonté de leur fille âgée : si elle tient tête, ils sont bien forcés de céder, de peur de la voir s'enfuir au loin. Et ce serait tomber de Charybde en Scylla. Mais, jadis, des situations pareilles n'étaient pas si rares.

Le terrain propice par excellence pour l'éclosion et le développement de la prostitution doit être cherché dans les centres. On peut donner comme causes principales :

1° La vanité féminine, surexcitée par l'exposition de

toutes les éclatantes richesses importées par le Blanc, et qui tentent si fort les négresses. Il faut des revenus importants pour satisfaire ce désir de se rehausser la beauté native. Les travailleurs et artisans ordinaires ne gagnent pas assez d'argent pour satisfaire sur ce point leurs épouses ou filles. Les maîtresses d'Européens ou de Noirs étrangers, les femmes de « clercs » et d'autres représentants de la haute société nègre étalent un luxe qui crève les yeux à leurs congénères.

2° L'excédent considérable de célibataires sur le nombre de femmes disponibles.

3° La licence de l'adultère : aucune sanction n'était prévue.

4° La difficulté pour beaucoup de jeunes filles, nées dans les centres, de trouver un mari convenable. Les mariages entre gens de peuplades différentes (surtout certaines d'entre elles) ne tiennent qu'exceptionnellement. Et comme les habitants des centres n'y ont pas de résidence fixe et stable, ils ont l'intention de retourner tôt ou tard dans leur tribu d'origine. Ces mariages « mixtes » sont donc déconseillés et contrecarrés par les parents sérieux ⁽¹⁾.

Dans la région qui nous occupe il ne se trouve que quelques petits centres peu peuplés : plantations, postes du Gouvernement ou de Compagnies, petits centres commerciaux. Les célibataires se satisfont de temps à autre avec les épouses de leurs cotravailleurs, et surtout avec les femmes qui viennent de l'intérieur vendre leurs produits au marché. Un des effets de la prostitution : la propagation des maladies vénériennes, n'en est pour cela pas évité.

Nous pouvons conclure qu'autrefois la prostitution n'a existé que dans son acception très large et dans des pro-

(1) A lire la belle page de JADOT, *Blancs et Noirs au Congo belge*, p. 132 : « La prostitution devait inévitablement... ».

portions réduites. Dans son article cité (p. 32), ENGELS écrit que chez les Wangata, « la prostitution n'existe plus ». Si l'éminent auteur emploie le terme dans la signification donnée par le dictionnaire, on peut demander sur quoi il se base pour affirmer de cette façon implicite que l'institution a existé autrefois; s'il le comprend au sens large, les faits contredisent sa remarque; car, en réalité, la prostitution n'a cessé de se développer chez les tribus dont il traite et qui se trouvent à toute proximité du centre de Coquilhatville et de ses divers faubourgs.

De par le fait de la colonisation, la situation a beaucoup changé. La liberté des communications à des distances considérables, l'introduction de richesses nouvelles et variées, de l'argent surtout, ont eu une grande influence sur le développement de la prostitution. Le régime économique de la peuplade est resté le même; mais éloignées de leur famille ou de leur mari, les femmes disposent librement de leur avoir, et l'augmentation des objets de parure fait qu'elles trouvent un profit personnel à se livrer à l'inconduite.

Le vice n'y a donc pas pris les formes européennes; les changements modernes ont simplement accru, — mais dans des proportions énormes — le nombre des racoleuses occasionnelles. Le développement de cet état est favorisé par le proxénétisme de certains polygames, et même monogames, habitant près des centres européens, lequel engendre chez leurs femmes cette attitude. En effet, si c'est le mari qui en profite pécuniairement en tout premier lieu, la femme n'est pas frustrée de son petit bénéfice, et sa cupidité native la pousse aisément à se livrer sans scrupule au commerce de son corps.

Les femmes dont il est question sont, pour la plupart, mariées. Souvent elles ont parmi les travailleurs des camps un amant attiré, qui généralement rémunère cette fidélité. Nous en arrivons ainsi à la femme mariée qui a un amant régulier et payant.

Cette forme s'est développée même en dehors des camps de travailleurs. On la trouve chez les riverains — plus en contact avec les Blancs et leurs gens — et dans les villages voisins, spécialement chez les Beloko, plus près de Coquilhatville, où elle a gagné même des monogames. Il est à noter que cette perversion s'implante d'autant plus facilement qu'elle a une certaine analogie avec la coutume ancestrale du concubinage reconnu (voir chapitre VI, article VIII, § 2) et que, comme celui-ci, elle ne prend pas, dans beaucoup de cas, la forme de la prostitution, c'est-à-dire que les relations coupables ne sont pas voulues dans un but de cupidité. En outre, il y a souvent un arrangement avec le mari.

Quant aux autres formes énumérées, elles sont encore inconnues dans les villages indigènes et dans les petits centres situés dans le territoire étudié, où, pourtant, certaines d'entre elles peuvent, dans un avenir plus ou moins rapproché, se développer.

Dans un centre comme Coquilhatville il existe des femmes irrégulières qui vivent en concubinage successivement avec l'un, puis avec l'autre, quelques jours ou semaines avec celui-ci, puis autant avec celui-là, en se faisant payer et en refusant d'aliéner définitivement leur liberté. Cette localité se trouve, il est vrai, en dehors des limites géographiques de notre étude; mais à cause de la proximité et de sa situation en territoire nkundó, on peut m'excuser d'en toucher un mot. Il n'y a pas de maisons de tolérance, et l'on n'y rencontre pas de racoleuses professionnelles, à l'exception de certaines femmes qui se livrent aux équipages des bateaux. La plupart des prostituées de Coquilhatville sont des jeunes filles ou des divorcées (de droit ou de fait). Cette forme larvée n'y est pas réglementée comme à Léopoldville ⁽¹⁾. Cependant, le

(1) Dans la capitale, en effet, il est perçu une taxe de 50 francs sur les femmes indigènes, adultes et valides, vivant théoriquement seules. (Cfr. les certificats de paiement délivrés qui, en outre, indiquent le

Gouvernement reconnaît, du moins en pratique, une classe de « femmes libres », dont le nombre est considérable et dont le genre de vie est contagieux jusqu'à entraîner — à des degrés fort variés — une partie notable des jeunes filles qui vivent chez leurs parents, mais qui aspirent au luxe ⁽¹⁾.

ARTICLE IV. — SEXUALITÉ PRÉ-MATRIMONIALE.

Sous cette en-tête nous examinerons :

- 1° Ce que les Nkundó pensent de la virginité;
- 2° Les rapports entre célibataires;
- 3° L'opinion des Nkundó sur les naissances extramatri-
moniales.

§ 1. Virginité.

Le mot virginité a un double sens. Il peut signifier : présence de l'hymen, intégrité physique ou correspondre à la définition du dictionnaire : « vierge : fille qui n'a jamais eu de commerce avec un homme ».

La pratique décrite ci-dessus à l'article II, § 1, fait que les jeunes filles nkundó qui sont restées physiquement vierges jusqu'à l'âge adulte sont nécessairement rarissimes. Même dans le cas — actuellement d'une grande rareté, mais autrefois commun ⁽²⁾ — d'une fille qui ne

numéro, le nom et l'adresse de la contribuable). Cette taxe n'est pas l'équivalent d'une permission de licence et de libertinage. Elle n'est pas nommée : de prostitution, ou autre terme analogue, mais certains Européens l'appellent ainsi parce qu'elle en a l'air.

En outre, il existe une véritable réglementation de la prostitution. c'est l'ordonnance du Gouverneur Général du 5 novembre 1913, qui institue des cartes de prostituées, avec visites sanitaires périodiques, et qui semble être appliquée à Matadi, Léopoldville et Elisabethville.

(1) D'après les dernières données statistiques que je possède, le Gouvernement autorise à Coquilhatville, sur une population extra-coutumière totale de 8.386 personnes, 702 femmes libres.

(2) Cfr. le présent article, sous le § 2.

commence la vie sexuelle que lorsque son corps a atteint le développement normal, elle ne s'adonnait au plaisir charnel qu'après s'être déchiré l'hymen.

Quelle est l'opinion des Nkundó sur la virginité? Il faut distinguer cette question :

1° Le futur attache-t-il de l'importance à l'intégrité physique de sa fiancée ? D'après ce que nous avons vu, non, évidemment.

2° En attache-t-il à sa virginité morale, c'est-à-dire lui est-il indifférent de n'être pas le premier à avoir avec elle un commerce charnel?

Que cela lui soit absolument indifférent serait peut-être une affirmation trop radicale. Mais il n'y attache en tout cas pas grande importance, puisque le but principal est pour lui de se donner une progéniture et de suivre d'une façon honnête l'instinct naturel; ce qui ne signifie nullement qu'il aime épouser une femme de mœurs légères, au contraire.

Quelles sont les données de la linguistique par rapport à la virginité? E. TORDAY, dans l'intéressante étude intitulée : *The Principles of Bantu Mariage* (dans *Africa*, II, n° 3, p. 255, 1929), dit : « Some of the most competent philologists assure us that in most Bantu languages there is no word for « virgin »; ... The Wachagga, who may be an exception, use the word « unimpaired », and it is perhaps in the use of similar expressions, not exclusively applied to physical virginity, that we shall find the explanation of the absence of a specific term. »

Le lonkundó possède ainsi un substantif : *ekaté*. Il est dérivé du radical *kát* (verbe *-kátéma*) = être fortement attaché, être tenace (cfr. *lokátú* = ténacité). *Ekaté* désigne quelque chose de difficile à ouvrir, à séparer, à désunir, et spécialement des fruits à écorce dure, coriace et épaisse, comme le *litófé*, le *lisénjá*, le *lindongó*, lorsque, bien que mûrs, on ne parvient pas à en briser la coque qui contient

la partie comestible. Or ce terme est appliqué, au figuré, à une femme qui résiste à la séduction, qui « ne se laisse pas ouvrir ». Cette dénomination n'est donc nullement spécifique et n'est d'ailleurs pas l'équivalent de notre mot virginité, mais signifie plutôt chasteté.

D'autres tribus nkundó semblent connaître un mot spécifique : *bokotó*. Je l'ai appris par des indigènes d'entre-Ikelemba-Tshuapa, tant à l'Est qu'à l'Ouest de la Julé, ainsi que par des Baséká Böngwalanga, de l'ancien district de la Lulonga. Les missionnaires de la Préfecture Apostolique de Basankusu l'emploient dans leurs publications pour « virginité, vierge ». Je n'ai pu me former une idée exacte de sa signification précise. Mais pour autant que j'aie pu m'en rendre compte, il se rapproche beaucoup plus de « chasteté virginale » que *ekáté*. En tout cas, il ne contient aucune allusion à la virginité physique ⁽¹⁾.

Ce que nous venons de voir n'implique pas que toute jeune fille nkundó soit libre de s'adonner aux rapports charnels et que l'opinion publique approuve le libertinage des célibataires. Nous examinerons cette question dans les paragraphes suivants.

§ 2. Rapports sexuels entre célibataires.

Dans cette question nous devons distinguer les relations entre adultes des rapports entre non-adultes. Nous examinerons donc les deux cas séparément, pour, à la fin, tenter une explication des changements survenus dans l'attitude des indigènes dans ce domaine.

(1) Il ne saurait nullement nous étonner que des tribus « primitives » ne possèdent pas dans leur langue de terme spécifique pour exprimer notre idée de virginité, ni en déduire qu'ils ne connaissent pas la chose. Les Grecs et les Romains la connaissaient bien, et pourtant ils n'avaient aucun mot propre pour la désigner. Parthenos et Virgo signifient simplement : jeune fille, non mariée. Et les mots germaniques, comme Maagd, Jungfrau, qui maintenant ont le sens de vierge, avaient originellement le même sens que les termes grec et latin.

A. — *Avant la maturité physique.* — Relatons d'abord ce que les indigènes racontent sur la coutume du vieux temps, pour décrire ensuite la pratique actuelle.

Anciennement les relations entre jeunes gens non encore nubiles étaient sévèrement défendues par les parents. Ceux-ci enseignaient que les coupables sont frappés d'une très grave maladie, amenant inévitablement la mort. Cette maladie était nommée *ndota* = terme générique, et plus spécifiquement *esémbéji* ⁽¹⁾. Le corps devient flasque et sans vigueur; la langueur se termine par une paralysie mortelle (*byongé nnyānyuka* ou *nkatááná*). Les filles redoutaient, en outre, que leurs organes, encore imparfaitement formés, ne se déchirent. Aussi étaient-elles imprégnées d'une peur très accentuée : *bōfolu w'āende* = crainte des mâles; *bōfolu w'āmato* = crainte des femmes. *Bálotáki iwá* : ils craignaient la mort. Les parents ajoutaient que ces actes n'étaient exempts de danger qu'entre personnes ayant atteint l'âge requis.

Cela ne veut pas dire que les enfants ne commettaient pas d'actes impudiques. Le jeu de *ioto*, où les fillettes s'essaient à la cuisine (et qui est toujours, comme probablement partout au monde, un de leurs amusements préférés ⁽²⁾), y donnaient souvent lieu. Des garçonnets s'y joignaient pour goûter les repas. Et, tout naturellement, on en venait à jouer plus ou moins « à mari et femme ». Souvent tout se limitait à des imitations innocentes. Mais, d'autres fois, ces scènes occasionnaient des attouchements et des exhibitions, soit entre compagnes, soit entre enfants de sexe différent. Actuellement, ce jeu est beaucoup plus

⁽¹⁾ *Ndota* est le nom de la maladie qui est la punition d'une infraction de l'interdit sexuel, dans n'importe quelle circonstance. J'ai également entendu ces mêmes termes dans la bouche d'indigènes des environs de Coquilhatville.

⁽²⁾ Certains garçons imitent ce jeu, pour s'habituer à préparer eux-mêmes leurs repas. Plus tard, ils peuvent en tirer profit à plus d'une occasion.

dangereux, à cause du changement d'attitude de la jeunesse à l'égard des choses sexuelles.

De même le *yembankongo*, jeu dans lequel les garçons imitent les singes en se poursuivant dans les arbres et sur les lianes, pouvait donner — et donne — lieu à des scènes répréhensibles.

Autrefois, la plupart des jeunes filles étaient mariées avant la nubilité physique. Mais elles n'étaient pas molestées par leurs maris avant qu'elles aient atteint le développement normal.

Chez certaines personnes, cette crainte des relations était enracinée au point de persister même après l'âge limite et n'était vaincue que par des assauts réitérés de la passion. Ainsi est-il universellement connu des indigènes, que de jeunes femmes se réfugiaient chez leur mère lorsque leur mari voulait commencer à user de son droit d'époux. La mère tâchait de persuader à sa fille de se soumettre à la loi de la vie. Mais parfois, voyant son enfant par trop rébarbative, elle l'excusait auprès du mari et le priait d'avoir des égards pour sa jeunesse. Généralement, l'homme tenant aux bonnes relations avec sa belle-mère, n'insistait pas et se résignait à attendre l'action de la nature sur l'esprit et le cœur de son épouse.

La jeunesse ayant été éduquée dans cette crainte profonde des relations dangereuses, il ne saurait nous étonner que ce sentiment, devenu une véritable habitude, ne s'évanouisse pas spontanément au moment précis où une certaine liberté était octroyée. Ne peut-on pas, d'ailleurs, faire des constatations analogues en Europe ?

C'est ainsi que s'explique naturellement le degré assez louable de moralité que possédaient les adolescents à l'époque ancienne.

A présent, tout ceci a radicalement changé. La jeunesse suit l'inclination de ses passions. Plus le moindre frein n'en retient la fougue. Les parents ne se soucient plus que très médiocrement de la conduite de leurs enfants. Aussi

ne faut-il pas se demander ce que vaut la moralité de la jeunesse moderne. Les maris ne savent plus respecter le corps de leurs épouses adolescentes, qui, d'ailleurs, depuis longtemps habituées à la vie sexuelle, y aspirent vivement et ne connaissent plus le sentiment de « la peur des hommes ». Comment, dès lors, s'étonner de cette effroyable baisse de la natalité ⁽¹⁾ et de l'extension toujours croissante des maladies vénériennes, qui semblent n'avoir pas été connues autrefois ?

Les raisons de ce changement seront recherchées plus loin, sous la lettre C.

B. — *Entre adultes.* — Ici, les Nkundó sont d'une grande indulgence. Il y a pourtant une différence entre le point de vue juridico-social et le point de vue plutôt moral, qui est cependant influencé par le premier, comme nous allons le voir.

Juridiquement parlant, aussi longtemps qu'un début de paiement dotal n'a pas été fait, la femme est entièrement libre. Aucun homme ne possède sur elle un droit exclusif. D'où le proverbe : Mbímbo ìle nd'àns'òímbo ífa la nkóló : les fruits du boímbo qui se trouvent sous l'arbre n'ont pas de propriétaire; ils appartiennent au premier qui les ramasse. Ainsi une jeune fille pour laquelle rien n'a été payé n'appartient à personne. Par ses relations sexuelles, une femme ainsi libre ne lèse le droit d'aucun homme. Ses licences ne sont donc pas sanctionnées.

En outre, aucun sentiment de honte ne s'attache à leur découverte. Tout au plus, certains parents, plus sérieux, gourmangent-ils leurs enfants qui exagèrent : les filles, parce qu'elles s'abîment le corps et diminuent leur valeur en vue d'un mariage futur ⁽²⁾, les garçons, parce qu'ils

(1) Autrefois, disent les indigènes, nos jeunes épouses ne tardaient pas à devenir enceintes. Et maintenant...

(2) Non pas qu'une moindre dot sera versée pour elles. Mais un homme sérieux préférera ne pas prendre comme épouse une femme qui a beaucoup « couru », qui de ce fait est plus encline à l'adultère, à l'infidélité, et a moins de chances de devenir la mère d'une nombreuse progéniture.

s'exposent à des difficultés financières (danger d'adultères, indemnité pour accouchement à issue mortelle, etc.).

L'opinion publique est plus indulgente encore que les parents. La chose se comprend aisément: les étrangers n'ont à redouter aucune conséquence fâcheuse. En cette matière, ils considèrent les fautes comme des faiblesses naturelles. A moins, toutefois, qu'elles n'arrivent trop fréquemment. Car l'opinion publique est sévère pour les personnes qui courent de l'un à l'autre et qui sont stigmatisées du nom de *ebábóá* = inconstantes, légères, sans intelligence ni raisonnement, ou de *ebóngá* = même signification, mais plus forte.

Faut-il déduire de tout cela que toute femme libre s'adonne pleinement à la fornication ? D'après les considérations précédentes, nous pourrions conclure franchement par l'affirmative. Les faits qu'on peut observer journellement confirment cette réponse du tout au tout. Chez certains, les écarts sont plutôt accidentels. Mais chez beaucoup ils deviennent vite une habitude. Et de tous on peut dire qu'ils succombent à toute occasion favorable. Une exception rarissime qui peut se rencontrer et qui est due, soit à une anormalité constitutionnelle, soit à une conviction chrétienne extraordinairement ferme, ne saurait évidemment infirmer la règle. Dès lors, comment concilier avec ces constatations l'affirmation, si souvent entendue dans la bouche des indigènes, que, autrefois, avant la venue des Blancs, la situation était tout autre ? Il n'était pas rare de voir les jeunes femmes, non seulement s'abstenir des relations sexuelles, mais même avoir une telle « crainte de l'homme », qu'elles chassaient les séducteurs et qu'elles défendaient leur chasteté à coups de bâton.

Si la femme n'acceptait pas la proposition du jeune homme, elle la considérait comme une injure grave. Le provocateur n'avait aucun droit à une indemnité « pour coups et blessures ». La femme ne lui répondait pas autrement que par des violences en actes ou en paroles. Sou-

vent elle allait insulter la mère du coupable. Celle-ci, s'étant fait exposer le motif de cette façon d'agir, ne pouvait s'en prendre qu'à son mécréant de fils, et d'ordinaire elle le semonçait vertement; et s'il était assez jeune, elle lui administrait une bonne rossée. La jeune fille avait donc plein droit de se défendre.

Si la provocation n'avait donné naissance à aucune complication sociale ou familiale, les parents s'en souciaient bien moins. Seulement, ils tâchaient d'inculquer à leurs enfants la réserve dans cette matière dangereuse, mais plutôt sous la forme de leçon après une faute, ou parfois à l'occasion d'un incident arrivé à autrui. Certains étaient d'une grande sévérité. Cette attitude reposait sur un vague sentiment de moralité, non pas déduit d'un raisonnement philosophique, ni d'idées religieuses ou superstitieuses, mais inné et, pour ainsi dire, instinctif. En outre, la crainte des excès et des conséquences sociales éventuelles y entraînait sans doute aussi pour une bonne part. Car ce qu'ils redoutaient surtout, c'était l'exagération, un cas isolé étant plutôt considéré comme faiblesse passagère.

Pour nous former une idée exacte de la situation ancienne, nous ne devons pas perdre de vue que, de par les mariages précoces, le nombre de jeunes femmes célibataires était forcément restreint.

A l'égard des hommes célibataires, l'opinion était plus indulgente. A moins qu'il n'y ait eu de suites quelconques, et à part le danger de l'habitude, qui menait inévitablement à des palabres.

C. — *Essai d'une explication des changements modernes.* — Tant les faits actuels que la connaissance de la nature humaine, joints à l'attitude indulgente des parents et à l'absence de sanctions (ces deux derniers points seulement pour les relations entre adultes), s'opposent diamétralement à ces affirmations des indigènes. Ne faut-il donc pas les mettre sur le compte de l'exagération, du désir de

glorification nationale et de blâme envers la situation engendrée par la colonisation ? Les indigènes, dont je cite les propos si étranges, sont âgés et sérieux; ils montrent toutes les qualités de témoins véridiques. Mais ne sont-ils pas — inconsciemment peut-être — des *laudatores temporis acti* ? Je l'ai longtemps pensé, et me suis toujours refusé à attacher de la valeur à leurs dires. Cette question, je l'ai discutée et rediscutée, non avec l'un ou l'autre indigène, mais avec des dizaines de personnes parmi les plus sérieuses et sincères, et cela dans diverses circonstances et dans des régions fort distantes l'une de l'autre. Or, tous soutiennent la même thèse; et il m'a été impossible de faire prévaloir mon point de vue. Toujours je recevais la même réponse : « Vous autres, Blancs, ne voulez pas nous croire quand nous vous disons ce que nous savons pourtant mieux que vous et ce qui est la pure vérité. Vous êtes tellement enlisés dans votre manière de voir ! » Finalement, devant tant de témoignages formels, uniformes, constants, répétés à satiété dans des circonstances si variées de personnes, de temps et de lieu, on sent, quoique à regret, fléchir l'attachement à sa propre idée.

Mais comment résoudre l'antagonisme entre la liberté plus ou moins étendue et l'observation pratique de la chasteté ? Et surtout, comment moins de cinquante ans ont-ils suffi pour transformer l'attitude virginale en dévergondage ? La difficulté vaut pour les relations entre adultes, mais elle est particulièrement ardue à résoudre pour les rapports répréhensibles entre non-adultes, à cause de la terrible sanction que nous avons expliquée plus haut.

La première objection peut être résolue en partie, si nous tenons compte de l'habitude prise et conservée de la « crainte de l'homme », causée par la défense sévère des relations avant la maturité physique, et le terrible châtiement dont la transgression de cette prescription était menacée.

La seconde objection, par contre, est beaucoup plus sérieuse. C'est elle surtout qui m'a toujours retenu d'adhérer à la thèse indigène. Voici comment mes contradicteurs la réfutent : « Lorsque les premiers soldats noirs et leurs aides, archers et teneurs de javelots, étaient envoyés par les Blancs pour nous soumettre, ils commettaient toutes sortes de cruautés et se permettaient toutes les licences qui leur passaient par la tête. Entre autres choses, ils abusaient des jeunes filles, même non nubiles. Ils obligeaient à l'acte sexuel des impubères. Ils allaient même jusqu'à forcer des gens à l'inceste, à unir mère et fils, père et fille, le fusil braqué sur leurs poitrines ⁽¹⁾.

Ces accusations sont tellement choquantes et répugnantes, qu'on se refuse à en admettre la véracité. Il est pourtant admissible qu'elles soient conformes à la réalité. D'une part, les témoins sont de toute confiance. De l'autre, les critères internes ne font pas défaut. En effet, des scènes pareilles semblent s'être passées dans les débuts de presque toute colonisation. Leurs auteurs étaient des indigènes d'autres régions plutôt que des Blancs (pour notre région, les Européens étaient presque partout absents des premières prises de contact entre les habitants et le nouveau pouvoir). De par la nature des choses, on peut là s'attendre à tout. Car les occupations se faisaient sous le régime de la loi martiale. Et personne n'ignore que la guerre déchaîne la bête humaine, qui — l'histoire, même contemporaine, le prouve abondamment — est capable des pires et des plus répugnants excès.

On pourrait objecter contre tout ceci que, si les faits affirmés par les indigènes sont vrais, ils n'ont pourtant pas donné origine à la pratique de l'inceste et que, par conséquent, ils auraient tout aussi bien pu ne pas engendrer les changements profonds que nous constatons. Nous

(1) Il est encore de notoriété publique qu'on se faisait livrer des impubères par crainte des maladies vénériennes.

devons répondre que les deux cas sont nettement différents. Car la licence entre célibataires est plutôt conforme à l'inclination passionnelle de la nature humaine, qui n'était surtout retenue que par la crainte d'une sanction, terrible il est vrai, mais qui s'est montrée inexistante en fait, tandis que l'inceste est extrêmement répugnant de sa nature, spécialement pour les Nkundó. Ce vice ne provient que de croyances particulières ou d'une dégénérescence foncière de la sexualité.

La rupture du cadre de l'organisation ancestrale peut, dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, fournir une explication partielle. Pour le cas des relations entre célibataires adultes, elle pourrait même être estimée suffisante. On peut en dire autant de la cupidité, de la vanité, du désir d'ostentation et de pompes, sentiments si naturels à la femme et qui ont été fortement excités par les richesses éblouissantes importées d'Europe. Mais à eux seuls ces faits ne suffisent pas à rendre compte de tout. Particulièrement pour ce qui regarde les changements considérables dans les relations entre impubères, ils restent complètement en défaut; et nous sommes ainsi obligé d'accepter l'explication donnée par les indigènes sérieux.

§ 3. Naissances extramatrimoniales.

Les naissances extramatrimoniales sont jugées par les Nkundó — depuis des temps immémoriaux — comme sans gravité et n'ayant donc pas ce caractère criminel que, d'après les ethnographes, elles revêtent chez beaucoup de peuples africains.

Cette attitude découle d'ailleurs logiquement de la liberté laissée aux adolescents, comme nous venons de l'exposer. Ni la femme, ni son amant ne sont importunés ni punis pour cet événement. Au contraire, l'enfant est reçu avec joie par les grands-parents. Il accroît le nombre, la puissance et la richesse du clan. Car un enfant

illégitime [*entombó* ⁽¹⁾] n'appartient pas au père naturel. Il est incorporé dans la famille de sa mère. On dit de lui qu'il est né sans père. Sa descendance constitue une famille à part dans le clan de ses aïeux maternels; elle est dénommée *iwómoto*, ou *etóo éy'ǒnankáná* (c'est-à-dire descendance patrilinéale du fils de la sœur). Les familles ou clans qui ont cette origine ne sont pas excessivement rares dans cette région. On peut trouver même un village entier qui est né de cette façon. Ainsi, Mbelé des Bombwanja-Boéndé est *etóo éy'ǒnankáná* de Lileko. Plus fort encore : la tribu des Injóló est la descendance de la sœur de Nsimba et Eanga, ancêtres respectifs des Ntómbá et des Boléngé. Comme l'ancêtre masculin est inconnu on suppose que son origine est due à une conception extramatri-moniale de la mère et que le fils de celle-ci, Nkólóbisé, n'avait pas de père. Il en est de même de la sous-tribu des Wesé *bǒnankáná* de la sous-tribu aînée Engónjó, ainsi que de la sous-tribu Ngombe, *bǒnankáná* des Wesé.

Il serait pourtant contraire à la réalité de faire remonter l'origine de tous les clans « *iwómoto* » à un enfant naturel. En effet, d'autres causes peuvent avoir agi. Ainsi, il est connu de certains clans que leur ancêtre était né d'une union légitime, mais avant le versement total de la dot; puis un obstacle quelconque s'étant interposé, l'union a été rompue, et l'enfant était incorporé au clan maternel. L'obstacle à l'interruption du versement dotal peut être la désunion entre les fiancés ou leurs familles, tel le cas des Baséká Etáféngela des Bakáala; mais surtout une guerre ou les pérégrinations des tribus à certaines époques de leur histoire. Cette dernière cause peut avoir séparé plus d'un mari de la femme pour laquelle, à la naissance de l'enfant, il n'avait effectué que le versement initial.

Le fait donc que maint clan « féminin » existe dans une

(1) On le nomme aussi *bǒna óá wǎné*=enfant de la lumière solaire, et *bǒna óá bombámboka*=enfant de la grand'route ou d'une fille des rues. Chez les Bombomba on entend encore le terme=*bǒkǎlankóto*.

région ne prouve pas que les relations coupables entre célibataires étaient communes autrefois, — surtout si l'on tient encore compte de ce que, jadis, les grossesses étaient bien plus fréquentes qu'à présent, — mais uniquement que des cas se présentaient.

L'enfant illégitime est considéré et traité par son grand-père maternel comme son propre enfant à lui. Aucune différence n'est faite entre lui et les enfants légitimes. On ne l'en méprise nullement. Il a son mot à dire dans les assemblées et délibérations familiales. Et comme dans la conception nkundó il est avec ses cousins germains dans la relation de père à fils, il a la préséance sur eux et peut devenir chef de famille après son grand-père et ses oncles. Au contraire, dans le clan de son père naturel il n'a rien à dire.

Lorsque quelqu'un verse la dot pour la jeune fille qu'il a rendue mère, il demande à son beau-père de lui laisser son enfant naturel. Presque toujours il est donné suite à son désir. Le beau-père comprend très bien le sentiment d'amour paternel qui anime son gendre et il juge très légitime et convenable que le père possède lui-même le fruit de sa propre chair. La seule condition posée est que le gendre augmente, à cause de cet enfant, la quantité des valeurs dotales, sous la forme d'un esclave supplémentaire ou de son équivalent ⁽¹⁾.

Car il ne peut invoquer aucun droit strict. L'enfant ne lui appartient pas du fait de sa paternité physique, mais uniquement par la bienveillance de son beau-père. Si celui-ci veut le lui refuser, il ne manque pas à la justice. Seulement, cette façon d'agir serait considérée comme inhumaine envers le mari de sa fille et envers son petit-fils, et critiquée.

Adopté dans ces conditions par son père naturel, cet enfant n'est méprisé par personne pour sa naissance illé-

(1) Cette opération transactionnelle peut même avoir lieu après la mort de la mère.

gitime. Cette procédure peut donc être considérée comme une véritable légitimation.

Actuellement, chez les Beloko et leurs Elíngá, on commence à « acheter » l'enfant, c'est-à-dire qu'un homme, n'épousant pas la femme qu'il a rendue mère, donne aux parents de celle-ci une certaine somme afin d'obtenir l'enfant. L'introduction de cette coutume ne semble pas rencontrer beaucoup d'opposition. Elle découle, d'ailleurs, d'un sentiment honorable de la paternité et de ses devoirs. Son seul inconvénient est pour l'enfant, qui ne pourra jamais faire valoir aucun droit dans le clan de sa mère ⁽¹⁾.

Si un étranger épouse une fille-mère, jamais on ne lui cède l'enfant, qui reste dans la famille de sa mère. Ceci marque nettement la différence avec les cas mentionnés jusqu'ici.

Ce qui arrive, c'est qu'une femme pareille, en se rendant chez son mari, apporte avec elle son enfant trop jeune pour rester chez ses grands-parents. Plus tard, le garçon, atteignant l'âge adulte, se fixe parfois dans le clan du mari de sa mère et procrée une descendance. Pourtant il est plus ou moins déconsidéré par le clan adoptant (et par les autres). Il n'y jouit d'aucun droit « politique », n'y a pas de « *mpifo* ». Sa descendance est nommée *mbúsolá* (de *mbúsa* = derrière, et *bolá* = clan d'origine) ⁽²⁾. Elle peut se marier avec le clan adoptant, sauf, évidemment, avec les descendants de la mère commune. Elle a également son propre cimetière. Elle forme donc un clan à part dans le village.

Les cas d'« apporter un enfant dans la bandoulière » semblent disparaître actuellement. Chacun tient trop à rester dans son propre clan. La politique gouvernementale fait perdre pratiquement tout droit aux indigènes qui ne résident pas dans leur propre famille. Puis, on peut trou-

(1) Cfr. chap. VIII, art. IV.

(2) On dit aussi : « il a été apporté dans la bandoulière = *bóyétáki ndá lómbě* ».

ver chez soi les moyens de se constituer un foyer bien plus facilement qu'autrefois. Car ce dernier souci était certainement pour beaucoup dans l'établissement d'un homme dans le clan du mari de sa mère.

Il ressort clairement de ce qui précède que l'amant qui a rendu une jeune fille mère n'encourt aucun blâme, aucune pénalité, aucune amende. Il n'a pas le devoir de prendre soin, ni de la mère, ni de l'enfant. Il n'est pas obligé, soit en justice, soit par convenance, d'épouser la fille-mère. On n'exige de lui aucune indemnité.

Il n'y a qu'une exception : c'est lorsque la mère meurt des suites de la grossesse ou de l'accouchement, ou encore lorsque l'enfant vient au monde mort, débile, difforme, estropié. Dans ces cas, en effet, l'amant doit payer une forte indemnité (*mbálaka*) ⁽¹⁾. C'est pourquoi, dès que la famille de la femme extramatrimonialement enceinte s'aperçoit de son état, elle la presse de confesser le nom de son complice. Celui-ci est rendu officiellement responsable et est obligé de reconnaître cette responsabilité en donnant publiquement un gage de sa volonté d'en assumer toutes les conséquences. Ce gage, comme tout gage, est nommé *ndanga*. Il consiste en un couteau, un anneau de cuivre ou de laiton, une lance, ou objets similaires ⁽²⁾.

ARTICLE V. — L'ACTE CONJUGAL.

Bien que cette matière soit extrêmement délicate pour l'investigation comme pour la description, il ne me semble pas dépourvu d'utilité de noter ici les quelques détails qui en sont venus à ma connaissance. Nous traiterons successivement de quelques circonstances de l'acte, puis du viol, enfin des actes dénommés incomplets.

(1) Pour l'enfant, l'indemnité atteint jusqu'à 50 anneaux; pour la mère 50 anneaux plus un esclave (ou son montant en espèces), ou 75 à 100 anneaux.

(2) La même coutume se pratique dans les cas d'une grossesse adultérine.

§ 1. Circonstances de l'acte.

Les Nkundó posent l'acte conjugal couchés sur le côté. A présent, les indigènes qui ont été en contacts fréquents avec les Blancs commencent à délaisser l'ancienne façon, pour adopter celle des Européens. L'esprit d'imitation joue probablement un rôle dans cette transformation naissante, mais aussi la connaissance qui s'infiltré peu à peu que ce système favorise les chances de conception.

Même pour les relations interdites, nos indigènes ne choisissent que rarement la forêt, une palmeraie ou bananeraie proches. D'ordinaire ils préfèrent une case isolée, ou profitent de l'absence de témoins qui pourraient les importuner. C'est que, de nuit, on a passablement peur de tout ce qui se meut en forêt.

Le Nkundó n'a de rapports que pendant les heures nocturnes. Leur pratique diurne provoquerait une maladie mortelle, nommée *bombilé* (de *mbilé* = midi, par extension : jour), et qui présente de fortes ressemblances avec la maladie du sommeil ⁽¹⁾. Un des symptômes est l'affaiblissement des membres inférieurs. On cite des cas de personnes qui, n'ayant su résister à leur passion, ont été punis de cette façon. La femme seule, paraît-il, y laisse la vie. Dès que le fait est constaté par sa famille, la coupable dénonce son complice. Celui-ci est rendu responsable : il est obligé de payer une forte indemnité, qui peut monter à plusieurs dizaines d'anneaux de cuivre.

Comme dans beaucoup de matières, les Nkundó ont pourtant trouvé le moyen d'éviter le danger; il existe un antidote (*nsengó*): c'est l'eau = *bási bale nsengó eà bombilé*. Ainsi, ceux qui, de jour, ne parviennent pas à maîtriser leur passion surexcitée la satisfont dans un ruisseau peu profond.

La crainte du *bombilé* a été terriblement ébranlée par

(1) Ce n'est pas la maladie du sommeil, qui semble avoir été inconnue dans ces parages autrefois.

la colonisation. S'il faut en croire les indigènes, ici encore les soldats étrangers en portent la responsabilité. Leurs manières d'agir n'ont pourtant pas pu détruire complètement le sentiment ancien. Ceci est probablement dû à la honte naturelle, qui, pour des actes pareils, cherche l'obscurité et le secret.

Après les rapports, la femme indigène fait d'ordinaire sa toilette intime. Elle agit ainsi par soin de propreté. Pourtant, il arrive souvent qu'elle n'attende pas assez longtemps, et de ce fait elle neutralise l'effet de l'acte. Ceci est surtout question d'insouciance. Toutefois, elle peut employer ce moyen pour empêcher la conception dans certaines circonstances ⁽¹⁾.

D'après mes informateurs, certaines femmes présentent des anormalités constitutionnelles qui rebutent les hommes. Comme tout devient aisément public, ces défauts sont vite connus après le mariage, moins vite avant. D'ailleurs, l'amour peut passer — et souvent passe — outre. Mais après le refroidissement de la première ardeur, cette situation peut devenir un danger pour la stabilité de l'union. Dans les querelles un peu violentes les femmes se rappellent ces défauts, à la grande honte de la personne qui en souffre. Il en est de même de la faiblesse de certains hommes, qui, comme le défaut par excès, peut susciter des difficultés dans le ménage.

§ 2. Viol.

Le cas de viol, au sens propre du mot, c'est-à-dire l'abus d'une femme par l'emploi de la violence, est tout à fait exceptionnel chez les Nkundó. Si la femme ne consent pas, le séducteur en colère la laisse, tout en l'insultant souvent de son mieux. Je n'ai connaissance que d'un cas, déjà ancien, qui a provoqué une grande consternation dans la région. Il s'agit de Banángá, fille de Iloko

(1) Cfr. chap. X, art. I, § 2.

Is'Éfekele, de Lofelí (Bongíli), mais qui, à cette époque, habitait son clan maternel Bonyeka (Bonkoso). Elle n'avait pas encore atteint la complète maturité physique (ses seins étaient encore très petits). Un jour, étant allée en forêt, elle ne revint pas le soir. La famille, ayant été alarmée, son père et son oncle Mpénda éà Nkotonkale partirent à sa recherche. Voyant des traces de sang encore fraîches, ils les suivent et trouvent le cadavre de Banángá enfoui dans les « *nsusulu* ». Elle était morte par hémorragie : ses organes, déchirés, portaient la marque indubitable du viol. On a bien eu des soupçons, mais l'identité du criminel n'a jamais pu être prouvée. Si l'on avait eu des preuves, il n'aurait pas échappé à la vengeance mortelle de la part des parents de l'infortunée victime.

L'ensemble des données que j'ai pu réunir indiquent que d'autres cas ont sans aucun doute dû se présenter.

§ 3. Actes incomplets.

Nous traitons ici de ce que les moralistes appellent *actus impudicitiae*, c'est-à-dire des actes qui, de leur nature, conduisent physiquement à la délectation sexuelle.

Les attouchements obscènes entre personnes de sexe différent sont des préparatifs et des excitations; on y range même les attouchements sur les seins, le ventre, voire la prise par le bras.

Les baisers entre personnes de sexe différent sont inconnus. Les embrassements, au contraire, sont pratiqués, mais n'ont pas lieu en public, et l'on doit les considérer comme proche préparation ⁽¹⁾. Une passion extraordinairement forte entraîne parfois les amants à des baisers plus intimes, généralement comme prélude aux rapports normaux. Si certains indigènes ne s'offusquent pas de ces pratiques, elles sont considérées comme inconvenantes par les gens plus sérieux.

(1) Cfr. ci-dessus, 1^e partie, art. III.

ARTICLE VI. — VICES « CONTRA NATURAM ».

§ 1. Homosexualité masculine.

L'homosexualité est connue par les Nkundó depuis des temps immémoriaux, et cela tant par les hommes que par les femmes.

Chez les premiers elle prenait autrefois la forme de la sodomie, avec cette particularité, dont j'ignore l'explication, que le plus jeune seul était agent actif. A présent elle commence à prendre, chez la jeunesse, une autre forme, où les garçons qui s'y livrent se couchent dans la position de mari et femme. On rapporte que parfois l'un d'eux dit entre-temps à son complice : « C'est ainsi que je fais avec ta sœur ». Y aurait-il là un indice de ce que cette sorte d'homosexualité est uniquement dans l'acte, non dans le sentiment (*in effectu, non in affectu*, comme disent les moralistes) ?

L'homosexualité ne paraît pas provenir d'un goût spécial pour ce vice, mais avoir toujours été un pis-aller à la disposition de ceux qui ne trouvaient aucun dérivatif naturel pour leur passion. Quoique ni devant la raison, ni devant la foi nous ne puissions approuver cette dépravation de l'instinct, on doit avouer qu'elle était plus excusable chez ces populations où le régime social était défavorable à de nombreux jeunes gens. Actuellement, la sodomie est déjà beaucoup réduite, en raison de la plus grande facilité de se marier. Quant à la nouvelle forme d'homosexualité, on l'observe surtout dans les lieux où les hommes sont tenus strictement et longtemps à l'écart des relations avec l'autre sexe, comme des internats, prisons, etc.

§ 2. Homosexualité féminine.

Les jeunes filles jouent « mari et femme », et même des femmes adultes, mariées, s'adonnent à ce vice. D'après

mes informateurs, les causes en sont : un amour intense et très intime entre les deux femmes, mais surtout la difficulté, pour des épouses de polygame, de satisfaire de la façon naturelle leur passion. Souvent elles s'y adonnent entre coépouses du même homme. La liberté plus grande introduite par la colonisation pourrait faire diminuer sa pratique. Mais jusqu'à présent on ne constate pas de grande amélioration. Qui plus est, dans les établissements où les jeunes filles sont tenues trop sévèrement à l'écart de l'autre sexe, on peut en voir augmenter la fréquence.

Le verbe employé pour désigner ces actes vicieux est *yamáma* = se tenir l'un contre l'autre. D'où le substantif *bomámo*. Mais ces mots servent également à désigner l'embrassement tout simple. Un autre terme plus spécifique est *yaíkya bonsángo*; le verbe réciproque *yaíkya* (forme simple : *íkya*) veut dire « se presser l'un sur l'autre ».

Est-il besoin de dire qu'un peuple naturaliste, comme les Nkundó, ne voit pas le moindre mal dans ce vice ? Il serait donc souhaitable que les éducateurs et les missionnaires attirent l'attention de leurs pupilles sur la malice de pareilles pratiques.

§ 3. Masturbation.

Ce vice, que les Nkundó ne semblent jamais avoir pratiqué, est actuellement connu dans les centres importants et dans les camps, et de là pénètre peu à peu à l'intérieur. Pourtant, il ne semble se répandre que difficilement dans la société indigène. On comprend qu'un homme qui, dans un centre quelconque, en a contracté l'habitude, ne s'en défasse pas sans grande peine; mais comme l'indigène n'a pas la volonté corruptrice, il ne s'en fait pas le propagateur (1).

(1) Nonobstant les attouchements fréquents dus aux démangeaisons.

§ 4. Onanisme.

L'onanisme semble également inconnu. Sans doute, beaucoup de femmes ont, par leur concubinage avec des Européens, appris ce vice; mais elles ne l'ont pas répandu. Nous pouvons en dire autant des cas d'onanisme involontaire. C'est que l'indigène ne recherche pas les raffinements sensuels, mais se laisse plutôt aller à sa pente naturelle (1).

ARTICLE VII. — L'INCESTE.

Il nous faut distinguer ici : 1° les relations sexuelles entre membres de la parenté éloignée; 2° entre proches parents.

§ 1. Dans la parenté éloignée.

Dans la parenté éloignée (au sens nkundó du mot) l'inceste est connu depuis des temps immémoriaux. On l'appelle *lonkâna* (chez les Bombwanja : *bombaká*). *Lonkâna* dérive de *nkâna*=frère, sœur. On dit aussi *liála j'öloló*=union sexuelle dans le village. Sont dénommées *lonkâna* les relations entre membres de familles apparentées seulement de très loin (qui dans notre conception ne sont plus parents du tout), mais entre lesquels le mariage n'est pas permis. Ainsi on entend dire : tel et tel groupement ne se marient pas (*báfóyakumbólé*), mais ils commettent le *lonkâna*. On pourrait considérer deux groupements pareils comme deux clans étroitement apparentés. Les groupements entre lesquels le *lonkâna* est pratiqué possèdent chacun son propre cimetière, tandis que ceux entre lesquels il est absolument proscrit ont un cimetière commun. Ainsi, pour citer un exemple, le « village »

(1) La pratique décrite au chap. X, art. III, § 3, n° 3, est peut-être entachée d'onanisme; elle peut certainement y conduire, mais elle n'est pas causée par la perversité.

d'Elángá l'Imomo l'Ontole (Bongili) est, comme le nom d'ailleurs l'indique, composé de trois groupements. Le bloc des Imomo se trouve en partie dans le Sud de la chefferie (une autre partie est située en la chefferie alliée des Bombomba). Il en est de même de Bontole. Avec Eleke (Lokongo), Elángá et Imomo forment la descendance du fils d'Ámbá, sœur d'Iloko, Eángá et Bokungú, ce dernier étant l'ancêtre des Bontole. Or, les trois groupements ne se marient pas entre eux. Elángá et Imomo ne permettent non plus des relations de *lonkána*, tandis qu'ils les pratiquent avec Bontole. Notons que le terme de *lonkána* n'est jamais appliqué aux relations entre clans réellement distincts, c'est-à-dire entre entités exogamiques.

Pour fixer exactement jusqu'où peut s'étendre cette pratique, il faudrait examiner chaque groupement à part. Or, cela nous mènerait trop loin.

Il est encore à noter que le *lonkána* peut se limiter à un acte isolé, ou devenir un concubinage intermittent. La pratique ne change pas de nom lorsqu'il s'agit d'une femme mariée qui vient en visite dans sa famille. Pourtant, les sanctions contre l'adultère sont applicables à ces cas, comme à tout autre ⁽¹⁾. Bien que les parents de la femme soient plus tolérants que pour les relations adultères avec un autre amant, le mari lésé dans ses droits ne fait, lui, aucune distinction.

Cette coutume du *lonkána* paraît assez étrange. En effet, si les relations sexuelles entre ces clans ne sont pas répréhensibles, pourquoi le mariage est-il défendu? Il y a là une contradiction apparente qui mérite l'attention. Ne faut-il pas y voir l'indication d'une tendance au relâchement de la loi de l'exogamie? Anciennement, toute relation sexuelle aurait été interdite entre membres des clans envisagés, phénomène bien naturel à l'origine des

(1) Cfr. chap. VI, art. VIII.

familles. Plus tard, des jeunes gens auraient succombé à la tentation et même peu à peu les infractions se seraient multipliées : c'est que, en raison de l'extension des clans, les tentations devenaient de plus en plus nombreuses, et la règle, détachée de son rapport naturel, puisqu'il s'agissait désormais d'une parenté extrêmement éloignée, paraissait aux intéressés plus ou moins arbitraire; elle n'était d'ailleurs soutenue par aucune sanction ni par aucune crainte ⁽¹⁾; ainsi, le nombre même des fautes commises aurait petit à petit fait entrer la pratique dans les mœurs. Impuissants à réagir, les détenteurs du pouvoir, gardiens de la moralité ancestrale, se seraient contentés de canaliser le mouvement et de le limiter au minimum, en se montrant indulgents pour les relations libres, afin de sauver le principe de l'exogamie. Cette hypothèse explicative peut trouver une petite confirmation dans le fait que, déjà au début de la colonisation, alors que l'influence européenne était encore nulle, des cas, isolés et très rares, se présentaient de mariages contraires à la loi exogamique, entre membres de groupes apparentés seulement à un degré fort éloigné, mais qui pratiquaient déjà le *lonkâna*. L'exception est ensuite devenue règle, et dorénavant les deux groupements en question se marient entre eux régulièrement et sans entraves, tandis que les autres familles sont restées soumises à l'ancienne loi. Ainsi le fait connu du village Boyela (Bakáala), qui comprend les groupes Bokambá, Bembakú, Besúlú et Bekólama (éteint), descendants de Ngondé avec une femme, tandis que d'une autre épouse sont issus Lileké et Likongo, auxquels est adjoint Bongilá, groupe allié (*likiló*). Ces deux groupes de familles ne peuvent pas se marier, mais s'adonnent au *lonkâna*. Or, vers l'époque de la première arrivée des Blancs, un membre de la famille Bembakú,

(1) De fait, aucune sanction n'est prévue contre les mariages à l'intérieur d'une entité exogamique : tout se résume à l'opposition des parents et des vieux et à l'habitude quasi innée.

un certain Bonjúmbú, poussé par un amour excessif, enfreignit la loi exogamique en prenant comme épouse la femme Bolondó de Lileké. L'amour ne se refroidissant pas et l'union se prouvant stable, le mariage fut reconnu et admis comme légitime. Depuis lors, les deux groupes en question sont devenus exogamiques.

§ 2. Entre proches parents.

L'inceste entre proches parents ne porte pas de nom propre et spécial. Il n'a d'ailleurs jamais lieu pour des motifs passionnels. Il ne se rencontre qu'en relation avec des pratiques d'envoûtement et de sorcellerie (*boté*, pl. *beté*) dont il constitue le *nsimbo*, c'est-à-dire la condition sans laquelle ces *beté* resteraient inefficaces. Si le *nsimbo* n'est pas observé, le *boté* se retourne contre son possesseur et, par un effet à rebours (*bozesengano*), lui cause la mort. C'est ce qui fait que les intéressés se soumettent, malgré toutes les répugnances naturelles, à ces exigences dégradantes. D'après les cas, l'inceste est imposé avec la mère, la fille, la sœur. C'est la première éventualité qui répugne le plus à nos indigènes. Quoique tout à fait à contre-cœur, la mère se soumet à cette ignominie pour sauver la vie à son fils imprudent et cupide.

Le *nsimbo* d'inceste n'existe pas dans n'importe quel *boté*. Il paraît même avoir été absent des *beté* anciens et purement nkundó. On le trouve surtout dans les grands *beté* modernes, introduits d'autres peuplades ou inventés sur place depuis la colonisation ⁽¹⁾.

ARTICLE VIII. — PHILTRES D'AMOUR.

Les Nkundó connaissent deux philtres d'amour : l'*efondé* et le *bontálá*. D'autres *beté* modernes peuvent avoir partiellement ou subsidiairement le même effet. Ici,

(1) Cfr. KAPTEIN, dans *Congo*, 1922, I, p. 534.

nous ne traitons que des deux premiers, qui sont des philtres d'amour « purs » et anciens.

Le philtre d'amour (*boté w'èlangyá*) sert tant pour gagner le cœur d'une jeune fille que pour débaucher à son mari une femme mariée.

§ 1. Efóndé.

L'*efóndé* ⁽¹⁾ est le charme commun. N'importe qui peut se le procurer chez le fabricant, moyennant rétribution convenable, s'entend. Il existe diverses sortes d'*efóndé* d'après la diversité des ingrédients et du procédé de fabrication et, par suite, du mode d'emploi. Les ingrédients les plus usités sont certaines feuilles mêlées à du fard rouge (*ngóla*) et à une sorte de lichen qui forme des plaques rouges sur l'écorce de certaines essences forestières; le tout soigneusement empaqueté dans une petite fourrure (spécialement la peau du petit félide *iyéi*).

On cache ce charme sous la traverse du lit où la désirée doit prendre son repos nocturne. De ce fait, son cœur concevra un amour ardent pour le possesseur du charme. Ou bien on le place quelque part dans une case; ensuite on y appelle la femme convoitée; on lui prend le bras, et immédiatement l'*efóndé* lui fait « tourner le cœur ». Ou encore le charme est, toujours à l'insu de la femme, jeté dans le feu où elle fait sa cuisine. Si, en revenant à son foyer, elle commence à éternuer, c'est le signe que la fumée, chargée des émanations mystérieuses du philtre, a pénétré par les narines jusqu'à son cœur et l'a remplie d'un amour ardent pour l'Adonis.

L'*efóndé* est considéré comme un *ikókó*, c'est-à-dire un assujetissement. *Efóndé ákóká bāmato* = l'*efóndé* maîtrise, exerce le pouvoir sur les femmes.

L'interdit propre à l'*efóndé* est le *bokai*, sorte de légume

⁽¹⁾ *Efóndé* est souvent employé comme synonyme d'*elangyá* dans son sens sexuel.

aigre. Le possesseur du philtre doit s'en abstenir. Car les *bekai* causent des renvois de l'estomac, et de même la femme renverrait son amour et rendrait ainsi le *boté* inefficace.

§ 2. *Bontálá*.

Contrairement à l'*efóndé*, le *bontálá* n'est pas un philtre d'amour commun à tous, mais un charme réservé aux danseurs d'*iyaya*. Cela ne veut pas dire que tous les artistes de cette danse le possèdent, mais eux seuls le connaissent. Comme la masse des *beté nkundó*, la base matérielle du *bontálá* sont les feuilles de certaines plantes.

Le *bontálá* atteint son effet infailliblement. Il n'agit donc pas seulement sur la personne aimée, mais sur toute femme qui satisfait, involontairement ou de propos délibéré, à la condition d'efficacité : dès que la tête d'une femme touche le bras du possesseur du *bontálá*, son cœur tourne en sa faveur, et si elle est mariée, l'amour qu'elle porte à son époux se change en répugnance : elle l'abandonne pour rejoindre son charmeur.

TROISIÈME PARTIE

Recherche d'une épouse.

Quand un jeune homme en âge de se marier croit en avoir les moyens, il va à la recherche d'une épouse. Évidemment, il connaît nombre de jeunes filles et, généralement, il n'a aucune difficulté à en trouver une qui lui convienne. La fréquentation est toute simple : rencontres, visites, causeries, blagues, comme partout; mais aucun romantisme ni sentimentalisme; choses absolument inconnues de nos populations. Comme ils ont hâte d'arri-

ver au terme de leurs relations, la vie conjugale, — ce que favorisent les us et coutumes, — il ne reste que peu de temps pour la poésie.

La fréquentation ne porte pas de terme propre et spécifique. On dit tout simplement *sooja bōmoto* = causer à une femme, ou *asa bōmoto* = chercher une femme. Celle qui en est l'objet est appelée *bombóyo* (ou, chez les Injóló, *boambá*).

Les propositions du jeune homme sont d'abord adressées à la jeune fille : « *ńdanga ńkokolé (ńkokumbólé) la wǎlí* = je désire te prendre comme épouse ». Elle manifeste son accord en lui disant : « *ńkolanga wě ng'ókó* = je t'aime de même », ou plutôt : « *elaká ô wě* = comme tu veux » ; « *jǒi ô líkě* = c'est ton affaire », ou termes analogues ⁽¹⁾.

Les amants se font des cadeaux. La jeune fille donne de la nourriture que sa mère lui remet, ou qu'elle est parvenue à se procurer elle-même. De son côté, le jeune homme lui offre certains petits animaux de chasse (surtout le grand rat *botómba*, des lémurien du genre *eséndé*, etc.) ou des poissons. Ces présents ne portent pas de nom spécifique. De la part de l'homme, ils s'appellent simplement *mpató* = cadeau envoyé; de la part de la femme *botúmo*, usité pour tout don fait par une femme à son amant (cfr. aussi ch. VI, art. VII, § 2). Le verbe qui est employé avec ce substantif est *tumba* = faire brûler, qui n'a avec lui aucun rapport étymologique.

Parfois les amoureux se donnent un gage mutuel et secret de leur volonté de se marier. Ce gage, appelé *bondengé* ou *bonengé*, consiste spécialement en un collier de perles *bafomǎkongo* (ou, plus rarement, *bisengé* ou *bisengéla*).

(1) Notons que ces expressions ont, pour le Nkundó, une portée tout autre que celle du sens obvie des mots. Elles expriment un réel accord et consentement explicite et personnel. Pour une femme, il est d'ailleurs malséant d'employer une expression plus directe.

Dans le choix de leurs épouses les hommes se laissent conduire par les divers motifs qui peuvent exercer une influence dans ce domaine : attrait physique ou moraux ; les richesses et le rang social n'entrent pour ainsi dire jamais en ligne de compte. La jeunesse est aisément entraînée par l'attrait physique et l'amour passionnel. Les hommes déjà plus rassis ou les jeunes gens plus sensés font plutôt attention aux qualités morales : conduite générale, soumission, bonté, mansuétude, et surtout activité, application soigneuse, etc. Bref, nous trouvons ici toute la gamme des variations individuelles qu'on rencontre ailleurs, hormis les mariages d'intérêt financier ou politique, et les motifs d'une haute élévation morale que peut susciter la religion chrétienne, comme le dévouement pur.

Après quelques jours de fréquentation, la jeune fille fait savoir à son courtisan que, s'il l'aime réellement, il serait temps d'arranger leur situation et que, par conséquent, il doit obtenir le consentement des parents. Entretiens, ils ont eu déjà plusieurs rapports intimes ; il convient donc de ne pas retarder le moment des pourparlers officiels.

La recherche d'une épouse qui est déjà en pouvoir de mari ne diffère pas de ce que nous venons de décrire ; seulement on doit user d'une grande circonspection, afin de ne pas éveiller les susceptibilités du mari. C'est surtout dans ce cas que se pratique la remise du gage secret dont nous avons parlé.

Après la consommation du divorce, la femme est assimilée à une jeune fille, puisqu'elle est libre.

La recherche comme future épouse d'une enfant non encore née ou en très bas âge aura sa place dans un chapitre spécial (ch. IV, art. I).

CHAPITRE II.

ÉLABORATION DU CONTRAT MATRIMONIAL. — DOT.

L'élaboration du contrat matrimonial ⁽¹⁾ se fait, dans les lignes principales, au moyen du versement de certaines valeurs par l'intermédiaires de témoins qualifiés (art. II). Elle débute par les fiançailles (art. III). Ensuite, nous exposerons les divers versements ultérieurs au père, *walo* (art. IV) et *bosóngo* (art. IX), et à la mère (art. V), ainsi que les cadeaux (art. VI). En outre, le droit nkundó impose même au clan de la femme le paiement de certaines valeurs (art. VII). Enfin, nous examinerons diverses règles et coutumes concernant la dot : son acceptation (art. VIII), sa destination (art. X), pour terminer par quelques remarques générales (art. XI) et quelques considérations sur l'attitude adoptée à l'égard de la dot (art. XII).

ARTICLE I. — DEBUTS DES POURPARLERS.

Comme nous l'avons vu à la fin du chapitre précédent, la période de la fréquentation n'est pas longue.

Le jeune homme ayant informé de ses projets ses propres parents, ceux-ci s'assurent que ce mariage mérite

(1) Cette terminologie doit être prise dans son sens large et non dans sa signification strictement juridique. Contrat matrimonial ne signifie donc pas ici ce qu'en droit européen on appelle le « contrat de mariage ». Ce chapitre traite des diverses phases par lesquelles passe chez les Nkundó la constitution de l'état conjugal et les pratiques qui s'y attachent. J'ai choisi ce titre afin de pouvoir y englober la multiplicité des éléments essentiels ou accessoires qui composent la genèse de l'union conjugale et des diverses circonstances qui l'accompagnent.

considération et qu'il n'existe pas d'empêchements ou de trop grandes difficultés qui pourraient plus tard causer la brouille.

Pour les pourparlers officiels, le prétendant, accompagné de son père (ou du remplaçant de celui-ci), se rend chez les parents de la choisie, qui s'informent du but de la visite, et ayant appris qu'un tel désire la main de leur fille, ils demandent : « Comment la veux-tu ? » ⁽¹⁾. — « Je la désire comme épouse. » Là-dessus ils lui disent de s'arranger pour faire le premier versement dotal. Les deux parties s'étant mises d'accord, les parents de la future concluent en disant : « Nous ne nous opposons pas, c'est votre affaire. »

Les formalités des pourparlers ne diffèrent pas, qu'il s'agisse d'une jeune fille libre ou d'une femme qui a déjà un mari. Seulement, dans ce dernier cas, aussi longtemps que le divorce n'a pas été consommé, on doit procéder avec une grande circonspection, pour éviter d'éveiller les susceptibilités de l'époux abandonné. En outre, les parents de la femme font savoir au futur et à sa famille le montant de la dot qu'ils devront apporter afin de pouvoir rembourser le premier mari ⁽²⁾.

Quant aux fiançailles avant la naissance ou dans la prime jeunesse, on y observe la même procédure, mais adaptée aux circonstances spéciales du cas que nous expliquerons en détail dans le chapitre IV.

Après ces débuts des pourparlers, le père du prétendant prépare le premier versement dotal, qu'il va, accompagné de son fils et du *ndonga*, remettre à la famille de la future épouse. Expliquons d'abord ce qu'est le *ndonga*.

(1) C'est-à-dire comme épouse légitime; ou, as-tu l'intention de cohabiter seulement pendant un certain temps? De cette façon, les parents de la future s'assurent de la volonté sérieuse du prétendant de contracter un mariage en règle.

(2) Cfr. chap. VIII, art. II et III.

ARTICLE II. — LE NDONGA.

Le *ndonga* est le gardien-conservateur du mariage choisi par les parties et dont l'intervention comme intermédiaire, témoin, conciliateur ou arbitre est obligatoire à chacune des phases de l'union. C'est un personnage officiel en ce sens qu'il tient son autorité de la loi même qui régit le mariage dans la société nkundó.

Tout d'abord, le *ndonga* est l'intermédiaire absolument indispensable dans le versement de la dot. Sans lui, pas de mariage légitime : *Nkó ndonga óbóka baúmbá ó lontubú, bõna ale ó bonto* = Sans *ndonga* tu jettes tes valeurs en pure perte, et ta fille n'est qu'une esclave, c'est-à-dire elle n'est pas épouse. En droit lui seul a qualité pour témoigner.

L'importance que les indigènes attachent à l'intervention du *ndonga* ressort dans la vie courante à tout instant. Ainsi, qu'une femme ait été battue par son mari, on peut entendre sa famille dire : « Notre fille (sœur) n'est pas une esclave; elle a été payée par l'intermédiaire d'un *ndonga* : *bõn'ókísó áfa bokwála, bówéngákí é la ndonga.* » Ou elle-même ripostera de cette façon, *mutatis mutandis*, à son mari, ou à la famille de celui-ci, quand, à son avis, on ne la traite pas convenablement.

Cette nécessité absolue de l'intervention d'un *ndonga* qualifié n'est relevée que très rarement par les Européens de l'Administration coloniale. On dirait qu'ils ignorent son importance, pourtant capitale.

Pour être capable de servir de *ndonga* d'un mariage déterminé, il faut être apparenté à la fois aux deux futurs époux, ou, comme on dit en lonkundo, être *mbótswá*. Actuellement, comme, à cause des pérégrinations des indigènes, les *ndonga* possédant ces qualités sont rares dans les centres, et souvent complètement introuvables, force a été d'adapter à ces circonstances la loi ancestrale. De là s'est introduite l'évolution qui consiste à prendre

comme *ndonga*, dans ces circonstances critiques, un homme reconnu généralement comme intègre, ayant toutes les raisons d'être impartial et intéressé à la stabilité du mariage. Ainsi trouve-t-on souvent des catéchistes en chef qui en assument les fonctions et les responsabilités.

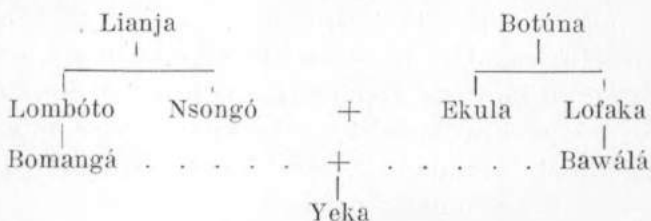
Jadis, et à l'intérieur encore maintenant, lorsque deux jeunes gens s'aiment, mais, qu'il ne se trouve personne qui réunisse les qualités requises pour l'exercice de la fonction de *ndonga*, les parents du jeune homme s'opposent au mariage : *tófíméjé liála línko, tófa l'òkoféndéjé baúmbá* = nous ne voulons pas de ce mariage; il n'y a personne pour transmettre les valeurs ». Dans les circonstances ordinaires, pareille éventualité est pratiquement inexistante.

Il appartient au mari de choisir le *ndonga*, qui ensuite est agréé par la femme et ses parents. Si ceux-ci font opposition, le mari le remplace par un autre. Quoique autrefois ce cas ne se présentait guère, pourtant, dans les conditions présentes, on peut le rencontrer.

Une femme peut être *ndonga* aussi bien qu'un homme.

Les fonctions sont héréditaires. Au décès du *ndonga*, son fils, sa fille, son frère, même sa femme, si elle reste dans le clan de son mari défunt, lui succèdent dans ses devoirs et droits.

De même, en son absence, ou s'il est empêché, il peut être remplacé par eux. Ainsi, par exemple :



Yeka est un *ndonga* qualifié pour le mariage d'Ekula et Nsongó. Mais comme il est encore trop jeune pour en

exercer les fonctions, son père Bomangá peut en tout droit le remplacer entre-temps.

Pour le même mariage il peut y avoir plusieurs *ndonga*. Tous doivent remplir les conditions requises et ont les mêmes devoirs et droits. Il n'est pourtant pas nécessaire qu'ils soient tous présents à chaque intervention requise par le droit : un seul, et n'importe lequel suffit. Leurs témoignages se valent en théorie. Pourtant le premier désigné est connu comme *ndonga éâ ntsína*, ou *ndonga* principal. S'il est possible de découvrir deux *mbótswá*, on doit les prendre tous deux comme *ndonga*; sinon on peut se contenter du seul individu trouvable.

Pour ses services, le *ndonga* a droit à une rémunération de la part de chacune des parties contractantes.

Au versement du *ndanga* (cfr. plus loin) la famille de la femme lui donne un *botómba* fumé, une poule ou un poisson *bokósa*. C'est un présent qui porte le nom générique de *lionja* (verbe *bonjela*). Toutefois, il est obligatoire.

De même, lors du paiement du *walo*, avant toute autre chose, la famille de la femme lui présente des vivres d'origine animale (*bofambe*), particulièrement un *botómba*, une poule ou un *bokósa*, plus des bananes, le tout désigné par le terme général de *botómba loanda* ⁽¹⁾.

Enfin, après le versement du *walo*, la famille du mari lui remet deux anneaux de cuivre, et la famille de la femme en fait autant. Si le montant de la dot est très élevé, on va même jusqu'à cinq anneaux. Cette dernière rémunération s'appelle *bompángá*. Le sens propre de ce mot est un animal domestique (chien ou chèvre) donné en paiement. Actuellement on donne sa contre-valeur en anneaux de cuivre (*konga*, pl. *bakonga*); mais le nom ancien est resté.

(1) *Boanda* est une espèce de bananes; mais on donne n'importe quelle sorte. D'où, à présent, on commence à parler aussi de *botómba la linkondq* (ou *linkq*). Ou encore : *nsóso la linkq* (poule et banane).

Pour toutes ces rémunérations on emploie le terme générique : *lámbele ndonga* = préparer pour le *ndonga*, et le substantif : *balámbo* (sing. *ilámbo*), comme s'il s'agissait d'aliments. Cela concorde bien avec le *botómbe* et les bananes, etc., mais est tout de même usité pour les cuivres. Nous trouvons-nous devant une extension de la signification? Ou faudrait-il conclure qu'au temps jadis la rémunération en question consistait uniquement en vivres?

S'il y a plusieurs *ndonga*, leur rémunération n'en est point augmentée; elle est unique, et ils n'ont qu'à se la partager.

Dans la pratique assistent encore au paiement de la dot les chefs de clan ou de famille, hommes influents qui ont pouvoir de juger les différends. Ils réclament au *ndonga* leur part de la rémunération. Selon le dicton, — en langage archaïque, — *boté wã ndonga nd'á dombé* = la force (littéralement la médecine) du *ndonga* réside chez les juges. Ce n'est pas parce que les juges comme tels ont droit ou pouvoir d'intervenir dans les palabres matrimoniales. Mais ils sont autant de témoins supplémentaires. Le jour où surgira un différend à propos de la dot, spécialement à l'occasion du divorce, le *ndonga* pourra les convoquer pour l'aider à rafraîchir sa mémoire et ainsi lui éviter des embarras. Car il peut très bien se faire qu'après plusieurs années le témoin officiel n'a plus qu'une souvenance approximative et vague des valeurs versées. Si les juges ne reçoivent rien, ils se récuseront au moment critique. Il est donc de politique intelligente d'acquiescer à leur désir, quoique, à strictement parler, ils ne puissent invoquer aucun droit véritable.

Actuellement, le Gouvernement colonial, ayant constitué des chefferies et nommé des chefs, ceux-ci se sont vu attribuer le droit d'intervenir d'office comme *ndonga* dans les affaires matrimoniales; ou du moins ont-ils profité des pouvoirs leur concédés pour ce faire. Généralement, ils

convoquent en même temps les juges de la chefferie et l'affaire est inscrite tant bien que mal dans le registre des jugements. L'assistance du chef comme témoin peut avoir de la valeur, puisqu'il ajoute son témoignage et que le montant dotal est inscrit. Mais, d'autre part, elle a l'inconvénient d'introduire le chef dans des affaires qui, somme toute, ne le regardent point. Sans parler des cas où lui-même ou des parents à lui sont intéressés dans la palabre. S'il se contentait d'être témoin passif et d'inscrire l'acte des transactions, la chose serait parfaite.

Étymologiquement, il est probable que le mot *ndonga* dérive du radical verbal : *long*, intrans. *longam* = être en règle, être arrangé; trans. *longy* = arranger, rendre comme il faut. Outre le mot *ndonga*, employé à l'Ouest de la Loilaka, nous trouvons chez les Boángí et les Boóyá (comme chez les Elángá) : *bokólo*, et chez les Injóló : *ntombi*. Ce dernier mot pourrait être le même que son homonyme, signifiant espion, du verbe *tomba*, espionner; le premier est peut-être une extension du sens du mot *bokólo* = engagement ⁽¹⁾.

ARTICLE III. — LES FIANÇAILLES.

§ 1. Versement de l'ikulá.

Les fiançailles débutent par le premier versement d'une valeur dotale, qui anciennement était une flèche, et, de là, s'appelle *likulá* ou *ikulá*. Si le prétendant était très riche, il donnait parfois un couteau *ingóndá* ou même *empúte*. Un plus pauvre pouvait se contenter d'un simple manche de flèche (*bompake*). A présent on donne un ou deux anneaux de cuivre. Mais le nom primitif de ce paiement a toujours été conservé.

S'étant rendus chez le père de la future, le prétendant,

(1) Notons, en passant, qu'un *ndonga* est aussi requis pour le *boseka* ou contrat d'amitié et d'entraide. (Cfr. chap. I, 1^e partie, art. III.)

son père (ou le remplaçant), le (les) *ndonga*, et souvent d'autres parents encore, s'asseyent d'un côté du *loánjá* (cour devant l'habitation), après l'échange des marques usuelles de politesse. La jeune fille et les représentants de sa parenté s'asseyent du côté opposé. Comme dans toute affaire qu'un Nkundó a à arranger, l'hôte commence par s'informer du motif de la visite. Le père du jeune homme répond : « Nous venons demander ta fille pour mon fils. » — « Comment la demandez-vous ? » — « Nous la demandons en mariage. » De ces pourparlers préliminaires on dit simplement : *úwana nsango* = se demander réciproquement des nouvelles.

Ensuite le père de la jeune fille questionne : « Qui va transmettre la *linko* (banane) ou le *bonyáku* (banane encore imparfaitement mûre), c'est-à-dire les cadeaux ? ». Par cette expression figurée, il s'enquiert de la personne proposée comme *ndonga*. Le père du jeune homme lui répond : un tel et un tel. Ceux-ci ayant été agréés, le père de la fiancée fait apporter des bananes, du poisson fumé, parfois des poules, que le témoin transmet au groupe du futur.

Après l'acceptation des présents, le *ndonga* fixe la flèche en terre, devant les parents de la femme. D'où la locution, toujours très en vogue, de *-sumya ikulá*, ou *-lubya likulá* = planter la flèche; quoique, à présent, le *ndonga* dépose les anneaux.

§ 2. Consentement.

Invitée par ses parents ou par le *ndonga*, ou bien de sa propre initiative, — selon les dispositions personnelles, — la jeune fille arrache la flèche, ou ramasse les anneaux, et les remet à son père. C'est la façon d'exprimer son consentement aux fiançailles proposées.

Par sa promptitude ou sa nonchalance, voire la manière récalcitrante dont elle exécute ce geste, elle manifeste les

sentiments qui l'animent. En règle générale elle agit vivement. Comme nous l'avons expliqué, l'union a été préparée depuis quelque temps déjà, et la jeune fille nkundó se glorifie d'être l'objet de l'amour d'un homme et d'avoir un mari. Pourtant, il se présente des cas où la fille, surtout si elle est encore jeune, se fait presser avant de se décider. C'est qu'intérieurement elle n'est pas enthousiaste de ce mariage. Mais, finalement, elle s'incline devant le désir paternel, préférant une union contre son gré que s'exposer à des tracasseries plus ou moins graves de la part de sa famille.

Il est évident qu'ici nous rencontrons toute l'échelle des variations d'après les tempéraments individuels et les circonstances. Un refus catégorique doit certainement être très rare. Ce serait le fait d'une femme particulièrement énergique. Mais celle-ci se serait retirée depuis longtemps déjà, sans laisser les choses arriver à cette extrémité.

Plus fréquent est le cas d'une femme qui se soumet à la cérémonie en regimbant et à contre-cœur. Non seulement faut-il insister et la presser, mais sa mine renfrognée exprime son mécontentement. Elle prend les objets d'un geste apathique, tourne le dos à son père et laisse tomber les valeurs par derrière, sans même le regarder. Personne dans l'assistance ne se trompe sur la portée de ces gestes. Aussi les membres de la famille et les notables présents ne manquent-ils pas d'attirer l'attention du père sur la gravité de la situation. Ils tâchent de le faire changer d'avis et de le dissuader d'accepter la dot. A cette fin ils lui mettent sous les yeux les conséquences de son obstination : à la première occasion favorable, la femme prendra la fuite; d'où palabres (et autrefois guerre, souvent), emprisonnement, tracas divers et finalement restitution de la dot pour divorce. Parfois ils réussissent; d'autres fois toute la sagesse et toute l'éloquence restent vaines : la cupidité, la nécessité d'obtenir les moyens pour payer la

dot pour une épouse (personnelle ou destinée à un fils, frère, etc.) et le profit qu'il escompte de l'alliance imposent silence à tous les autres sentiments. Ici encore, tout dépend des dispositions individuelles. Actuellement, l'extension de la liberté par la colonisation rend les cas moins fréquents. Pour les raisons indiquées, ils se produisent pourtant encore. Mais le plus souvent, la cérémonie se déroule de façon normale. Aussi longtemps qu'elle n'a pas eu lieu, le versement de la dot ne continue point. C'est assez indiquer l'importance que le droit nkundó y attache, et combien ce droit tient à l'expression publique et officielle, bien que non exprimée par paroles, mais seulement impliquée dans un acte spécial et significatif, du consentement de la femme au mariage proposé. Les faits contraires sont de pures infractions.

Dans les cas normaux, le père accepte la flèche ou les anneaux des mains de sa fille, et ainsi établit son consentement aux fiançailles et, par conséquent, au mariage.

L'expression du consentement diffère entièrement de ce que nous venons de décrire dans les autres formes de mariage que nous étudierons plus loin (chap. III et IV).

§ 3. Rapt.

Même avant l'arrivée des Européens il se présentait des cas où deux amants persistaient, malgré l'opposition des parents de la femme, à vouloir se marier. Les parents refusant d'accepter l'*ikulá*, les fiancés arrangeaient une occasion favorable pour fuir. La femme tâchait de gagner à sa cause son frère, qui par amour fraternel acceptait d'ordinaire la flèche des mains du *ndonga*. Ou bien celui-ci la fixait en cachette dans le toit de la maison des parents de la femme en fuite. Plus tard, l'union de leur fille tenant bien et le gendre les ayant amadoués par sa bonne conduite à leur égard (cadeaux, manifestations de respect, etc.), ils ne refusent plus leur consentement. Ensuite les versements continuent de façon normale.

§ 4. Départ de la fiancée.

Par le fait du versement de l'*ikulá*, la femme est liée, au moins partiellement, à son mari (*bõme*). C'est l'application de l'axiome déjà cité au chapitre précédent, II^e partie, art. III, § 2, B : « Les fruits du *boímbo* qui se trouvent encore sous l'arbre n'appartiennent à personne. » Tant qu'une jeune fille est chez ses parents elle n'est liée à aucun homme. Mais dès que quelqu'un a versé l'*ikulá*, elle est « ramassée » et appartient à un mari.

Aussi quitte-t-elle ses parents pour suivre son mari ⁽¹⁾, soit immédiatement, soit après quelques jours. Le père peut, en effet, congédier son gendre et promettre de lui conduire sa fille, personnellement, ou en déléguant quelqu'un. Entre-temps, il réunit quelques petites provisions. Lorsque la fiancée arrive chez son futur, ce sont des acclamations de joie chez tous les habitants du village, accourus aux premiers cris : « *bompáka wã Sóngóló aóyá* : la fiancée de X... est arrivée ».

Ce n'est qu'à partir de cet instant que ce terme de *bompáka* est employé ⁽²⁾. N'est-ce pas par le versement de l'*ikulá* que la femme devient *bompáka*? Je l'avais toujours compris ainsi. Et ce me semblait logique. Mais dans une discussion sur ce sujet, mes contradicteurs indigènes me mirent en tort sur toute la ligne. Pas moyen de leur faire admettre que si une femme est nommée *bompáka* à son arrivée dans le clan de son fiancé, c'est qu'elle l'était devenue effectivement de par le versement officiel de l'*ikulá* et qu'il s'agit uniquement d'une façon de parler. « Non, disent-ils, tant que la femme n'a pas rejoint son mari elle n'est pas *bompáka*. » — « Mais, enfin, il n'y a

(1) Comme nous verrons *suo loco* (chap. IV et chap. VIII), ceci n'était que rarement possible aux temps précoloniaux. A présent c'est devenu la pratique courante, à cause des changements produits, que nous retrouverons aux endroits cités.

(2) Ce mot signifie aussi fiançailles. Les Ekonda disent *esengá* ou *chengá*.

qu'une différence tout accidentelle : de toute façon, la chose essentielle est le versement de l'*ikulá*. » — « Il est vrai que la femme appartient à l'époux dès le paiement de l'*ikulá*, mais pourtant elle ne porte pas encore le nom de *bompáka*. Elle ne le reçoit que lorsqu'elle quitte ses parents et se rend chez son mari. » — « Mais pourquoi cela? » — « Parce que, sinon, le fiancé s'exposerait à la risée et à la moquerie. Supposons qu'après l'*ikulá* il rentre chez lui, seul. Sa future le rejoindra dans quelques jours. Il annonce la grande nouvelle à ses amis. Puis, le jour fixé, la promise ne paraît point. Quelle honte! Au contraire, si la chose est gardée secrète jusqu'au moment où il n'y a plus de changement à craindre, il n'y a que des cris d'allégresse. »

D'autre part, il est utile de rapprocher de ces données ce fait incontestable que le seul paiement de la dot réalise très rarement, dans les lois et coutumes des différentes peuplades congolaises, le mariage; il s'y ajoute presque toujours une autre cérémonie, qui est, dans la majorité des cas,⁶ la tradition de la femme. Ces données nous inclinent à considérer l'explication des Nkundó comme une explication de convenance, qui indique l'intérêt pratique de la règle, mais ne la justifie pas. En effet, elle ne rend pas compte de la raison pour laquelle la femme ne devient pas *bompáka* dès le paiement de fiançailles. D'autre part, il est indéniable qu'elle ne reçoit ce nom qu'à partir du moment où elle arrive chez son époux. Il est possible que les indigènes aient oublié ou perdent de vue la raison profonde de ce phénomène. L'explication qui concorde le mieux avec les faits positifs est que l'élément essentiel des fiançailles ne consiste pas dans le paiement de l'*ikulá*, mais dans l'acte par lequel la femme quitte sa famille et rejoint son fiancé (1).

(1) Je remercie vivement M. le Procureur Général A. Sohier d'avoir attiré mon attention sur la comparaison avec le droit et la pratique d'autres peuplades congolaises et de m'avoir fait approfondir la face juridique de cette question.

§ 5. Arrivée de la fiancée chez son mari.

Comme je l'ai dit, elle est accueillie dans le clan de son mari par les acclamations universelles de la population enthousiaste.

D'après les cas, le futur la reçoit et l'introduit chez lui ou chez ses parents. Ceux-ci, attendant son arrivée, sont réunis avec leurs filles, sœurs, et diverses parentes et alliées. Le fiancé leur présente sa choisie. On la salue de la façon usuelle : « *w'ǒné; oðkita; oðyá; oòétswa*, etc. », selon le degré de leur intimité antérieure.

Ensuite on procède à la tradition de cadeaux à la fiancée. D'abord les beaux-parents lui offrent un présent de bienvenue, dénommé *bosambelo*, qui, littéralement, se traduit par : « poignée de mains » et qui consiste en un anneau ou un couteau. Puis ils lui donnent la main ⁽¹⁾. A leur suite, tous les parents et alliés doivent en faire de même. Généralement les hommes remettent un anneau et les femmes un couteau. Ces objets sont considérés comme parties de la dot et la femme les envoie à sa famille. Les parents plus éloignés satisfont à leur devoir en apportant de la viande ou du poisson et actuellement aussi de l'argent ou quelque menu cadeau, qui n'est pas englobé dans la dot.

De son côté, le mari lui offre en présent un petit couteau, quelques (5) flèches (aux temps de l'État Indépendant un faisceau de *nngelo* = mitako = fils de cuivre, et à présent, par exemple, 5 ou 10 fr.). Ces présents du mari ne sont pas *bosambelo*, car il ne donne pas la main à sa fiancée, mais *yékola* (salutation), et ne font pas partie de la dot. Ils peuvent être envoyés par la femme à ses parents.

Si le mari n'a pas encore de maison ni de cultures pro-

(1) Les Nkundó se donnent la main en signe d'amitié. C'est une sorte de salutation. Ils ne se pressent pas la main comme les Européens, mais posent doucement l'une sur l'autre, puis la retirent en frottant légèrement.

pres, — cas qui était très fréquent autrefois — (1), les fiancés habitent provisoirement dans la case des parents, et la femme va chercher la nourriture aux champs de sa belle-mère et la prépare au foyer de celle-ci, jusqu'à ce que le jeune homme ait construit sa case et établi ses cultures à lui.

Actuellement il n'arrive plus qu'un jeune homme qui veut prendre femme n'ait pas encore sa propre maison. Dès l'époque de la puberté le désir de la liberté pousse les jeunes gens à abandonner le toit paternel et à se construire leur case personnelle, où ils peuvent habiter seuls, ou avec l'un ou l'autre compagnon, et jouir de la liberté.

§ 6. Vie des fiancés.

La *bompáka* habite chez son mari, y va causer et dormir avec lui. Les trois ou quatre premières journées elle ne travaille pas, à moins qu'elle ne soit d'une nature très active. Dans la suite elle s'occupe de tous les travaux du ménage, prépare le repas au foyer et sous la surveillance de sa belle-mère. Ce n'est qu'après quelques semaines, lorsqu'elle s'est habituée à son nouveau genre de vie et qu'elle s'est initiée aux usages de sa nouvelle famille, qu'elle a ses propres installations. Dès cet instant elle habite définitivement chez son fiancé.

De chez ses parents elle est venue les mains vides, sans ustensiles quelconques. Elle trouve tout dans sa nouvelle résidence. Ses belle-mère, belles-sœurs lui donnent ce dont elle a besoin : paniers, pots, calebasses, nattes, mortiers, pilons, poules même.

Il appert de tout ce qui précède qu'il n'y a ni rites, ni cérémonies spéciales, ni accoutrements propres.

La *bompáka* est déjà considérée comme épouse; elle en

(1) Il n'y avait pratiquement que les orphelins qui avaient leurs maisons et cultures propres. Nous excluons évidemment des hommes déjà mariés précédemment.

a tous les droits et devoirs : cohabitation, soins du ménage, etc. Tout ce qu'elle produit, tout ce qu'elle gagne appartient à son mari. Sa famille à elle n'a plus aucun droit sur les fruits de son activité. Si après le versement de l'*ikulá* et avant tout paiement ultérieur le mari découvre des relations de sa fiancée avec un autre homme, celui-ci est considéré comme adultère et devient passible des sanctions qui répriment cette infraction. L'indemnité à payer est d'autant plus forte que la femme est plus âgée, et monte de cinq à dix anneaux (cf. chap. VI, art. VII).

En concordance logique avec ce qui précède, le fiancé ne porte pas de nom spécifique. Puisque de fait il est mari, on le nomme ainsi (*bõme*).

Pendant cette période, les fiancés apprennent à se connaître physiquement et moralement (relations sexuelles, travail, tempérament, qualités, défauts). On l'exprime par la locution figurée : *bákángola mpoké* = ils essaient le pot, dont voici l'explication : avant d'employer un pot (*mpoké*) nouveau, on le pose sur l'étagère au-dessus du feu et le laisse là durant quelques jours, afin qu'il durcisse et devienne résistant à la chaleur. S'il se fêle, c'est qu'il ne convient pas à la préparation des aliments; sinon on peut y bouillir sans crainte. C'est ce qu'on nomme : *kángola mpoké*. De là ce terme est transféré à la période d'essai des nouveaux mariés. C'est donc une sorte de noviciat, et le terme français qui peut traduire avec la meilleure approximation possible cette situation est bien « fiançailles, fiancés ».

Cette première période peut durer plusieurs mois. Entre-temps le mari cherche les valeurs nécessaires au versement du *ndanga*.

§ 7. Le *ndanga*.

Le *ndanga* pour le mariage était originellement le paiement d'un couteau (d'où l'on entend encore le nommer :

ifaká = couteau), remplacé ensuite par 2 à 5 anneaux de cuivre, et maintenant par 5 à 10 et davantage.

Actuellement, *ikulá* et *ndanga* tendent à se fondre, étant devenus tous deux un paiement d'anneaux, et ils sont fréquemment donnés conjointement et en même temps, sans les distinguer.

Dans les grandes lignes, la remise du *ndanga* suit la même marche que le versement de l'*ikulá*. Elle se fait seulement avec plus de solennité. Le jeune homme et son père (ou le remplaçant de celui-ci), accompagnés du *ndonga* et souvent de quelques proches — en premier lieu la mère, — se rendent chez les parents de la fiancée, qui les reçoivent avec les marques usuelles de politesse et d'affection. Ils s'asseyent d'un côté du *loánjá*, la famille de la femme se plaçant au côté opposé. Tout d'abord, ceux-ci demandent des nouvelles, c'est-à-dire s'informent du but de la visite. Le père du jeune homme répond : « nous sommes venus verser le *ndanga* = *toóy'ókákya ndanga* (ou *ifaká*), ce qui, littéralement, signifie : nous sommes venus accrocher le *ndanga* (ou le couteau). Ensuite le beau-père donne au *ndonga* un cadeau de bienvenue (*lionja*). C'est un *botómba* fumé, ou un ou deux poissons *bokósa*, ou une poule; on y ajoute un régime de bananes.

Le fiancé et sa famille reçoivent, par exemple, une chèvre, un chien, quelques poules, qui sont considérés comme faisant partie du *nkómí* (cfr. plus loin, art. VII), et de la viande, du poisson fumé, quelques régimes de bananes, dont il disposera avec sa femme et sa famille, et qui ne sont pas considérés comme partie du *nkómí*, mais constituent un simple cadeau.

Ensuite on procède à la remise des valeurs du *ndanga*, qui se fait obligatoirement par l'intermédiaire du *ndonga*, qui a dû également transmettre les cadeaux, etc. Il n'est pas requis que la fiancée intervienne ici, ni même qu'elle soit présente.

Il arrive que lors du versement du *ndanga* on réclame déjà les cadeaux = *beéngo*, qui, en théorie, ne devraient être demandés qu'à l'occasion du paiement suivant (cfr. plus loin, art. VI). Parfois le mari satisfait à ces exigences. D'autres fois il se contente de donner un gage (*wěko*). Il pourrait également débouter les parents cupides. Mais comme il tient trop à la femme, il répond sans murmures à leurs désirs.

Quel est le but et la signification du *ndanga*? Les indigènes répondent : on donne le *ndanga*, afin que la fille ne se brûle au feu = *bǝn'ǝkísó ájǝy'ǝlongola tsǝ*. » C'est un signe que le fiancé assume la responsabilité de tout accident (représenté par le terme général de brûlure) qui pourrait arriver à la fiancée. Dans les mains de la femme et de sa famille, il constitue une preuve publique et officielle contre le mari (1). Conséquemment, c'est aussi une garantie pour eux de ce que le mari prendra soin de leur enfant et la traitera convenablement.

Mais, alors, quelle est la raison d'être de l'*ikulá*? Les Nkundó répondent : « L'*ikulá* constitue une preuve, un signe de ce que la femme appartient à un tel. »

Pratiquement, il n'y a donc guère de différence entre les motifs des deux versements. De fait, leurs conséquences sont identiques, tant pour ce qui est des devoirs et droits des fiancés, que pour ce qui regarde l'indemnité à payer le cas échéant.

Ainsi, si une femme s'enfuit avec son amant sans que celui-ci ait donné l'*ikulá*, et qu'il lui arrive quelque accident, la famille ne peut rien réclamer, car elle ne sait rien prouver. Autrefois ce cas était hypothétique; actuellement on peut le rencontrer, mais dans les milieux indigènes il reste tout à fait exceptionnel.

Cependant, une nuance se constate dans l'explication que donnent les indigènes de ces deux paiements.

(1) D'où, probablement, l'origine du mot. Radical : *tanga* = aimer, vouloir, donc accepter. Cfr. en lokonda : *lǝlanga*.

L'*ikulá* serait une simple preuve; le *ndanga*, au contraire, serait la reconnaissance et l'acceptation des responsabilités : le fiancé se frappe la poitrine (*áyakúndela ntóló*), comme on dit.

Nous avons dit que *ikulá* et *ndanga* sont en voie de se fondre. Ceci est probablement dû à la circonstance que tous deux se font actuellement sous forme d'anneaux de cuivre ou de laiton. Mais à lui seul ce fait ne suffit nullement à fournir une explication adéquate, si la différence indiquée est fondamentale. Une petite nuance sans conséquences pratiques me semble insuffisante pour expliquer ces deux paiements, étant donné surtout qu'entre l'un et l'autre un assez grand laps de temps pouvait jadis s'écouler.

Aussi, nous pouvons nous demander si l'on ne pourrait pas trouver l'indice d'une différence plus profonde dans l'hypothèse d'une coutume primitive.

Par exemple, l'*ikulá* aurait été le paiement d'une demande en mariage, comparable à nos fiançailles d'Europe. Ensuite, des palabres sans issue naissant de cette situation, on aurait imaginé un système qui permettrait désormais, non d'éviter les différends, mais de les résoudre selon des règles juridiques propres et équitables. Ce système serait le paiement d'un *ndanga*.

Cette explication est possible, mais peu probable. La loi indigène, qui, dans tous les domaines, se montre si raisonnable, si prudente et sage, si adaptée aux circonstances, aurait-elle laissé la voie libre à pareille source de difficultés dans une matière si importante ? La chose est presque inadmissible pour quiconque est un peu accoutumé à la mentalité des Nkundó. Et puis, la confusion moderne de l'*ikulá* et du *ndanga* insinue qu'un des deux fait double emploi. Or, la conséquence en aurait été d'unir les deux paiements et de leur assigner un but identique, ou plutôt — conformément à la pratique — de transférer à l'*ikulá* la signification de gage, qui, théoriquement, est

propre au *ndanga*. L'existence d'un seul paiement de fiançailles s'accorderait bien mieux de la présente hypothèse que ne le fait l'existence de deux versements distincts, indépendants et séparés dans le temps. Ajoutons encore que l'acceptation d'une responsabilité se fait toujours et dans toute circonstance par la tradition d'un *ndanga*.

Aussi peut-on imaginer une seconde hypothèse qui paraît plus conforme à la réalité. Originellement, l'*ikulá* aurait été un paiement de fiançailles, comme dans la première hypothèse, mais la jeune fille n'aurait pas accompagné son mari chez lui : elle devait rester chez ses parents, probablement avec permission au fiancé de la visiter et d'avoir des rapports avec elle, à quoi, nous l'avons vu au chapitre précédent, la loi indigène ne s'oppose pas. Le désir mutuel de cohabitation ne pouvant patienter pendant le laps de temps souvent long qui était requis pour l'arrangement du versement de la dot proprement dite, les parents de la fille auraient donné à leur enfant la permission de suivre l'inclination de son cœur, ce qui, répétons-le, ne soulevait que des difficultés d'ordre juridique, « civil ». Or, pour que le fiancé pût prendre chez lui sa future, il devait d'abord tranquilliser les parents et les libérer de leur responsabilité, en l'assumant lui-même d'une façon officielle, c'est-à-dire en donnant une preuve de sa volonté de supporter toutes les conséquences de son acte. Un gage pareil s'appelle en lonkundó : *ndanga*. Plus tard, on aurait encore avancé la date du début de la cohabitation, en la permettant dès l'*ikulá*. De ce fait, la raison d'être du *ndanga* aurait été, en pratique, transférée à l'*ikulá*, et le *ndanga* aurait été conservé comme simple paiement imposé par la coutume, jusqu'au jour où le bouleversement des coutumes anciennes a incité les Nkundó à tirer les conséquences logiques des faits, en fondant les deux paiements en un seul. Ceci est encore confirmé par le fait que l'appellation même d'*ikulá* tend à disparaître pour