

1939

AEQUATORIA

*A. De Roof
Msc*

INHOUW

TABLE DES **M**ATIERES

Opstel en Beheer.
Katholieke Missie
Coquilhatville

Rédaction et Administr.
Mission Catholique
Coquilhatville

INHOUD — TABLE DES MATIÈRES.

	A nos lecteurs.	1
E. Boelaert, M. S. C.	Validiteit der Pseudo-huwelijken.	30
"	Un statut pour monogames.	91
J. De Boeck CICM.	Spraakkunst van het Lokonda.	97
P. Ekonyo	Bote wa likili. - De Likili.	66
G. Hulstaert, M. S. C.	Vergelijkende Taalstudie III.	73
"	La langue véhiculaire de l'enseignement.	85
H. Mathijssen, Monfortaan	Tooverij en hekserij bij Topoke en Bombole.	44
E. Possoz	Huwelijksrecht bij de Mongo's.	3
"	Polygamie.	49
"	Le droit nègre.	53
"	La morale nègre.	54
"	Divorce.	89
"	Le préfixe YA	131
"	-Mariage et droits féodaux.	137
P. Stanislas. C. P.	Kleine nota over de Ankutshu.	124
J. Stas. Lazariste	Les Nkumu chez les Ntomba de Bikoro.	109
	Quaestiones disputandae.	17
Mgr. Tanghe. O. Cap.	Ngombe en Nyi in Ubangi.	13
"	Région de la Haute-Ebola. Notes d'histoire 1890-1900	61
"	Les Ababua (Uele).	107
"	Yakoma.	142
G. Van Avermaet, M. S. C.	Nota over de Bofomela.	133
A. Walschap. M. S. C.	Gedachten over Negermuziek.	25
A. Windels, Lazariste	Jeux et divertissements chez les Mpama-Bakutu.	18
"	La puberté chez les Mpama-Bakutu.	37
Z. M.	Uit een schoolverslag.	55

DOCUMENTA

Le code moral des Ngoni.	33
L'enseignement des langues indigènes dans les écoles africaines.	34
Progrès prudent.	35
Les registres des tribunaux comme moyen d'investigation ethnographique.	35
Centres extra-coutumiers.	59
Le problème de la langue commune véhiculaire ou culturelle au Congo Belge.	83
Moralité chrétienne des Africains.	84
L'éducation des masses en Afrique.	94
Dénatalité.	94
Psychologie culturelle.	108

L'éducation des Africains au contact de la civilisation occidentale.	108
La Polygamie chez les Mende.	132
Le mal et la sorcellerie chez les Ndogo.	132
L'âme de l'Africain.	132
Het inlandsch nieuwsblad.	143
Evolués.	144
Europeesche en Afrikaansche talen.	144

LIVRES RECENSES — BOEKBESPREKING

	Congrès international pour l'étude des problèmes, résultant du mélange des races. (G. H.)	11
M. De Ryck	Les Lalia-Ngolu (P.)	24
G. Hulstaert. M. S. C.	Het Godsdienstonderricht in de missie (G. Hulstaert)	12
"	Le mariage des Nkundo (E. Possoz)	24
"	Practische Grammatica van het Lonkundo (E. Boelaert)	72
"	Etsifyelaka I & II (G. Van Avermaet)	36
H. Loir	Le tissage du raphia au Congo Belge (G. Hulstaert)	96
J. Maes	Kabilu en grafbeelden uit Kongo (G. Hulstaert)	72
Maes & Boone	Les peuplades du Congo Belge (V. M.)	96
J. Maes	Fetischen en tooverbeelden uit Kongo (G. H.)	96
J. Mertens. S. J.	Les Ba Dzing de la Kamtsha I. (E. P.)	36
"	" II. Grammaire (G. Hulstaert)	95
Musée Congo Belge.	Bibliographie ethnographique du Congo Belge (G. H.)	96
R. Van Caeneghem	De gewoontelijke strafbepalingen tegen het overspel bij de Baluba en de Ba Lulua van Kasai (V. M.)	95
J. Wils	De nominale klassificatie in de Afrikaansche negertalen (E)	24

A. nos Lecteurs.

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:

I° 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.

II° par la distribution de tirés-à part d'articles, qui resteraient inconnus de ceux qui n'ont pas les Revues d'origine.

III° 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 25 hommages d'auteur, donnés gratuitement) et de les fournir à un prix modique.

IV° Chaque auteur est responsable des idées qu'il développe.

V° Prix de l'abonnement (12 n° de 12 pages) 20 frs.

Abonnement gratuit aux collaborateurs.

N°s isolés: 2 frs.

Tirés à part: 1,50 frs.

VI° Pour tous renseignements, envois, commandes s'adresser au:

R.P. Directeur
Imprimerie Mission Catholique
Coquilhatville.

Imprimerie N° 3758.

Mission Catholique.

Coquihatchville

HUWELIJKSRECHT BIJ DE MONGO.

door E. Possoz.

Inleiding.

Jarenlang heb ik gezegd: "De Neger hebben geen wetten. Zij houden aan hun zeden, net zooveel als wij, jongelingen van zoowat vijftien jaar, hielden aan het reglement dat we zelf opmaakten voor een uitzonderingsspel."

Maar nu weet ik dat wij met een Neger bijna niet kunnen spreken, omdat hij alles opneemt als een bevel.

Nu weet ik dat vroegere Afrikaanisten over het negerrecht geschreven hebben, gelijk Ptolemaeus over de zon. Als zij spreken van gelijk welk voorwerp dat een Neger overhandigt, dan noemen zij dat een voorwerp van betaling of van gift.

Het is dus alsof de Neger nooit een akkoord sluit; alsof hij nooit een bewijs of titel vormt voor het maken van een kontrakt; alsof hij dan alleen iets overhandigt wanneer hij zich ontlast van een verplichting.

De Africanisten zien den Neger een huwelijkskontrakt sluiten. Zij zien er hem geen titel voor vormen.

Hoe dit mogelijk geweest is, is moeilijk uit te leggen. Honderden hebben over negergewoonten nagedacht en geschreven. Zelfs wie de negergewoonten beschouwde

als negerwetten en negerrecht, bleef nog in dezelfde illusie; hij zag bij hen niets dan giften en betalingen. Hoe lang heb ik dat zelf zoo maar aangenomen?

Bewijs of Betaling?

Wij kennen in ons huidig recht twee groote soorten van bewijzen: getuigenissen en geschriften.

Wij kennen een soort rechtstitel: een juridisch stuk, een geteekend papier. Dit nu kennen de Neger niet. Maar kennen ze misschien in hun recht andere bewijzen? Wie weet! Wie bekommert zich daarom?

Negers en Blanken kennen nog andere soorten van bewijzen: de eed, de bekentenis; alsook rechtskundige onderzoekingen, zooals bezoek ter plaatse, deskundig onderzoek, ondervraging op feiten, enz.

De Neger gebruiken nu nog steeds het godsoordeel, dat in Europa nog niet zoo heel lang verworpen is.

Er bestaan bovendien nog bewijzen, die men instrumenteel noemt. Het zijn bewijzen door middel van een overhandigd voorwerp, dat geen geschrift is. Zoo kennen Neger en Vlamingen den kerfstok. Zoo spreken wij van wat op den balk staat. Zoo

kent men de koord met zooveel knoopen. Deze voorwerpelijke, instrumenteële bewijzen gelden, ook al spreken ze niet.

Voor onze onwetendheid hebben wij, koloniale van het laatste uur, een goede verontschuldiging. Reeds in het officieus "Recueil à l'usage des Fonctionnaires et Agents du Service territorial au Congo Belge" kon men in 1925 lezen (blz. 393), dat om economische redenen alle negervoorwerpen moesten omgezet worden in munt, in geld. Waren daaronder wellicht niet zaken, die geen economische voorwerpen waren, maar juridische? Wie heeft daaraan gedacht? Wie heeft er onderscheid gemaakt tusschen juridische waarden en economische? Niemand! Of toch ongeveer niemand! Zoodat wij in een land gekomen zijn, waar het geld de klok sloeg, ook juridisch. Reeds Lothaire had "Travail Progrès" omgezet in een losako: "kusala: mosolo."

Hoevelen, zelfs met de beste bedoelingen, zoals missionarissen, hebben niet meegewerkt om van het aloude vaderen-recht een mammon te maken? Hoeveel duizenden negers hebben gevang en zweepslagen ontvangen in plaats van het oude recht?

Durft er nu nog een neger spreken van rechterlijke bewijzen? Zij noemen alles: "geld", om nieuwe straf te ontkomen. Meer nog: zij hebben hun oude gedachten gewijzigd: "de reden van de beschaving is rijkdom, geld; en de Blanken zijn zoo sterk, omdat zij geld in plaats van recht en eer gezet hebben."

Alhoewel millioenen Negers het blijven loochenen, durven velen, ook onder de missionarissen, nog beweren dat in Africa de vrouwen worden verkocht!! Als

een Neger aan een ander Neger een bewijs overhandigt, dan noemen de Blanken dat een betaling!!

Geen jurist, bij mijn weten, die dit niet heeft laten begaan. Belg, Franschman, Engelschman, Hollander, Afrikaander, Portugees, Italiaan, Duitscher, wie heeft bemerkt dat niet alles in het recht gift is of betaling?

Verbintenissen worden aangegaan mits titels van bewijs. Kontrakten worden gesloten door middel van een bewijs, dat kracht van wet geeft aan de uitvoering. De betaling komt pas later, om den schuldenaar te ontlasten van zijne verplichting.

Het bewijs stelt de schuld vast en behoudt ze, zolang de delging niet is geschied. De betaling lost de schuld af.

Hoe kan men zulke dingen verwarren? En toch hebben zoovelen die het niet mochten, het gedaan! Ik denk aan Ptolemaeus!

Of zouden we niet liever ronduit bekennen, dat langen tijd geen enkel Afrikanist het negerrecht bestudeerd heeft? Dat geen enkel koloniaal wetgever er zich om bekommerd heeft?

Huwelijksverdrag.

Ontstaan van den titel.

Komen we nu dichter bij het huwelijksverdrag. Honderden hebben beschreven wat zij meenden te zien. Maar hoevelen hebben kunnen onderscheiden? Voor sommigen bestaat het verdrag in het feestmaal; voor anderen is het de danspartij die het kontrakt uitmaakt. En hoe-

velen zijn er niet die heelemaal geen kontrakt zien? Wat zien Farizeeërs-oogen van andermans recht?

Zijn nu alle negerdorpen vol groote rechtsgeleerden? Is elke parochie in Europa vol Thomisten? Wat zou ik vernemen, moest ik in België een ethnographische studie gaan maken van den godsdienst? En gaan uitvragen bij den bakker, de meid van den pastoor, de melkboerin, enz.?

Waar de negerwet ja of neen kan zeggen, zal ik in Afrika misschien evenveel plaatsen vinden, waar ja als waar neen gezegd wordt. Dit geeft vrij spel aan honderden ethnographen. Doch volgens mij bestaat er maar één negerrecht, één overwegend recht: de éénheid in het recht met, op de meeste rechtspunten, afwijkingen in afgelegen plaatsen of klans.

Recht is geen kwestie van uitzonderingen, maar van regels van recht.

Het is een groote vraag, wat er eigenlijk verstaan wordt in een gesprek tusschen Negeren en Blanken. Wat zal een ethnograaf, die geen jurist is, opteekenen? Zijn eigen onkunde van het recht, gevoegd bij die van den negerslaaf of den negersmid? Waar is de Neger die taalkundig voldoende onderlegd is om de Europeesche rechtstermen historisch te begrijpen? En wat verstaat men van woorden waarvan men de schakeeringen in de geschiedenis eener wetenschap niet begrijpt? Wat heeft men aan een woord, zegt Shakespeare? Hoe komt het, dat op een wetenschappelijk kongres twee physici elkanders woordensysteem verstaan? Ik stel maar vragen. Verstand is allereerst een kwestie van verstaan.

Om op het huwelijksverdrag terug

te komen, het moet iedereen opvallen, dat de Neger al zuchtend zegt: "Met mijn schoonouders is het nooit gedaan! En men besluit al aanstonds dat het huwelijk een betaling is van het begin tot het einde. Niet beter wetend, heb ik jaren lang daar in met de anderen gedwaald!

Nu weet ik dat de Mongo en zooveel andere negerstammen voor het huwelijk een bewijs afleveren aan den vader der bruid. De man kan eerst een voorschot geven, een titel van het verlovingsrecht. Maar op den dag of op den vooravond van het huwelijk, overhandigt de vader van den bruidegom het huwelijksbewijs aan den juridischen vader der bruid.

Er is maar één huwelijksbewijs, één huwelijks-titel per vrouw. Dit wil zeggen, dat er voor elke vrouw slechts één titel gegeven wordt, die rechtens onherroepelijk is. In het lomongo noemt men dien titel "bosongo".

Die titel is een bewijs van levend recht, van hoofdelijk recht, hetgeen de Romein der oudheid caput (waar vandaan ons "kapitaal") noemde. Hoofd voor hoofd: het caput der vrouw wordt vertegenwoordigd door het caput van een slaaf.

Doch, zooals de Mpama-Bakutu (en zooveel andere Mongo-stammen) zeggen: er zijn slaven (capita) in ijzer en er zijn slaven in menschenvleesch. Allebei kunnen dienen als bosongo.

Dat er slechts één titel per vrouw is, wil niet zeggen dat er maar één slaaf of één enkel stuk ijzer wordt gegeven; doch dat meerdere slaven of vele voorwerpen, voor ééne vrouw gegeven, slechts één onverdeelbaren titel vormen.

Ofschoon die slaven of die voorwerpen op verschillende tijdstippen kunnen

overhandigd worden, blijft de titel toch één.

Doch daarbij komt het volgende: Voorspoed in het huwelijk kan aanleiding geven tot versterking, tot bekrachtiging van den titel. Eveneens kan schade berekkend aan het huwelijk, door oneenigheid, twist, ziekte, enz., aanleiding geven tot de zoogenaamde vernieuwing van den titel. Zoo spreken de Fransche juristen van: "titre récongnitif" en van "titre nouvel". En de Mongo spreken van: "boşndó".

Daartoe gaat de Neger over bij elke verkrachting van het recht, van het kontraktueel recht, van het huwelijksrecht. Dan krijgt de vrouw het recht zich bij haar vader terug te trekken en aldaar haar recht te handhaven. De sterkte van haar stam dwingt den stam van den echtgenoot tot "nieuw recht", tot boşndó, die het recht herstelt en het opnieuw erkent.

De Titel is solemneel.

De juristen onderscheiden twee soorten van titels of bewijzen: de eenvoudige en de plechtige. In plechtige kontrakten is het kontrakt ongeldig, indien het bewijs ongeldig is. Bovendien kan het kontrakt slechts bewezen worden door dien titel. Waaruit volgt dat het kontrakt bestaat zoolang als de titel bestaat. Gaat de titel verloren, dan is het kontrakt nul. Bij ons nu en bij de Negers is het huwelijk een plechtig kontrakt.

Maar de Negers zijn formalist, zooals alle primitieven. Wijl het huwelijkskontrakt blijft bestaan zoolang de titel voortduurt, laat de dood van man of vrouw het huwelijk voortbestaan met een ander

persoon, doch met hetzelfde kontrakt.

Niet zelden gebeurt het tegenwoordig dat een vader twee titels ontvangt voor hetzelfde meisje: dat is onrecht, en het is strafbaar.

De huwelijksstiel is eigen aan de vrouw. Hierin ligt weer een toepassing van een regel van het recht:

Een stamvader bezit twee soorten goederen: de onverdeelbare of onverkoopbare, en de andere. Zijn kinderen, zijn land, zijn huwelijksbewijzen die zijn eigen kinderen vertegenwoordigen, zijn onverdeelbaar en onverkoopbaar.

De koperen of ijzeren ring die als huwelijksbewijs overhandigd is, was eerst roerend goed, en misschien koopwaar. Doch nu hij besteed is als titel, is hij overgegaan van het recht der roerende goederen naar het recht der kapitale goederen. Hij is een bron van recht geworden in den juridischen stam of klan.

Die klan heeft juridisch gesproken, slechts één enkel vader één enkel eigenaar van zich zelf en van de zijnen, één enkel sui juris. Al de overige leden zijn alieni juris. Zoolang nu die ring een hoofdelijke waarde heeft, kan de stamvader gebruik maken van zijn "vaderdom" om door wederbelegging dien huwelijksstiel te doen gelden voor een bruid, 't zij voor zich zelf, 't zij voor een der zijnen. Het "caput" in ijzer is weer een caput in menschen vleesch geworden.

De aldus verworven vrouw heet nkita der eerste, die "nkoto" is of titularis, of eigenares zooals ook al vertaald wordt. De "nkita" is plaatsvervangster of profijt. "Nkitó" is juridisch profijt.

Wanneer de ring, het mes, het voorwerp, in één woord de titel teruggegeven wordt ter vernieling, dan wordt het

voorwerp weer roerend en verkoopbaar goed.

Heeft een vader misbruik gemaakt van zijn vaderschap en kan hij het bewijs niet teruggeven, dan heeft hij onrecht gepleegd, dat kan gestraft worden.

De titel is onherroepelijk.

Dit bewijs, zeg ik, is onherroepelijk. Hoe zoo?

De juridische stam is zooveel als een onafhankelijk land of natie. De huwelijkswet verplicht te trouwen buiten den stam (exogamie). Het huwelijkskontraakt wordt gesloten door twee kinderen of jongelui; of liever: in hun naam door de twee stamhoofden. Bij ons ook zijn kinderen en vrouwen zonder rechterlijke capaciteit. Huwelijken mogen ook bij ons niet gesloten worden tenzij door tusschenkomst der ouders. En de man blijft meester van de vrouw.

Buiten het stamrecht kent de Neger geen ander recht dan het *jus hostium* dat wij internationaal noemen. De leden van verschillende klans zijn voor elkaar "bafaya". Individueel kunnen zij echter met elkaar een niet-aanvals-pakt aangaan; tgeen de Mongo "boseka" "bandeko" of "likandeko" noemen. Intern, binnen het klanverband, zijn de betrekkingen "boóto" = bloedverwantschap, ook "vrede". Die personen zijn "bióto" van elkaar; terwijl de betrekkingen tusschen stamhoofd en "onderdanen" uitgedrukt worden door den term "lióta". Het huwelijksverdrag tusschen klans heet "likiló".

Naast het voorwerpelijk bewijs kent de Mongo nog een notaris, tusschenpersoon, makelaar, getuige. De grenzen van zijn functie vallen samen met de grenzen

van het recht. Zijn rechten en plichten duren even lang als de titel.

Men zegt van den huwelijksstiel dat hij een waarborg is van het huwelijk. Dat is de getuige ook. Zoo komt het dat de vrouw zich niet mag terugtrekken bij haar vader, zonder goedkeuring van den tusschenpersoon. Hij spreekt het recht; hij is de rechter van de "likiló", terwijl de echtgenoot zelf de rechter is van het overspel. De getuige kan de ouders der vrouw verplichten tot overeenkomst met den man. Dit heet "bolondo", althans bij de Ntomba van Bikoro. Alles wordt in het werk gesteld om het huwelijk in stand te houden. Aldus wordt het recht op de beste manier gewaarborgd.

Wat heeft men daarover al niet geschreven, net zooals de Chineezzen nu komen schrijven over België, alsof de katholieken overgaan tot echtscheiding, dat er priesters zijn die trouwen, en God weet wat nog meer!

Loopen de besprekingen vast, houdt men geen rekening met het recht, geeft niemand aan den tusschenpersoon gehoor, dan zegt hij het laatste woord: oorlog. Het recht is uit, de feiten spreken.

In recht dus is het huwelijk onherroepelijk. In feite echter, na verkrachting, kan men weer vrede sluiten door vernietiging van den titel, door teruggave en dit is dan tevens het bewijs dat de likiló verbroken is. Men leeft terug als vreemden, als vijanden, daar waar men geen kristen is van principie uit. Bafaya is zooveel als: nog niet in aanmerking.

Wanneer nu de vrouw sterft, is haar vader verplicht een plaatsvervangster (bankitsa - of - nkitsa) te geven. De bruidegom blijft immers zijn rechtstitel behouden.

Men zegt weeral: niet waar!

Waarom niet waar? Omdat men dikwijls hoort zeggen: de man krijgt geen andere vrouw en evenmin zijn titel terug.

Dat is zoo. Doch om andere redenen. Zie hier:

Bij ons spruit de aansprakelijkheid, de verantwoordelijkheid in het recht voort uit schuld, dit is: uit eigen schuld of fout, uit eigen oorzaak van onrecht, uit verkrachting van andermans recht. De neger kent bovendien nog de plaatselijke verantwoordelijkheid; zooals ook wij de burgerlijke verantwoordelijkheid kennen voor kinderen, dieren of zaken die men te bewaken heeft.

Hetzelfde geldt voor den Neger ten opzichte van zijn vrouw. Sterft zij bij hem, dan is hij een persoon (caput) schuldig. Recht en plicht dekken elkaar. De man heeft rouw-verplichtingen. Heeft hij er eene van verzuimd, dan houden zijn recht en zijn plicht op. Dat geldt zelfs wanneer hij de vrouw, levend of dood, heeft teruggebracht. Ook het terugbrengen van het lijk is een zware plicht; want kennisgeving is zooveel als een bewijs van onschuld.

Wordt nu de man vrijgepleit van schuld aan de dood zijner vrouw—magische schuld, plaatselijke schuld, rouwplichtschuld, of schuld, door eigen daad—dan gaat het huwelijk voort.

Er kunnen ook redenen zijn om het huwelijk af te breken, om geen "bankitsá" te geven, om den titel niet terug te schenken. Zoo bv. wanneer de man de rechts-herkenning (boóndó) weigert voor een der kinderen, uit het huwelijk gesproten.

Ik wil hier niet ingaan op al de schakeeringen, die deze groote regels van het recht kunnen vertoonen, al naar gelang van de zaak of volgens den stam. Een of meer van de groote regels kunnen

zelfs in een of andere negergroep zeer gewijzigd voorkomen. Er blijft nochtans over gansch Afrika een overheerschende regel voor elk punt van het recht, een overheerschende uitleg van den toestand. Hetgeen de Blanken echter daarover tot nu toe te hooren kregen is al te oppervlakkig.

Sterft de man, dan blijft de vrouw als pand van haar eigen titel in den stam van den overledene, en het huwelijk wordt van rechtswege voortgezet met een anderen man van dien stam.

Doch hier, zooals altijd heeft de vrouw een zeker recht van ja-zeggen. Hier is zij meerderjarig. Doch wordt zij uitverkoren (als bosóló, bv.) dan zal zij altijd toestemmen. Dit gebeurt om verschillende redenen: Zij is draagster van den geest van den overledene, zij kent de rechten en plichten, de schulden en schuldvorderingen van den klan, zij is als de moeder van allen, de rechterarm van de erfgenaam, enz.

Zij kan ook haar titel terug doen geven. Dan zijn huwelijk en likiló verbroken.

Nog kan zij aan een anderen man van dien stam geschonken worden door erfdeeling. De weduwen zijn geen kapitale goederen (capita) van den klan van den overledene. Zij zijn er roerende goederen, zooveel als panden van haar huwelijktitel, die bij haar vader berust en daar onverdeelbaar goed uitmaakt.

Wordt nu een weduwe toegekend aan een erfgenaam der roerende goederen, dan blijft toch de titularis van de erfenis ook de rechthebbende op het huwelijk. Hij blijft eigenaar van den bruidstitel bij teruggave. Degene aan wie de weduwe toegewezen wordt is slechts bezitter; hij

is geen eigenaar. Wil de bezitter de vrouw huwen, dan geeft hij een bijkomstigen titel, een bijzondere "bondo" aan den erfgenaam.

Huwelijksrecht is geen eigendomsrecht.

Nooit mag huwelijksrecht verward worden met vaderschap, noch met eigenaars-en bezittersrecht.

Alleen het huwelijksrecht geeft de plicht en het recht tot huwen en baren.

Wel wordt er veel misbruik gemaakt van de vrouw en van eigendomsrecht op een vrouw, doch dat is misbruik van vaderschap. Wel wordt er door de wijze van spreken veel verwarring gesticht. Wel wordt er door verwarring in den geest der Europeanen, veel kwaad en onrecht gepleegd. Wel kan een verschil in gebruiken en uitleggingen tusschen twee naburige stammen veel schade berokkenen aan het goed en duidelijk negerrecht. Wel kan er veel te studeeren, te verbeteren en te laken vallen. Doch het is onzin daar zoo maar in het wilde, zou ik durven zeggen, Europeesch gedoe in te brengen.

Wel wordt er bijna bij alle Negers fel gediskuteerd, bij het sluiten van het huwelijk, over de rechten die in den bruidstitel moeten begrepen worden en over de voorwaarden die moeten bedongen worden. Veel ethnografen hebben ons gezegd dat er soms dagen te spreken valt. Doch er zullen er maar weinigen zijn die weten wat er besproken wordt. En toch is dit van het hoogste belang!

Wat er besproken wordt, dat zijn familierchten en zooveel familietitels. Het is onaannemelijk zoo maar te zeggen dat alles moet betaald worden. Neen, alles

moet alleen erkend worden, door een publiek bewijs.

De bruidstitel doet vader, moeder, broeders en zusters eer aan. Elk volgens zijn recht: vader met ijzeren of koperen titel, moeder met kleinvee of veldvruchten, want voor vrouwen gelden andere bewijzen dan voor mannen.

Tegenwoordig ziet men op vele plaatsen alles met geld afrekenen. Daartoe heeft de Staatspolitiek geleid. Vroeger was er van geldelijk afrekenen geen spraak. De waarden in den titel begrepen waren geen economische, maar juridische waarden. Ja, veel vroeger nog, was er geen ijzer, zeker geen koper, doch alleen steen en hout. Voor den man: steen; voor de vrouw: hout. Wat kon daar economisch aan vast zitten? Met een stok, een blad, een liaan maakt de Neger zich alles wat hij noodig heeft. Zoo ook met zijn recht. "Nganja" de stok, vormt "nganji": houten recht en houten bewijs, en vandaar: louter gift; want vrouwenrecht bestaat niet, ook niet in het Belgisch Wetboek.

Toen er geen metalen waren, was er wel recht; hetzelfde als nu, sinds eeuwen. Hetzelfde als in het oude Rome, of ongeveer.

Spreek niet te veel kwaad van Negerrecht! Hoe zoudt gij het dan kunnen leeren?

Men kan daar nog aan toevoegen, van den kant van den bruidegom, dat niet alleen zijn vader, maar ook buiten zijn stamhoofd, iedereen in zijn familie kan bijdragen tot het samenstellen van den juridischen titel; of beter gezegd, tot het bijeenbrengen van de voorwerpen, die den volledigen titel moeten uitmaken. Wie het voorwerp gegeven heeft, bij hem moet

het ook terecht komen bij de wedergave. Maar dan wordt het terug roerend goed, verdeelbaar en verkoopbaar.

Van den anderen kant moet de erfenis in twee lijnen beschouwd worden. Onder wie eóto is (e=hij, o=die (is) van, to= vader) 't is te zeggen: nakomeling, wordt het roerende verdeeld per hoofd. Onder degenen die eondɔ zijn (e=hij, o=die is van, ndɔ=bovenaan), 't is te zeggen: van vaders- of moederskant van den afgestorvene, wordt de erfenis verdeeld in twee takken: vaderstak en moederstak.

Zoo komt het dat, indien een weduwe is toegekend aan moederskant na een andere aan vaderskant, het de volgende maal vaderskant zal zijn die eerst be-deeld wordt.

Zijn er nu twee weduwen verdeeld, en komt er een meisje te trouwen, dan zal de bezitter van haar bruidstitel genomen worden in vaderstak. Komt er daarna weer een te huwen, dan is het de beurt van moedersfamilie.

Op den dag der erfdeeling kan men op voorhand weten van welk meisje de titel naar moeders-familie of naar vaders-familie zal gaan; want men kan uitrekenen wie in elke groep erfgenaam worden kan bij ontstentenis van den voorganger. Vandaar het gezegde, dat zulk of zulk meisje reeds aan dezen of genen jongen toebehoort. Die woorden zijn nochtans zoo

maar in den wind gesproken, zooals het veel gebeurt in rechtszaken onder menschen die elkaar toch goed verstaan en aan wie de eigenlijke gang der zaken niet ontsnapt. Zij weten wel dat hetgeen op den dag der erfdeeling toegezegd wordt, slechts bestaat in een eventueel en toekomstig recht op het bezit van den bruidstitel, als juridisch vader der bruid.

Het dient dan ook wel te worden verstaan, dat het hier slechts een louter bezit geldt, geen eigendom, geen vaderschap. Het is maar toegekend aan een tweede-rangs- of een derde-rangs persoon. Alleen het recht van den eerstgeborene, van den titeldragenden huisvader is vaderschap of eigendom. Wat de latergeborenen hebben is een recht van bezit, dat van persoon tot persoon en uiteindelijk tot den laatst-geborene of tot den laatst-gerechtigde, de slaaf, vervalt op een gansch feudale wijze.

Van een recht dat voor iedereen gelijk is kennen de Negers niets. Men is ofwel vader ofwel zoon, juridisch gesproken. Men is juridisch vóór of ná iemand, als vóór of na iemand geboren beschouwd. Neemt de Neger inlichtingen over u, dan stelt hij steeds dezelfde vraag: Wie is er vóór u, wie is er in uw dorp na u?

Daarin, in die lijn, uit God, bestaat alle recht.

E. Possoz

Substituut.

RESUME.

On a déjà beaucoup écrit sur l'Afrique; on y a vu beaucoup, mais on n'a pas encore su distinguer. Quand on voit les indigènes se remettre des objets, on parle de paiement. Dans le mariage on ne voit souvent qu'un marché, voire on n'y distingue pas de contrat du tout. Notre esprit mercantile tend à réduire tout à l'économique; le droit lui-même est supplanté par l'argent. . . Nous avons en outre oublié qu'à côté de preuves reconnues dans le droit européen moderne, il peut exister - et il existe effectivement—des preuves instrumentales, des titres non écrits, des titres au moyen d'objets.

Ce qu'on a faussement dénommé "dot" est un titre instrumental: le titre du contrat matrimonial. Malheureusement l'Européen travaille à "valoriser" ce titre, à le transporter du domaine du droit dans le domaine économique-commercial, et cause ainsi un tort immense aux populations africaines.

Le titre du mariage dure aussi longtemps que le mariage. Et le mariage, étant

un contrat solennel, vaut ce que vaut son titre. Ce titre est unique: unique par femme mariée, unique dans le temps bien que sa remise soit espacée. Enfin ce titre est irrévocable en droit, quoiqu'il puisse être remboursé en fait. Les Européens ont le tort général de confondre droit et fait, et de baser leurs théories du droit indigène sur des exceptions sur le "quod plerumque fit".

L'auteur examine diverses conséquences de ces principes qui régissent la "dot". Il est temps qu'on recherche les règles du droit indigène, au lieu de se contenter de simples descriptions ou d'explications à l'européenne.

Les abus qu'on rencontre parfois ne doivent pas faire conclure à ce que le droit de mariage soit un droit de propriété. Dans la société Mongo—et nègre en général—il faut toujours distinguer: droit marital, droit de paternité et droit de propriété, trois choses nettement distinctes qu'il faut se garder de confondre.

BIBLIOGRAPHICA.

Compte-rendu du congrès international pour l'étude des problèmes résultant du mélange des races. Bruxelles. Exposition internationale et universelle, 1935.

L'œuvre pour la Protection des Mulâtres, qui a organisé un congrès pour l'étude des problèmes résultants du mélange des races, a édité un compte-rendu fort intéressant. Les rapports publiés dans ce volume forment une documentation des plus utiles sur l'état d'esprit d'un grand nombre de nos compatriotes au sujet du problème colonial des mulâtres. Ces rapports trai-

tent du métis du point de vue de l'anthropologie et de la sociologie; de la situation des métis au Congo-Belge et dans les colonies françaises; de leur droit, leur éducation et leur protection dans notre colonie; de la question des métis et des Noirs venus en Belgique; enfin des Anglo-Indiens et des Luso-Indiens.

Le congrès était animé d'un bon esprit de charité et de compréhension. Il s'est placé sur le plan supérieur humain et ne s'est pas laissé entraîner par des mythes basés sur les détails anatomiques du corps humain.

Nonobstant les efforts de quelques rares racistes, victorieusement combattus par le Prof. VAN DER KERKEN, dont l'argumentation lumineuse et d'une logique impeccable a établi sur des bases strictement scientifiques tous les faits qui forment la première base pour une solution raisonnable et équitable. Ces données ont été singulièrement corroborées par les rapports du P. GOMES S. J., et de Mr. ROQUE DA COSTA qui eux aussi ont insisté sur le fait que le problème des "sang-mêlé" n'est nullement une question de races, mais uniquement une question d'ordre social.

Il est toutefois regrettable que le Congrès n'ait pas poussé plus à fond l'étude des principes fondamentaux de la solution et qu'il y a été fait une part trop grande aux sentiments, si généreux soient-ils. Un sentimentalisme qui s'a itoie trop sur les malheurs particuliers a été maintes fois la source de catastrophes sociales.

Félicitons chaleureusement les organisateurs et particulièrement Mad. VAN DER KERKEN-SAROLEA et Mr. le sénateur P. CROKAERT de leur heureuse initiative. Nous formons le vœu que le prochain congrès approfondisse ces questions et apporte une nouvelle documentation sur toutes les questions biologiques, ethnologiques, sociales et morales qui ont trait au métissage.

G. HULSTAERT,

Het Godsdienst-Onderricht in de Missie.

Verslagboek van de XV^e missiologische week van Leuven gehouden te Nijmegen 1937.-- Brussel, Universum, 1938. 23x15, 247 blz. Prijs: 40 fr.

Dit verslagboek van de eerste missiologische week die, van Leuven uitgaande, in het buitenland werd gehouden, geeft uiteenzettingen en gedachtenwisselingen van missionarissen en missiologen over allerlei kwesties die samenhangen met het godsdienstondericht: methode, apologetiek, hulpmiddelen zooals platen, taalkundige beelden, enz. Bijzonder interessant zijn de lezingen

en besprekingen over de houding tegenover het heidendom, over de daarmee samenhangende apologie, en over de taalkwetie in het godsdienstondericht. Behalve in de daarover ex professo handelende referaten van Prof. Mulders, Prof. Peepe, O.F.M., P. D.; Gregorius van Breda, O. M. Cap., en van P. Dr. Zuure, W. P., bevatten andere lezingen zooals het referaat van P. Geurtjens, M.S.C. en de erop volgende besprekingen belangrijke gegevens over die kwesties.

Hoewel Afrika op deze week slechts werd vertegenwoordigd door referaten over U-rundi, Volta en Bagamoyo, is er ook voor ons heel veel leerrijks in dit boek. Dat de, jammer genoeg, nog steeds brandende kwestie van de adaptatie ook hier weer op het voorplan kwam te staan spreekt van zelf. En het is al even natuurlijk dat er verscheiden standpunten tot uiting kwamen al naar gelang de filosofische en psychologische houding der personen.

Dit verslagboek durven we warm aanbevelen aan de missionarissen en aan al degenen die zich interesseeren voor het probleem der aanpassing en voor de hogere ontwikkeling van de niet-Westersche volkeren. Daarbij dienen de theoretische verslagen niet enkel gelezen maar diep overwogen te worden. Want het wordt meer dan tijd dat de missionarissen tot meer eensgezindheid komen in zoo voorname kwesties als die der adaptatie (hunne houding tegenover de heidensche mentaliteit, de talenkwestie, en dgl). A priori beschouwd, moet de mogelijkheid bestaan—ik zou zeggen moet het gemakkelijk zijn, gezien onze eenheid van geloof en van verstandelijk-philosophische vorming—om tot eensgezindheid te komen. Dit geve God.

G. HULSTAERT, M.S.C.

NGOMBE EN NYI IN UBANGI.

Over de Ngombe staat een en ander te lezen in Moeller's werk: *Migrations des Bantous* in 1936 verschenen. De citaties aldaar weergegeven van Vander Kerken en Bertrand (1) wijzen aan hoe wijd dit volk verspreid zit in onze Kolonie; edoch 't is vooral in de evenaars-treek dat ze talrijk zijn.

In een brief van 5 Nov. jl. schreef me E. P. Boelaert: "Het zou zeer voornaam zijn eens een Globaalstudie gewijd te zien aan al wat Ngombe genoemd wordt, hun onderling verband, en hun verband met de omliggende stammen."

Hier ben ik met een nota over "De Ngombe in Ubangi." Zij kan dienen als inzet voor de Globaalstudie, die van elders moet komen.

We hebben hier dorpen en stammen, die zich kortweg Ngombe heeten; die vinden we gegroepeerd in het centrum, namelijk rond Bosobolo, en dan ten Noorden van Bosobolo, en tegen Libenge hier en daar geïsoleerde Ngombe dorpen. Zij spreken de Ngombe-taal.

Bovendien krioelt het in ons gebied van volk, dat een ander naam draagt en zich bedient van eene Soedantaal, alhoewel zij zich verwant noemen met de

Ngombe en de Mbangi. Zij heeten zich Kunda. We zullen eerst handelen over de Ngombe, en daarna over de Kunda.

I. De Ngombe.

Volgens Vander Kerken (2) woonden de Ngombe, die nu in de Bangala en in de Lulonga verblijven, daar waar tegenwoordig de Ngbandi wonen. En inderdaad de Ngombe, die in de Bosobolostreek leven, verklaren dat hun voorouders vroeger jaren gevestigd waren ten zuiden de samenvloeiing van Uele en Mbomu, waar nu Yakoma ligt. Vandaar verhuisden ze naar het Westen, daaromtrent tot aan den snelvloed Bay (huidig Banzistad). Van hier gingen zij in zuidelijke richting, 't geen hen bracht aan de oevers van de Loko, een rechter bijrivier van de Lokame. Zij bleven er zoo lang tot ze opnieuw lust naar trekken kregen. De meeste hoop ging dieper zuidwaarts, en dat zijn voorzeker de Ngombe, die men nu in de Bangala en de Lulonga aantreft. De mindere groep verkoos den noorderweg die westwaarts liep. Deze vestigden zich aan den berg Banda (op hui-

1) blz. 284, en volgende.

2) Notes sur les Mangbetu, blz. 2.

dig Bosobolo gebied ten noorden de autobaan Bosobolo-Banzistad). Ze woonden er samen met de Furu en dronken er het water van het Angombo-riviertje. Later vertrokken ze nog meer naar het noorden en kwamen aan de Ubangi rivier waar Dula nu te vinden is. Ze werden er door de Gobu aangevallen, en gingen zuidwaarts tot aan den berg Mono Mopasa, een twintig kilometer van Dula, om naderhand nog meer zuidwaarts af te zakken, tot aan de rivier Ndaokia in de kom der rivier Lekere (Lua Ndekere). 't Kan zestig jaar geleden zijn dat ze daar aankwamen. Later vinden wij ze aan den berg Ndomboko, waar ook de eerste Staatspost van Bosobolo kwam, om eindelijk nogmaals te verhuizen in de onmiddellijke nabijheid, op de huidige autobaan.

Verder moeten we nog vermelden, dat van de eerste groep Ngombe die van de Loko naar de Kongo-rivier verhuisde, zich enkele families afscheidden en naar het Noord-Westen trokken om te wijken naar Neder Ubangi aan de monding van de Lua, stroomopwaarts langs den oever der Ubangi rivier. Ze bleven evenweler niet lang en verlieten dien hoek om denkelijk meer oostwaarts te trekken.

II. De Kunda.

Zij woonden vroeger in de streek gelegen ten Noorden onzer kolonie, in het hinterland van den rechter oever der Mbo-mu rivier boven huidig Bangasou en Rafai. Bij de geschiedschrijvers van de Zande,-bevolking: Hutereau (3), de Calonne-Beaufaict, (4) en Van den Plas,

3) Blz. 140 en vlg.

4) Blz. 29.

(5) wordt over die Kunda gehandeld. Volgens de gegevens dier schrijvers staat het vast dat de Kunda de meesters waren de van streek, wat voorzeker aanduidt dat ze aldaar de eerst aangekomenen waren. De Zande lukten erin de overheersching aan de Kunda te ontfutselen.

Wie waren die Kunda, en van waar kwamen zij? Zonder twijfel mogen ze vereenzelvigd worden met de Agangbinda (Abagwinda) waarover de boven genoemde drie historici het hebben, en die zij aanduiden als de voorhoede der Bantoe inwijking die volgens hen, uit het Westen kwam naar het Noorden en zelfs later Bar-el-Ghazal bereikte. De Sango (Abasango), die zich pertinent Kunda noemen, worden door de Calonne (6) verwezen tot de Abangbinda-groep; de Sango zelf bekennen Kunda en Ngombe te zijn. Bovendien, de Kunda, die zich ten huidigegen dage bevinden in de nabijheid van den Kongostroom heeten zich ook gewoonweg Ngombe. (7)

Die Kunda uit de Mbari-Shinko-streek (boven Bangasou en Rafai) verbrokkelden onder andere naar den zuidwest kant, naar den linkeroever der Ubangi rivier. Ze poogden zich later opnieuw te groepeeren op de boorden van de Ubangi rivier, rechter oever, aan de monding van het Sumba watertje enkele uren stroomopwaarts Banzistad. Van daar werden ze verjaagd door de van het Noor-komende Ngbandi; ze slaagden erin op-

5) Blz. 38-39. De spelling van den naam van dit volk verandert bij elk dezer drie auteurs. We lezen: Kunda, Kunde, en Kondo!

6) Blz. 113.

7) De Ngbandi. Geschiedkundige Bijdragen, blz. 7. voetnota.

nieuw bijeen te geraken, veel meer Zuidwaarts in het hinterland van den linkeroever, dus in het Ubangi-gebied onzer kolonie in de nabijheid van het klein meer Yenge, gelegen op het watertje Sanzi dat uitmondt op linkeroever van de rivier Lokame. Van daaruit verspreidden zij zich nogmaals. Velen gingen meer noordwaarts en verblijven thans nog op de beide oevers van de Ubangi rivier in de nabijheid van den Staatspost Banzistad. Een ander deel bleef omtrent ter plaats, en daar vindt men ze nog tusschen de Lokame en de Ebola rivieren. Anderen trokken zuidwaarts voor goed weg uit Ubangi naar den Kongostroom, waar ze in het gewest Lisala en in het oud-gewest Busu Melo hun dorpen hebben. (8)

Nog andere Kunda-inwijkingen in Ubangi gebeurden in groepjes die allemaal uit het Noord-Oosten kwamen, onder andere:

1) De Diyo of Nzombo en hun eigen broers de Kuma, die nu verspreid leven langs de oevers van de Ubangi en der Ebola rivier.

2) De Lite, een Kuma-formatie die zich opstelde daar waar Mbomu en Uele samenvloeien en voorts afzakte naar het eiland Buda en naar den linkeroever van de Ubangi tegen het beekje Ngukongo dat in de Tembo uitmondt, om zich dan in drie vleugels te splitsen, waarvan de eene zich nederzette wijd ten Oosten van Yakoma (waar zij nu nog wonen), de andere tusschen Banzistad en Molegbe, terwijl de derde langs het binnenland tot in de streek Musa geraakten.

3) De Kwala, elders Bakpwa genoemd, woonden eerst aan de Tawe, een

linker-zijrivier van de Uele, ten Oosten van het huidige Yakoma. Later ontmoeten wij het meerendeel van die Kunda-Kpwala langs den rechteroever van de Ubangi, op zoek naar een plaats om den breeden waterplas over te steken. Zij gelukten erin, samen met veel ander volk, enkele uren stroomafwaarts Banzistad aan den berg Yalengo. Op den linkeroever trokken zij dan het Westen in, ver weg tot aan de rivier Lumba, waar de Goba hun beletten verder te trekken.

Zij keerden dan op hun stappen terug tot aan de rivier Mbimbi, gingen van daar voort het Zuiden in tot omtrent tegen het huidige Businga, aan de Nzere-beek. Zij vergingen van honger en ellende, zoodat een deel van hen den terugtocht naar het Noorden aanving tot aan de Ubangi. Zij bouwden er een dorp op den berg Kpwongbo, tegen den snelvloed Bay (huidig Banzistad). Daar werden zij door de Ngunda verjaagd en dwaalden langs de Ubangi stroomaf. Nu wonen zij daar langs beide oevers der groote rivier (dorpen Vara, Yeeuw en Korongbo). Enkelen hunner trokken het binnenland in, waar zij nu gehuisvest zijn nabij Molegbe.

De overige Kpwala verlieten de Nzere en trokken naar het Westen, om dan naar het Noorden te vireeren. Alzoo kwamen zij in de streek der Lua-rivier en verderop in de richting van Libenge, waar men ze nu nog aantreft.

III. De Nyi.

Het is een feit dat Soedaneezen en Bantoes lange jaren samen leefden in de nabijheid van de streek waar Mbomu en Uele samenvloeien. Sommige Soeda-

8) Ibidem.

neezen en sommige Bantoes schoten er het gebruik van hun taal bij in, om een gansch vreemde spraak aan te nemen; dat staat vast. Hetzelfde phenomeen deed zich ongetwijfeld ook later nog vóór, op plaatsen waar volkstammen met elkaar vermengden.

In Aequatoria n° VIII sprak E. P. Boelaert over de afstammelingen van de Nyi, die nu in de Evenaarstreek wonen, als zouden zij echte Bantoe van oorsprong zijn. Van de hand van een vriend van P. Boelaert, ook medewerker aan Aequatoria, ontving ik later een brief, waarin me om inlichtingen gevraagd werd over de taal door deze Bantoe (Nyi) gesproken, toen zij nog in Opper-Ubangi verbleven. Op die vraag was het me onmogelijk te antwoorden.

Nu meen ik toch iets te kunnen mededeelen, dat eerder zou bewijzen dat de Nyi Soedaneezen waren en vroeger een Soedan-taal spraken.

In "De Ngbandi. Geschiedkundige Bijdragen" (9) wordt een schets van afstamming vooruit gezet, gesproken uit jarenlang onderzoek, en waarin ik het verband tracht aan te toonen tusschen de voornaamste groepen van Soedaneezen die vroeger in de Mbari-Shinko streek woonden. Uit die studie, die berust op de overleveringen, alhier in Ubangi opgeteekend en op de meniguldige bijzonderheden door de ge-

* 9) Zie aldaar voornamelijk de blz. 31-33. Ik vestig er de aandacht op, dat ik in CONGO, Mei, 1934, blz. 656, liet opmerken, dat het van mijnentwege een vergissing was Tamonduma met zijn afstamming Mbangi (blz. 32) op te geven, en dat ik hem uitschakelde. Aldus blijven er nog 3 takken over, waarin Nyake, Gbule en Gbando voorkomen als oudere broeders van Ngula.

schiedschrijvers van het Zande-volk: Hutereau, Van den Plas en de Calonne geboekt, bleek het volgende.

E. P. Van den Plas deed blz. 47-48 opmerken, dat Ngula, die algemeen en onbetwistbaar als stamvader der Zande erkend wordt, oudere broeders gehad heeft er worden vier namen opgegeven. Die namen werden aan den Pater meegedeeld door den oudsten afstamming uit den oudsten tak der Ngula; zij komen dus uit de veiligste bron, waar de overlevering het best in bewaring blijft. Drie van die vier namen vond ik terug in mijn studie, alle drie oudere broeders van Ngula en behoorend tot drie verschillende oudere families. Daaruit kan men zien hoever de inlandsche betekenis van het woord broeder reikt. Ngeke, de eerste van de drie, die zeker en vast dezelfde persoon is als Nyake (bij de Calonne, blz. 27) en als Gaki (Hutereau, blz. 63 en 66) zou de vader zijn van Nyi, tot wien de Kutu, Ngwe en Tuma moeten teruggebracht worden.

Welnu, indien kan bewezen worden dat de Ngbandi en de Zande (10) oorspronkelijk Soedaneezen zijn, zou men kunnen besluiten dat ook de oudere broeders, de Nyi, van oorsprong Soedaneezen waren: hetgeen niet uitsluit dat zij later een bantoe-taal aannamen.

† B. O. TANGHE,
Apost. Vikaris van Ubangi.

10) Uit de Zande-geschiedenissen blijkt dat de naam "NGBANDI" veel beter zou passen op de Zande dan op het volk dat nu onder dien naam bekend staat. Inderdaad, bitter weinig afstammelingen van Ngbandi (Kola Ngbandi) spreken de Ngbandi-taal, terwijl al de Zande Ngula als hun stamvader erkennen.

De geschiedschrijvers der Zande zijn het overigens roerend eens om Ngbandi (Bwendi) als vader van Ngala op te geven, zoodat al de Zande langs Ngula van Ngbandi afstammen, de Calonne, blz. 27, deelt 12 opnamen mede van afstamming van Ngula, waarvan er 11 Bwendi als de vader van Ngula aanwijzen.

RESUME.

L'auteur complète ses anciennes études approfondies sur les populations de l'Ubangi. Il donne l'histoire des Ngombe et de leurs parents, les Kunda. Puis il prouve l'origine soudanaise des Nyi, qui descendent du frère aîné de l'ancêtre des Azande. Les Kutu, Ngwe et Tuma font partie de ces Nyi.

QUAESTIONES DISPUTANDAE.

1. Pourquoi, lorsque les juridictions indigènes déboutent le demandeur en dissolution du mariage, le condamnent-elles à une amende et ensuite au divorce? (P).
 2. Pourquoi les juges indigènes condamnent-ils toujours à une amende le demandeur débouté? (P).
 3. Welk is de oorsprong en de uitleg van het prefix YA, waarmee zooveel dorpsnamen beginnen in de grensstreek van de provincies Coq en Stanley stad? (H).-
-

JEUX ET DIVERTISSEMENTS

CHEZ LES MPAMA-BAKUTU

Introduction.

La chefferie des Mpama-Bakutu est située le long du fleuve Congo, en en amont de Bolobo-Yumbi et en aval de Irebu-Gombe, entre la 0° 50 et 1° 45 latitude Sud et le 16°50 - 17°45 longitude Est.

Cette chefferie constitue l'arrière-pays de Lukolela et est limitée au Nord par le fleuve Congo qui sépare cette chefferie de l'Afrique Equatoriale Française; à l'Est par la rivière Manga (limitée entre cette chefferie et celles des Ngele, Lusankani et Botuali); au Sud par la ligne de démarcation des forêts et plaines (celles-ci situées dans les chefferies des Ntumb'okolo, Basengere et Mbelo); à l'Ouest par les marais de la Sangasi et Tsenseke (où se trouve éparpillée la chefferie des Banunu.)

Sur un parcours de près de 90 kilomètres de rive et une superficie d'une moyenne de 5.250 kilomètres carrés, cette région forme un grand plateau de forêts, de la belle forêt équatoriale, prolongement de la forêt du Gabon, plateau rongé par de multiples rivières à larges et grands marécages.

A l'unanimité, les chefs Mpama rattachent l'origine de leur tribu à la race Mongo. Les ancêtres habitaient la région de cette race dont ils faisaient partie. (1)

(1) " Les Nkundo se subdivisent en de nombreuses sous tribus et forment avec les Mongo le grand groupe ethnique de la cuvette centrale du Congo belge. " Cf Maes. Les peuplades du Congo belge p. 246. Cf. aussi Congo 1923, Février, Bittremieux et Lestaeghe, p. 194.

Une partie des Mongo (Nkundo) se sépara, quitta les terres ancestrales, descendit le fleuve et s'installa dans l'Afrique Equatoriale Française. De là elle passa le fleuve et débarqua en aval de Lukolela, à Boyoka (Monkandayeka).

A noter que la langue des Mpama a des affinités avec le Nkundo et que derrière Lukolela Français bien des villages ont même nom que par ici, les gens portent des tatouages identiques.

JEUX ET DIVERTISSEMENTS.

Tout comme chez nous, les jeux des enfants Mpama sont nombreux et variés. Il y a des jeux auxquels seuls s'amuse les enfants, d'autres tels l'ebondjo, le mosongo, le lobesi auxquels prennent part les grandes personnes. Il est fréquent de voir les femmes, au retour des champs se mettre à jouer interminablement à l'ebondjo, fréquent aussi de voir les jeunes gens et les hommes jouer aux dés et y perdre leur avoir. Le Mpama a la passion des jeux de hasard.

Passons rapidement en revue quelques jeux des plus connus:

Boèle: C'est le nom d'une boule, nom qui a passé au jeu. Cette boule n'est autre qu'un grand fruit bien rond, bien séché (=oyeye) et contenant encore à l'intérieur ses graines.

D'une main on lance le boèle en l'air, pendant que de la même main on déplace par terre dix petites pierres ou grai-

nes, nommées "ngiéli".

On trace par terre un trait: iboko, et d'un côté on place les dix jetons. Les deux partenaires sont assises chacune d'un côté du trait. Celle qui commence lance de la main droite la boule en l'air et pendant que la boule est en l'air, elle doit d'abord déplacer de l'autre côté du trait un jeton et rattraper la boule, la lancer de nouveau et déplacer deux jetons, et ainsi de suite jusqu'à ce que les dix jetons soient déplacés de l'autre côté du trait. Ensuite il s'agit de ramener dans l'ordre inversé les jetons de ce côté-ici du trait. La partenaire joue tant qu'elle ne manque pas la boule. Ensuite c'est au tour de l'autre.

Au fur et à mesure que les parties sont gagnées, on trace un trait par terre. On fixe à l'avance le nombre des traits à faire. Celle qui gagne est "mokondji" ou chef du jeu. On m'a assuré que parfois il y eut des batailles entre femmes pour contestation à ce titre de chef de jeu.

C'est un jeu réservé exclusivement aux femmes. Les hommes n'aiment cependant pas qu'elles s'adonnent à ce jeu. Elles se salissent trop les mains.

Nianga: Ce jeu est à peu de chose près le même que le précédent. La variante consiste en ce que celle qui joue, chante en même temps.

Les chants varient fortement et très souvent l'imagination brode pendant le jeu. Toujours on commence par le chant: Nianga, dont le premier mot a donné le nom au jeu.

ex. Nianga oleli oleli oleli

Oleli oleli oleli.....indéfiniment

ex. Atungi okulu okulu =Il est pris à la corde,
okulu okulu okulu.....la corde, la corde.....

ex. Isobobo isobobo nkoso =pardon pardon
perroquet

isobobo nkoso nkoso.....

ex. Natile mpote mpote =j'ai peur, je crains
natile mpote mpote.....qu'on se moque
de moi.....

Tous ces refrains ne sont souvent que des redites ou des allusions à des chants connus et courants.

Mokoyo: ce jeu n'est autre chose que la traction à la corde. Celle-ci est une liane très solide et longue avec au milieu un nœud marquant la séparation des deux camps. De chaque côté un nombre déterminé de gens. Nous n'avons vu que des femmes jouant au mokoyo, jamais des hommes.

Etoke et Mali: ce jeu n'est qu'un exercice de chasse. On coupe un morceau d'une tige de bananier, on la fait rouler et les joueurs à tour de rôle doivent lancer des flèches ou une lance pour les fixer dedans. Ceci c'est l'etoke. Parfois au lieu de flèches, on emploie des esquilles de palmier: ceci se nomme alors Mali.

Celui qui a marqué un point, laisse la place à son adversaire. Si celui-ci touche également, il a droit à prendre pour lui la flèche ou l'esquille de son adversaire et ainsi il peut jouer deux fois de suite. Celui qui fixera le mieux et le plus de flèches sera nommé chef de jeu.

Ndembo: jeu avec les graines de l'arbre ikele.

Les joueurs partagent les graines, les placent devant eux, s'en réservant une pour la lancer. Celui qui commence lance sa graine, l'adversaire doit lancer la sienne et toucher la première. S'il touche, la graine

touchée lui revient, sinon elle revient au premier. Celui qui a obtenu, à la fin du jeu, le plus de graines, est "chef".

Montsoko: c'est une variété du jeu précédent. Il consiste à enfiler sur une es- quille de palmier, ou un fil de fer, quelques noyaux de l'arbre montsoko. Cela forme une espèce de toupie. Sur une feuille de bananier placée par terre, les joueurs font tourner entre les doigts cette toupie et la lancent: il s'agit tout en la faisant tourner de la faire toucher celle de l'adversaire, afin de la faire tomber. Le gagnant ramasse les graines. Celui qui en a le plus est "chef" de jeu.

Nteti: c'est la graine l'arbre boteti qui a donné le nom au jeu. Les joueurs se partagent; l'un d'entre eux tient la graine entre le troisième ou le quatrième doigt, il prend une poignée de terre ou de sable et lance le tout par terre. Si la graine n'est pas cachée, dans cette poignée de sable, il perd.

Si au contraire elle y est cachée, l'adversaire doit la trouver en mesurant à distance les doigts de la main ouverts. Pour ceci: il place la main ouverte par terre et du premier coup il doit la placer de telle façon que la graine soit comprise dans la distance entre le pouce et le premier doigt. Ainsi donc, s'il tombe juste, il prend la graine et avec une poignée de sable la jette par terre à son tour. S'il ne tombe pas juste, il doit quitter le jeu et attendre une main l'une sur l'autre: il est nommé "esclave". Il attendra ainsi jusqu'à ce que son adversaire ne jette pas la graine comme il faut dans la poignée de sable: alors il est délivré. Le côté qui obtient le plus d'esclaves est "chef" du jeu.

Moloko: ou encore "motema" ou encore "mokale-mokale". On envoie une personne du jeu se cacher. Un membre du jeu doit la "maudire". On rappelle alors la personne en criant "moloko, moloko" ou en d'autres endroits "mokale-mokale". La personne sort de sa cachette et doit deviner celui ou celle qui l'a "maudite". Si elle tombe juste, c'est au tour de celui qui a "maudit" d'aller se cacher. Si elle ne tombe pas juste, la même personne retournera dans sa cachette jusqu'à ce qu'elle découvre l'auteur de la malédiction.

Mwese-mbala : jeu du coucher de soleil, alors que les nuages commencent à le cacher et quand il n'apparaît plus que par intermittence. Les joueurs s'appellent "enfants du léopard". Ils se mettent dans l'eau et crient au soleil, pendant que celui ci disparaît derrière les nuages: Mwese mbala c.à.d. "soleil sors". Quand le soleil apparaît, il s'agit de s'arrêter de crier et de se cacher dans l'eau. Celui qui est le dernier a perdu.

Ngokuma ou **Ngiangi:** 20 petites pierres ou graines sont placées par terre dans un ordre donné. Dans l'ordre donné quelqu'un les touche et le ou la partenaire, le dos tourné doit les nommer

- | | |
|----------------|------------------------------|
| 1 | 1,2,3, sont nommés ngokuma |
| 2 | 4 ngengi-ngengi |
| 3 | 5 montsé |
| 10 9 8 4 5 6 7 | 6 botimba |
| 11. | 7 bisoko ngolu bisanga |
| 12 | on revient à 4 ngengi-ngengi |
| etc. | 8, 9, et 10, comme 5,6 et 7. |
| | 11, 12 ngokuma, etc . . . |

Toute cette énumération est faite sur un air chantant et montre la bonne mémoire de celui ou de celle qui énumère les noms des jetons.

Loase: à peu près le même jeu de mémoire que le jeu précédent. Les jetons et un morceau de bois ou de bambou s'alternent. Les morceaux de bois se nomment: loase, nom donné au jeu.

La personne qui commence tourne le dos au jeu, un partenaire enlève les jetons au fur et à mesure qu'ils sont nommés. Le joueur, après chaque jeton enlevé recommence par le commencement: loase, ndika, loase, ndika...

Ce jeu consiste surtout à se souvenir du jeton enlevé pour ne plus le nommer.

Ntsu-ntsu: Ntsu est le nom générique de "poisson". Il a passé comme nom à un jeu où les différents jetons employés portent tous le nom d'un poisson.

Deux parties dans le jeu, chacune choisit le nom d'un poisson, celle qui commence a devant elle un tas de 30 ou 40 noix de palmes, ou jetons, ou "poissons". Celui qui commence prend en mains deux "poissons", les frappe l'un contre l'autre en disant: ntsu-ntsu abwa abale = poisson, poisson, j'en jette deux. Et ce disant il les jette en croisant les mains l'une au dessus de l'autre. Puis tous les jetons y passent en nommant chaque fois un poisson: moenze, ekatie, mbongo, ngolo, etc... Entretiens il y mêle le nom du poisson choisi par l'autre partie. Quand celui-ci sort, à l'adversaire de tenir soigneusement à l'œil ce jeton représentant son poisson. Si le joueur est à court de noms de poisson, il peut prendre en bloc tous les jetons ou noix de palmes qui restent et les jeter sur le tas en disant "mosoa bongo" = les voilà.

Alors on choisit dans chaque groupe un "mokati" et un "molongoli". Le mo-

longoli tourne la tête, pendant ce temps le mokati place un doigt sur la noix comme étant celle représentant leur poisson; ceci fait, le molongoli revient et doit à son tour choisir le "poisson" de son groupe sur lequel le mokati a mis le doigt. S'il tombe juste elle lui appartient et il l'enlève. S'il se trompe elle est enlevée par le mokati.

Celui qui enlève le plus de jetons ou "poissons" gagne la partie. Il faut une certaine habileté pour fixer et retenir au milieu des noix jetées celle qui appartient au groupe. L'art de celui qui les jette est d'aller vite et de dérouter l'adversaire.

Ukondji: C'est en somme "la belle". Jeu qui consiste à choisir entre plusieurs gagnants ou chefs: le chef du jeu.

Quelqu'un place la main ouverte par terre, les cinq doigts écartés et on place devant chaque extrémité de doigt une noix ou un jeton, représentant soit cinq notables de la région, par exemple:
devant le pouce: le tayoka
devant l'index: le tabale
devant le médium: le takiri
devant l'annulaire; le tafutuma
devant le petit: l'ekitama.

Celui qui est interpellé se retire: on enlève une noix: donc un chef. L'interpellé revient, entretiens on déplace une noix devant le doigt libre. A lui de dire à quel chef correspond le jeton enlevé. Et les déplacements continuent et s'entremêlent jusqu'à la dernière noix ou dernier chef. S'il ne confond pas, il est nommé chef du jeu. A celui qui a les noix devant sa main, de déplacer les noix de façon que son adversaire n'en sorte que difficilement.

Ebebe: les joueurs sont assis et forment cercle. L'un d'eux se lève et se tient

debout au milieu du cercle. Alors l'un ou l'autre joueur, parfois plusieurs en même temps, se lève et se rassied. A celui qui est au milieu d'arriver à le toucher avant qu'il se soit rassis. Celui qui est touché est dit "être laissé pour débris = ebebe". A son tour il prend la place au milieu jusqu'à ce qu'il en touche un autre.

Bokombo: C'est un jeu d'enfant, et aussi une danse. "Le soir au clair de lune; j'ai vu une petite scène fort gentille: Une grande jeune fille prend la tête de la marche et a à sa suite toute une kyrielle de gamines. Elles passent en courant sous les bras de deux garçons qui arrêtent la dernière. La première, "la mère" court de tous côtés pour retrouver son enfant. Finalement elle se fait prendre aussi pendant que les autres petites courent et pleurent. Quand on la relâche: cris de joie, et pour finir elle les prend successivement toutes sur ses épaules." (trouvé dans les notes de Mr. Sieben.)

Utende: C'est à proprement parler le nom d'une épreuve de poison, une ordalie. Mais le nom a passé à ce jeu. Quelqu'un de la bande tient en mains des roseaux, ou d'autres tiges. Un de ces roseaux a un nœud. Le partenaire tire à l'aveuglette les roseaux un par un; si du coup il tire le roseaux avec le nœud: il est dit "ensorcelé" ou "coupable". Si au contraire il ne tire celui avec le nœud qu'en dernier lieu, il est déclaré "acquitté" ou "innocent".

Mboega et Ngila: Il y a deux matières de jouer à ce jeu: ou en battant leurs mains et alors il se nomme "mbongo" soit

en frappant des pieds et il se nomme "ngilo". Les règles du jeu sont les mêmes dans les deux cas:

Les joueurs se partagent en deux camps: celui du ndinga (ou "tortueux") et celui du ndza (ou "chemin".)

Un membre des ndinga lève les deux mains, un membre du ndza fait de même, alors simultanément chacun frappe les mains et l'homme-ndinga jette ses bras en l'air, comme il l'entend.... et le jeu continue, l'homme ndinga frappe des mains ou jette les mains en l'air, et l'homme ndza doit exécuter en même temps, le même mouvement. Si l'homme ndza se trompe ou ne le fait pas immédiatement, il perd. Cette perte se dit: "Bobuto te = ebongi te, il n'y est pas". S'il répond au geste, il gagne, ce gain se nomme "uto = ebongi, ça y est".

12 uto font chef. Devenu chef, le joueur laisse la place à d'autres.

Lobese: (pl. mbese) C'est le jeu de dés ou de jetons, jeu extrêmement fréquent.

Chaque joueur a en mains 4 ou 6 jetons, un côté du jeton est dit "Nkei" ou côté clair, l'autre est dit "mpili" ou noir.

Deux jets sont accordés à chaque joueur. L'enjeu ou "ndongo" est pris dans les deux côtés. Si chacun des jetons tombe du côté mpili ou du côté nkei, le joueur gagne.

Le cercle des joueurs se nomme "ekala" (= natte, parce que habituellement les joueurs sont assis sur une natte).

Celui qui met en jeu est dit "mobet" ou "ndongo". Le premier jet se nomme: "ntingia" = commencement. Le second jet est dit "bopuli"

Le claquement des doigts après le jet est dit "koba mbese" = frapper les dés, ou encore "onta" = frappez-moi; battez-moi.

L'enjeu pris par le gagnant se nomme "adji" = chose mangée.

Ebondzo: nom du jeu, venant du nom de la planche qui sert au jeu.

Cette planche a environ 0,60 cm de long sur une 0,30 cm de large et comporte 24 trous ou excavations "libela" dans lesquels on place les jetons ou "ngiéli" (fruit d'un arbre).

Le jeu se joue entre deux partenai-

res; il s'agit pour l'un d'accaparer les jetons de l'autre en vidant les casiers, selon certaines règles établies. Celui qui perd est dit "être mort".

Mosongo: C'est le même jeu que le précédent, mais les règles du jeu différent.

Ces deux derniers jeux: ebonjo et mosongo ne sont pas exclusivement des jeux d'enfants. Beaucoup de grands personnes les jouent et passent à cet amusement des heures entières.

A. WINDELS,
Lazariste,
Bikoro.

Bibliographica.

M. De Ryck.

Les Lalia-Ngolu. 163 pp, 4 cartes. Université Coloniale. Anvers. 1937.

D'excellentes cartes situent ce groupement qui habite dans les collines de la cuvette centrale congolaise et fait partie du groupe Bongando, lui-même branche Mongo. L'auteur étudie surtout les mœurs familiales, telles qu'un enquêteur déjà préparé à l'ethnologie peut les apercevoir après un premier patient travail d'attention, d'interrogatoires, de mises au point, de méthode et de rédaction.

Son ouvrage fait suite à l'étude sur la chasse, illustrée également de précieuses gravures et parue dans le Bulletin agricole du Congo Belge. Elle fut elle-même suivie d'un travail sur les coutumes judiciaires des Lalia-Ngolu, dans le B. J. I. D. C. C.

L'auteur a enrichi l'ethnographie congolaise de renseignements précis sur un groupe très central du Congo. L'attention est appelée sur bien des points où tant d'autres ethnographes n'ont rien vu. Tout l'ouvrage est objectif et de première main. Il sera difficilement contesté. Celui qui voudra en faire état dans une étude d'ethnologie embrassant une contrée géographiquement étendue, fera bien de se défier des vues générales ou systématiques dans lesquelles il est contredit par M. De Ryck.

p.

G. Hulstaert, M. S. C.

Le mariage des Nkundo. Mémoires Institut Royal Colonial Belge Bruxelles, 1938.- 520 pp.- 1 carte. -100 frs.

Une monographie de plus de 500 pages in-jésus, sur un sujet restreint, voilà le miracle d'africanisme réalisé par l'auteur. La dissertation l'eut rendu facile. Ceci est un livre documentaire, mais de première main.

Il est de première main malgré l'abondance de faits ou mieux cette abondance même le prouve. Il est de première main parce que l'auteur

est l'un des premiers linguistes d'Afrique. Il l'est encore par les nombreux contrôles opérés par l'auteur sur chaque fait porté à sa connaissance par ses interlocuteurs Nkundo. Il l'est encore surtout par un cachet de crédibilité lequel est fruit d'une vue rien qu'objective, unie à un contrôle serré de soi-même. Il forme révélation de quantité de points obscurs jusqu'ici pour qui a voulu connaître le nègre.

Ce livre fera école. Mieux que cela: il nous a déjà fait découvrir de grands principes du Droit des Noirs. L'étude de l'auteur sur les Sanctions de l'adultère, qui constitue une rédaction nouvelle d'un chapitre de l'ouvrage, parue peu de mois après lui, prouve tout le parti que l'auteur saura tirer dorénavant de sa découverte du Droit de l'Afrique. Il régnait en effet un malaise dans l'africanisme des ethnographes. Et le voici réduit.

Le lecteur ordinaire verra vivre dans ce livre, avec noms et prénoms, un peuple comme il en vivait avant la loi de Moïse.

E. Possoz.

J. Wils.

De nominale klassificatie in de Afrikaansche Negertalen. 522 pp, 3 cartes. Nijmegen. Uitgeversmaatschappij «De Gelderland». 1935.

Voici un livre du plus haut intérêt africaniste. On pénètre avec lui sans cesse, par delà la linguistique, dans l'âme noire.

L'analyse serrée des faits linguistiques est telle qu'elle ouvre déjà la voie à la connaissance d'une logique nègre, chose primordiale et nouvelle pour la connaissance de la pensée des Africains. Les chapitres de technique linguistique sont très poussés.

Les classes des substantifs, objet du travail, y apparaissent sous un jour nouveau, comme l'expression du sentiment de celui qui parle, expression qui le différencie de ses objets intimes, ou moins personnels, ou ménagers, ou de ses concepts universaux.

E.



GEDACHTEN OVER NEGERMUZIEK.

Toen ik naar Kongo vertrok had ik mij reeds aan het Scholastikaat warm gemaakt voor het aanpassingsprobleem. In de kolonie aangekomen begon ik met de muziek de Negers op te nemen. Zoo dikwijls had men mij gezegd dat die muziek niet op te nemen was, dat de Negers met andere noten en andere gammen dan die bij ons in gebruik zijn, zingen, enz. Ik nam kortere liederen op waar zij te hooren waren, op het werk, in de scholen in het binnenland en na enkele maanden had ik volgens mijn verkeerde meening voldoende notas en opnamen om er mijn nut uit te trekken. Toen kwam ik tot de verbluffende bevinding dat ik al wat ik had opgenomen, op enkele korte uitzonderingen na, niet meer kon gebruiken. Ik kon namelijk niet meer zingen wat ik had opgenomen. Ik riep de Negers die mij dat ooit hadden voorgezongen en constateerde dat ik wel de juiste noten had opgenomen, maar dat ik ze niet meer kon rangschikken in haar eigen rythme. Zoo kwam ik tot de bevinding dat het speciale negerrythme moet beet hebben wil men met negernoten te werk gaan.

Deze vaststelling is van veel grooter belang dan wel bij oppervlakkige kennisname blijkt. Wanneer men schrijft en

spreekt over de zooveel omstreden inlandsche muziek, spreekt en schrijft men te veel en te uitsluitend over het gezongen gedeelte, het met den mond verklankte element in het kompleks van de negermuziek. Na twee jaar zoeken en twijfelen en beproeven kwam ik tot de kapitale bevinding, die trouwens eenieder die met de negermuziek iet of wat vertrouwd is geraakt, duidelijk is: dat het gezongen gedeelte der negermuziek, dus de melodie, maar een ondergeschikt gedeelte is van den negerdans. Ik zal trachten dit wat duidelijker te zeggen.

Het voornaamste is de dans in al zijn gedaanten. De volksdans in groep of koor, met voordansers of zonder, met solo en koor, ofwel voor solisten met of of zonder literaire gegevens, deze dans wordt gedreven door een bepaald rythme en versierd met zang.

De zang, de melodie, is dus van vrij ondergeschikt belang. Niet alleen bij den dans kan men aldus spreken maar bij alle gelijkmatige bewegingen, zooals roeien in de prauwen, werken op het veld, loopen op de wegen, spelen in het dorp.

Buiten deze laat ons nu maar zeggen muzikale uitingen, die door een bepaald rythme van werk, spel of dans

worden gedreven en die men "gebonden rythmische" zangen zou kunnen noemen, hebben wij toch nog een vrij groot aantal muzikale uitingen die aan geen vast rythme zijn gebonden en dat zijn b.v. de klaagliederen, de wiegeliederen en veel gezangen die men hier en daar in de dorpen hoort bij vrouwen aan den kook, mannen aan den arbeid, visschers op den stroom, metsers op de stelling, in één woord, overal en op alle uren van den dag. Bij deze is de melodie lang niet het voornaamste, maar bij deze in meerdere mate dan wel bij de gebonden rythmische komt het muzikaal talent van negers en negerinnen aan den dag, want daar geven ze waarlijk blijk de kunst te verstaan eene kleine en korte melodie, die in haar oorspronkelijke vorm maar een paar noten beslaat, uit te werken tot vrij schoone muzikale zinnen.

De neger zingt zoo maar niet op goed geluk af zooals velen onzer hebben gemeend en ongelukkiglijk nog meenen, en wat erger is het nog durven beweren en staande houden. Aldus geeft men blijk niet veel zin voor muziek te hebben, wat niemand is kwalijk te nemen, maar ook niet voldoende te hebben geluisterd, alvorens men over die zaak gewaagt te spreken, wat niet schoon staat, laat staan verstandig en wijs.

De neger zingt veel, men kan haast zeggen, de neger zingt bij elke gelegenheid, hij hoort graag zingen en doet het zelf gaarne en met gevoel. En hier, nu ik het woord gevoel uitspreek, moet ik aan dat gevoel enkele woorden wijden, want juist in dat element van de negermuziek ligt volgens mijn bescheiden meening de groote struikelblok voor ons,

blanken: dat onnoembare en dat onaanswijsbare in elke uiting van den mensch op welk gebied ook, datgene dat men aanvoelt.

Het duurt verbazend lang vóór men zoover is gekomen, dat men deze muziek kan aanvoelen en hier kom ik op een glibberig terrein. Wat wij van in den beginne in Kongo vanwege de Negers over muziek te hooren krijgen, heeft volgens de al te bescheiden kunde der luisteraars maar heel weinig met muziek te maken. Men kan het zoo maar niet rangschikken bij serieuze of kermismuziek, laat staan bij religieuze muziek. En bij deze eerste kennisname wordt de negermuziek gerangschikt bij die muziek die geene muziek is. Maar zelfs voor ons die haar in die eerste verbijstering nog niet den rug hebben gekeerd, zelfs bij de dweepers met de negermuziek blijft haar gevoelselement vreemd. Het is voor mij altijd een geheim gebleven wanneer zij vreugde of blijdschap vertolkt. Ik bedoel dat ik er nooit toe ben gekomen te achterhalen wat voor de negers een blijde toon, een vreugdige klank beteekent en wat een droeve; en waarin dat geheim dan wel bestaat.

Hier raak ik wel de groote struikelsteen voor ons, blanken, voor ons vreemden aan. Dezelfde moeilijkheid die wij overal elders ontmoeten in ons werk, ons leven in Kongo: die andere mentaliteit en hier meer bepaald: die andere manier van zich te uiten. Overal ontmoet men een en dezelfde muziek, maar de uitingen des gemoeds zijn heelemaal anders.

Het is ons hier heel duidelijk dat er een hemelsbreed verschil bestaat b.v.

tusschen de Fransche, de Zweedsche en de Nederlandsche muziek. Zooals bij de romankunst der Russen en Mooren en Franschen een evengroot onderscheid valt aan te stippen, zoo is het niet te verwonderen dat wij Europeanen wat vreemd staan tegenover de Afrikaansche muziek. Maar juist dat verschil aangeven is wel een moeilijke taak.

Evenals bij ons hier in Europæ kan men de toonkunst der negers indeelen eenerzijds in eene scheppende en anderzijds in eene uitvoerende kunst. Verder kan men onderscheid maken in de absolute muziek, t. t. z. zonder eenige betrekking tot bepaalde voorstellingen, en program-muziek die op bepaalde gebeurtenissen en voorstellingen betrekking heeft. Verder kan men nog spreken van vokale muziek: teweeggebracht door de menschelijke stem, en de instrumentale muziek door instrumenten weergegeven.

Als haar elementen zou ik hierbij nog gaarne vernoemen: het rythme, de melodie en de harmonie.

Zooals von Hornbostel zelf toegeeft is alle negermuziek niet uitsluitend eenstemmig, maar is zij zelfs heel dikwijls harmonisch. Zoo hoort men heel dikwijls in de menigvuldige onderdeelen van de dansen iyaya en bowongo meerstemmige koores. Zoo heb ik zelfs op een dezer dansen hooren zingen ieder hun eigen lied: 1) het koor, groot koor, 2) vier solisten, 3) twee voorzangers, wat dus in onze taal 7-stemmig zou worden uitgedrukt. Maar de negermuziek is ook wel degelijk harmonisch. Die harmonie heeft wel weinig met de onze te maken, zij berust op de schoone samenklinking van de hoogere en lagere, zwaardere en

lichtere gehalten van de menschelijke stem

Indien men tot deze wetenschap is gekomen, dan bazelt men niet meer over de eentonigheid en armoede van de negermuziek.

Maar het eigenaardigste in de negermuziek is wel haar rythme en heeft men dat eenmaal beet, dan begint men stilaan iets te begrijpen van de negermuziek. Om deze te begrijpen moet men teruggaan tot de negerdansen; daar alleen wordt dat duister geheim opgeklaard, in dat synkopisch trappen der voeten, het wiegen der lichamen, de sierlijke bewegingen van torso en armen, het nijgen en snokken van die hoofden. Als men goed luistert, dan ontwaart men in dat dwaze rythme een hoofdslag die de maat van dien dans aangeeft. Van hier uit wordt de beweging van het lichaam geregeld, de andere trosselaars en slagers of strijkers gaan eveneens van den hoofdslag uit. Zij zijn een willekeurige opluistering, decoratie van dien hoofdslag en kunnen zich tot een zelfstanding rythme ontwikkelen, zooals in de polyphonie iedere stem zijne melodie ontwikkelt, aldus een geheel vormend, zoodat men verscheidene rythmen krijgt tegelijkertijd loopende in den hoofdslag aangegeven door den zwaren hoofdslag die men regelmatig hoort doordreunen.

Laat ons nu eens praktisch worden en de vraag stellen: kunnen wij die dansen en die muziek gebruiken? Na zes jaar Kongo en oefening zou ik mij veel liever de vraag stellen: waarom zouden wij dat niet kunnen, want de eerste vraag is in ons missiegebied praktisch opgelost.

Eerwaarde Pater Paul Jans was, evenals ik, tot het besluit gekomen dat die negermuziek den negers meer beviel

dan wel onze Europeesche gewrochten. Hij teekende enkele negermotieven op, bewerkte ze op zeer kunstige Europeesche wijze en liet ze met veel sukses uitvoeren in de kerk.

Zelf ging ik veel verder en componeerde op inlandsche wijze een Mis en eene vrij aanzienlijke serie motetten. Ik nam den geest van de negermuziek en schreef in die orde eenige stukken die door de zwarten ten zeerste worden gewaardeerd en gesmaakt; deze muziek wordt door geen harmonium begeleid, maar wel door een orkest van grootere en kleinere trommen, de lokolé, de strijkstokken, rammeltuigen en twee klokken.

Verder heb ik bij het zien van de dansen der negers het plan opgevat een kerstmis-dans te schrijven en te laten uitvoeren door de kinderen der school. Zooals men in patronaten een kerstspel ziet uitvoeren op de planken, zoo wordt in de Missie op het dorpsplein het kerstgebeuren gezongen en gedanst, wordt de Boodschap des Engels gedanst, ziet men in de Bezoeking aan Elisabeth Maria op hare nicht toedansen, ziet men een Engel uit den Hemel dansen; zoo wordt de reis van Jozef en Maria naar Bethlehem in dansen uitgebeeld en wordt de aanbidding rond het Goddelijk Kind gedanst.

Zoo wordt ook met het Paaschfeest de Paaschdans uitgevoerd; deze dans begint met den zondenval in het Paradijs waar men den duivel Eva dan-

send ziet verleiden; ziet men Eva dansen in bekoring rond den boom van goed en kwaad, en het koor den val van Eva beweenen op inlandsche wijze. Verder is de beweening van den dood van Jesus gedanst, ziet men de HH. Vrouwen in rouwdans naar het H. Graf dansen, ziet men aan het einde de razende duivel rond het ledige graf dansen.

Mijn droom is elk feest een eigen dans te geven. Ik behoef u niet te zeggen wat een uitbundig sukses door deze dansen wordt weggedragen.

Hier in deze dansen ligt de kiem van een nationaal toneel, een nationale toneelstijl voor onze negers. Wat een toekomst, indien men in dien zin wou werken, is niet weggelegd aan deze taak van nuttig, leerrijk en leerzaam vermaak. Dans en muziek is negersch alleen, de inhoud is niet Europeesch maar kristelijk.

Ik wil besluiten dat het mogelijk is de negermuziek te gebruiken, want ik heb ze uitgevoerd gehoord in de kerk en in die dansen ligt een heel rijke bron van kristelijk negervermaak. Dat zij die werken aan de Katholieke aktie vooral niet vergeten dat de neger een geboren zanger en een verwoed danser is, en dat zij die deze twee talenten niet gebruiken twee voor te grijpen schatten verwaarloozen.

Nota der redaktie.

Een al te vroegtijdig afsterven heeft E.P. A. Walschap ontrukkt aan de genegenheid van zijne medebroeders en van de inlanders. Van allen was hij om zijn nederige deugd oprecht bemind. De inlanders verliezen in hem een liefdevol priester, die met hun vreugde en leed zoo innig mee-

voelde en ze wist te vertolken in hun eigen muziek. Zij waardeeren zeer zijn muzikaal werk voor hen, omdat zij er zich in terugvinden en voelen dat het gesproken is uit het hart. Zonder iemand te na te komen, mogen wij wel zeggen, dat P. Walschap, samen met P. Jans, baanbrekend werk heeft verricht op gebied van inlandsche kunst, hare aanpassing en verderen bloei.

Resumé.

L'élément-chant, dans la musique indigène, n'est que d'une importance secondaire: son essence est la danse, propulsée par un rythme déterminé et ornementée de chant. De la même façon, chaque forme d'activité à mouvements identiques et répétés (travaux, ramer, course, jeux divers) a son rythme propulseur, agrémenté de mélodie.

Là, où l'activité physique n'exige pas une succession de mouvements identiques, le talent musical du noir se montre en développements, parfois surprenants, de motifs mélodieux très concis.

Quant à l'élément émotionnel de la musique indigène, nous ne parvenons pas à le saisir. La mentalité noire nous échappe, ses manifestations sont totalement différentes des nôtres: et toujours ce sera un mystère pour nous quand et par quoi cette musique est joyeuse ou douloureuse.

Loin d'être mélodie pure la musique indigène est harmonieuse, d'une harmonie basée sur d'autres éléments, peut-être, que la nôtre, - découlant surtout de la belle consonnance de timbres humains plus aigus et plus bas, plus légers et plus graves.

Mais l'élément spécifique et distinctif reste le rythme. Pour le saisir il faut remonter à la danse: aux battements syncopés des pieds, aux balancements des corps, aux mouvements élégants des torsos et des bras, aux lentes inclinaisons et

aux brusques secousses des têtes. UN temps principal donne la mesure, dirige les mouvements des corps ainsi que l'action des instruments, à percussion ou à frottement; il les régit, leur permet des évolutions arbitraires mais sans jamais qu'ils s'affranchissent de lui, toujours dominés par lui. Cette diversité dans l'unité est un pendant de la polyphonie classique.

On ne doute plus de la possibilité d'utiliser la musique indigène On l'a introduite dans l'église.

Mais il faut faire davantage. On doit utiliser la danse. Elle est partie intégrante de la vie indigène. Elle doit le rester pour le nègre devenu chrétien. La chose est possible.

Le P. Walschap a écrit des séries de danses religieuses pour certaines grandes fêtes. Il aurait voulu en composer pour tout le cycle liturgique et contribuer ainsi au théâtre indigène, comme les Mystères du moyen-âge ont fait naître le nôtre. Une mort prématurée l'en a empêché.

Ennobler, christianiser les divertissements, la douleur, la travail indigène dans leur manifestations chorégraphiques et musicales, tel était le but de ce missionnaire, épris de beauté et rempli de bonté, qui, par sa mort, laisse un grand vide dans nos rangs.

VALIDITEIT DER PSEUDO - HUWELIJKEN.

In deze nota zou ik de vraag willen stellen, wanneer sommige pseudo-huwelijken als geldig beschouwd worden.

Al bezitten we reeds heel wat gegevens over het inlandsch huwelijk, toch blijven er nog vele duiertes punten over, vooral wat betreft de kennis van hetgeen de geldigheid van het huwelijk uitmaakt. Om te helpen tot een beter inzicht te komen geef ik deze veel voorkomende gevallen.

Eerste geval: wali oa nkaya.

Ewange is in zijn jeugd protestantsch gedoopt. Hij wil naar de stad en krijgt van zijn vader een dezes vrouwen. Na een jaar samenwonen wordt de man ziek, zijn vader sterft, en de vrouw loopt weg. Nadien komt Ewange met een ander heidensch meisje naar de missie. Beiden willen katholiek worden en trouwen.

De vraag is nu deze: Als dat eerste huwelijk van Ewange geldig was, kan hij niet als vrij beschouwd worden en dus niet hertrouwen, zoolang zijn eerste vrouw leeft. Zelfs als hij niet gedoopt was, zou hij niet kunnen hertrouwen zonder van den casus paulinus te genieten.

Gelijklopende gevallen: 1) Lokala heeft voortdurend omgang met een der vrouwen van zijn vader. Deze wordt het spel moe en schenkt die vrouw aan zijn zoon. Na enkele maanden is de roes uit en de vrouw keert gewoon in vaders harem weer.

2) Ngoi gaat "geld" zoeken om zich een

vrouw aan te schaffen. Zijn oom Ikoli biedt hem een zijner eigen vrouwen aan.

De oplossing die men mij in Coq en omstreken geeft is de volgende: Dergelijke vrouw wordt u gegeven om er mede te leven, maar zij blijft behooren aan uw vader zoolang uw vader zelf u niet officieel voordraagt aan de familie der vrouw (Nda mbaala ale wali ow'ona; lo lo nd'otangi ale wali ow'ise).

Schematisch moet die voordracht aldus gebeuren: Vader zelf roept u: "Gij komt goed overeen met de vrouw, die ik u gegeven heb. Ga u dus maar bekend maken aan haar familie." Gij neemt een bruidswaarde (bv. een lans, of 50 fr.) en bier, en ge gaat naar de familie van de vrouw. Daar vragen zij u nieuws (u-ola nsango). En ge antwoordt: Zie, vader heeft uw kind "gebruidschat," en mij kent gij nog niet. Maar vader heeft mij uw dochter tot vrouw gegeven, en nu ben ik gekomen om mij aan u te doen kennen." — "Waarmee komt gij u doen kennen?" (1) Gij geeft dan de meegebrachte bruidsgeschenken en van nu af zijt ge de geldige en wettige echtgenoot.

Er blijft natuurlijk de mogelijkheid dat de aangetrouwde familie (likilo) den nieuwen schoonzoon niet aanvaardt. Dan vindt zij een uitweg, als deze: "Ga maar alvast naar huis. We houden onze

1) Dit is: welk is de titel van uwe voorstelling als onze aanverwante (bokilo)? (G. H.)

dochter hier om geschenken te verzamelen, die we u met haar achterna sturen." En de familie zoekt gauw het noodige bijeen voor de teruggave van den "bruidschat".

Tweede geval: wali oa nkoela.

Bongoli werkt al jaren in de stad. Hij wil huwen en schrijft aan zijn vader: "Zoek mij een vrouw." Vader stort den bruidschat voor een meisje, dat van nu af gewoonterechtelijk de vrouw is van Bongoli. Deze stuurt zijn belastingboekje naar huis, en zijn vader laat er de vrouw in aantekenen. Daarop wordt de vrouw naar de stad gezonden en komt op de missie voor onderricht. Bongoli bekijkt... en weigert ze. Vrouw en belastingboekje worden teruggestuurd en vader eischt den "bruidschat" weer.

Hoe dit geval opgelost? Het lijkt wel een Neger-variante op ons *matrimonium ratum non consummatum*. Want zoon vrouw is wel degelijk uw echtgenoot, uw eigen vrouw: akolongwa wali okawe. Wali oa nkumboja, zeggen de inlanders in de buurt van Coq.

Mij dunkt echter dan er één essentieel element, nl. de toestemming, ontbreekt, of minstens dat die alleen voorwaardelijk gegeven is. De vraag blijft echter open, wanneer die toestemming volledig wordt, vermits man en vrouw natuurlijk eerst de echtelijke samenleving beproeven in de inlandsche maatschappij. Juridisch (nda botangi) zijn zij man en vrouw; echtelijk (nda mbaala) eveneens; ofschoon misschien alleen voorwaardelijk. Wanneer en waardoor wordt dit huwelijk geldig bindend?

Derde geval: wali oa lisango.

Nkolobise laat bij zijn overlijden drie weduwen achter. Entombo neemt er eene van tot zich, en brengt ze naar de missie voor onderricht, doop en trouw.

Is hier een inlandsch huwelijk? Neen, zeggen de inlandsche rechtskundigen. Want al mag die vrouw, Oyambi, bij een derden man, in casu Entombo, gaan wonen, de rechterlijke verdeling der weduwen is nog niet geschied.

Kort daarop gebeurt die verdeling, en de vrouw Oyambi wordt toegerekend aan den ouderen broer van Entombo, die ze weer aan Entombo afstaat.

Halt! zeggen de rechtsgeleerden; nog geen huwelijk volgens onze wet! Entombo is nog steeds een "bome oa njisama" (een blinde echtgenoot), een "bokilo o'w'ekundé" (een valsche schoonzoon). 1) Eerst moet hij zich aan de familie van Oyambi bekend maken en den vroeger gestorten "bruidschat" tellen (bãndola). 2) Als die inventaris opgemaakt is en de goedkeuring van beide partijen verkregen, is het huwelijk voltrokken. Natuurlijk moet de nieuw-erkende echtgenoot er dan nog een bruidsgift bijvoegen (afya).

1) Woordelijk beteekenen deze uitdrukkingen: een verborgen of clandestien echtgenoot, en een geheime aanverwante (schoonzoon of zwager); hetgeen zou kunnen duiden op een huwelijk dat niet publiek-rechtelijk is, dus ongeldig ofschoon toegelaten. G. H.

2) Zou in plaats van "tellen" (uitrekenen) de vertaling: "voor eigen rekening nemen" hier niet beter passen? G. H.

Besluit

Deze drie gevallen hebben zeker al menig missionaris, en wellicht ook al menig ambtenaar in moeilijkheden gebracht. Indien de voorgestelde oplossingen juist zijn, zou er eens te meer uit blijken, hoe heel het matrimoniaal stelsel onzer inlanders hier juridisch sterk staat, en hoe zij

het huwelijk pas als geldig voltrokken beschouwen, wanneer bepaalde juridische voorwaarden vervuld zijn. Niet de hoeveelheid en de kwaliteit van den "bruidschat" verleenen die geldigheid, doch enkel de voltrekking der juridische forma.

E. Boelaert, M.S.C.

Nota van de redactie. Wij bevelen ten zeerste de studie dezer gevallen en het onderzoek naar de juiste oplossing aan onze medewerkers en lezers aan, en zullen al hunne beschouwingen, inlichtingen, opmerkingen, enz. zeer dank-

baar aanvaarden, om te komen tot een juist begrip van het inlandsch recht, dat noch wij, verantwoordelijke Blanken, noch de inlandsche gemeenschap kunnen ontberen in onze werking voor een degelijke, hechte beschaving der Kongoleesche volkeren.

Resumé.

L'auteur veut apporter quelque éclaircissement dans certains cas matrimoniaux.

1. Le cas d'une femme donnée p. ex. par un homme à son fils, neveu, etc. La solution donnée est que cette union ne devient valide en droit indigène Nkundo-Mongo que par un acte officiel du fils pour se faire agréer comme gendre par la famille de la femme.

2. Le cas d'une épouse acquise par le père pour son fils sans que celui-ci connaisse la femme. On doute de la validité de cette union, à cause du caractère conditionnel du consentement du futur;

mais on manque de données positives pour résoudre le doute.

3. Le cas d'une femme héritée. Le mariage n'est valide que lorsqu'il a lieu après le partage officiel des veuves, et à condition que le nouveau mari ait été agréé comme tel par la famille de la femme et y ait "compté" (ne devrait-on pas dire: "pris à son compte"?) la "dot" versée par le défunt.

On demande la collaboration pour arriver à une conception juste de la valeur exacte de ces sortes d'union.

DOCUMENTA.

Sous ce titre Aequatoria se propose de publier selon l'opportunité, des résumés ou des extraits d'études générales sur les problèmes résultants de la colonisation. Nous mentionnerons chaque fois les sources de nos informations, parmi lesquelles AFRICA, Journal de l'Institut International des Langues et Civilisations africaines, tiendra, à cause de la valeur et de l'esprit de ses articles, une place primordiale, bien qu'il traite presque uniquement des colonies britanniques. Nous tenons à remercier d'une façon toute particulière la direction de l'Institut, et spécialement le Prof. N. DE CLEENE, pour la bienveillance avec laquelle elle nous a accordé la permission de communiquer ces extraits à nos lecteurs.

LE CODE MORAL DES NGONI.

Dans la moralité des Ngoni (Nyasaland) d'autrefois les sanctions et les mobiles répondaient en premier lieu au besoin de force en cas de guerre, en second lieu au besoin de constituer des unités solides à l'intérieur, et enfin au désir de maintenir les traditions aristocratiques. Les individus recevaient aux différents âges de leur vie une éducation qui portait sur l'attitude à observer à l'égard de l'autre sexe. Le niveau de la moralité sexuelle était exigé impérieusement dans l'intérêt de l'Etat.

Mais la colonisation a introduit une confusion déplorée par les chefs du peuple, chrétiens ou non. Les tribunaux sont envahis par des cas d'adultère, de divorce, de grossesse illégitime. La paix des villages est troublée par des disputes matrimoniales. La jeunesse grandit sans éducation, sans freins. Les Ngoni résument les causes de cet état dans ce seul mot : Les Européens. Ceux-ci introduisirent un changement si grand dans leur vie politique et sociale que la morale sexuelle, intimement liée à la vie de la communauté, a été déracinée. Les résultats suivants du contact avec l'Européen ont eu des effets directs:

1. La paix européenne a aboli les sanctions de

la morale sexuelle imposées par la guerre (continence?) et a "désœuvré" la jeunesse.

2. Par le transfert du pouvoir des chefs entre les mains de l'administration européenne la structure extérieure de la communauté indigène a été changée de telle façon que les sanctions de la morale sexuelle, basées sur la vie communautaire, sont devenues inopérantes. Les chefs ont perdu le contrôle complet sur la vie de leurs sujets, et e. a. ne peuvent plus punir de mort l'adultère.

3. La demande, de la part des Européens, de main d'oeuvre, puis l'impôt ont conduit à l'exode des hommes, ce qui causa un déséquilibre dans la proportion des sexes, dans l'arrangement des mariages et dans les liens familiaux. Les jeunes gens grandirent en dehors du contrôle des anciens, qu'ils ont commencé à respecter de moins en moins au fur et à mesure qu'ils se sont trouvés en possession d'argent ou d'autres objets de richesse que leurs parents ne possédaient point.

4. Les missions et leurs écoles ont hâté l'éloignement de la jeune génération de leurs parents. Elles favorisèrent une nouvelle forme de culture et de savoir sans racine dans la vie tribale. Ceux qui avaient acquis cette nouvelle "sagesse" commencèrent à mépriser les anciens. Dans certaines régions le mariage "par dot" fut prohibé par la loi ecclésiastique, ce qui amena pour les sujets de celle-ci une diminution du pouvoir paternel en faveur des parents de la mère.

5. Les Européens ont observé une attitude impartiale envers toutes les tribus. De ce fait les Chewa ne se sont plus considérés comme peuple conquis et assujéti. De leur côté les Ngoni conquérants ont modéré leur attitude envers leurs esclaves d'autrefois, et ont adopté certaines de leurs coutumes. L'affaiblissement des traditions aristocratiques était dès lors inévitable et la diminution de la fierté ancienne mina les mobiles d'observer un code moral plus sévère (M. READ, dans AFRICA, Jan. 1938, p.155)

L'ENSEIGNEMENT DES LANGUES INDIGÈNES DANS LES ÉCOLES AFRICAINES.

I. Le but principal de l'étude des langues africaines est de rendre possible la production d'une littérature vernaculaire, ce qui ne peut être atteint sans que ces idiomes soient enseignés dans les écoles. Certains, Européens et Africains, montrent peu d'enthousiasme pour cette branche de l'enseignement. Ils soutiennent qu'il est préférable de concentrer les efforts sur une langue européenne qui sera en tout cas plus utile. Ces Européens ne prennent dans les langues indigènes qu'un intérêt unilatéral, de convenance personnelle ou de celui de leur groupe. Il est nécessaire que l'Européen apprenne la langue maternelle de l'indigène s'il veut commencer à le comprendre. Mais l'étude de cette langue est d'une plus grande nécessité pour l'enfant africain.

On se laisse éblouir par le prestige de la langue européenne et l'emploi de cette langue évite à l'Européen beaucoup d'efforts intellectuels. Même celui qui est en Europe un partisan fervent de l'enseignement de la langue maternelle, de l'Anglais en Angleterre, p.ex., arrive à penser que l'enseignement de la langue maternelle en Afrique est une question tout à fait différente!!!

On peut remarquer que les langues locales continueront d'être utilisées dans l'avenir par des milliers de personnes dont la qualité intellectuelle souffrira, si on ne leur apprend pas à se servir convenablement de leur langue. Il y a en effet un rapport étroit entre la pensée et le langage. Pour exprimer les émotions qui tiennent une place considérable dans la littérature, rien ne peut remplacer la langue maternelle. Et en dernière analyse il n'y a que les Africains qui peuvent produire une littérature africaine. Le mépris de la langue indigène par les Européens se retournera un jour contre eux.

A présent la langue indigène est enseignée dans de nombreuses écoles élémentaires; mais elle ne l'est pas toujours très bien. On l'enseigne par "acquis de conscience", on y donne trop peu de temps. L'indigène ne lit pas par goût littéraire, mais par utilitarisme. Il faudrait entretenir le goût littéraire - et artistique général - très développé de l'Africain. On trouvera des éléments essentiels dans les chants, les légendes et les

autres types de style oral, voire dans les simples conversations, dont la valeur formative a pratiquement disparu pour l'Européen par la multiplication de ses distractions. (A.V.P. ELLIOTT dans AFRICA, Jan. 1938, p. 73, 79)

II. La situation est compliquée au Kenya par la présence du Swahili, qui s'est fort répandu grâce au prestige des agents du Gouvernement, ainsi que par les commerçants Hindous et par les indigènes appartenant à diverses peuplades. Mais ce Swahili est très primitif et ceux qui l'emploient ont fort difficile de suivre le cours de Swahili littéraire enseigné dans les écoles.

L'enseignement du Swahili n'est guère utile. L'enseignement primaire doit absolument se faire dans la langue maternelle. L'enseignement secondaire se fait en Anglais. Le Swahili forme troisième langue. L'élève de l'école moyenne l'abandonne, excepté dans sa forme vulgaire pour le contact avec les étrangers qui ne savent pas l'Anglais. L'enfant qui termine ses études après l'école primaire rentre dans son milieu coutumier, où il reprend l'usage de sa propre langue.

De cette façon un temps précieux est perdu pour d'autres branches plus importantes, comme les mathématiques. Les matières enseignées dans une langue étrangère ne sont assimilées par l'élève qu'après une traduction mentale dans sa propre langue, ce qui arrête l'instruction. Si la langue véhiculaire n'est propre ni au maître ni à l'élève le retard est encore plus considérable. Enfin, il est très difficile de traiter les matières de formation générale à la vie, sans faire usage de la langue maternelle.

L'emploi d'une lingua franca peut être économique du point de vue financier, mais il constitue une grande perte de temps. Il empêche la formation d'une littérature indigène. Même si après de longues années la lingua franca est connue grammaticalement bien, la littérature qu'on produit par son truchement peut être bonne pour la forme, mais elle manque la vivacité, la vie qui ne peuvent être données que par la liberté d'expression.

La littérature des langues européennes est issue de littératures "vernaculaires". Il est utile qu'un dialecte s'impose aux dialectes apparentés.

On peut nommer ce dialecte *lingua franca*, mais c'est une *lingua franca* naturelle, à l'opposé du *Swanili* qui est une *lingua franca* artificielle dans la région, et dont la valeur culturelle n'est pas plus grande que celle du *pidgin*. (dans *AFRICA* Apr. 1938, p. 221) W. H. LUAGHTON.

PROGRÈS PRUDENT.

Le propriétaire agricole indigène est un élément de plus grande stabilité et de plus grande prospérité que le travailleur. Dans une communication à la Royal Empire Society, le Gouverneur de la Nigérie, Sir Bernard BOURDILLON, a parlé dans ce sens sur le progrès prudent. "Le développement minier en grand peut occasionner l'abandon des terres cultivées, qui redevenant brousse peuvent amener le danger d'épidémies de maladie du sommeil. Là où l'indigène est pratiquement seul pour l'agriculture, la question est comment on peut régler celle-ci. Nous devons guider, non pas pousser, persuader, non pas forcer; nous ne devons jamais oublier que la persuasion peut ressembler de très près à la contrainte. On doit aller très lentement avec les méthodes qui amènent le bouleversement de l'organisation tribale. L'indigène détribalisé pose un problème ardu; quoiqu'il puisse avoir une plus grande prospérité matérielle que son frère dans le milieu coutumier, il est rarement aussi content qu'une personne vivant dans une organisation qu'elle comprend, parce que c'est la sienne propre.

Ce qui importe ce n'est pas de faire faire quelque chose au producteur indigène, mais de l'amener au désir de la faire. Il n'aime pas faire des expériences, et il est facilement découragé par l'insuccès. C'est pourquoi on ne doit lui enseigner que des méthodes qui ont été dûment expérimentées.

Il existe encore d'autres difficultés, tel le régime foncier. Là où celui-ci est communautaire, l'individu sera moins désireux de s'engager dans une culture permanente, comme celle du palmier à huile. Puis il y a l'indolence naturelle et l'insouciance à vaincre.

L'amélioration des activités économiques de l'indigène ne va que lentement, trop lentement, souvent, aux désirs de l'Européen qui veut voir des résultats rapides; mais c'est la voie la plus sûre. Le but de la politique coloniale n'est

pas l'exploitation, mais le développement; et le progrès dans une population primitive ne peut être que lent. En outre, le but primordial d'un saine progrès ne saurait être l'augmentation de la production commerciale. Il est de loin plus important de relever le niveau de la vie de l'indigène, en l'aidant à cultiver assez de vivres de bonne qualité pour sa propre famille, et d'améliorer les conditions générales de sa vie familiale et clanique. Lorsque ceci a été réalisé, de nouveaux besoins se feront sentir naturellement et amèneront l'augmentation de la production. (*AFRICA*, X, 1937, p. 354).

LES REGISTRES DES TRIBUNAUX COMME MOYEN D'INVESTIGATIONS ETHNOLOGIQUES.

L'auteur suggère d'étudier les registres des tribunaux indigènes partout où ils existent et contiennent des comptes-rendus de jugements. La documentation recueillie variera beaucoup suivant les lieux, mais en tout cas elle contiendra des informations valables relatives au type et à la matière des contestations juridiques, et à la conception de la coutume. (R. de Z. HALL, dans *AFRICA*, XI, Oct. 1938, p. 412, 427)

Note. L'auteur semble ignorer que l'étude qu'il suggère est entreprise au Congo Belge depuis plusieurs années. Le Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit coutumier congolais, d'Elisabethville, publie régulièrement des comptes-rendus intéressants, auxquels des considérations juridiques sont ajoutées par les éditeurs. De nombreuses études de magistrats ou d'administrateurs territoriaux s'appuient en partie sur les jugements des tribunaux indigènes. La revue mentionnée en contient plusieurs exemples.

La suggestion n'innove donc rien pour le Congo Belge. Cependant, nous aimons à souligner encore l'importance de pareille documentation, qui doit pourtant être utilisée avec un grand esprit critique. Les jugements peuvent, en effet, non seulement être erronés, mais encore laisser dans l'obscurité ou sous-entendre les véritables règles de droit ou des questions importantes de fait. Enfin, il est possible que les juges pensent devoir se conformer à la jurisprudence européenne, ce qui pourrait faire croire à une évolution de la coutume là où elle n'existe pas (G. H.)

. BIBLIOGRAPHICA.

J. Mertens, S.J. —Les Ba-dzing de la Kamtsha. I. Eshnographie. Mémoires Institut Royal Colonial Belge, 381 pp., 3 cartes, 42 fig., 10 planches, —Bruxelles 1935.-60 frs.

Voici bien l'une des monographies les plus attrayantes que l'on puisse lire sur nos populations congolaises. Elle fait connaître un groupe du Sud. Les mœurs et même la langue proche du lomongo révèlent bien des traits communs aux Bantu.

C'est plaisir de suivre l'auteur dans la gentillesse de ses notations. Plusieurs offrent un caractère inédit, tandis que beaucoup d'autres confirment pour le groupe ce qui déjà fut dit ailleurs.

S'il est toujours bon de pousser à fond une monographie, cela n'est possible qu'à la condition d'une préparation générale fort poussée elle aussi. Les mœurs étudiées jusqu'ici par les pionniers de l'africanisme le furent sous l'angle général, de première observation, On a suivi des linguistes, des ethnologues genre Lévy-Brühl ou contrastant avec lui tout en restant sur le même plan, mais plus rarement on a rencontré un économiste, un juriste, un psychologue, un moraliste, un théologien.

Ainsi, la culture générale a servi l'auteur. On ne peut que l'en féliciter.

E. P.

ETSIFYELAKA. Missionnaires du Sacré Cœur. Coquilhatville. 1937 Buku I 36 pages. Prix 1, 50 fr. — Buku II. 65 pages. Prix 2, 50 fr.

Ces deux petits volumes viennent enfin combler une lacune. L'enseignement de la grammaire étant absolument nécessaire dans l'école primaire on sentait depuis longtemps le besoin de manuels adaptés aux élèves.

Une des plus grandes difficultés à vaincre fut, certes, celle de la terminologie. La solution que lui a trouvée l'auteur, rend témoignage de sa grande connaissance de la langue et montre que le Lonkundo possède en soi tous les éléments pour devenir une parfaite langue littéraire et qu'il se pliera facilement aux exigences d'une terminologie rigoureusement scientifique.

La méthode adoptée est progressive et envisage non seulement les notions claires et souples, mais aussi leur application par de nombreux exercices bien adaptés.

L'impression est nette et claire. La coordination du texte avec différenciation de caractères en rend l'étude facile et agréable aux élèves. L'emploi de signes tonétiques sur les radicaux de certains verbes qui prêtent à confusion, serait pourtant fort utile.

Nous souhaitons à ces deux volumes une large diffusion dans les écoles de l'immense territoire qu'occupent les Nkundo-Mongo Nous osons même les recommander vivement à tous ceux qui s'intéressent à l'enseignement de la grammaire dans toute la Colonie. Car ces volumes constituent des modèles utiles et pratiques pour la composition de manuels semblables dans d'autres langues bantoues.

G. Van Avermaet. M. S. C.

LA PUBERTE chez les MPAMA-BAKUTU.

Il ne faut pas placer l'enfant Mpama sur le même pied que nos enfants d'Europe. La mentalité, l'éducation et le genre de vie différent totalement et constituent de part et d'autre deux plans distincts.

L'enfant noir en âge de courir n'ignore plus rien des mystères de la nature ni de celles de la vie. On peut dire qu'à 7 ou 8 ans ces enfants sont initiés à tous les secrets. Du reste comment pourrait-il en être autrement ?

Tout concourt à leur ouvrir les yeux: dans leur langue, il n'y a rien pour indiquer ce qui chez nous préconise la vertu: innocence, pudeur, pureté, convenances. Par contre les mots pour désigner la vie dans toute sa crudité pullulent, et les mots usuels résumés dans leur simple expression se résument couramment à "mâle" et "femelle", "mère" et "enfant", etc... La vie de la nature, la vie du village, la vie de famille, tout se dévoile aux yeux de tous et au su de tous. Les enfants ne peuvent ne pas ignorer ce qui est constamment du domaine public.

Le développement corporel des enfants Mpama correspond à quelques mois près à celui de nos enfants d'Europe, encore que dans beaucoup de cas la croissance

de l'enfant noir est plus précoce.

Il faut en chercher les causes dans les exercices physiques: travaux de chasse, de pêche, de construction pour les garçons; travaux de culture et de portage pour les filles. Et l'on est étonné de voir ces jeunes gens et ces jeunes filles passer si rapidement de l'enfance à l'âge mûr physiquement; de la gentillesse et de la candidité de son bas âge à l'abrutissement, à cet air bestial de l'homme fait et ceci a la suite des excès de boisson, des excès sexuels.

De longue date, l'enfant n'ignore plus rien. En effet, à peine sortis de l'enfance garçons et filles se connaissent. Un garçon de 7 à 8 ans cherchera pour lui une fille d'amusement et celle-ci sera fière d'être choisie. Au besoin elle même provoquera le garçon pour l'amener à la défloration. La virginité est inconnue et une femme ne sera vraiment femme que pour autant que son corps sera préparé à l'acte procréateur par des pratiques multiples. Et en ceci aucune intention de mariage ou d'union: les parents en rient et voient avec fierté les prouesses de leur garçon ou l'habilité de leur fille.

Quomodo fit defloratio virginis?
Quae antea infantibus inter se perpetrant,

non sunt res consequentiae. Parentes respiciunt has relationes turpidas inter juvenes tanquam res parvi momenti, quod vulgo appellant "inyomita". Quando juvenes apti sunt ad actum genitalem, is juvenis qui vult istam puellam, vel puella quaerens juvenem, recedunt in sylvam vel in locum absconditum. Hic juvenis cum oleo induit genitalia et in pluribus relationibus, rarissime in uno die, perforat hymen virginale puellae, quod dicunt "tuba nsiti". Toto vitae tempore, hic juvenis conservat jus in relationem cum hac muliere, haec autem considerata est ut "res" vel "ancilla" hujus mariti qui primo loco eam cognovit. Puella quae deflorata est, ad alios juvenes vel etiam homines corpus suum dat, ad aptandum corpus ac largiendum genitalia tam pro sua satisfactione quam ad procreandum.

Quoad menstruationem mulieris: haec non est consideranda. Mater puellae ac amicae ejus de hoc eventu gaudent: puella autem ad procreandum apta est.

De longue date déjà, les enfants sont instruits des diverses défenses ou ekila concernant la nourriture. Il y a des défenses pour chaque personne, imposées par la mère. Il y a des défenses imposées dans diverses circonstances de la vie: femme enceinte, deuil, etc. Il y a enfin des défenses imposées à toute la chefferie.

Ces défenses sont presque toujours pour les femmes: très rares sont celles imposées en bloc aux hommes: "rien ne lui est défendu, même pas de manger du chien" disent les anciens.

Voici les principales défenses imposées aux femmes et filles de la chefferie

des Mpāma, qui nous ont été mentionnées:

"Défense de manger du chien, de la chèvre, du mouton, du cochon, l'impende (espèce de cochon), de l'esumbu (chimpanzé), du nganda (animal noir vivant dans l'eau), du nzoko (animal de marais), du léopard, du njobo (espèce de chat sauvage), du babwa (?), du njongoi (?), du montuba (autre esp. de chat sauvage), de l'esomba (esp. de souris ou de taupe), de l'ikoto (esp. de chien, genre simbiliki)."

Si les défenses de manger de la viande sont nombreuses, elles ne le sont pas pour le poisson. Seul le nzabi est défendu.

Une femme ayant ses règles ne peut pas manger de noix de palme cuites le soir sous la cendre. Elle perdrait trop de sang pendant la nuit.

C'est vers l'époque de la transformation du corps que se pratiquent la coupe des dents et l'incision des grands tatouages.

Les dents: Il est de règle, surtout pour les femmes, de se faire couper les deux incisives supérieures du milieu. C'est là un ornement corporel, dans lequel nous n'avons pas trouvé trace de superstition. On se rend chez un ami, un parent, ou même le forgeron du village: là un de ces derniers à l'aide d'une lime (okolua) déchausse les dents, lime tout autour de la couronne. Le patient ou la patiente traîne ainsi ses dents de deux à trois mois, et si celles-ci ne tombent pas d'elles-mêmes, le patient ira retrouver un forgeron pour les limiter complètement. Il ne reste que l'excavation des racines.

Les tatouages: Certes, au petit garçon et à la petite fille, vers 2 à 3 ans,

on a déjà fait et imposé les tatouages du front et des tempes; ces tatouages se surchargent même chaque fois que l'enfant a des maux de tête: on incise aux tempes pour chasser et ces maux et la fièvre: la coutume attribuant ces maux à trop de sang affluant vers la tête.

Ce n'est que vers l'âge de la puberté et même après qu'on se fera faire les tatouages sur la poitrine, le ventre, le bas ventre, et anciennement sur les épaules.

Une amie ou quelque'un d'expert coupe avec un stylet (esebu) de petites entailles, les fait saigner fortement pour les grands tatouages, légèrement pour les petits. Sur ces entailles on applique un mélange de cendres broyées dans de l'huile de palme, ceci pendant deux jours. Ensuite on lave la plaie, et jusqu'à guérison on badigeonne avec de l'huile de palme seule. Cette plaie ou entaille se nomme "mpinga". Le traitement des grands tatouages comprend facilement de deux à trois semaines. Il est fort douloureux. Pendant ce temps, la femme peut vaquer à ses occupations ordinaires, mais ne peut avoir des rapports avec les hommes,

Certes ces tatouages avaient anciennement une raison d'être d'ordre pratique: celle de se reconnaître entre gens de même tribu. Mais les tatouages intimes ont aussi une raison de coquetterie. Une femme est d'autant plus appréciée par les siens, qu'elle porte de plus beaux tatouages.

"Tatouages": haec signa censenda sunt, ex parte tam mulieris quam viri, in partibus corporis quae a theologis "minus honestae" vocatae sunt. Apud Mpama, mamellae nulla consequentia sunt; sed

tatouages valde magis quam mamellae ad coitum provocant.

Une secte d'initiation: le Bonganga.

Il existait, avant l'arrivée des Européens, dans la région, une secte d'initiation. Le peu qu'il nous a été permis d'en apprendre, ne nous permet pas de conclure d'une façon formelle.

Le mot "Bonganga" signifie en soi "la prêtrise", "la sorcellerie", donc "la secte des sorciers", ou plutôt et par extension: réunion en vue d'apprendre des choses cachées.

Il y avait une part d'initiation sexuelle: l'âge des jeunes gens et des filles admises, les privations imposées pendant le jour, l'extrême licence le jour de sortie nous permettent de l'admettre.

Il y avait aussi une part d'initiation à des secrets de la nature et de plantes.

Et cette double caractéristique créant un lien entre les initiés, les liait, pour ainsi dire, en une association d'entraide mutuelle tant pour le bien que pour le mal.

Origine: D'après les dires des anciens, cette secte existait déjà chez leurs ancêtres près des Mongo ou Nkundo. Elle serait donc venue avec les premiers occupants Mpama, qui par la suite l'auraient établie dans tous leurs villages peuplés. Il n'y a pas de village spécialisé.

Cependant avant de pouvoir l'établir dans un village, il faut qu'il y ait un "nganga wa boso," un déjà initié, un adepte considéré. Si un village est trop petit pour

faire à lui seul un session d'initiation il se joindra à un village ami, ou bien les jeunes gens qui désirent se faire initier se joindront à ceux d'un autre village où ils ont une famille ou une parenté.

Admission : Les garçons y entrent vers les 11 à 14 ans, même plus âgés. Les filles y sont admises dès qu'elles ne sont plus considérées comme "petites filles." Elles sont admises même plus âgées, car on cite des cas où des femmes sont entrées avec un enfant en bas âge, ou même en état de grossesse. Ces enfants en bas-âge, ou nés pendant la réclusion sont par le fait même de l'initiation de leur mère, admis d'emblée dans la secte : il ne devront plus être initiés plus tard : ce sont les "bolombola ngang'a" c.à.d. ceux qui sautent par dessus la secte. D'ou le nom leur donné : Bola-mola.

Ne sont admis que les jeunes gens libres "ntsomi". Les esclaves ne peuvent en faire partie. Cependant le nkolo, ou propriétaire des esclaves, peut acheter aux dirigeants de la secte le droit, pour certains bons serviteurs, d'assister à certaines scènes, par exemple lors de son enterrement, et ceci afin que ces esclaves puissent le suivre jusqu'à la dernière extrémité.

On n'a admet pas les premiers venus. Pour sentir le besoin d'entrer dans la secte, et de se faire initier, l'aspirant doit d'abord être pris de tremblements, comme s'il "avait des esprits qui lui secouaient le corps".

Cependant si des jeunes gens sont pris trop fréquemment de ces convulsions, un ancien de la secte va dans une forêt ou en plaine, nouer ensemble des tiges de roseaux (bikombe) et les placer sous des pots.

Le jour où on estime qu'il y a assez de monde pour une session, le sorcier va dénouer ces herbes ou roseaux et les esprits peuvent venir s'emparer de nouveau de la jeunesse.

Les aspirants sont réunis dans un enclos, et ils vivront là environ une année entière, d'autres disent trois ans. Il est certain et reconnu que les jeunes gens qui y entrent en sortent sains et vigoureux et les jeunes filles en sortent devenues femmes.

Ces sessions n'ont pas lieu tous les ans ; on les espace de 2 à 3 ans.

La vie dans l'enclos : Cet enclos se nomme : lisanga. Il est fait de feuilles de palmier, de ndoys ou de feuilles de bananiers.

Il comporte à l'intérieur une longue bâtisse : hangar à compartiments ; derrière cette longue maison se trouvent de petites huttes de quoi y loger à 4 ou 5, et qui servent la nuit de dortoir.

Les enfants se groupent par famille, garçons 'et filles ensemble ; un des aînés sera le chef du groupe ou "elimu". Dans la journée ils se tiennent dans leur compartiment du grand hangar, y mangent, boivent, palabrent.

Il est formellement défendu aux reclus d'avoir entre eux et encore moins avec l'extérieur, des relations sexuelles, sous peine de fortes punitions.

Personne, sinon les initiés, ne peut entrer dans l'enclos. Quelqu'un serait-il trouvé dans l'enclos, il sera battu, on lui cherchera des misères. Il y en a même qui ont été vendus comme esclaves pour avoir enfreint cette défense.

A l'entrée de l'enclos se trouve la maison du ngang'a ou sorcier initiateur.

Les reclus ne peuvent manger de la chikwangue, rien que des bananes. Il appartient à la famille de nourrir les siens, un ancien adepte apporte de quoi manger; si la famille n'a pas de membre initié, elle enverra quelqu'un déposer à l'entrée de l'enclos la nourriture.

Cependant les enfants sont autorisés à entrer et à sortir, même à s'amuser dans l'enclos, comme ils s'entendent. "Ce sont des enfants" dit-on.

Au village de Mpoka, une session d'initiation avait lieu, au moment de l'arrivée des Blancs. Ceux-ci se sont installés à côté. Deux caporaux se sont permis d'entrer dans l'enclos par curiosité: sur plainte du sorcier initiateur, ils ont été punis par leurs chefs. Mais de l'avis de tous, tout le monde est resté jusqu'à la fin de la session. Les hostilités n'ont commencé qu'après.

Initiation: L'initiateur fait la "théorie". En quoi consiste-t-elle au juste? Il nous a été impossible de le savoir. Certainement elle ne porte pas, comme dans d'autres tribus, dans l'Ubangi p.ex. sur le rite de la circoncision, puisque tous les enfants sont circoncis dès les premiers jours après leur venue au monde.

Vu le mystère qu'on mettait à parler de cette secte, il est permis de supposer qu'il y a une initiation sexuelle: à preuve l'obligation de s'abstenir de tout rapport, et la licence effrénée au sortir de l'enclos, comme s'ils avaient à rattrapper une année perdue.

On leur enseigne aussi le secret de plusieurs plantes et de nombreuses médecines.

Le secret le plus absolu doit être gardé sur tout ce qui concerne la secte et ses adeptes; on leur inculque aussi à ne pas se disputer entre eux, à s'entr'aider, à se partager la nourriture.

L'adepte doit soumission et respect aux anciens adeptes, et surtout à son "père initiateur". Il devra de temps à autre lui fournir du travail et lui venir en aide dans ses besoins.

Quelques prescriptions: Les initiés changent de nom.

Ils ont entre eux un vocabulaire spécial, qu'ils sont seuls à connaître; par exemple:

bananes	se dit:	ndaniè
chikwangue	"	monkèkè
des "nsau,,	"	bolekola
vin de palme	"	mabata
un chien	"	ebondze
une poule	"	ebengi
la viande	"	nkola
antilope mboloko	"	omonge
un porc	"	ngoka
de l'eau	"	ojule
arachides	"	biyoka
canne à sucre	"	midjebani
palmier	"	nkonja
patates douces	"	bisule
une lance	"	ikobenge
village	"	ikobe
couteau	"	bobanja
chèvre	"	usakani
du poisson	"	mpojile
éléphant	"	ekukete, etc...

De toute leur vie, les initiés ne peuvent manger de l'éléphant, de la tortue, du chimpanzé.

À l'enterrement d'un membre, ils doivent y aller, y danser et ces danses durent parfois plusieurs jours, selon l'importance de l'adepte décédé.

Enterrement d'un initié: Celui-ci ne peut être mis directement en terre, il lui faut une espèce de cercueil (epomba) consistant en un tronc d'arbre vidé. Les non initiés ne peuvent voir le cadavre d'un adepte; exception est faite pour un père de jumeaux, un Boika, et aussi pour les esclaves dont le nkolo aurait acheté le droit de l'ensevelir.

Une épreuve à laquelle on soumet les jeunes gens est de tirer de terre, en une fois, une plante à épines, le bokau. Ils doivent la prendre à pleines mains et la tirer avec tige et racines. Ils ont quelque temps pour s'entraîner à ce jeu. Si après un certain temps ils n'y sont pas arrivés, il y a amende.

Habillement: Pas d'habillement spécial pendant le temps d'initiation. Ils gardent leur couvre-sexe en raphia: le ntô. On ne s'orne et ne s'habille que le jour de sortie.

La sortie Le jour de sortie s'appelle le "Ndumbu". Un enfant naît-il ce jour là dans le village, il s'appellera "Ndumbu". Si ce jour il n'y a pas naissance, les adeptes sortis s'en iront prendre un enfant de quelques jours ou semaines: ils se le passent de main en main tout en chantant et en dansant; c'est lui qui recevra le nom de "Ndumbu".

Il y a d'abord l'ornementation corporelle: on tresse à travers le pagne en raphia des fils coloriés, et ce pagne prend nom de "ebalo". La tête est complète-

ment rasée, sauf une petite touffe de cheveux sur le sommet, touffe dans laquelle on fixera une feuille de "ilembe" de la largeur d'une main, ainsi que des plumes d'oiseaux. Sur le corps de la poudre rouge (ngola), sur la figure des rayures de kaolin (mpembe), traits parallèles et horizontaux. Autour du cou, on met un grand collier de petites graines de l'arbuscule "misekwa".

Ainsi ornés, tous sortent, garçons et filles, et viennent se placer devant l'enclos, en un rang et à genoux. On y chante, on y danse et on se contorsionne.

Puis de là on va enterrer le "nduma". Ce nduma consiste en ceci: Chez le nganga ou adepte initiateur, au pied d'un palmier, on fait un immense trou qu'on remplit avec les cheveux coupés, des arbustes à épines (le bokau), des feuilles de la plante "ilembe", des plumes d'oiseaux et on recouvre de pierres cet immense tas. Ce sera et cela restera le souvenir de "l'année d'initiation par un tel." Car le nduma prend le nom de l'initiateur.

Enterrait-on des hommes, des esclaves? Nous n'avons pu le savoir. Il n'y aurait à cela rien d'étonnant. Le sens de cet enterrement? Cela signifie la fin et l'enterrement de l'enfance: désormais les initiés sont des adultes.

Cet enterrement fini, c'est la grande fête et la grande réjouissance. Les femmes découpent des planchettes en forme de couteau "engunde" dans l'arbuste bokau. Dans la main gauche elles prennent plusieurs de ces planchettes, une dans la main droite et les frappent en cadence. Les hommes frappent dans la main, comme

pour le mbonga. Un chanteur marche en tête. Et la procession défile ainsi à travers le village, de maison en maison pour recueillir de l'argent. D'aucuns, et des plus audacieux, allaient même dans les autres villages, et les autres groupes, mais toujours dans la chefferie. L'argent ainsi récolté ne peut servir qu'à le dépenser en libertinage. Des hommes ont réussi à récolter ainsi jusqu'à des 200 à 300 francs dans leur tournée. On les cite comme des "mâles". Des femmes en exploitant ce trafic ont amassé jusqu'à des 500 frcs, rapportent les anciens avec admiration.

Chefs et réunions: L'initiateur se nomme: "Mombongo" ou "eyoka". C'est habituel-

lement celui qui a été le premier initié dans un village ou un des plus anciens. La femme cheffesse a nom de "Iyania" ou "moandza". Le chef est assisté dans ses fonctions d'un gardien ou policier, qui se nomme "ingwala" ou encore "banziyoka".

Ils sont juges des différends entre adeptes et leur décision compte sous peine d'amende.

A eux aussi de faire et de présider les réunions. Celles-ci consistent surtout en danses. La danse "bonganga" est très goûtée et appréciée des Mpama.

A. WINDELS, Lazariste.

Lukolela.

TOOVERIJ en HEKSERIJ bij TOPOKE en BAMBOLE.

I. Bij de Topoke.

Deze aantekeningen werden opgesteld gedurende een reis bij de Topoke in 1936. Ik schrijf ze over zooals ik ze toen maakte, en zal er eenige nieuwe aantekeningen bij voegen, gemaakt in de streek der Bambole, in zooverre ze andere gezichtspunten openen.

Nganga.

Dit zijn tovenaars of medecijnmannen, waarheidzeggers en al wat je nog meer kunt uitdenken wat betrekking heeft met dat vak. Mannen die geld verdienen als water en in een massa gevallen 't geld aftroggelen.

Ze loopen vrij rond en als je 't eenmaal weet, ken je ze aanstonds terug. Een lange lans op hun schouder, een groot mes in een scheede van lianen, de noodige ringen om polsen en enkels, een stuk-gesneden dierenvel als gordel, en om hun bals in een stukje huid een of ander geheimzinnig geneesmiddel.

Ze imponeeren zich bij de bevolking door allerlei trucjes. In het dorp van mijn zegsman was een nganga, die 's morgens bij zonsopgang in zijn ligstoel ging zitten, met den rug naar de zon gekeerd, 's middags draaide hij den stoel om en tegen den avond, goed geroosterd, trok hij zijn huis binnen. Om van uithoudingsvermogen te spreken.

Sommige nachten riep hij plotseling: "Allen op de muur kloppen." En je hoorde overal het getik, totdat hij sprak van ophouden. Den volgenden morgen gaf hij uitleg van het geval. Er waren 's nachts behekkers (ndoki) geweest, die dorp wilden uitmoorden. "Geef me zooveel lansen, kippen en een vrouw en ik zal de ndoki gaan zeggen jullie met rust te laten". De gevraagde spullen kwamen ten spoedigste te voorschijn en de plaag was voor een tijdje geweken.

Dan weer vergasten ze de bevolking op een dans, en ook dat kost centen.

Is er iemand ziek, de tovenaars blijft pal voor de deur staan, loopt wat geheimzinnig rond het huis, houdt een gesprek met een onzichtbaar iemand en hij orakelt: "Er is een ndoki achter je huis die je wil dooden, geef me op staanden voet een "sangatumbo" en zooveel franks. Dat is om den ndoki tevreden te stellen. Daarna komt 't geneesmiddel los, waarvoor natuurlijk ook de noodige som moet gestort worden.

In een spiegelkje leest hij de waarheid. Maar het slot van ieder lied is het lieve geld.

Soms, als de vader tovenaars is geweest, en zijn zoon zou 't baantje niet willen overnemen, dan is de publieke opinie tegen hem. Ten slotte overtuigd, krijgt de jongeman een verschijning van zijn vader of grootvader, ontvangt de wetenschap der

kruiden en zijn rijkdom is verzekerd.

Ndoki (behekser).

Dit zijn de geheimzinnigste menschen, die je je kunt indenken. Men kent hen in het geheel niet alvorens ze zich bekend maken, en dit doen ze b. v. als ze genoeg menschen benadeeld hebben. Dikwijls na zoo'n "vermoeidheid", word een ndoki nka-nga. Nu zal hij menschen gaan redden, in plaats van te benadeelen. Het lijkt nog al erg cynisch. Er is een heele organisatie met chefs, capitas en gewone uitvoerders der bevelen. Er wordt op een vergadering bepaald, hoeveel menschen als slachtoffer moeten vallen in de verschillende dorpen. Dat hangt af van de groote der dorpen. Na een jaar komt de raad weer bijeen. Heeft de aangewezen behekser zijn getal niet vol gemaakt, dan krijgt hij als straf een of meerdere zijner familieleden te benadeelen.

Soms wordt er bepaald: "Deze of gene man is nogal erg lastig in zijn dorp, we moeten hem uit den weg ruimen." Het gebeurt echter dat zoo'n mensch bevriend is met den chef der beheksers, dan valt er wel verandering van straf voor. De bewuste persoon krijgt een of andere ziekte, vermagert erg, totdat op een goeden dag de chef der beheksers hem geneest en tevens de macht geeft om behekser te worden.

'n Behekser werkt vooral 's nachts. Je hoort hem voorbijgaan, want de uil, het teeken der beheksers, roept den geheelen nacht door, terwijl hij op het hoofd van den behekser zit. Sommige vrouwen hebben boven op hun hoofd een kale plek, dat is de schuld van de scherpe nagels van den uil.

Vrouwen met groot oogwit zijn zeker ndoki. Zoo stuurde ik eens een

vrouw naar de missie, die een tijdlang met een anderen man had geleefd. Achteraf hoorde ik dat de menschen uit het dorp zeer tevreden waren geweest: ik had hen verlost van een behekster. Ze leek me trouwens ook een weinig rust-aanbrengend personage.

'n Ndoki kun je zien, maar niet onderscheiden. Het gebeurt dat een behekser op je af komt met een fel licht. Het schijnt in je oogen en je kunt er niet tegen in zien. De zwarten vergelijken dit met onze electriche zaklampen. Soms hoor je de beheksers in je slaap. Ze kloppen op je hut, je bent ineens verstijfd van schrik, en buiten staan de ndoki je uit te lachen.

Ook houden ze gemeenschappelijke maaltijden, waar ze menschen eten. Ze hebben bv. een zeer schoone banaantros zien hangen. Ze slaan hem af, lichten den eigenaar uit zijn bed en voeren de heele zaak ver weg, ten maaltijd. Als het feest ten einde is, wordt man en banaantros weer teruggebracht. Het slachtoffer zal 's morgens geradbraakt opstaan. De terug opgehangen banaantros zal een waterachtigen smaak hebben en je niet verzadigen.

'n Ndoki zal je iets vragen en je weigert 't hem te geven, wees dan voorzichtig, want ontmoet hij je ergens alleen, dan zal hij je zeggen: "Waarom gaf je me dat niet?" Je moet niet denken hem iets te kunnen terugzeggen, je bent met stomheid geslagen.

'n Ndoki geeft ziekten, wanneer hij niet wil (of mag) dooden. Bv. doofstomheid, lamheid, kinderverlamming zijn door hem veroorzaakt. 'n Ndoki draagt een "mosisa" op zijn wijsvinger, hij heeft slechts in de richting van je huis te

wijzen en je begint hardop te droomen. Als je wakker schrikt, hoor je hem buiten grinnen.

Er zijn ook middeljes om 'n behekser van je huis te weren, hem onschadelijk te maken. Heb je er een voor je deur ingegraven, en de behekser komt voorbij en wil je kwaad berokkenen, dan kan hij ineens niet verder, en 's morgens vindt je hem voor je hut zitten. Geef je hem geen verlof weg te gaan, dan is hij genoodzaakt te blijven. Als belooning dat hij weg mocht, geeft hij je de macht ook behekser te worden.

Tot nu toe heb ik niemand ontmoet die een behekser met eigen oogen zag. De ouderen hebben hun dat verteld.

Berust de heele geschiedenis op het genot spookgeschiedenissen te vertellen? Berust het op een historisch geval dat er een geheimzinnige sekte bestond of nog bestaat?

Of is het niet eerder 'n zoeken naar een oplossing van zaken, gebeurtenissen die geheimzinnig lijken, en waaraan de zwarte geen uitleg kan geven?

II. Hekserij bij de Bambole.

In Kongo Overzee van 2 April 1938 schrijft P. V. van Bulck: "Interessant ware het te weten of een toovenaar, die weliswaar een betooverde van de beheksing kan bevrijden, even gemakkelijk een behekser, die tot dan toe onbewust behekste, ook kan onttooveren, d. w. z. van de verderfelijke macht, die hem overviel en hem tot behekser heeft gemaakt, kan bevrijden? En is dit niet het geval, waarom is hij dan onmachtig? Waarom is die behekser veroordeeld om

te zijn en te blijven wat hij door toeval of door overerving werd?"

Ziehier wat ik over deze indokwestie nog vond bij de Bambole van de hoofdj der Balinga (Opala).

'n Mensch wordt geboren als behekser ofwel als goed mensch. Want dat is zeker: er zijn goede en kwade menschen.

Men schijnt dus hier aan te nemen dat en geen middel bestaat om behekser te worden; het is "aangeboren". Dat iemand behekser is, komt men alleen te weten door den "nkanga", en dat in 't een of 't ander geval, zooals verder zal blijken.

Een behekser wordt zwaar ziek. De nkanga wordt er er bij gehaald. Hij legt zijn met "mosisa" (geneesmiddel) ingewreven handen op de borst van den patient en constateert aan de hartkloppingen of die man 'n behekser is of niet. Een behekser trouwens sterft ook heel spoedig. Na een dag of twee ziekte is het met hem gedaan. Dat is voor de menschen een bewijs dat het met hem niet in den haak was. Men zal hem opensnijden, en de zg. "liloka" vinden, een lichaamsdeel ter dikte van den arm, gelegen in de buurt van het hart. Die "liloka" moet apart begraven worden, anders komt de ziel er later mee terug. (1)

(1) Terwijl ik hierover inlichtingen krijg, vraag ik van zelf waar de zielen der dooden naar toe gaan.

De ziel komt terug in den schoot van een of andere vrouw, en wordt dus de ziel van het te baren kind. Soms op een nacht droomt de vrouw dat ze haar kind zoo of zoo zal moeten noemen. Ze heeft een verschijning gehad van een of andere doode. En zoo komt de ziel van een behekser terug met zijn "liloka" wanneer deze niet apart werd begraven.

Nu de kwestie van den behekser, (bewust of onbewust, men maakt er hier geen onderscheid tusschen en ik meen te kunnen opmaken dat ieder behekser bewust is van zijn "macht") die graag van zijn "liloka" zou bevrijd zijn. (2)

Hij is zwaar ziek, en in zijn ijlen vertelt hij alles wat hij gedaan heeft. Hij wil nu verlost worden en roept de nkanga.

Vroeger bestond dit geneesmiddel niet. Het is hier sinds eenige jaren bekend (men zegt sinds 1936).

Lua, mijn zegsman, een nkanga uit het dorp Yaoleka, vlak naast de missie gelegen, vertelde me hoe hij zijn kind van een "liloka" bevrijdde. Geconstateerd werd dat het kind behekste. Nergens anders vond hij het middel dan bij de Yalingo (andere clan der Bambole waar de moeder van het kind vandaan is).

Hij heeft er het middel gekregen, het is een purgatief en vomitief. En nu is de "liloka" met dat al naar buiten gebracht en het kind is genezen. Volgens hem, voorgoed, volgens de ouderen niet. Want zij gelooven er in ieder geval niets van. Het is onmogelijk zeggen zij dat een lichaamsdeel kan verdwijnen door purgatiemiddelen. Trouwens, de rechters van het dorp hebben Lua doen verstaan dat er van beheksers onttooveren niets meer in komt.

Men zou haast gaan zeggen dat de tegenwoordige "wetenschap" der zwarten de oorzaak van het behekken gaat zoeken in het materiele, ter-

(2) Hier zegt men, in tegenstelling met wat ik vernam bij de Topoke, dat geen enkele behekser zich zal bekend maken omdat hij er zogenoemd "genoeg" van heeft.

wij vroeger de kwade geest iemand tot beheksen voerde.

Nu is de schuld van alles die "liloka", dat lichaamsdeel dat iedere behekser in zich draagt. Is men dat kwijt geraakt door de nieuwste vindingen op geneeskundig gebied, dan zal men niet meer beheksen. Men blijft wel een mensch die haat draagt en ruzie zoekt; men wordt ten slotte geen goed mensch meer.

Dat een behekser zwaar ziek kan worden, komt natuurlijk door zijn "mosisa". Fijn gestampte schors van een boom met nog een massa andere ingrediënten, dat alles te zamen in een hoorn van een of ander dier, wordt opgehangen in de hut ofwel vóór de hut ingegraven. Wil iemand mij kwaad doen, dan verdedigt me mijn geest, die zich met al die spullen heeft vereenigd. En soms is die verdediging zóó krachtdadig dat de behekser bijna onmiddellijk ziek wordt.

Het is steeds de toovenaar die den behekser zal bekend maken. Men vangt een tijdlang geen visch of wild. Niemand zal zeggen: "Ik heb geen geluk gehad, de visch wil niet bijten of het wild is verdreven." Aanstonds denkt men aan een behekser. Tegen een goed honorarium zal de toovenaar den schuldige vinden en aanwijzen. Tegenwoordig hebben de toovenaars angst voor de Staat. Het komt er vooral op aan, dat er geen represaille-maatregelen getroffen worden door de benadeelde partij.

Wel mag hij persoonlijk den behekser gaan opzoeken, en hem zeggen dat hij op de hoogte is van zijn behekserij, dat het moet ophouden anders maakt hij zijn naam bekend aan de gemeenschap. En dat wil de behekser tegen

geen enkelen prijs. En als bij tooverslag zijn de netten vol visch of wild, en geen enkele pijl zal misgeschoten worden.

Het zou wellicht interessant zijn dit alles in concreto te zien, met eigen oogen en hooren het heele geval te kunnen waarnemen. Maar geen enkele zwarte is er op uit om nu eens te zeggen: "Ze beheksen me op dit oogenblik, nu vang ik geen visch, enz."

Ten slotte zouden wij tot de conclusie moeten komen, dat heel die beheksersgeschiedenis bij den zwarte berust op louter verbeelding. Zijn verstand laat hem in den steek, wanneer hij geen natuurlijken uitleg kan geven van een ziekte, van zijn hardop droomen, enz.

Hij kent zekere geneesmiddelen, zekere vergiften. Wordt een zijner naastbestaanden ziek, hij denkt aan niets anders dan aan vergift, vooral hier, waar vergift schering en inslag is. Wie gaf dat vergift? Iemand die kwaad wilde doen. Geen enkele zwarte zal er aan

denken zich te verdedigen, wanneer hij beschuldigd wordt behekser te zijn, zelfs niet wanneer, zooals vroeger, de doodstraf er het gevolg van zou zijn.

De angst voor onbekende machten, heeft een toestand geschapen, die geheel het psychologisch en sociaal leven der zwarten beheerscht (en wellicht veranderde) zoodat er geen uitweg meer open is, noch voor den behekser, noch voor zijn slachtoffer. Alleen de toovenars, zij die er geld mee verdienen, hebben er alle voordeel bij om deze angstpsychose er in te houden, hetzij bewust of onbewust.

Ik ben in de volle overtuiging dat een ieder deze zaken sinds lang en beter weet. Toch zou het tot nut kunnen strekken als we onderling elkanders geweest wat leerden kennen en de verschillende opinies der Zwarten. Hopelijk zullen andere studies, gedaan in de Kongokuip, meer en vooral betere resultaten opleveren.

H. MATHIJSEN. Montfortaan,
Opala.

RESUME.

Les nganga des Topoke sont des guérisseurs, des devins, des protecteurs contre les ndoki.

Ils emploient certains trucs pour en imposer et se font payer pour leur services. Les ndoki sont des personnages mystérieux, nuisibles qui travaillent surtout la nuit et peuvent produire des effets extraordinaires. On ne reconnaît pas le ndoki comme tel. Un ndoki peut devenir nkanga.

Pour les Bambole le ndoki nuit à cause d'un organe particulier. La disparition de cet organe fait cesser le pouvoir et le désir d'envoûter. Les nkanga possèdent cette médication; ils savent aussi découvrir les ndoki.

A ces croyances se mêle beaucoup de phantaisie, augmentée par la crainte de puissances invisibles.

POLYGAMIE.

En matière de mariage, l'Européen a commis deux erreurs en Afrique: La première de détruire la valeur juridique du mariage en détruisant le sens juridique du titre de preuve instrumentale; la seconde en laissant s'envenimer cette plaie juridique et sociale qu'est la polygamie.

Ce second fait constitue une erreur en ce sens que dans le droit nègre rien ne postule ni la bigamie ni la polygamie. Aucun principe juridique nègre ne la requiert; elle forme toujours, en droit nègre, un abus du droit de père de famille, une tentative bâtarde contre les règles qui fondent juridiquement la société nègre. En effet, raisonner mariage nègre exige d'abord une séparation nette entre deux chapitres du droit: le droit de paternité et le droit de mariage.

Chaque cas originaire de polygamie est basé sur une confusion entre ces deux chapitres de la science juridique nègre, entre le droit de père et le droit d'époux.

A toute tentative d'introduire la polygamie dans le droit nègre, comme principe essentiel et fondamental de ce droit il faut toujours répondre: un père n'épouse pas sa fille, sa mère. Les deux ordres de droit sont essentiellement distincts, d'une part le droit matrimonial, d'autre part

le droit de paternité. La méconnaissance de la séparation de ces deux principes du droit, la confusion entre ces deux branches séparées des Africains, est la seule source juridique de la polygamie.

C'est donc une erreur que d'invoquer le droit nègre pour maintenir la polygamie coloniale, même si les nègres pratiquent partout, à côté du droit, l'abus du droit.

On pourrait donc suivre Kemal Ataturk et interdire cette institution nocive et injuste. La vie sexuelle exige toujours une séparation nette.

Les droits du sexe ont nécessairement cette forme exclusive.

Nous allons examiner une à une les occasions juridiques dont abusent les pères de famille nègres pour devenir polygames. La polygamie nègre n'est pas un abus de la jeunesse, de la virilité sexuelle, mais bien un abus juridique de la situation de père de famille, telle que le droit nègre conçoit cette situation privilégiée et la déduit du droit divin.

Les deux principales situations juridiques qui entraînent l'abus polygamique sont l'héritage et le transport du titre de mariage.

A côté de ceux-là, les autres cas

sont peu juridiques d'aspect. Ce sera le cas où quelqu'un prend deux femmes, celui où une femme séparée de son mari le rejoint après qu'il en a épousé une seconde.

Puis viennent tous les modes d'acquisition de la propriété, de ses démembrements, de la possession et tous les genres de contrats compris dans ces modes d'acquisition.

Il va de soi que tout pouvoir sur une femme ne donne pas droit d'en user maritalement. En dehors du droit matrimonial ce sera toujours un abus de droit.

On peut distinguer tout le droit nègre en deux branches principales: l'une est celle qui dépend de la paternité juridique et que j'appelle "paternat"; l'autre est la branche internationale, le droit externe ou interclanique, qui comprend le droit de mariage. Nous le disions déjà, mais il nous faudra quelque peu amplifier ce principe pour le lecteur non initié.

Celui qui est devant ou "mpaka", comme dit le nègre, le premier, disons-nous, chronologiquement, c'est l'ainé, mais humainement, c'est le père. Il a le "mpifo", la supériorité, le droit.

Ceux qui le suivent, les "bakune", ceux qui ne sont pas eux-mêmes en droit, qui n'ont pas de personnalité souveraine ou juridique, n'ont que de la possession.

Le "bomongo ese", le roi du clan, incarne le droit. Il est le représentant de plein droit du roi décédé, du premier-né de Dieu et de Dieu même.

Les Romains le disaient aussi Pontifex. Il incarne lui-même le droit sacré, qui pour la cosmogonie nègre est le droit d'en-bas, celui des eaux souterraines qui sont sources de vie ou de paternité.

C'est ainsi qu'il possède la terre et

les rivières, comme administrateur civil des biens sacrés.

Mais ce droit de premier, il l'exerce sur les personnes et les choses. "Paternat" dis-je, car droit de propriété signifie autre chose.

Il a le paternat sur sa fille. Le romain antique avait sur elle la "patria potestas", sur sa femme la "manus", sur son patrimoine le "dominium" et sur ses esclaves la "dominica potestas". Le Nègre, chef de clan, nous dirons qu'il a le paternat" sur toutes choses, l'ainesse inaliénable, la primordialité.

Si le père n'est pas bon, la seule chose à lui opposer sur terre c'est la finesse du renard et, chez le Mongo celle de la tortue lente et prudente. Alors le nègre est bien malheureux, car il ne peut jamais rien posséder qu'injustement ou par simple ruse et usucaption ou prise à usage.

Or, depuis le péché originel, tout père a en lui le fruit de la science du bien et du mal: l'abus de pouvoir, la science du mal. La polygamie en est un des chapitres. Juridiquement, pour le nègre, c'est mal, mais de ce mal, il a construit une science. Le chapitre de la polygamie est le champignon, savamment cultivé par les chefs de famille, et qui instille son venin dans tout le reste du droit.

Abus d'autorité, car la paternité ou le bon père de famille n'a pas de pire ennemi que l'autorité qui, elle, n'est pas paternelle: C'est la laïcisation de la paternité qui, elle, était sacrée. L'autorité, c'est d'une part l'abus de pouvoir ou de propriété du père et de l'autre c'est la polygamie. A chacune des branches du droit répond un abus. On comprendrait que les partisans car tésiens de l'autorité soient aussi amis de la polyga-

mie.

Quoi qu'il en soit, dans cette ligne ininterrompue depuis Dieu jusqu'au dernier-né ou "bakuka", il n'y a pas place à mariage; il n'y a que du droit de père ou du respect de fils, chose dont tous deux se trouvent bien, car le paternat oblige à féodaliser et à protéger.

L'autorité dure nait du moment où le père cesse de posséder pour la protection de tous ou pour le partage de son avoir selon les besoins de chacun.

C'est ainsi qu'il va parvenir jusqu'à épouser celle qui représente sa propre fille au lieu de la distribuer au fils en besoin d'épouse. Et ce sera toute la polygamie

Le père reçoit au mariage de sa fille un titre de paternat, représentatif de sa fille. De ce titre il peut faire deux usages: l'enfour, car c'est un bien métallique inaltérable, et en droit c'est une tête d'homme, un caput, un capital, inaliénable, impartageable au décès; ou bien en faire le remploi par transport du titre ou de la créance qu'il représente, créance contre un clan voisin exogamique, celui où est mariée sa fille.

Contre ce remploi, le père reçoit une femme en second. Ce profit du titre, lui est remis certes en mariage, par le clan troisième; mais dans son clan à lui, cette femme devient l'image de sa fille propre.. Il serait incestueux en droit qu'il l'épouse.

La nkita, ou femme de profit du titre, doit, par un bon père de famille être distribuée à un "alieni juris" du clan, sinon ce sera la polygamie et l'abus de paternité,

Une fois remise à un fils du clan la nouvelle femme peut suivre la vie commune: être légitime épouse contre un titre. La fiction que le titre est une fille du clan ne joue qu'aux mains du père, qui le détenait

et en reste premier titulaire.

La coutume est partout que le père fournisse une femme à ses fils, par rang d'âge.

Faut il maintenant parcourir tous les autres cas? Ils sont de solution identique.

Par ex. le livre III du code civil belge ou code napoléon, traite des différentes manières dont on acquiert la propriété. Toutes ces manières donnent lieu à polygamie abusive, mais non pas à mariage, en bon droit nègre.

Tandis que le livre deux du code traite des différentes modifications de la propriété et cela parce qu'il traite des biens, considérés comme distincts des personnes, le livre premier traite des personnes elles-mêmes.

Le droit nègre connaît aussi ces distinctions, mais un code nègre diviserait le droit civil autrement.

Pour nous, le droit de propriété ne connaît que des démembrements réels, "in re", dans la chose même. Pour le nègre et pour tous les peuples de la Terre, le "paternat" ou si l'on veut, la propriété, a aussi ses démembrements personnels ou féodaux. Depuis le père jusqu'au dernier-né s'étend une longue échelle de suzeraineté, de vassalité, de précarités.

Depuis 1789 nous avons un code égalitaire, cartésien. Nos ancêtres ont connu soit un droit hybride, obscur, douteux, connu comme coutumier, soit le droit romain, devenu écrit et classique. Ce droit était celui de l'autorité absolue, dont la polygamie avait été chassée depuis des siècles, à Rome.

Ainsi le droit civil nègre ne comprendrait d'une part que le droit paternel et sa division en souverain domaine et en droit de puiné, et d'autre part le droit des étrangers, lequel comprend celui des contrats.

Personnes et biens sont confondus dans un même titre.

Néanmoins les contrats ont tôt fait de pénétrer dans le clan et dans son droit interne, national.

En principe, tout forme bloc dans une pensée nègre. Nous sommes habitués à des analyses telles que nous ne parvenons plus à repenser les synthèses fondamentales de l'histoire et de la pensée humaines, alors que pour le nègre il n'existe encore que cette grande clarté des principes. Le médiocre XIX siècle n'eut pu que gagner au contact d'une pensée nègre.

De ce que personnes et biens du clan sont soumis quelquefois à un même régime il ne résulte nullement qu'on ne peut pas les séparer. Ainsi les personnes sont totalement impartageables, successoralement, tandis que la possession ou le domaine utile des biens est partageable par l'héritier unique entre les divers successeurs, ses frères.

Mais biens et personnes de l'étranger sont éminemment partageables et soumis au régime des biens meubles du clan même.

Ainsi les veuves sont biens meubles, dirions-nous. Mais cela seulement dans le clan de leur mari de cuius, si elles y restent, clan où elles ne furent jamais qu'étrangère.

Ainsi l'on comprend qu'une femme quelconque soit remise par un clan juridique, à un autre, en vertu d'un contract, comme objet mobilier, à moins qu'elle ne vienne comme épouse et alors en vertu du contract ad hoc. La femme mariée entre dans le clan du mari, selon l'expression romaine: filiae loci, occuper une place de fille et non pas d'objet mobilier. C'est là

la différence entre le contract de mariage et tous les autres contracts, même s'ils ont une femme pour objet.

On abuse facilement d'une femme dont on a la maîtrise effective. Cela le droit nègre ne l'a pas vu avec assez de sagesse. Et l'on comprend comment cet abus même entraîne la polygamie de fait. Mais, répétons-le, nous ne connaissons aucun principe polygamique par lui-même en droit nègre.

On voit donc facilement comment le droit, encore vécu aujourd'hui par les pygmées, a donné naissance à la polygamie, d'abord comme un pur fait, ensuite comme une institution adultérant le droit, mais courante.

Certains esprits diront: Nous constatons la polygamie en fait, nous constatons en outre qu'elle n'est pas exclue du droit mais qu'elle s'y trouve au contraire incorporée.

Ils diront que le droit nègre est polygamique et, comme un vieux polygame, ne voudront pas en démordre.

Mais le Chinois aussi décrira facilement l'Europe comme pays polygamique. Lui aussi constatera des faits et, dans le droit, des cas fréquents, que l'on tourne sans difficulté. La polygamie successive en est une, de polygamie, et elle n'est pas exclue de l'Europe actuelle.

De là, au nègre, il y a loin sans doute, mais aussi ne doit-on pas prendre le droit nègre comme essentiellement polygamique. Il ne l'est qu'accidentellement, par une longue dégénérescence.

La question est aujourd'hui de savoir comment expliquer celle-ci et comment remonter le courant.

Ce sera d'abord en voyant combien

tout le système juridique nègre, matrimonial ou autre, se maintient, sans l'ajoute polygamique.

Ce sera ensuite en exposant ainsi le droit nègre aux Nègres. Et je ne vois pas d'autre moyen profond et formateur. Tous les autres moyens antipolygamiques tel le décret visé plus haut ne peuvent

qu'user de la force à défaut de la science éducative. Celle-ci seule touche le fond des pensées, l'ordre qu'elles suivent. Le cœur des Nègres chrétiens aura vite adopté ce chemin-là, le seul digne de la paternité divine, le seul digne de nous!

E. POSSOZ.

LA DROIT NEGRE

Devant l'Europe, le Droit nègre a de grands torts. D'abord celui d'être étudié par ceux qui n'ont pas encore étudié le droit européen. Ensuite celui d'être en décadence depuis des siècles. Puis celui de céder devant la force tyrannique de l'Europe. Enfin de ne pas se trouver localement identique à lui-même, du moins dans ses premiers aspects extérieurs.

Loin d'être prélogique, il inclut toute la logique du Droit européen primitif. Loin de se trouver diffus jusqu'à l'inconnaissable, comme le droit européen moderne, le Droit nègre possède de l'essentiel, de l'humain, du clair, de l'ontologique comme le nôtre ferait bien d'en avoir de nouveau. Le Droit nègre est autant basé sur la philosophie que sur sens des réalités. On ne peut le comprendre sans avoir pénétré d'abord toutes les branches de la

philosophie nègre. Ou du moins, il les éclaire toutes de sa lumière topique et indiscutable.

Ses principes sont partout les mêmes. Ses variations selon les groupements ont beau porter sur les premiers principes, tous ne sont pas atteints en même temps en un même endroit. Les millions de combinaisons possibles existent assurément toutes. Peu importe où, pour celui qui sait que le Droit est une science de règles et non pas d'exceptions, et que, même nègre, il peut être l'objet d'une science, parce qu'il est logique, implicitement raisonnable.

Dire le contraire, ne serait pas tenir le Nègre pour prélogique mais pour fou.

Décrire ces règles sera l'objet de la science du Droit.

E. POSSOZ.

LA MORALE NEGRE

Aux yeux de l'européen moderne le nègre n'est guère moral.

Le R. P. Hulstaert a nié que le nègre eût une morale. Il ne connaît pas de Dieu justicier, disait-il.

Examinons un instant ces deux idées.

On peut trouver à la loi morale chrétienne trois stades: Celui que j'appellerais de Dieu le Père et se trouve inscrit dans la Genèse: Croissez et multipliez. Celui de la loi de Moïse, le décalogue, les dix commandements de Dieu. Enfin celui de la loi chrétienne: Aimez-vous les uns les autres. Ce sont trois lois de l'amour, comme Jésus l'explique pour celle de Moïse et que l'on pourrait pour cette raison, pour cette explication appeler celle de Dieu le Fils ou de la connaissance de la loi. En effet, la science morale est basée sur l'analyse des dix commandements. Par ceux-ci on trouve une théorie bien ordonnée, une connaissance raisonnée de la Loi.

Nous pensons que le Nègre se trouve au premier stade. Il agit comme si le seul devoir moral était de perpétuer son être et de l'agrandir. Pour le chrétien le devoir essentiel est de s'unir à Jésus-Christ, le Premier-né, et par là de perpétuer une vie de participation au divin. Entre les deux s'étend le judaïsme.

Le premier pas à franchir par la pensée nègre est donc de devenir juive. Nous assistons à cette évolution.

Le Missionnaire s'évertue à passer au troisième stade. En quoi réussit-il? En quoi ne peut-il pas réussir? Comment mettre de l'ordre dans les données de ces

questions?

Pour le Nègre Dieu est Père, sa loi est de... paterniser. Tout le droit nègre tourne autour de ce point: toute relation divine ou humaine doit être paternisée.

Cela se fait universellement par un signe visible ou sacrement, un titre qui consacre le droit. Le moderne colonisateur, au stade juif dirions nous, voit en cela un paiement ou parfois un cadeau.

Mais il reste le fait intérieur, la pensée morale. Elle est toute dans le premier point d'une paternité, qui est l'existence, la vie. Vivre est la loi fondamentale et le mal moral ne se distingue pas du mal physique. Celui qui cause le mal physique volontairement ou inconsciemment, est le malfaiteur type. N'oublions pourtant pas que, outre le monde visible, il y a le monde des êtres invisibles.

Le devoir correspond au droit de conservation et de perpétuation. Le premier s'exerce positivement par la nourriture et négativement par la lutte contre les ndoki ou principes mortels. Le second s'exerce par le mariage, mais aussi par le testament, défense contre la mort de la personnalité.

Tout cela est, si l'on veut, prélogique, en ce sens que la loi ne se raisonne pas. Elle correspond à l'instinct. Et en cela elle correspond aussi à la loi mystique, celle où l'amour spirituel absorbe comme un instinct, la raison.

UIT EEN SCHOOLVERSLAG.

Uitvoering van het programma der lagere school.

1. MOEDERTAAL. Het letterkunding onderricht kreeg een ruim aandeel, om wille van zijn onbetwistbaar-groote opvoedende waarde.

A. Lezen. Er werd speciale aandacht gevestigd op verzorgde uitspraak. De leeslessen hebben wij ook doen dienen tot gunstige inwerking van het doelmatig gelegenheidsonderricht: Lectuur nl. in verband gebracht met de overige vakken in moedertaal en ook in verband met andere vakken, om stil aan onze Kongoleesche onderwijzers voor het occasioneel onderricht te winnen. Dit is trouwens nog een kwelgeest voor hen, die van natuur uit zoo houden van het "système des tiroirs" en geen brug weten of durven te slaan tusschen de deelen van een vak of tusschen de vakken onderling.

In verband met leeslessen werden ook uitspraak-oefeningen gegeven, door veelvuldig navertellen van het gelezene. Soms werden speciale dictie-oefeningen gehouden.

B. Spraakleer. In het tweede jaar van den eersten graad: begrip van zelfstandige naamwoorden en werkwoorden; meervoud; stam; prefixen; klassen: gebiedende wijs; personen affirmatieve en negatieve vormen van het werkwoord.

In het eerste jaar van den twee-

den graad. Het vorige verder uitgewerkt; bezitwoord; andere akkoord-woorden (telwoorden, bijvoeglijke en zelfstandige voor-naamwoorden); hoofdvormen en -tijden van de werkwoorden; prefixen, infixen en suffixen; relatieve vormen; vraagwoorden; koppelwerkwoord; eerste begrippen van spraakkundige ontleding.

De twee hoogste jaren zijn voor dit vak gezamenlijk opgegaan. De vorige stof werd verbreed en uitgediept. Verder werd nog gezien: voorzetsels, voegwoorden, bijwoorden, onomatopoeën, zinsdeelen; spraakkundige en redekundige ontleding; enkele begrippen over zins-ontleding.

C. Orthographie. Als occasioneel onderricht bij het onderwijs van de verschillende vakken, systematisch in diktaten en spraakleeroefeningen.

D. Diktaat: In alle klassen werd de speciale aandacht gevestigd op afkappingsteecken en op sommige moeilijker medeklinkerverbindingen.

2. STIJL—EN STEL—OEFENING. In het eerste jaar voorbereid, in het tweede stelselmatig begonnen. Zoo onder meer: antwoorden op heel kort vragenlijsten na de leeslessen, causeries, intuïtie, gezondheidsleer, landbouw, enz. Verder: echt stijl-oefeningen voor beginnelingen: heel beknopte beschrijving van dieren, planten, voorwerpen, voorbereid door een korte bespreking van het onderwerp en geleid door een allereenvoudigst plan of een vra-

genlijstje.

In het eerste jaar van den tweeden graad: verbetering van het vorige en een stapje verder. Ook fabels, verhalen, korte inhoud maken of schriftelijk navertellen of plan opmaken van sommige leesstukjes.

In de hoogste jaren: vergelijking van twee of meer concrete voorwerpen, beschrijvingen, fabels, verhalen, brieven, verslag of eenvoudige ontleding van gelezen stukjes.

3. REKENEN EN METRIEK STELSEL.

Het programma werd overal afge- werkt, en dit zooveel mogelijk beredeneerd, om alle lessen en oefeningen niet enkel ontwikkelend, maar ook vormend te doen inwerken.

De nieuwe lessen werden bijzonder aanschouwelijk onderwezen.

Na afwerking van het programma werden de breuken speciaal en grondiger behandeld, als volgt:

I. 1: enkele eenvoudige begrippen.

I, 2: 1) breuk, begrip en wat erin ligt op- gesloten;

2) vergelijking van breuken:

- a) met de eenheid; onechte breuken;
- b) onderling;

3) herleiding der breuken:

- a) geheel tot breuk;
- b) breuk tot geheel of tot gemengd getal;

4) bewerking der breuken:

- a) samentelling en aftrekking van gelijknamige breuken;
- b) vermenigvuldiging en deeling door geheel getal (algemeene weg);

5) vraagstukjes.

II. 1: Herhaling en verdere uitwerking; vereenvoudiging der boeuen;

samentelling en aftrekking van gelijk-

namige breuken, vervolgens van ongelijknamige breuken; vermenigvul- diging en deeling, in verschillende gevallen; vraagstukjes erop.

In de twee volgende jaren wordt alles uitgediept en uitgebreid; de oefenin- gen en vraagstukken worden moei- lijker. Verder herleiding van breuk of gemengd getal tot decimaal getal en omgekeerd.

Deze leerstof, zooals trouwens heel het rekenonderricht van onze school, is eene toepassing van de excentrische me- thode, waarbij de leerstof 1°) elk jaar, en 2°) telkens uitgebreider wordt behandeld. De- ze methode lukt goed bij de kinderen. Zij geeft de leerlingen smaak voor de leerstof, doordat de moeilijkheden progres- sief verdeeld zijn. Daarbij komt dat, hoe klein hun leerstof-kringetje ook is, het tel- kens een duidelijk geheel vormt, dat met genoeggen overschouwen en waarvan zij elk jaar een deeltje beter belicht zien. Het is echter geen eenzijdige toepassing van de excentrische methode. In ons la- ger onderwijs worden trouwens concen- trische en excentrische methode dikwijls naast en om elkaar gebruikt.

Doch om een leervak aldus te onder- wijzen is een doelmatige indeeling van de leerstof vereischt. Voor de meeste vakken hebben wij dit echter nog niet kunnen doen, wegens gebrek aan tijd. Want dit vraagt zeer veel persoonlijke voorbereiding.

4. INTUITIE. De onderwerpen worden genomen uit het leven, de levenswijze en de omgeving van de kinderen en van het volk, alsook uit de feiten van Europeeschen invloed op hen. Verder ook plaatsbespreking en plaatsontleding.

5. CAUSERIES. De nuttige en vormen- de onderwerpen van het programma werden behandeld, de overige weggelaten. In de onderscheiden jaren kwamen onderwerpen van individueelen, socialen en godsdienstigen aard. In den tweeden graad: begrippen van anatomie en physiologie: van plantenkunde en in de twee laatste jaren, van dierkunde.

In verband met causerie, intuïtie, gezondheidsleer, lektuur, enz werden ook de Boschlessen beproefd. De leerlingen werden naar het bosch geleid, om er de planten te bestudeeren. Ter plaatse werd telkens een aangename, ontledende en beschrijvende causerie gehouden; een blad van de boomen werd meegebracht. Zoo begonnen wij eene verzameling bladeren, die nadien stof verstrekte voor interessante herhalingen of besprekingen. Hetzelfde werd gedaan voor lianen en vruchten.

Als aanvullingsoefeningen kwamen dan verzamelingen, opstellen, verslagen, enz., die onmisbaar zijn om die lessen doelmatig te maken.

We hopen deze lessen in de volgende jaren meer uit te baten. De enkele proeven hebben bewezen dat en onderwijzers en leerlingen er smaak in vinden. Ook ons leer- en vormingswerk zal er alle voordeel bij hebben. De leerlingen worden in hun natuurlijk midden teruggebracht en van daaruit beïnvloed door het onderwijs: de uitslag moet wel positief zijn.

6. GEZONDHEIDSLEER. Buiten het programma werd bijzondere aandacht geschonken aan ziekten van lokale beteekenis. In den tweeden graad werden de lessen eenigzins in verband gebracht met en gegrond op de anatomie en physiologie,

waarop ze in de toekomst heelemaal zullen gebouwd worden.

7. LANDBOUW. Werden gezien: de plant en hare physiologie. Grond en verbetering. Nijverheids- en voedingsgewassen: fruitteelt. Speciale lessen in tuinbouw. Het alles aanschouwelijk en gesteund op praktische oefeningen in den proeftuin.

8. AARDRIJKSKUNDE. In den eersten graad door eenvoudige spreekoefeningen over de naaste omgeving. Verder zooals het programma aangeeft.

9. ZANG. Het repertorium, van op het gehoor geleerde liederen was een rijke verzameling van inlandsche muziek; Europeesche en inlandsche begeleiding met fijnen smaak door elkaar verwerkt. Enkele zangen ook van Europeesche herkomst.

VERLOF. De periodes der vakanties lijken op onze school wat te lang. In feite is dit echter niet het geval. Dit is nog eene noodzakelijke aanpassing van onze school aan de plaatselijke omstandigheden.

Vroeger kregen de kinderen minder verlof. De afstanden van thuis zijn zóó groot en de drang naar het familie- en dorpsleven zóó sterk dat de leerlingen na het verlof uiterst onregelmatig opkwamen. Zoo hadden wij soms na 3 maand gansch andere leerlingen in onze respectievelijke klassen. Zoodat het onderwijs er van zelfsprekend geweldig onder leed. Bovendien was het terugkeeren van het verlof zonder einde: na 3 en 4 weken kwamen er nog steeds aangeland!

Daarom beproefden wij vier weken verlof te geven, drie maal in het jaar, zooals vroeger, maar dan met vaste da-

tums, waaraan volstrekt meest gehouden worden. Het lukte uitstekend! De leerlingen kwamen voltallig en regelmatig terug van huis, en op den vastgestelden datum begonnen wij den volledigen en regelmatig gang der klassen.

Eindbeschouwing.

De groote eisch van ons onderwijs en opvoedingswerk is de aanpassing niet van de leerlingen aan onze methoden, maar van onze methoden aan de Kongoleesche jeugd.

Het is evenwel duidelijk dat het opbouwen van doelmatige methodes slechts het resultaat kan zijn van jarenlange studie van onze kinderen, met al de wisselwerkingen van hun lichamelijke, van hun denk- en trevings-leven, en van hun omgeving.

Inzien is iets... ingrijpen is onontbeerlijk. Want zoo vaak-zoo niet meestal als we de gewenschte uitslag in het onderricht van een of ander vak niet bereiken, mogen wij een mea culpa slaan, omdat wij met onze Europeesche methodes veel te konservatief blijven tegenover onze Kongoleesche jeugd.

Wij zien zoo goed in, hoe gering het kennisgehalte van onze kinderen nog steeds is en hoeveel weg er nog moet afgelegd worden. Maar het is geen berusten erin, en er zal altijd meer vooruitgang be-

tracht worden.

Doch op slot van rekening is onderwijs niet meer dan een middel, een materiaal in dienst van de opvoeding, het eenig doel van ons schoolwerk. Wij moeten en we mogen ons ten slotte enkel bezig houden met de onderwijskwesities in zooverre ze middelen zijn meer-zedelijk-en verstandelijk-gevormde menschen aan ons volk-in ons geval het bepaalde negervolk-te schenken. Wij moeten dus meer en meer alles in en rondom de school tot dat doel uitbaten.

Het is een groot voordeel dat wij hier door programmas niet zoo zeer op voorhand gedetermineerd worden, dat onze opvoeding, zooals het in vele Europeesche inrichtingen het geval is, een louter wetenschappelijke en leeken-kleur krijgt, of liever: een loutere kennis en drilling wordt, zonder stevige ruggesteun. Dergelijke toestand zou uiterst nadeelig zijn voor de normale kultureele ontwikkeling van de Kongoleesche volkeren. Daarom is het noodig dat wij zelfs in de profaanste vakken middelen zien om de godsgedachte en de godsliefde te zaaien in het gemoed onzer kinderen, en onder onze jeugd een geest te scheppen die de stevige basis wordt waarop onze aangepaste opvoedings en onderwijs-methodes vormend zullen voortbouwen, een geest die de ziel zal worden van eene hechte hoogstaande kultuur.

Z. M.

RESUME.

Ces extraits d'un rapport scolaire sont publiés parce qu'ils insistent sur la valeur de l'enseignement de certaines branches, comme la langue maternelle, les mathématiques, l'intuition, les leçons de choses dans la nature libre etc., pour la formation intellectuelle et morale des élèves Noirs. L'instruction doit être au service de l'éducation des enfants, et cela en vue de l'évolution culturelle du peuple entier. Cette vue attribue un double but à l'enseignement: le développement culturel fondamental de l'individu, et par son intermédiaire l'établissement d'une solide culture indigène. L'instruction doit s'inspirer de cet idéal et se garder de le sacrifier à l'intérêt immédiat de l'élève.

La méthode excentrique est à conseiller, surtout pour l'étude des mathématiques. A l'école en question, les élèves

connaissent réellement leurs mathématiques, ils les raisonnent. L'étude des fractions n'est pas écartée, précisément à cause de sa valeur formatrice et le résultat est remarquable. Mais il n'est obtenu que par l'abandon net de tout bluff et de toute visée utilitariste.

Le rapport donne des détails très intéressants sur la répartition des matières. Il ajoute quelques considérations et expériences sur le régime des vacances. Il fait ressortir la grande importance d'éduquer et d'instruire les enfants en considération et en vue de leur milieu naturel. Nous ne devons pas adapter les élèves à nos méthodes, mais nos méthodes aux élèves en fonction de la société à laquelle ils appartiennent. Si nos résultats sont insuffisants, nous devons nous en prendre à nous-mêmes.

DOCUMENTA.

CENTRES EXTRA-COUTUMIERS.

Etant donné que ces centres et groupements constituent un facteur très important dans l'évolution générale de la société indigène, c'est en fonction de la politique suivie à l'égard de celle-ci et autant que possible en continuité avec son développement et ses besoins qu'il faut les organiser. Il est par conséquent hautement désirable que le statut administratif de ces centres et même le statut personnel de leurs habitants n'impliquent aucune rupture avec les conditions de la société indigène, facilitant plutôt les rapports nor-

maux avec cette dernière, et que l'organisation des centres n'accroisse pas leur caractère extra-coutumier. Dès lors, sous la tutelle de l'autorité gouvernementale, il paraît meilleur de les doter d'organes indigènes d'administration, ressemblant dans leur fonctionnement aux institutions coutumières. En particulier il faut laisser aux tribunaux indigènes, reconnus par le pouvoir souverain, le soin d'élaborer par jurisprudence les règles de la coutume moyenne, telle qu'elle a cours dans les centres; sauf le droit d'appel des parties et la faculté pour le pouvoir souverain de réformer les décisions contraires à l'ordre public ou aux lois

générales. Il convient donc de ne pas soumettre les centres indigènes proprement dits à nos codes métropolitains, ni au régime du droit écrit, tant que la coutume moyenne qui s'établit spontanément dans ces centres n'a pas pris une consistance et une stabilité suffisantes pour être elle-même codifiée suivant les modes d'expression indigènes. (P. P. CHARLES, à l'Institut colonial international, Congrès de Londres, 1936; thèses 5 à 9).

Au sujet de ces paroles d'une sagesse politique éminente, le Prof. N. DE CLEENE note dans AFRICA, XI, p. 357, 1937:

Sans doute l'autorité européenne se gardera à se substituer à ces organes indigènes; il n'est pas moins vrai cependant qu'une trop grande abstention en la matière peut nuire au rôle de direction que nous avons à jouer dans l'évolution de la coutume. La règle qui condamne les coutumes contraires à l'ordre public ne suffit pas à tout arranger. Il importe que parallèlement à ce travail en quelque sorte négatif le législateur exerce une influence positive, en greffant notamment sur les éléments acceptables de la coutume des éléments en partie nouveaux, capables d'élever celle-ci à un niveau supérieur de civilisation. Il y a, en effet, des principes universellement humains. Ils sont à la base de la vie sociale qui est la nôtre, mais ils sont également à l'état latent dans la société indigène. Il convient seulement de les activer, et de provoquer d'une façon positive une jurisprudence qui s'en inspire.

Comment y arrivera-t-on? Notons déjà qu'au Congo belge l'autorité européenne, par le moyen des magistrats se réserve le droit d'annuler des décisions qui seraient contraires à l'ordre public ou aux dispositions de la législation. Ce n'est là cependant qu'une intervention post factum, laquelle est d'ailleurs fort rare. Il est à notre avis souhaitable que l'autorité européenne intervienne plus tôt, notamment lors de la constitution des tribunaux indigènes, en posant dans la mesure du possible certaines conditions à la reconnaissance ou à la nomination des juges.

On ne saurait assez souligner qu'aujourd'hui le milieu indigène est toujours et partout un milieu en transformation. Nulle part nous avons encore affaire à des éléments stagnants à des hommes momifiés dans et par la coutume.

Dans les centres plus que partout ailleurs, la population se détache spontanément et autant qu'il lui est possible du passé traditionnel. Il est donc hautement désirable qu'il y ait une certaine harmonie entre la mentalité des juges et celle des justiciables. Il nous semble que la possession d'un degré d'instruction primaire et d'adhésion au régime matrimonial monogamique présenteraient certaines garanties, non seulement d'une bonne intelligence et d'une compréhension mutuelle, mais aussi d'une inspiration collective au progrès, favorable à l'élaboration de "la coutume moyenne" dont parle le R.P. Charles.

NOTE. A mon avis, la coutume n'a jamais eu le caractère stagnant et momifiant que Mr. Le Prof. DE CLEENE semble lui attribuer. Elle est de sa nature même souple et s'adapte aisément aux circonstances particulières, et cela bien mieux que la législation européenne. Elle s'adaptera aussi à l'évolution actuelle, et le fera même bien si elle est guidée avec tact.

La coutume possède des bases fixes, des règles de droit, une sorte de "constitution", Mais elle adapte facilement ces règles aux situations particulières. On pourrait citer de nombreux exemples.

Si la population des centres extra-coutumiers se détache du passé traditionnel, il n'est pas dit si cela est un bien. Il se peut aussi qu'il ne s'agisse que de certaines formes extérieures; d'excroissances nuisibles du droit ancestral ou de tolérances de situations contre lesquelles il n'est pas armé. On peut encore se demander si la population extra-coutumière n'en conserve pas moins certaines attaches à des conceptions traditionnelles moins bonnes (sociétés secrètes, p. ex.) et si elle ne se détache de la coutume ancestrale pour jouir d'une liberté qui n'est pas toujours un progrès culturel.

Il me semble opportun de souligner, dans l'intérêt de l'évaluation harmonieuse de la colonie, l'utilité de rapprocher le statut des centres extra-coutumiers de celui des milieux indigènes. La diversification poussée entre les deux catégories d'habitants de la colonie ne me paraît pas favorable à leur unification; elle peut même devenir plus tard une source de graves difficultés sociales.

G. Hulstaert.

REGION DE LA HAUTE EBOLA.

Notes d'histoire (1890-1900)

Ebola est le nom d'une rivière qui prend sa source au même plateau que la Likati, la première roulant ses eaux dans la direction Ouest (Ubangi), et la seconde dans la région de l'Est (Uele). Dans la bouche des indigènes de la contrée, le nom de l'Ebola se prononce Legbala; dans le langage géographique on l'appelle Ebola et aussi Eau Blanche. Les eaux blanches et claires de l'Ebola rencontrent près de Businga les eaux noires de la Dua, appelée pour ce motif par les Blancs Eau Noire, et forme avec elles la rivière Mongala, débouchant à la rive droite du fleuve Congo, à Mobeka.

Il s'agit, dans les lignes qui vont suivre, de renseignements historiques concernant la région de la haute Ebola, se rapportant aux années 1890-1900, et dépassant même ce cycle dans les deux sens, c'est-à-dire que, comme il nous est difficile de déterminer minutieusement les dates, nous signalons peut-être des points d'histoire d'avant 1890 et d'autres d'après 1900. Nous espérons que des lecteurs mieux placés que nous se chargeront de la mise au point.

Les Tambatamba (Arabisés).

Il y a quelques années, les tout

vieux indigènes du pays en question interrogés par nous, racontaient l'arrivée des Tambatamba, que d'aucuns appelaient les Nsekere, venus par la Haute Likati, dans le but de faire leurs provisions d'esclaves dans la Haute Ebola. Ils attaquèrent les Nzobo (Modjobo). Les Gboze (Bobudji), frères des Nzobo, portèrent secours à leurs cadets. La rencontre décisive avec les Arabisés eut lieu dans la brousse Masele, près de la rivière Lingo. Les Madhistes subirent de très lourdes pertes et furent chassés. Ceci arriva très probablement avant 1890.

Les Blancs.

Peu après apparut dans le bassin de la Haute Ebola le premier Blanc. Nous ne connaissons que son nom donné par les indigènes: Kutumengi. Nous supposons qu'il était agent de la Commerciale Anversoise. Il arriva par l'Ebola, qu'il remonta jusqu'à Kongo-hu-te (le perroquet voit de la nourriture) (1) un endroit sur la rive droite de l'Ebola, environ à 3 heures en aval du poste actuel d'Abumombazi, situé

(1) Plus tard après le meurtre des Blancs, on désigna également cet emplacement du nom de Wowo, qui fut le cri de guerre lors du meurtre

entre les petits cours d'eau Bimbe et Ngi-gba, qui se jettent dans l'Eau Blanche. Les Bwato descendants de Ngaro ngu par Kulegenge, habitaient l'hinterland; les voisins les plus rapprochés étaient les Sanga, près de la Bimbe.

Un autre Blanc, son nom était Buti, disent les Noirs, navigua encore plus haut vers la source de l'Ebola, se fixant aussi sur la rive droite, mais environ trois heures en amont du poste actuel d'Abumombazi, à un emplacement dénommé Ngunde et sis entre les embouchures des cours d'eau Bahuli et Longe, deux affluents de l'Ebola. Les Mbuy étaient dans le voisinage immédiat. Leur village y fut dans la suite dénommé Boma Mbasu, ce qui dans leur langue Libati signifie: tuer avec le bâton. Boma=tuer; Mbasu=avec le bâton. Cette dénomination trouva son origine dans le fait du voisinage de l'homme aux fusils qu'était Buti, car les Mbuy s'attaquèrent beaucoup aux gens du Blanc. Dans les guerres, les hommes au service du Blanc se servirent de leurs fusils pour se défendre; eux, les assommèrent à coups de massue.

A Kutumengi de Kongo-hu-te succéda le Blanc Kpwuta, qui au dire des Noirs n'était de loin pas aussi pacifique que son prédécesseur. Un jour même Kpwuta tua d'une balle de son fusil, sans motif, Dole-gbanzi, le chef du village Sanga, qui revenait d'une visite chez les Lango.

Massacre de Liebrechts et Devadder.

Les indigènes rapportent que trois Blancs vécurent ensuite à Kongo-hu-te, qu'ils désignent sous les noms Nzolombwa, Ndolongo et Ndoki, qui à certain moment

firent la guerre aux Bwato. Ndoki seul parvint à s'échapper, et descendit l'Ebola en toute hâte. Les deux autres malheureusement tombèrent vivants entre les mains des féroces Bwato, qui les torturèrent horriblement et les firent mourir dans les plus atroces souffrances. Cette guerre eut lieu le 25 octobre de l'année 1895, nous rapporte le Livre d'Or de la Ligue du Souvenir Congolais, au village Tere (Botere), et les deux Blancs s'appelaient Louis Liebrechts et G. Devadder, deux Belges de Schaarbeek-lez-Bruxelles. Cette Ligue du Souvenir Congolais leur érigea des tombes rappelant leur vie et leur mort, au cimetière du poste actuel de l'Etat à Modjamboli, à plus de dix jours de marche de l'endroit où ils furent tués et mangés par les Bwato cannibales.

Gbatala.

Environ vers la même époque, mais tout à fait à l'Est de la région, surgit le nommé Gbatala, un Noir, venu de la Likati, et dont parlent les autres traitants de l'histoire des populations de l'Uele. Les Noirs racontent qu'il était envoyé par le Blanc d'Ibembo pour acheter de l'ivoire. Mais, comme les indigènes ne voulurent rien lui vendre, il leur fit la guerre pour s'emparer de leurs richesses convoitées. Mal lui en prit, car il fut battu à plate couture, et les Pombi lui prirent quatre fusils à piston. Gbatala s'en fut se plaindre à Ibembo.

Nzengo.

Sur ces entrefaites, un indigène de la contrée d'Ibembo, appelé Nzengo, se présenta pour aller chercher l'ivoire refu-

sé à Gbatala, promettant de réussir. Il vint donc, avec des hommes armés, par la Likati, dans le pays de l'Eau Blanche et soumit les habitants. Pour éviter les carnages, ils firent la paix avec Nzenzo et lui apportèrent leur ivoire. Nzenzo continua ses conquêtes, et partout où il avait passé, il plaça des hommes à ses ordres, pour lui procurer l'ivoire et le caoutchouc. J'estime que l'apparition de Nzenzo peut être considérée comme arrivée vers 1896.

Expédition militaire chez les Bwato.

Renseignés, sans doute, par Ndoki, qui avait échappé au combat qui avait coûté la vie du lieutenant Liebrechts et du Commis Devadder, fin 1895, ou début 1896, les Bwato reçurent la visite de quatre Blancs: Lothaire, Fiévez, Wagenaar et Dorme. Les documents épistolaires de la main de Lothaire et de Fiévez, que nous donnerons ci-après en annexe, ne parlent pas du but ni du résultat de la reconnaissance faite entre l'Ebola et le poste de Banzyville; or, c'est précisément la région occupée par les Bwato,

Encore Nzenzo.

La partie Est du pays qui nous occupe vit, peu après l'entrée en scène de Nzenzo, un commerçant blanc traverser la région. Il acheta de l'ivoire avec des perles et apprit des indigènes toutes les cruautés et les exactions commises par le despote d'Ibembo. Il ne traîna pas longtemps, et à son voyage de retour, il rencontra huit Blancs, tous venant de Dundusana et comptant s'établir dans la Haute

Ebola. Il leur raconta les exploits de Nzenzo rafflant tout le caoutchouc et l'ivoire. Un de ces Blancs, désigné comme s'appelant Magbukongo (2), se fixa sur la rive d'un affluent de l'Ebola, le ruisseau Ioni, où il put voir le magasin de poudre construit au bord de l'eau par Nzenzo lors de son passage. Magbukongo fonda le poste commercial de Mogbogoma.

Nzenzo évitait toute rencontre avec les Blancs, et pour cause. Il s'avança vers l'Ouest, et essaya de subjuguier les Dondo, placés à peu près sur la crête de partage entre les eaux de l'Ubangi et du fleuve Congo. Il échoua complètement. Il avait, suivant sa tactique habituelle, construit un magasin de poudre près d'une petite rivière; avec des flèches enflammées, les Dondo réussirent à mettre le feu à sa réserve de poudre. Nzenzo se vit forcé de battre en retraite, après avoir subi de lourdes pertes. Il chercha une issue par Yakoma, mais ce poste était déjà occupé par le Blanc. Acculé dans toutes les directions, il se résigna à fonder sa résidence définitive sur un magnifique plateau de la rive gauche de l'Ebola. Il s'y entourra de beaucoup de populations soumises à ses ordres. Parmi eux, les Mbuy, qui avaient habité à côté de Ngunde, où s'était établi le blanc Buti. Nzenzo n'avait plus que très peu de poudre, surtout après la catastrophe de Dondo, et quand il s'agissait de prononcer une sentence de mort, il reprit l'adage des Mbuy: Boma Mbasu, car comme pour les Mbuy, sa langue maternelle était le Libati, de sorte qu'on finit par appeler le

(2) D'autres soutiennent que les Blancs qui s'établirent à Mogbogoma, étaient deux: Magbukongo et Magbendu, tous les deux assez petits de taille.

nom de la résidence de Nzenzo du même nom dont on avait baptisé autrefois le village des Mbuy. Ceux qui ne voulurent pas se mettre à la récolte du caoutchouc, furent tués à coups de bâton; puis on leur coupa la tête, et toutes les têtes coupées furent hissées sur des perches tout autour du camp de Nzenzo: ceux qui vinrent lui apporter du caoutchouc non encore coagulé, mais rempli de saletés, furent obligés, séance tenante, de boire le caoutchouc malpropre. Bref, la tyrannie et la cruauté régnaient à Boma Mbasu. Les Ngbandi marquaient tous les gens de Nzenzo du nom de Boma Mbasu, ajoutant leur préfixe α de la forme plurielle soudanaise, ce qui donna Abomambasu.

Evitant de faire une guerre ouverte, il fut décidé à Nouvel Anvers de se défaire de Nzenzo. Un blanc, Pembe (nom indigène), venu de Bokula attaqua Nzenzo, mais sans succès. Plus tard Meuleman fut chargé de fixer sa résidence en face de celle de Nzenzo afin de faire croire à Nzenzo que l'Etat Indépendant du Congo lui donnerait les fusils albinis, qu'il désirait ardemment posséder. Le grand représentant de Boula Matari, qui était à Nouvel Anvers, avait exprimé le désir de les remettre personnellement à Nzenzo à Nouvel Anvers. Donc, s'il voulait des albinis, il devait les chercher lui-même. Meuleman irait avec lui pour le présenter à Boula Matari. Le convoi se mit en marche avec grande pompe. Toute la famille de Nzenzo, ses femmes, ses enfants et beaucoup de soldats l'accompagnèrent, ainsi que Meuleman. Arrivé par l'Ebola et la Mongala au fleuve Congo, ils le descendirent jusqu'à Nouvel Anvers. Nzenzo y fut arrêté et condamné à la dé-

portation à Boma, dans le Bas-Congo. Toute sa famille et ses soldats furent dirigés sur Ibembo. Meuleman ne revint plus dans la région d'Abumombazi (c'est ainsi que fut orthographié dans la suite le nom du poste).

Pendant l'absence de Nzenzo, quatre Blancs, venus par Dundusana, s'amènèrent sur place avec 400 soldats. Ils appelèrent Kpwanda, le frère de Nzenzo, qui remplaçait celui-ci. Kpwanda se présenta et fut aussitôt arrêté. 100 soldats entourèrent le camp de Nzenzo et déclarèrent prisonniers tous les gens de Nzenzo. Tous les étrangers furent dirigés sur leur pays d'origine, et tous les autres renvoyés dans leurs villages respectifs.

Boula Matari établit son autorité sur les ruines du royaume de Nzenzo, vers 1900.

† BASILE TANGHE.

Molegbe, le 20 février 1939.

Bibliographie.

On trouvera des détails ou complémentaires, ou corrigés par qui précède, dans:

- 1/ Buku 2 ti dingo Ngbandi (deuxième livre de lecture en Ngbandi) édité en 1922 par le R.P. Benjamin Lekens aux pages 50 et suiv.
- 2/ De Ziel van het Ngbandivolk. 1928, pp. 123-124; on y trouve entre autre deux chansons ayant trait au séjour de Nzenzo; l'une gémissant sous le joug cruel du tyran, l'autre stigmatisant le mensonge écartant Nzenzo pour toujours de la région, qu'il s'était soumise.
- 3/ De Ngbandi. Geschiedkundige Bijdragen. 1929. Une table onomastique à la fin du livre permet de retrouver tous les détails y contenus concernant Nzenzo, Gbatala, etc. et tous les principaux noms rencontrés ici.

ANNEXE.

Extrait d'une lettre autographe de Monsieur Alphonse Vangele, l'explorateur de l'Ubangi, adressée à moi, le 1 décembre 1922, à l'époque où j'étais supérieur de la Mission Abumombazi Saint Fidèle.

.....Ayant appris par Mr De Jonghe que vous désirez obtenir différents renseignements au sujet de la région d'Abumombazi que vous administrez sur l'Ebola, qui forme avec le Dua (Eau noire) la Mongala, je me suis mis en relation avec mes amis Lothaire et Fiévez. Je ne puis que vous transmettre ce qu'ils m'ont écrit concernant cette contrée. C'est assez maigre.

Lothaire écrit: ".....mes vieux papiers ayant disparu lors de l'incendie de l'Exposition en 1910, qui a consumé complètement ma maison, je ne puis avoir recours qu'à mes souvenirs. Je sais que Liebrechts y a été tué en 1894. Je ne sais si un autre Blanc l'accompagnait, ayant dû à cette époque reprendre le commandement de Dhanis vers Stanley-Falls. Et après mon retour, je me suis occupé principalement de la région Mongala-Congo. J'ai cependant accompagné une fois Fiévez (N'Tanghi) à mi chemin entre l'Ebola et Banzyville, que Fiévez a atteint seul, pendant que je rentrais seul à Mobeka. Le lieutenant Wagenaar accompagnait la reconnaissance. Si le hasard ou la rencontre d'un ancien me favorisait, je vous avertirai..."

Voici ce que m'écrivait le Colonel Fiévez (N'Tanghi): « Ne possédant aucune note écrite de mes voyages, je ne puis que faire appel à mes souvenirs déjà lointains. J'ai été deux fois à Abumombazi en partant d'Upoto. Malgré la belle futaie que l'on traverse pour y arriver, le terrain est extrêmement pauvre, formé de cilice en grande partie; aussi Hanolet, qui a voulu en faire un centre de culture n'a pas réussi.

Une autre fois, j'y ai donné rendez-vous à Lothaire. Nous avons marché vers le Nord, et après quelques étapes pendant lesquelles nous avons été furieusement attaqués, Lothaire et Dorme ont rebroussé chemin, et j'ai continué seul vers Banzyville, Lothaire ayant pour mission d'organiser la Mongala.

Pour des raisons que j'ai oubliées, j'ai changé l'itinéraire projeté, et j'ai mis le cap sur Yakoma. Après des mois de pérégrinations, j'ai gagné cette station, où j'ai trouvé Mandulier et un sergent du 9^e de ligne, garçon brave. Pendant ce voyage j'ai traversé le pays des Ndekeres appartenant au territoire de Banzyville, et qui possédaient près de 100 fusils albinis, pris aux expéditions de ce district. J'y suis resté un mois, et j'y ai établi un Blanc venu de Banzyville, je pense. Tous les albinis m'ont été rendus. Après quelques jours d'un repos bien mérité, j'ai quitté Yakoma pour gagner Banzy par terre; le sergent m'accompagnait. Nous avons traversé le pays des Larrs, grands amateurs de flèches empoisonnées; en un mois tout le pays était pacifié, et j'ai trouvé Banzy commandé de façon supérieure par le Commandant Royaux (Citroon pour les indigènes). J'ai fait quelques voyages avec ce brave, puis suis retourné à Yakoma, où je les ai initiés à la culture du riz, etc. etc. etc. J'ai alors gagné Irebu en canot, puis Bangala, que j'avais quitté neuf mois auparavant.

A Royaux a succédé Fernand Dubreucq. Une chose m'a frappé dans cette expédition: c'est le courage des populations traversées; sans la fermeté de ma troupe, (j'avais 150 hommes) je n'aurais pu gagner Yakoma".....

(sign.) A. Vangele.

BOTE WA LIKILI.

Likili ale la ntsina ife. Ea joso ntsin'ea bete bya njimola. Ey'afe kela baote bana bant'auma.

Nda joso bem'et'enei beyaki, bimolaki o bete ngoko; wate: bokombe, ekokombe, bofomela la ifaka. Bimolaki bete: bokombe babokaki nd'aembo; ekokombe banto bandowambaki baleki bete beki'y'okolaka el'ant'amw o nd'omwa; bofomela babokaki nd'aembo ko ifaka elenge nk'eko.

Ko ae yooko Likili. Litsina mongote bamato baote bana.

Bikila bil'eko bitano, wate:

- 1° nkenjwambile, nko nsengo;
- 2° ofale lilenge, o nko nsengo;
- 3° byambela, la nsengo. Nga wambelaki yomba ko kole ko ng'ooloka nkange, banto ba likili basanga oolambela. Ko baoya la bete onyomela bont'onko, basanga: tawonyomela nsengo ko aosengwa. Ko bont'onko aolakaa nsengo ekande wate nsoso la mpata 1 nkina 2.
- 4° boondo, o ng'oko.
- 5° bomoto afale bombende: nda ntutumba ende atumba, lolu nda ndala ende afale. Ntsingo te o: ng'ole ale ifoota bona o bombende; nga ntaota bombende ifokela ntumbe. Nsengo ekande eoy'afeka, ng'ole baosil'oimola bete.

Njimola bete.

Nkanyi ikanela banto wate basanga bimole bete ntsin'ea bakoka toma la liotsi. Banto bafut'oota, wate io baolila nkoki ya bana nd'ete, ko nda baasi ba toma nda bakula nda nkombo, baolila nko-

ki nda baasi bauma, ba nse la ba nyama.

Lenkina ekend'io nkenjwambile ko benake betaka by'amato, bafut'oota bana. Ko bamongo likili basanga bale l'ete bya liotsi, ng'ole baomeja bomoto bote, nk'ako nkaola ifokela jemi; nga ntenaki nd'aliko ko ifena; ng'anyangena ife isato, wate aokela nkaola jemi ko aota bona.

Liango ja likili.

Basangaki ng'oko nda Bonsombe eka Nkelengo ow'asato nd'ot'oko. Ko bamato baokela baemi nd'onanga bokae w'Onsombe. Bote boko boyaki lima Ngombe. Ngombe lima kalakala banto ba liloki. Ng'ole Ngombe eko ea Bonjale Bosiboko, nd'intantando ya Botomba enduj'end'a jule. Bomot'onko Botongu Lebeka akendaki yoko nda botamba wa boilondo la bitate 8 bya lilenge (nde bafofaje ae yooko baio bakio, ntsin'ea leta aolakanda; nga wauola o bafosange bolotsi ng'ole esangelo eki joso). Ko bomoto aoyela bote ele bome. Bome oa lina Bolima aki kalakala boloki, aolokaka liloki. Baosanganya liloka iy'afe (Liloki ale wate bonto okwambol'aambu, ambola tonyuka kole we). Nk'anko Bolima aokaa Nkelengo. Nkelengo la Isenge oa bona oki Bolima baamba liloka baokaa banto. Likili aofafwa la Nkelengo, aokaa Efoloko nda Lokofa, Efoloko aokaa Ngombo nda Elema. Ngombo aokaa Boene nda Bosinganse w'Okala bolu la Bolima. Likili aofalangana la Bokala la Lingoi la Bonyanga la Waola.

Basambaki bakambo, ek'io ntalangaki batene bitoo ele bonganga. Ntsin'ea ekila

ekio ea bolo wate hotaka w'omoto. Mpe bakandaki nk'iy'auma.

Eki bote bonko oyaka banto bamo la bakalesu b'olole bimejaki nk'ende kika likili Njakomba emo. Lolo imola nk'ele banto ba wanya la banto ba tsi.

Njaamba Likili.

Baina ba bant'andabisa likili wate oa joso ntombi otsikel'io bete. Ko bauma bale nd'olongo bakiy'aina wate mbonje nkina bensaswa. Bensasw'eko nga bonto aki la bote ko aolakaa bot'oko ko baolosakola nsonge y'ensasw'eko, basanga: bote'onko boosila bolo. Ko baowila nd'eliko ea bete. Ko nd'eyelo ea banto l'et'eko joso bowuola ambel'eki'nde wambolaka bote, nkina aomaki banto nkina ntaoma. Ng'aosil'osanga elenge eki'nd'okolaka bote bolotsi, bokotsi okio ow'enkanda akota nd'onkanda.

Nd'onanga wa likili banto bauma bafomeje bete io mongo. Elaka o mbonje nkina ntombi emya bete mpanga bant'auma baomejake.

Bikeelo bya Likili.

Banto ba likili la nkesa babisa ngola, benkange nda bilongi, baende nda lofakatoi lim'ondende nsukela nda litoi, ko bamato nda lofakatoi j'ensu nd'ansakundu. Bokolo bomo bolio l'omoto la jwende nk'aum'elongi, ko basanga bolio bonko lina isase ng'oobisa wate bont'omo afaokomeka la bete bekae, nkina l'ootsw'onanga bomo. Ng'ole aomeka ende mongo aowa.

Bote boko oyakende l'iy'eko ng'ole bofilo bokio, ng'elima ekio wate Bontongu Lebeka. Ko bauma bakoji bot'oko o baome b'Ontongu. Bafoma nkole lima nkesa elaka o l'otswopi. Babina: esukulu ntatswaka lokendo (wate njembo ea bote bokio wa jasi ja bana).

Joi lisang'io lobi nda ntsindeja wate baotumbe bete baokela janga, ko baolila bamato balanga bana nd'ikuku ya janga, wengi wali wengi bome; omo afokuwe la wali oa boninga, wali omo afokuwe l'ome ow'oninga.

O bal'a jango linko ko bondele wa leta aoya la soda, baolakanda iy'auma kwikwi. Basonaki ntombi nsambo, baiyeja ife lenkina. Mbonje baolaila nd'ilombe ya njanga. Mpe bondele aokola bensaswa beuma aotumba nda tsa. Ko aosangela bamongo te baboke bete nd'aembo.

Ntsina ea Likili.

Joi ja nsansolo nda likili o jasi j'ana. Ko basanga te bimole bete la nkenjwambile kela bolongo bofule banto la liotsi. Bafolange bete bemo ntsin'ea baoma banto la bampaka la tosiso la bamato ekol'io nkoki ya bana ko bilake nd'ete.

Bala o baio bakelamaki la likili ja jasi ja bana. Njuolaki bekela buke ko bansangelaki ntsina nk'enko.

Bolima, 25-5-1937.

P.EKONYO.

DE LIKILI

De reden van het ontstaan van de likili zijn: Ten eerste om de andere toovermiddelen (of: magische praktijken) weg te nemen. Ten tweede opdat alle menschen kinderen zouden baren.

Te voren zijn er nog vier middelen geweest die de overige praktijken wegnamen, nl. bokombe, ekokombe, bofomela en ifaka. Om de praktijken weg te doen wierp men ze bij de bokombe in de baembo. (1) Bij de ekokombe werden de middelen door de aannemers met den mond gegeten. Bij de bofomela werden zij in de baembo geworpen; eveneens bij de ifaka.

En nu is de likili gekomen. Het eigenlijk doel ervan is dat de vrouwen kinderen baren.

De vijf Taboes van de likili zijn:

- 1° geslachtelijke omgang overdag; - zonder "teggengift"; (2)
- 2° men mag geen lilenge-vrucht eten; eveneens zonder tegengift; (3)
- 3° allerlei zaken aannemen; dit heeft een tegengift. Als ge iets hebt aangenomen en gegeten en ge wordt ziek, dan komen de likili-bezitters u middelen mengen; zij zeggen: wij hebben voor dien mensch

1) ovale of ronde inzinkingen van den grond op hoog land, meest gevuld met water; een jembo is een geliefkoosde verblijfplaats van geesten-bilima. (G.H.)

2) d. w. z. tegen deze overtreding is niets te doen; men kan zich niet beschutten tegen de gevolgen. De gevolgen van de overtreding werken in het gedacht dezer menschen ipso facto (G. H.)

3) Lilenge is de naam van een soort pompoen; de plant zelf heet bolenge. (G. H.)

geneesmiddelen gemengd en hij heeft een tegenvergift gekregen. En die mensch geeft hun een vergoeding voor het tegengift, nl. een kip en 5 of 10 fr.

4° boondo; hetzelfde tegengift; (4)

5° de vrouwen mogen geen bombende (boende)-antiloop eten; wel mogen zij ze bereiden doch niet eten. Als een vrouw van die antiloop eet dan zal haar kind een bombende zijn; ofwel zal het kind kreupel geboren worden. Het tegengift komt later, als men alle praktijken weggedaan heeft.

Het wegnemen der praktijken en middelen

In hun gedacht nemen de likili-menschen de andere praktijken weg, om de voedingsmiddelen en het voortplanten te beschermen. Men krijgt geene kinderen meer, omdat men met toovermiddelen werkt waarin navelstrengen van kinderen zijn gedaan; ook in de middelen van jacht en vischvangst, met pijlen of afsluitingen, heeft men navelstrengen gedaan. Dat alles houdt de geboorten tegen.

Verder, geslachtelijke omgang overdag en het zien van de vrouwelijke schaamdeelen beletten het baren van kinderen.

De likili-menschen zeggen dat zij de middelen bezitten om kroost te geven. Als zij een vrouw het middel te drinken

4) Boondo is een soort verwensching door met een stok den grond te slaan, en den naam te noemen van dengene dien men wil verwenschen: X, als jij visch (vleesch, kip, enz.) eet mag je sterven; of iets dergelijks. (G. H.)

geven, dan zal zij onmiddelijk ontvangen; als zij geen maandstonden had, zal zij er krijgen; als zij ze twee- of driemaal gehad heeft zal zij aanstonds zwanger worden en een kind baren.

Ontstaan van de likili.

Zoo werd hier eerst verteld te Bonsombe bij Nkelengo, die de derde was die dien "bote" aannam. En de vrouwen werden zwanger in zijn dorp Bonsombe! Dit middel komt van de Ngombe(5). Van oudsher zijn de Ngombe echte tovenaars. Zooals die Ngombe van Bonjale Bosiboko, bij het riviertje Botomba. Daar leefde in afzondering de vrouw Bontongu Rebeka, die eens ging tooveren bij een boilondo-boom (6) met 8 stukjes van een lilengvrucht (zie nota 3) (tegenwoordig willen zij niet duidelijk meer die zaken openbaren, omdat de regeering heeft ingegrepen; als ge hen ondervraagt, dan zeggen zij het niet juist meer zooals vroeger). Die vrouw bracht den "boté" bij haar man. Die man, Bolima, was eertijds een echt groote tovenaars. Zij vereenigden hun beider hekserij. (Tooverij gebeurt met het oprapen van vezels van palmnoten of van kruimels van hetgeen ge gegeten hebt).

Daarna gaf Bolima het middel aan Nkelengo. Nkelengo nu en Isenge, een zoon van Bolima, gaven de tooverij voort

5) De oorsprong van den naam likili is me onbekend. Er bestaat een woord likili, vervorming van het Fransche "recrue", om "nieuwgekome" te beduiden. Denkelijk is dit ook de beteekenis hier: laatste nieuwigheid op het gebied, een nieuw middel om nieuw leven in het volk te brengen. (G. H.)

6) De boilondo schijnt een groote boom te zijn; op zijn ééne stam draagt hij takken met verscheiden soorten bladeren! Men beweert dat hij slechts uiterst zelden voorkomt. (G. H.)

aan anderen. Zoo kwam de likili binnen (nl. in deze streek, G.H.) door Nkelengo, die hem gaf aan Efoloko in Lokofa. Deze gaf hem aan Ngombo in Elema. Ngombo gaf hem aan Boene in Bosinganse der Bokala dichtbij Bolima. Zoo is de likili nu verspreid over de Bokala, de Lingoi, de Bonyanga en de Waola.

Zij kwamen voor het gerecht omdat zij hunne kleederen niet wilden afdoen voor den dokter. Het is nl. voor hen een strenge taboe vrouwelijke naaktheid te zien. En zoo werden zij allen gevangengezet.

Toen die bote kwam, geloofden vele menschen, zelfs domme kristenen, erin als in een God. Maar de verstandige en de brave menschen deden daar niet aan mee.

Het aannemen van de likili.

De naam van den voornaamste die de likili meedeelt is ntombi bij wien men de vorige toovermiddelen achterlaat. Al de volgelingen heeten mbonje of bensaswa. Als iemand een "bote" heeft, dan geeft hij hem aan de bensaswa; en dezen slaan hem met het uiteinde van hun bonsaswa (7) en zeggen: die "bote" is nu krachteloos geworden. En zij leggen het middel op den brandstapel der "beté".

Als die mannen komen met de bote, dan vragen zij eerst aan den bezitter de wijze waarop hij het middel heeft aangenomen, of hij nl. er iemand voor heeft gedood of niet. En als hij dan alles goed heeft uitgelegd, dan schrijft hun griffier het op.

7) Bonsaswa is de naam van het gekende "vliegen-slagertje" der negers. Het is een teken van ondergeschikt gezag. (G. H.)

In een dorp dat de likili heeft aangenomen, mag niemand uit eigen macht een "bote" plaatsen. Eerst moet de mbonje of de ntombi de middelen plaatsen, en pas daarna mogen allen het doen.

Gebruiken van de likili.

's Morgens bestrijken de likili-menschen zich met roodsel; ze maken strepen op het gelaat: de mannen op de slapen van af de voorhoofd-tatoeëring tot aan het oor; de vrouwen van af de linkerslaap tot op den onderbuik. Soms bestrijken zij zich met asch, zoo mannen als vrouwen, over het geheele gelaat. Zij beweren dat die asch, isase genaamd, belet dat iemand toovermiddelen op u beproeft, zelfs als ge naar een vreemd dorp gaat. Indien iemand het beproeft, zal hij zelf sterven.

Het is Bontongu Lebeka die met hen in den "boté" meegaat als hun magische kracht, als hun geest. En allen die dien boté hebben aangenomen zijn als de echtgenooten van Bontongu. Zij slaan de trommen van den morgen tot den laten avond om kinderen te krijgen. Zij dansen op het lied van hun bote: "de uil gaat nooit op reis".

Het laatste wat erover verteld werd, is dat zij de "beté" verbranden en dan een hut van palmtakken maken, waarin zij de vrouwen die kinderen wenschen, doen binnengaan; maar elke vrouw met haar eigen man. Geen man mag er ingaan met iemand ander's vrouw en geen vrouw met een ander's man.

Terwijl zij met dat plan bezig waren kwam de blanke van den staat met soldaten hen gevangen nemen. Er werden zeven ntombi uit gekozen, en daarna nog

twee. De mbonje werden in het gevang gezet. En de blanke nam al de bensaswa en verbrandde ze. En gaf aan allen het bevel de "beté" in de "baembo" (zie nota 1) te werpen. (8)

Doel van de likili.

Het is ten volle waar dat de likili zich tot doel stelt kinderen te bekomen. Men beweert de overige hete weg te nemen en den geslachtelijken omgang overdag tegen te gaan, opdat de dorpen weer met kinderen bevolkt worden. Men verworpt de overige praktijken omdat zij vele menschen, ouden en jongen en vrouwen, dooden door het nemen van navelstrengen van kinderen om ze in de bete te doen.

Dat is de geschiedenis van het gebeurde met de likili om kinderen te krijgen. Ik heb het herhaaldelijk nagevraagd en men heeft me steeds dat als reden opgegeven.

P. EKONYO

8) Van dit streng optreden van het bestuur begrijpen de inlanders niets. Het is namelijk de eerste maal dat zij getuigen zij van een dergelijken maatregel tegenover een magische praktijk. De middelen zijn niet essentieel verschillend van die welke in andere gevallen worden aangewend, en hetgeen de inlanders erdoor bedoelen is ditmaal juist goed, ook van ons standpunt uit, daar men tracht te verhelpen in een waren sociaal nood. Het ingrijpen van regeeringswege heeft dan ook de ontmoediging verergerd bij een bevolking die een bijzonder laag geboortecijfer aanwijst en daarom ook grooter behoefte heeft aan aanmoediging. Nu wekt alles bij de inlanders den indruk, alsof door het straffen van pogingen die zij beschouwen als doelmattige verdediging tegen het uitsterven, het bestuur hun stam liever laat verdwijnen.

Het heele geval is dan ook zonder twijfel te wijten aan een groot misverstand. Het bestuur heeft gemeend te staan tegenover een reaktionaire, opstandige beweging, waarvan men de eerste uiting dacht te bespeuren in een zekeren weerstand tegen de ont-

kleeding voor medisch onderzoek, en dien men nadien terugvond in zeer ongewone stugge houding van de vrouwen tegenover verleiding. Verder werd men in deze gedachten gesterkt door het gebruik van rood poeder, ngola, dat in zooveel alle magische praktijken voorkomt, o. m. in de voor onschuldig doorgaande yebola-bongoli. Ten slotte meende men in de likili een geldelijke uithuiterij te zien, hoewel ook op dit punt deze "boté" niet verschilt van de andere.

Dit alles legt het misverstand uit; dat verder ook weer aansluit bij het gewoon onbegrip tusschen Blank en Zwart.

Wij zouden er nog aan willen toevoegen dat, in plaats van streng optreden tegen een praktijk als de likili, o. i. een andere houding op alle gebied veel nuttiger zou zijn. De Missie bv. zou ze dienen te aanvaarden als uitgangspunt van een catechese over goddelijke ordening in de natuur, speciaal in het huwelijksleven, en over de sancties voortvloeiende uit de sto-

ling; over sociale en familiale wantoestanden die leiden tot den ondergang; over het leven dat verboden is aan zuivere toestanden, aan familiale orde; over de overeenkomst van de goddelijke wet met het voorvaderlijk recht; over de efficaciteit van terug te keeren tot de oude familiaal-sociale orde wil men gered worden van den ondergang en van het uitsterven; over schaamtegevoel, eerbied voor anderen, publieke zedelijkheid, huwelijksrouw, enz. Men zou er op dienen te wijzen dat, indien de likili-praktijken vrucht dragen, dit voortspruit uit het feit dat zij in de essentiele punten overeenstemmen met de goddelijke wet, en dat de zegen voortkomt van deze goddelijke basis, en niet van de bijkomstige praktijken. Verre van de menschen te ontmoedigen zou zoo'n optreden hen veel steunen en hun levenskracht heropwekken. Ik geloof niet dat men behoeft te vreezen dat het geloof aan magie erdoor versterkt wordt; eer integendeel. (G. H.)

R é s u m é

Un indigène décrit l'origine, les usages, les tabous, le but, etc. d'une pratique "magique" d'invention récente. Le but primordial est d'obtenir une progéniture abondante, ce qui a fait son grand succès chez des populations qui souffrent d'une terrible dénatalité. Les lois principales du likili sont: l'abandon de toute autre pratique antérieure (loi commune à un grand nombre de pratiques), et la prohibition absolue de relations sexuelles

diurnes et de la vue des parties féminines, toutes choses qui empêchent la naissance d'enfants. Il s'y est ajouté ensuite les rapports sexuels dans une hutte magique, avec obligation stricte à la fidélité conjugale.

Pour conserver à la note sa valeur documentaire, le texte indigène (lomongo) est donné tel quel, puis traduit en néerlandais, avec quelques notes explicatives.

Bibliographica.

G. Hulstaert - Praktische Grammatica van het Lomkundo (Lomongo). De Sikkel, Antwerpen, 1938. - 272 blz. - 45 fr.

Deze eerste band der "Kongo-Overzee-Bibliotheek" is een modelband, waarvoor én leider én uitgever, elk op zijn terrein, allen lof verdienen.

Waar ik tot nutoe steeds bang geweest ben voor "praktische grammatica's", heb ik mij dezen keer gewonnen moeten geven, omdat de, "praktische" uitwerking hier geen verdoezelen beteekent van vele onopgeloste moeilijkheden, maar stap voor stap binnenleidt in het verklaarde leven der taal zelf. Men zegt tegenwoordig wel graag, dat een Bantoe-spraakleer niet op Europeeschen leest mag geschoeid zijn, als zij de ziel der taal niet wil verkrachten: hier is nu eens, zonder veel woorden, alles verwerkt, wat ons over de eigen structuur van zoo'n Bantoe-taal bekend is.

Eerstens al leunt S. onbevangen aan bij de phonetische schrijfwijze van "Africa", de eenige die in Afrika praktisch kans heeft van algemeen te worden. Logisch vloeit daaruit voort de aanvaarding van twee speciale letterteekens. Weglating dier phonemen verarmt de taal met duizenden woorden en verduistert hare beteekenis voor in- en uitlander. Bijzondere diacritische teekens zijn hier maar arme lapmiddelen.

Daarbij geeft S. blijk van een ver doorgevoerd inzicht in den bouw van zijn taal. Hij heeft het klassenstelsel tot het uiterste vereenvoudigd en hier eene vondst gedaan waar niet genoeg den nadruk op kan gelegd worden; ik bedoel zijn systematische uitwerking van de dubbele serie prefixen naar gelang de stam van het woord met een klinker of een medeklinker begint.

Op die wijze heeft de schrijftaal eene vastheid gekregen, die ik nog in geen andere spraakleer van een Bantoe-taal heb aangetroffen.

Ook de tallooze vormen van het werkwoord worden hier met dezelfde vaste hand opgehouden. Laat ingewijden maar even de theorie van de klinkerwerkwoorden vergelijken met de theorie van Ruskin over werkwoorden die met 1 zouden beginnen.

Dat S. daarbij den levenden groei van de taal niet uit het oog verliest, blijkt o.a. uit wat hij zegt over het wegvallen der b tusschen twee klinkers.

De voornaamste verdienste van S. ligt echter onbetwistbaar in zijn doorvoeren van de toonleer over heel het gebied van zijn spraakleer. En hier kunnen wij ook Kongo-Overzee en de Sikkel niet genoeg prijzen, dat zij het aangedurfd hebben zich de noodige opofferingen te getroosten om nu eens een volledige toongrammatica uit te geven. Zonder uitwerking van de eigen toonregels op elke stelling van de taal is iedere Bantoe-faal geradbraakt. Zonder toon verliezen woorden en vormen hun ziel en hun zin en is ons taalbeeld maar een afgekookte schaduw van de levende taal van den neger.

Of er geen tekorten zijn aan deze Grammatica? Een langer gebruik zal er zeker aanwijzen. Wat S. zegt over dubbelklanken en klankgrepen is misschien niet gansch juist. De waarde van het krachtaccent overschat hij misschien. Misschien ook zullen sommige vormen wel moeten wijken voor gelijkbeteekenende vormen uit andere dialekten. Vooral mis ik hier en daar klaarsprekende overzichten.

Deze grammatica moge voor allen, die een Bantoe-taal te bestudeeren hebben een wegwijzer zijn. Moge zij vooral in het groote taalgebied der Nkundo-Mongo een krachtigen stoot geven tot éénmaking der verschillende dialekten

E. Boelaert.

J. Maes. - Kabila - en Grafbeelden uit Kongo. Tervuren, 1938.

Dit met 43 afbeeldingen en 10 prachtige buitentekst-platen geïllustreerd deel der Annalen van het Kongo Muzeum levert de beschrijving van de verzameling moederschap-beelden en grafbeelden uit onze Kolonie. Deze rijke dokumentatie is aangevuld met uitleg aan verscheidene werken ontleend en met kritische beschouwingen door den schrijver.

Voor de Middenkuip zijn bijzonder interessant de gegevens over de karakteristieke houten beelden, waarvan bij de inlanders tegenwoordig geen exemplaren meer schijnen te vinden zijn.

Mogen we op een kleine vergissing wijzen? Afbeelding 37 is geen grafbeeld, doch een leemen beeld dat gediend heeft voor de enscenering van een toneelstuk, dat deel uitmaakt van een grooten kunst-dans.

G. Hulstaert.

 VERGELIJKENDE TAALSTUDIE III.

Eerst vervullen we graag een plicht van dankbaarheid jegens al onze medewerkers aan het onderzoek der dialekten. Onder de Europeanen vermelden wij:

E.P. J. De Boeck, Provinciaal te Bokoro (Lokenyé);

E.P. E. Lecluyse, Taketa (Lokenye);

EE. PP. Rudolf en Placidus, Katoko-Kombe;

E.P. Mathijsen, Opala;

E.P. J. Van Houtte, Ibeke;

E.P. A. de Schaetzen, Inongo;

E.P. C. Frehen, Isangi.

Mogen allen hier nogmaals onze oprechten dank ontvangen voor hunne kostbare medewerking. Eveneens alle paters die, zonder zelf rechtstreeks mee te werken, de vragenlijsten hebben willen verspreiden onder de inlanders en dezen aangemoedigd hebben.

Immers het grootste deel van onze bijdragen komt van inlanders. De namen van deze medewerkers zijn gepubliceerd in ons tijdschrift voor inlanders. Wij tellen er 68 voor 38 dialekten. Voorzeker een bewijs dat de kwestie hen interesseert.

De eerste rondvraag (Aequatoria I, n^o 3) trachtte een overzicht te bekomen van de klassen, de voornaamwoorden, de telwoorden en enkele werkwoordvormen om een voorloopige rangschikking der dialekten toe te laten. Het verzamelde materiaal was van den eenen kant te omvang-

rijk, en van den anderen kant liet het te veel leemten om in zijn geheel gepubliceerd te worden.

Een korte woordenlijst, de eerste twee telwoorden en de persoonlijke voornaamwoorden werden reeds bekend gemaakt in Aequatoria I, n^o 6. Volledigheids halve laten we hier vooreerst de te laat ingekomen antwoorden op rondvraag I volgen. (Zie volgende blz.)

Bij deze en de vorige lijst valt nog aan te merken dat de verscheidenheid der schrijfwijze aanleiding geeft tot kleinere fonetische verschillen. Daaruit kan men besluiten dat waar dergelijke verschillen voorkomen deze enkel kunnen te wijten zijn aan onvastheid der orthographie, en men ze dus niet erg mag aanslaan. Dit geldt vooral voor dialekten die niet in de school worden onderwezen.

E.P. Rudolf, C.P. deelt ons nog de verbetering mee van enkele fouten die in lijst I (Aequatoria I, 6) zijn geslopen onder n^o 47. Nl. in plaats van nama = dier, moet staan: nyama (in den tekst was voor **ny** de Spaansche **n** gezet). Schaap = okoko, in plaats van mbudi. Pijl = luhitu, niet: lihutu. Persoonl. voornaamwoord: gij (mv.) = nyu (niet: nu).

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
stam	Batetela	Onkunda	Bambuli	Bakela	Bambole	Bambole	Ekonda	Bobangi	Mpama	Batende	B.Dishi
hoofdij	Yenge	Yenge	Bambuli	Osu	Nkembe	Mongo	Ibeke	Bolobo	Mpama-Bakutu	Batende	B.Mungedi
gewest dialekt	Katako K. otetela	Katako K. otetela	Katako K. lumbuli	Lomela lokela	Opala lombole	Opala lombole	Inongo lokonda	Bolobo lobangi	Lukolela lompama	Bolobo	Luluaburg tshiluba
inzender	J.Djamba	B. Wetsha /R. Odimba	A.Ikuku	A.Asanga	H. Mathij- sen	H. Mathij- sen	J.V.Houtte	J.Ekuaneke	C.Kwetu- mba	I.Mbaka	E.Tshidingi
mensch	untu	untu	(olumbu)	untu	(olombo)	oto	bonto	motu	motu	mutu	muntu
prauw	watu	watu	watu	watu	wato	wato	wato	bwengo	bwatu	wati	buatu
dier	nyama	nyama	nama	nyama	nama	nyama	nyama	ebuele	nyama	nuka	nyama
schildpad	evudu	evudu	lehudu	udu	lehulu	efulu	ekulu	nkumba	nkulu	nkuli	nkuvu
olifant	ndovu	ndjovu	soku	ndoku	djoku	djoku	nzou	nzoku	njoku	nzo	nzevu
geit	mbudi	mbudi	kambedi	taa	mboli	nkambeli	ntaba	ntaba	mboli	ntaba	mbuji
pijl	dikula	(ole)	(luase)	(bolele)	likula	likula	ikula	likula	ikula	ekula	lubale
één	-toi (-ame)	-toi (-ame)	-moi	-poko	-moto(mito)	-moko	-mo	-oko	-o	-moti	-mwe
twee	-hende	-hende	-ele	-fe	-ele	-fe	-pe	-bale	-bale	-lo	-bidi
ik	dimi	dimi	eyi	emi	eyi	emi	emi	ngai	ngai	me	meme
jij	we	we	ohe	we	oye	owe	we	yo	kau	yie	wewe
hij	nde	nde	ye	ande	eye	ande	nde	yeye	wango	nde	yeye
wij	shu	shu	esu	shu	esu	iso	nso	bisu	bangai	beti	tuetu
gij	nyu	nyu	enu	nyu	enu	ino	nyo	binu	benu	meni	nuenu
zij	vo	vo	iyo	iyo	wo	io	ibo	bango	bango	be	bobo

Antwoorden op de Tweede Rondvraag.

Op de tweede rondvraag kwamen tot nu toe slechts 16 antwoorden binnen. Dit is ten deele te wijten aan sommige moeilijke woorden, die er werden gebruikt. Om hun verderen last te besparen zouden wij aan onze medewerkers durven vragen, in geval zij dergelijke moeilijkeren woorden ontmoeten, deze te vervangen door andere die even goed het doel laten bereiken, mits zij dan de vertaling aanduiden. Waar het bv. een woord geldt der klasse E-BI (LI), dat zij dan liever een ander woord derzelfde klasse gebruiken.

Op zich zelf waren de op rondvraag II binnengekomen antwoorden niet voldoende om een lijst op te maken over de vorming van de bezittelijke voornaamwoorden. Gelukkig geven de antwoorden op rondvraag I enkele voorbeelden, die kunnen benuttigd worden, hoewel zij heel wat twijfels openlaten, omdat de vragen niet uitdrukkelijk over dit bepaalde onderwerp handelen. Vooral is de lijst aangevuld geworden met gegevens over meerdere dialekten uit het vikariaat van Coquilhatstad.

Vooraf voor de dialekten uit het distrikt Kongo-Ubangi zijn de gegevens, die wij hierbij publiceeren, onvolledig en niet altijd betrouwbaar. Zij dienen dan ook slechts met groote omzichtigheid te worden beoordeeld. Toch meenden wij, dat het nuttig kon zijn, ze reeds bekend te maken zooals wij ze ontvingen, in de hoop dat onze medewerkers er zullen willen op terug komen, om de fouten te verbeteren en de leemten aan te vullen.

Wegens het toevoegen van dialekten, die in de vorige lijst ontbreken, is de volgorde wat moeten veranderd worden.

De in eerste lijn gegeven cijfers duiden de nieuwe volgorde aan, terwijl de cijfers die tusschen haakjes geplaatst zijn, terugwijzen naar de volgorde van de lijst uit Aequatoria I, N° 6.

Het streepje vóór de voornaamwoorden staat in de plaats van het prefix. De tusschen haakjes gezette letters kunnen ook, volgens de gevallen, wegblijven.

De namen der dialekten zijn overgenomen uit de antwoorden van de inzenders. Men hechte er vooralsnog geen wetenschappelijke of definitieve waarde aan.

Een wetenschappelijke schrijfwijze is slechts kunnen gevolgd voor zoover de inzenders zelf ervan gebruik gemaakt hebben.

Buiten de gewone hier aangegeven vorming der bezittelijke voornaamwoorden bestaat in meerdere dialekten een tweede vorming, nl. met het eenvoudig prefix of met het bezitwoordje zonder meer. Deze vorming komt daar hoofdzakelijk voor bij namen van familiebetrekkingen. Men vindt die vorming o.m. in verschillende nku-ndo-mongo-dialekten, in het otstela, en dgl.

GEVOLGTREKKINGEN.

Uit deze lijst (blz. 76) blijken reeds een paar algemeene wetten:

1. De bezittelijke voornaamwoorden zijn rechtstreeks gevormd van de persoonlijke voornaamwoorden zonder vervorming. Slechts komt hier en daar het wegvallen van de begin-klinker voor, 'tgeen trouwens ook gebeurt bij de persoonlijke voornaamwoorden in den loopenden zin gebruikt. Zoo hoort men bv. in het lonkundo la'mi naast l'emi.

Slechts uiterst zelden komt een zekere verdubbeling voor, zooals wij die vinden in het lontomba van het Tumba-meer

N°	Stam	Hoofdij	Gewest	Dialekt	Inzender
1	Djando	Bomboma	A.Malongo
2	Bonyange	Kutu	Bomboma	bonyange	Bokoto
3	Ngiri	Bokanya	Bomboma	bamwe	A.Lituna
4	Libinza	Limanya	Bomboma	libinja	D.Nyalopeke
5	Mbenga	Bibomba	Bomboma	libale	D.Epunzola
6	Mpama	Mpama-Bakutu	Lokoléla	lobangi	Mayoke
7	Bobangi	Bolobo	Bolobo	lobangi	J.Ekuaneke
8	Mpama	Mpama-Bakutu	Lokolela	lompama	C.Kwetumba
9	Ngombe	Bombangi	Lisala	lingombe	X.Ekombe
10	Ngombe	Mongiri	Lisala	lingombe	A.Asona
11	Ngombe	Mole	Boso Melo	lingombe	E.Mokobe
12	Ngombe	Mampengo	Lisala	lingombe	J.Abongo
13	Ngombe	Boso Modanda	Boso Ndjanoa	lingombe	A.Bakokimi
14	Ngombe	Kodoro	Bongandanga	lingombe	Y.Iswea
15	Ngombe	Bosu Gwete	Lisala	lingombe	L.Tebake
16	Bagenza	Bosu Manji	Lisala	ligenza	T.Ambandea
17	Bagenza	Bobo	Lisala	ligenza	A.Abili
18	Bagenza	Mbangi	Lisala	ligenza	A.Mangoti
19	Ngwanga	Boso Tanda	Lisala	ligwanga	J.Agwalama
20	Bapoto	Empesa	Lisala	limpesa (lipoto)	Mondanga
21	Bapoto	Empesa	Lisala	likele	D.Ebene
22	Bapoto	Empesa	Lisala	lipoto (libale)	M.Etingola
23	Doko	Babela	Lisala	lidoko	C.Nguma
24	Doko	Babela	Lisala	lidoko	P.Mongbanga
25	Nzambe	Mongopa	Lisala	linzambe	J.Motingia
26	Mabinza	Bogula	Aketi	ebinza	J.Sumu
27	Mbudja	Mahele	Bumba	ebudja	Monongo
28 (30)	Nkundo	Bakaala	Ingende	lonkundo	J.Ilumbe
29	Nkundo	Bombomba	Ingende	lonkundo	P.Boteku & Yeka
30	Nkundo	Lifumba	Ingende	lonkundo	L.Yondo
31 (31)	Nkundo	Bongandanga	Ingende	lonkundo	F.Efoloko
32	Elanga	Bokala	Ingende	lonkundo	M.Bonkinga
33	Ntomba	Wafanya	Monkoto	lonkundo	A.Bongonda
34 (32)	Lofili	Lisafa	Basankoso	lomongo	P.Baende
35 (33)	Elinga	Lifumba	Ingende	lotinga	J.Boyaka, J.Eukola & F.Njoli

Bezitswoordje
(s)

Persoonlijke voornaamwoorden volgens de personen.

a	-anga	-ao	-aye	-afio	-abino	-aba
a	-anga	-ao	-ande	-abio	-abino	-aba
a	?	?	?	-abio	?	?
a	-anga	-ao	-ande	-abio	-abino	-abu
a	-anga	-ao	-ainde	-abiso	-abino	-abango
a	-ngai	-yo	-ye	-biso	-bino	-bango (?)
prefix	-ngai	-yo	-ye	-biso	-bino	-bango
ma, prefix	-angai	-ake	-awi	-abanga	-abeno	-abo (?)
prefix	-mbi	-we	-nde	-so	-no	-bo (of met a)
a	-ambai	-awe	-ande	-asu	-anuni	-abu
prefix	-mbai	-bo	-nde	-bisu	-binu	-bobo
prefix	-ambi	-we (-ei)	-nde	-su	-nu	-bu
prefix	-mbi	-we	-nde	-biso	-bino	-bobo
prefix	-mbi	-we	-nde	-biso	-bino	-bobo
prefix	-mi	-we	-nde	-su	-nu	-bu
a	-ambai	-awe	-ande	-bisu	?	?
?	?	?	-nde	-bisu	?	-bo
prefix	?	?	-nde, -ande	-su	?	?
a	-mbi	-we (a we)	-nde (a nde)	-su	-ane	-abu
a, na	ambi	awe	ande	asu	anini	abu
a	-anga	-ao	-aende	-aiso	-aino	-abango
a, na	ambi	awe	-inde	-iso	-inuni	-ibo
?	ambi	awe	ande	-aho	anuni	abo (prefix ?)
a	ambi	a	ande	-ahu	anu	abu ("")
a	-ambai	-awe	-ande	-asu	-anu	-abu
a	-ambi	-awe	-ande	-asu	-anu	-abu
a	-mbai	-we	-nde	-su	?	?
a	-kami	-kawe	-kande	-kiso	-kinyo	-ki ¹⁾
a	-kami	-kawe	-kande	-kiso	-kinyo	-ki ¹⁾
a	-kami	-kawe	-kande	-kiso	-kinyo	-ki ¹⁾
a	-kam	-ke	-kae	-kiso	-kinyo	-ki ¹⁾
a	-kam	-ke	-kae	-kiso	-kinyo	-ki ¹⁾
a	-kam	-ke	-kae	-kiso	-kinyo	-ki ¹⁾
a	-kam	-ke	-kae	-kiso	-kinyo	-ki ¹⁾
na	-nami	-nawe	-nande	-niso	-ninyo	-ni ¹⁾

1) De vormen dezer beide reeksen worden in dialecten 28-34 gansch door elkaar gebezigd.

N°	Stam	Hoofdj	Gewest	Dialekt	Inzender
36	Bombwanja	Bombwanja	Ingende	lombwanja	G. Hulstaert
37 (34)	Ntomba	Ntomba-njale	Inongo	lontomba	A. de Schaetzen
38 (35)	Besongo	Boliasa	Lukolela	lokonda	Bopaka
39(36,38)	Bosanga	Boliasa	Lukolela	lokonda	Engeimi, Lolema
40 (37)	Ntomba	Nt. Besongo	Lukolela	lontomba	J. Ilangala
41	Ntomba	Nt. Nkole	Lukolela	lontomba	Engeimi
42 (40)	Ekonda	Ilanga	Inongo	lokonda	H. Epotu
43	Ekonda	Ibeke	Inongo	lokonda	(J. De Boeck
44	Ekota	Ekota	Boende	lonkundo	(J. Van Houtte
45	Batswa	Ingende	ltswa	G. Hulstaert
46	Losakanyi	Lusakani	Lukolela	losakanyi	G. Hulstaert
47	Bonsela	Eleku	Ingende	lonsela	G. Hulstaert
48	Eleku	Boyera	Coq'ville	leleku	G. Hulstaert
49	Nkole	Lifumba	Ingende	lonkole	G. Hulstaert
50	Boloki	Boloki	Coq	loloki	G. Hulstaert
51	Mbole	Losanga	Bonkoto	lombole	G. Hulstaert
52	Mbole	Nkengo	Bonkoto	lonkengo	G. Hulstaert
53	Mbole	Yenge	Bonkoto	lombole	G. Hulstaert
54 (44)	Mbole	Bosanga	Bonkoto	lombole	A. Basele
55 (45)	Mbole	Mpenge	Bonkoto	lombole	P. Inkoli
56	Mbole	Nangelema	Bonkoto	lombole	G. Hulstaert
57	Mbole	Nongongoma	Bonkoto	lombole	G. Hulstaert
58	Yongo	Yongo Boli	Bonkoto	lyongo	G. Hulstaert
59	Boli	Yongo Boli	Bonkoto	loli	G. Hulstaert
60	Lotoko	Ikongo	Boende	losikongo	G. Hulstaert
61	Bondombe	Bombole	Ikela	londombe	G. Hulstaert
62	Bakutu	Bosengela	Boende	lokutu	G. Hulstaert
63	Bosaka	Lolingo	Bokungu	losaka	G. Hulstaert
64	Bosaka	Bolanda	Bokungu	losaka	G. Hulstaert
65	Bosaka	Nkole	Bokungu	losaka	G. Hulstaert
66 (43)	Bongando	Moma	Ikela	longando	B. Bangenji
67	Bongando	Bosondongo	Ikela	longando	L. Bonsilo
68	Boyela	Mbala	Ikela	lombala	B. Baiye
69 (47)	Batetela	Nganda	Katako	otetela	P. Rudolf
70	Batende	Batende	Bolobo	I. Mbaka
71 (56)	Basakata	Mbantai	Kutu	kesakata	J. De Boeck
72 (57)	Topoke	Ilonga	Isangi	topoke	C. Frehen
73 (60)	B. Dishu	B. Mungendi	Luluaburg	tshiluba	E. Tshidingi

Bezitwoordje
(s)

Persoonlijke voornaamwoorden volgens de personen.

a	-nam	-nae	-nande	-niso	-ninyo	-nio
prefix, nki	nkimi	-nkiwe	-nkinde	-nkiso	-nkinyo	-nkibo
prefix	-kimi	-kie	-kinde	-kiso	-kinyo	-kibo
prefix	-kimi	-kie	-kinde	-kiso	-kinyo	-kibo
prefix, nka	-mi	-we	-nande	-haiho	-nyainyo	-baloko
prefix, nka	-mi	-we	-nande	-haiho	-nyainyo	-baloko
prefix, ki	-mi	-we	-nde	-nso	-nyo	-bo
prefix, ki	kimi	-kie	-kinde	-kiso	-kinyo	-kibo
na	-kam	-kawe	-kande	-kiso	-kinyo	-kio
a, ko	-komi	-koe	-koende	-koiso	-koinyo	-kovo
na	-nami	-nawe	-nande	-niso	-ninyo	-nivo
na	-nam	-nawe	-nande	-niso	-ninyo	-nio
a	-ngai	-au	-ande	-biho	-bino	-bango
prefix	-mi	-we	-nande	-niso	-ninyo	-nio
na	-nam	-nawe	-nande	-niso	-ninyo	-nio
na, a	-nami	-nawe	-nande	-niso	-ninyo	-niwa
na, a	-nami	-nawe	-nande	-niso	-ninyo	-niwo
na, a	-nami	-nawe	-nande	-niso	-ninyo	-niwo
na, a	-nami	-nawe	-nande	-niso	-ninyo	-niwa
na	-nami	-nawe	-nande	-niso	-ninyo	-niwo
na, a	-nami	-nawe	-nande	-niso	-ninyo	-niwo
na, a	-anakami	-anakawe	-anakande	-anakiso	-anakinyo	-anakio
na, a	-nami	-nae	-nande	-naso	-nanyo	-nawo
prefix	-nami	-nawe	-nande	-niso	-ninyo	-nio
	-lami	-lawe	-lande	-liso	-linyo	-lio
	-n-nkimi	-n-nkiwe	-n-nkinde	-n-nkiso	-n-nkinyo	-n-nkio
a	-akami	-akae	-akande	-akaiso	-akaino	-akaiwo
na	-akami	-akae	-akande	-akaiso	-akaino	-akaiwo
na, a	-nakami	-nakawe	-nakande	-nakiso	-nakinyo	-nakiwa
a	-(a)mi	-(a)(w)e	-(a)nde	-(a)iso	-(a)inyo	-(a)iwa
a	-kami	-kawe	-kande	-kaiso	-kainyo	-kaiwo
a	-(a)mi	-a	-(a)nde	-(a)iso	-(a)inyo	-(a)io
na, a	-nami	-ne	-nande	-niso	-nino	-nio
aka, a	-akami	-akae	-akande	-kaiso	-kaino	-kaiwo
nda, a	-nami	-ndawe	-nande	-ndiso	-ndinyo	-ndio
a	-akimi	-ake	-akinde	-akisu	-akinyu	-akiwo
prefix	-me	ko	-nde	-beti	-meni	-be
prefix	-keme	-keje	-kende	-kese	-kene	-kebe
	-seme	-seje	-sende	-sese	-sene	-sebe
prefix	-ai	-ago	-ande	-aiso	-aino	-abo
a	-anyi	-ebe	-ende	-etu	-enu	-abo

(n° 40, 41) voor eerste en tweede persoon meervoud, die beginnen met de medeklinkers van het persoonlijk voornaamwoord, met weglating der begin-**i** en gevolgd door **a**.

2. Als tweede element in de vorming der bezittelijke voornaamwoorden komt de uitdrukkingwijze van het bezit. Deze is, naar gelang der dialekten, of het zuivere prefix, of een bijzonder woordje. Hierin treffen we een groote verscheidenheid aan, zelfs in voor de rest uiterst nauw verwante dialekten, zooals het lombwanja en het lokonda. Meerdere dialekten, bv. het lokonda, lontomba, l-tswa, hebben trouwens ook voor het gewone bezit of, indien men het verkiest, voor de genitief-vorming, de dubbele uitdrukkingwijze al naar gelang het eigenlijke bezit of de hoedanigheid moet worden uitgedrukt. In de vorming der bezittelijke voornaamwoorden gaat dan de voorkeur naar de eerste uitdrukkingwijze, hoewel men hiervan geen vaste regel mag maken. Ook kunnen in hetzelfde dialekt beide wijzen voorkomen, al naar gelang van den persoon van het voornaamwoord, zooals wij zien in het lontomba van Bikoro (n° 40 en 41) en in het lonkole van Bokuma (n° 49), waarin de vorming met louter prefix voorbehouden is aan de eerste twee personen van het enkelvoud, terwijl al de overige het bezitwoordje gebruiken.

3. Het bezitwoordje dat aangewend wordt in de vorming der bezittelijke voornaamwoorden komt al of niet overeen met hetzelfde taal element, wanneer dit dient tusschen twee zelfstandige naamwoorden. Heel dikwijls is de uitdrukkingwijze of de vorm van het bezitwoord in beide gevallen

gansch verschillend. Men vergelijkte bv. het lonkundo (28-34, 36, 44), het lombole (n° 57), het loli (n° 59), het losikongo en het lokutu (n° 60-62), het stetela (n° 69), alsook het kesakata (n° 71).

Deze afwijkingen kunnen voortkomen, hetzij uit den invloed van naburige dialekten (n° 57), hetzij uit dien van de "letterkundige taal", hetzij uit de archaische taal. Het is een bekend feit, in vele Nkundo-Mongo dialekten, dat de inlanders de verscheiden vormen van het bezitwoordje kennen en gebruiken, zij het niet altijd in de gewone omgangstaal. Zoo kennen de Neder-Nkundo, naast het gewone **a**, ook de vormen **na** en **ka**, evenals de vorming door het louter prefix.

Dit feit heeft onder meer dit praktisch gevolg, dat bv. bijna alle Nkundo-Mongo stammen deze verschillen als van gansch ondergeschikt belang aanvoelen en zij er geen de minste moeilijkheid in zien voor de praktijk.

Buiten deze algemeene gevolgtrekkingen uit de meegedeelde lijst, zijn er nog verscheidene kleine vaststellingen te maken van ondergeschikt belang.

Van dien aard is bv. het al dan niet wegvallen van den beginklinker der persoonlijke voornaamwoorden, en hetzelfde verschijnsel voor den eindklinker van het bezit-vormend element. Gewoonlijk merkt men een verschil tusschen de personen van het enkelvoud en die van het meervoud, en dat wel in de meerderheid der dialekten van de l-mongo-groep.

Verder het door elkaar loopen bij de Boyela (n° 68) van den in de gewone taal gebruikten vorm **nda** en den vorm **na** van

andere dialekten, aangewend voor den eersten en den derden persoon enkelvoud.

Veelvuldig voorkomend is de samentrekking in den derden persoon enkelvoud, maar meer nog in den tweeden. Vooral de westelijke stammen zijn hiertoe geneigd. Gewoonlijk valt de medeklinker(s) weg; slechts in *lɔleku* (n° 48) en aanverwante dialekten (n° 1 — 5, en 21) valt de klinker van het voornaamwoord van den tweeden persoon weg. In de dialekten der neder-Nkundo (n° 28-34) worden samengetrokken en volledige vormen gansch door elkaar gebezigd, naar gelang van behoeften van stijl, rythme, enz.

In sommige Bosaka-dialekten, zooals het *lɔnkɔle* (n° 65) kan de samentrekking voor den tweeden persoon enkelvoud zoover gaan dat van het oorspronkelijk persoonlijk voornaamwoord (we) slechts de toon overblijft.

Het tegenovergestelde van samentrekking komt ook voor, nl. overdreven bloei van het bezittelijk element, hetzij het bezitwoordje ook in gewone gevallen reeds dubbel is, zooals in het *longando* der *Bosondongo* (n° 67), hetzij deze verlenging slechts in het bezittelijk voornaamwoord optreedt. Men vergelijke het *ɔtɔtɔla* (n° 69) en het *losikongo* (n° 60 en 61) als een soort eerste stap, gevolgd als tweede door het *lokutu* (n° 62) om het toppunt te bereiken bij de *Mangilongo* der *Mbole* (n° 57), waar men naast elkaar vindt **a**, **na**, en **ka**!

Ook het *lɔli* (n° 55) gebruikt, naast twee eenvoudige vormen, een verdubbelden vorm. Deze vertoont echter de eigenaardigheid dat ook het prefix wordt herhaald ten minste in zijn klinker-element. Zoo zegt men: *bome ononkimi* = mijn echtge-

noot; *baali banankiwe* = uwe vrouwen; *eoto enenkinde* = zijn bloedverwant; *litoo lininkiso* = onze kleederen; enz.

In dit dialekt valt nog op de eigenaardige vorming met **la**, die ik buiten het *lɔli* nergens ontmoet heb.

Dat dit dialekt echter meerdere vormen heeft voor de bezittelijke voornaamwoorden moet ons niet verwonderen, daar er ook voor andere taalelementen kleine verschillen bestaan, die kunnen uitgelegd worden door invloed der naburige *Yongo*, of door die van andere stammen waarmee de *Boli* vroeger in aanraking zijn geweest.

SAMENVATTING.

Als samenvatting kunnen wij uit de lijst besluiten:

1. Er bestaat heel wat verscheidenheid in de vorming en de morphologie der bezittelijke voornaamwoorden.
2. Deze verscheidenheid verstrekt geen goede basis voor het klassificeeren der dialekten, daar overigens nauw verwante dialekten op dit punt groote verschillen vertoonen en zelfs in één dialekt uiteenlopende vormigen kunnen voorkomen.
Deze verscheidenheid wordt trouwens door de inlanders niet als van groote praktische waarde beschouwd, zoodat zij voor de eenmaking geen moeilijkheid biedt.
3. De vorming zonder bezitwoordje, dus met louter prefix, komt binnen de zuivere *Mongo*-groep slechts zelden voor, en maakt zelfs waar ze voorkomt geen moeilijkheid voor de andere stammen, hetzij deze de uitdrukking van het bezit door middel van het loutere prefix ook kennen, hetzij de identieke vorm van het persoon-

lijk voornaamwoord en de kontekst hen onmiddellijk doen verstaan dat het gaat over dit bepaald bezittelijk voornaamwoord.

4. In de dialekten van Congo-Ubangi vinden wij vormen met het bezitwoordje **a** en andere met louter prefix, ten minste in zoover de verstrekte documentatie gevolgtrekkingen toelaat. In de eerste groep vallen de dialekten der Ngiri (n° 1-5), de Bapoto (n° 20-22), de Doko (n° 23,24), de Nzambe (n° 25), waarbij zich in de provincie Stanleystad het dialekt der Mabinza (n° 26) aansluit, alsook dat der Topoke (n° 72).

Het lingombe heeft de vorming met louter prefix (n° 9-15). N° 10 geeft echter ook de vorming met bezitwoordje **a**. Wijst dit er op dat ook het lingombe beide vormen kent naar gelang van de dialekten?

Het geval van de Bapoto is niet duidelijk. Daar vinden we, onder n° 20-22, 4 verschillende namen voor het dialekt, 2 reeksen persoonlijke voornaamwoorden, en ten slotte een mengsel van vorming der bezittelijke voornaamwoorden met of zonder **a**. Dit kan te wijten zijn aan onvoldoende juistheid in de gegevens.

Ook kan het voortkomen uit het feit dat in de streek der Bapoto mensen van meerdere stammen zijn komen bijeenwonen (men denke o. a. aan de missieposten Umangi en Upoto, alsook aan de nabijheid van Lisala). Ten slotte kan de oorzaak nog liggen in het samentreffen in die streek van verschillende dialekten, die elkaar gedeeltelijk verdringen. Zoo schrijft me E. P. G. Lootens van de missie van Bumba: "de Bapoto zijn wel Mongo, — misschien een speciale water-stam —,

die nu het budja overnemen."

Het ware dus nuttig het onderzoek bij de Ngombe, Bapoto, en dgl. voort te zetten. Mogen wij het aan onze medewerkers aanbevelen?

5. Tusschen de dialekten van de Mongo en die van het distrikt Congo-Ubangi ligt het onderscheid, voor het onderhavige punt, hoofdzakelijk hierin, dat bij deze laatste de vorming eenvoudiger is dan bij de meeste Mongo-dialekten, hetzij hier het bezitwoordje zelf een medeklinker bevat, hetzij de vorming der bezittelijke voornaamwoorden teruggaat tot oudere of "letterkundige" vormen van het bezitwoordje. Daarbij komt nog dat in meerdere dialekten van Congo-Ubangi de persoonlijke voornaamwoorden andere stammen hebben dat in het lomongo, ten minste voor sommige personen.

Alles samengevat lijkt ons echter het verschil tusschen de bezittelijke voornaamwoorden in beide dialekten-groepen niet van overwegend belang. Vooral bij de talrijke dialekten die, voor de persoonlijke voornaamwoorden, geheel of gedeeltelijk, dezelfde weinig of niet vervormde stammen hebben als het lomongo is het verschil tusschen beide groepen op dit punt van volstrekt ondergeschikte waarde.

6. Een veel grooter verschil valt op bij de Zuid-Kongo-talen, zooals wij zien in n° 71, kesakata, waar bijzondere vormingselementen optreden.

Mogen deze gegevens belangstelling wekken bij onze lezers, en hun tegelijkertijd een hulp en een aanmoediging bieden om de studie der dialekten voort te zetten.

G. Hulstaert, M. S. C.

Résumé.

Cet article poursuit l'étude comparative des dialectes bantous du Centre et du Nord du Congo. Les pronoms possessifs sont formés du possessif et du pronom personnel. Ils montrent une grande variabilité, malgré l'étroite parenté des

dialectes, et ne constituent pas de bonne base pour la classification. Leur diversité ne s'oppose pas à l'unification des dialectes, ni dans le groupe Mongo, ni entre celui-ci et les idiomes du Nord.

DOCUMENTA.

LE PROBLÈME DE LA LANGUE COMMUNE VÉHICULAIRE OU CULTURELLE AU CONGO BELGE ¹⁾

1. QUESTION DE FAIT. Au Congo Belge on se trouve en face de langues dites bantoues, de langues dites soudanaises, de langues nilotiques, et d'un certain nombre de langues encore mal identifiées, groupées sous le vocable de langues semi-bantoues ou bantouïdes.

Plusieurs parmi ces langues ont déjà acquis une certaine prépondérance et se sont imposées comme langues de culture dans une aire plus ou moins étendue: e. a. le Ngbandi, Zande, Medje-Makere, Mayaga; Lo.Nkundo-Lo.Mongo, Ki.Koongo, Tshi.Luba.

Dans la partie orientale du Congo-Belge l'ancienne langue de traite, le Kiswaheli, a persisté mais en se diversifiant localement (Forme de Stanleyville, de Baudouinville, de Kasongo, d'Elisabethville).

On a essayé vainement à plusieurs reprises de faire pénétrer la langue véhiculaire Lingala dans la partie occidentale et centrale du Congo-Belge comme remplaçant des langues locales.

1) Le R. P. van Bulck, S. J. a bien voulu nous remettre pour notre publication ce résumé d'une conférence qu'il a faite au Congrès international d'Anthropologie et d'Ethnologie, tenu l'an dernier, à Copenhague. Nous remercions vivement le savant ethnologue, d'autant plus que sommes convaincus du grand intérêt que nos lecteurs prennent à ce problème.

2. VERS UNE SOLUTION. Pour le moment:
- On recherche les divers groupements à parenté linguistique. On détermine les groupes linguistiques qui s'excluent mutuellement et l'on tâche de déceler leur vitalité et la force d'expansion des groupes respectifs. D'après cela l'on pourra fixer le nombre de groupements linguistiques dont il faudra tenir compte pour la solution finale.
 - A l'intérieur de chaque groupement, l'on examine s'il y a lieu d'unifier les dialectes (Ki.Koongo, Tshi.Luba, Lo.Nkundo, p.ex.) en question, ou d'accorder la prépondérance à l'un d'eux.
 - On établit une distinction nette entre le rôle d'une langue commune véhiculaire (à but pratique) et celui d'une langue locale de culture (pour l'enseignement, pour la littérature, pour la diffusion de la science).
 - On examine la question des rapports entre langues communes véhiculaires, requises pour le commerce et pour l'industrie, et les langues unifiées locales, qui seront des langues de culture.

V. van Bulck.

LANGUE VÉHICULAIRE ET LANGUE CULTURELLE.

Il faut éviter de confondre "langue véhiculaire" et "langue culturelle". La langue véhiculaire sert pour la facilité des communications entre Européens et indigènes de langues variées; la langue culturelle doit être le moyen d'un développement culturel de l'indigène. La première

doit être simple; il est utile, qu'elle soit standardisée; elle peut être conventionnelle. Une langue culturelle ne peut être basée sur une langue artificielle, ni sur une langue mixte, mais bien sur une langue commune, qui repose elle-même sur une langue maternelle vivante. Ce développement ne peut être imposé de force; il s'agit donc de baser l'action sur une étude linguistique sérieuse, pour arriver à une adaptation prudente. Comme la langue culturelle doit être une vraie langue bien formée et que la langue véhiculaire est de préférence une langue simple et facile, une bonne langue véhiculaire ne peut jamais remplir le rôle de langue culturelle.

Il faut se garder de confondre langue commune et langue mixte. La première est un idiome qui s'impose plus au moins aux dialectes apparentés, comme c'est le cas pour les "langues littéraires" d'Europe; la deuxième est un mélange plus ou moins artificiel d'éléments empruntés à plusieurs langues. Le lingala et le kingwana n'ont pas réussi à s'imposer comme langues culturelles-littéraires précisément parce qu'elles sont des langues mixtes. L'histoire confirme ces faits. 1)

Une langue artificiellement formée par l'Européen ne peut devenir une langue culturelle: elle est sans vie! Une langue culturelle est la floraison des dialectes vivants; elle renferme le passé et l'avenir d'un groupe culturel. Le lingala et le kingwana ne peuvent être des langues culturelles; elles ne portent pas le passé d'un groupe culturel, même très restreint.

Le Nègre n'est pas une table rase. Il a sa culture, qu'il faut respecter, car nous devons éduquer les Congolais. Et le respect du pupille est la première condition du succès.

L'essai d'introduction du lingala, du kingwana, etc. a augmenté la confusion linguistique; chacune de ces langues s'est diversifiée en plusieurs dialectes.

Le projet d'unification, ou plutôt de prédominance linguistique de Mr. De Jonghe est à rejeter comme impossible et comme confondant la langue pour la facilité de l'Européen et la langue pour le développement culturel de l'autochtone.

1) Il ne convient pas de citer l'objection de l'anglais, qui n'est pas une langue mixte dans le sens précité, mais une langue germanique enrichie de mots romans, ce qui est tout autre chose! (G.H.)

Si le projet est séduisant, il est inadmissible comme empêchant la culture. S'imagine-t-on, p. ex. une littérature bantoue intertribale en bantou intertribal?

Au Congo il se pose un double problème: celui de la langue véhiculaire pour les communications, et celui de la langue culturelle. Pour résoudre cette dernière, de loin la plus importante, on doit commencer par l'étude scientifique de la situation linguistique. Lorsque les groupes de dialectes apparentés auront été déterminés, on devrait dans chacun de ces groupes travailler à l'unification. Plus tard on pourrait examiner si l'unification pourrait être poussée davantage (V. van Bulck, S.J.: M.V.S.—TIJDSCHRIFT, V, 1937, n° 3, p. 35 et n° 4-5, p. 49)

MORALITE CHRETIENNE DES AFRICAINS.

L'attitude des païens Nyakusa dans le Tanganyika est affectée par leur croyance en des sanctions religieuses. Les païens attribuent aux péchés l'origine de leurs maux, le péché étant puni à leurs yeux par les ancêtres, la sorcellerie ou la magie. L'étude des cas particuliers et des rêves montre que la crainte des sanctions religieuses a également son effet parmi les chrétiens. Chez ces derniers on constate des nuances importantes dans les croyances; quelques-uns ont conservé les notions traditionnelles en ce qui concerne le pouvoir des ancêtres, de la sorcellerie, de la magie; d'autres affirment que le malheur est envoyé par Dieu à ceux qui font le mal; d'autres pensent que l'homme est impuissant à faire du mal à ses semblables par des moyens surnaturels. Mais, en général, chrétiens et païens attribuent leurs maux aux péchés qu'ils ont commis, les chrétiens diffèrent des païens en ce qu'ils croient que le châtement ou la récompense peut se produire dans l'avenir aussi bien que dans la vie présente.

Les lois païennes et chrétiennes sanctionnées par la religion ont de nombreux aspects semblables, mais elles diffèrent de façon marquée en ce qui concerne les relations entre hommes et femmes, elles varient aussi suivant les groupes. Dans la croyance païenne la moralité est rarement sanctionnée en dehors du groupe restreint, tandis que le christianisme est une religion universelle. Il entraîne une séparation entre l'église et l'état, alors que chez les païens la religion et l'autorité sont fondées dans la personne du chef et du conseiller. (Monica HUNTER, dans: AFRICA, X, 1937, p. 265, et 291.)

LA LANGUE VEHICULAIRE DE L'ENSEIGNEMENT.

Dans une analyse critique serrée du "Nouveau Programme de l'Enseignement libre", parue dans CONGO, Déc. 1938 et Janv. 1939, le R.P. Maus voue quelques pages à la question de la langue véhiculaire, qui est d'une importance capitale en matière d'enseignement. Aussi voudrions-nous, dans cet article, dire quelques mots sur cette question, au sujet de laquelle, comme le remarque si bien le P. Maus, le nouveau programme offre des termes obscurs et prêtant à des confusions regrettables.

Ce ne sera pas superflu, puisque beaucoup de coloniaux, voire des missionnaires, semblent avoir sur cette question des idées embrouillées, qui proviennent souvent de ce qu'on ne l'a pas assez étudiée telle qu'elle se présente en réalité.

Il convient d'abord de féliciter les auteurs du Nouveau Programme d'avoir maintenu et corroboré la politique de l'emploi de la langue indigène dans l'enseignement. Ils écrivent: "l'enseignement en langue européenne se heurte à des objections sérieuses d'ordre pédagogique." Une remarque générale (p. 16) vient malheureusement affaiblir ce beau texte.

Comme j'ai déjà eu l'occasion d'exposer mes idées sur la question linguistique

(voir Kongo-Overzee, III, p. 49, 1936, comparez aussi les articles y cités à la p. 63), je ne voudrais ici que souligner certaines particularités sur la langue maternelle et la lingua franca dans l'enseignement.

Je dois commencer par regretter avec le P. Maus que le nouveau programme emploie sur cette question des termes qui permettent des interprétations très divergentes. Dans les lignes qui suivent nous conservons à l'expression de "lingua franca" la signification de langue plus ou moins artificielle, qui n'est pas la langue maternelle d'une tribu quelconque, mais en est la déformation abâtardie et mélangée (d'où le nom de langue mixte)¹.

Comme la lingua franca est le fruit de pénétrations rapides, de relations commerciales intenses, ce terme a reçu comme synonyme celui de jargon commercial ou de sabir, de langue passe-partout.

C'est précisément parce qu'elles sont des langues passe-partout, parce qu'elles sont abâtardies et apauvries que les linguae francae jouissent d'une grande faveur dans

¹) Des traités de linguistique générale, comme "Le Langage" de J. Vendryes, ne parlent pas de linguae francae. Il serait peut-être préférable d'éviter un terme si mal défini.

toutes les colonies; elles réduisent l'effort intellectuel, constituent une économie de temps et couvrent une aire considérable. Ce sont ces mêmes avantages, surtout le dernier, qui ont fait le succès des *linguae francae* dans l'enseignement.

A la suite de nombreuses autorités pédagogiques, le P. Maus défend le point de vue qu'il faut enseigner la langue indigène maternelle. Là où il ajoute que "cette politique linguistique" est "déjà universellement pratiquée dans la Colonie", nous avons le regret de devoir le détromper. Quoique nous ne possédions pas les documents prouvant textuellement que nous sommes au contraire encore loin de cet idéal, il appert des données fournies surtout par des conversations et des correspondances privées que, dans une grande partie de la Colonie, l'enseignement se fait soit en français, soit dans une *lingua franca*, tandis que dans certaines autres régions on enseigne une langue littéraire à des tribus parlant un idiome très différent. Inutile de dresser ici une carte. Qu'il suffise de rappeler la place du *kiswaheli* (respectivement du *kingwana*) dans presque l'entière-té de l'Est, du *lingala* (sous une forme ou une autre) dans le Nord, du *kikongo* commercial au Kwango, du français dans plusieurs grands centres, sans parler du *tshiluba* littéraire au Kasai chez des tribus comme les Bakuba, e.a.

Les compétences pédagogiques condamnent universellement l'emploi d'une *lingua franca* dans l'enseignement. Et pourtant les facilités procurées par un parler de cette espèce ont gagné à sa cause beaucoup d'éducateurs. Mais ils se voient bientôt acculés dans une impasse par la pauvreté de la langue passe partout, et par l'il-

logisme de sa grammaire. Au lieu de faire volte-face et d'accepter l'unique solution logique et pratique définitive, qui est le retour à la vraie langue indigène (Mr. l'Inspecteur O. Liesenborghs, dans *Kongo-O-verzee*, IV, 1938, p. 249, incline aussi dans ce sens) on a pensé pouvoir conserver la *lingua franca* en l'enrichissant, ou comme d'autres disent: en "re-bantouisant". On admet comme base un vocabulaire et une grammaire élémentaires et on les bourre — sans se soucier de l'indigestion inévitable — de mots empruntés à l'idiome indigène de la région où l'on se trouve.

De cette façon on est parvenu à créer, p. ex. un "lingala" plus ou moins "littéraire", mais qui n'est la langue maternelle d'aucune tribu et qui va se diversifiant en plusieurs dialectes. A côté de ce *lingala* qui n'est littéraire que parce qu'il n'existe que dans les livres des Européens, subsiste le *lingala* vivant, le seul qui est parlé par les Noirs pour les relations entre gens de langues différentes et qui s'éloigne au moins autant du "lingala littéraire" que les dialectes de celui-ci entre eux. 2)

De nombreux Européens partent de ces postulats que le *lingala*, p. ex., est la langue "civilisée", qu'elle est un idiome parlé par une importante tribu congolaise, que les indigènes de cette tribu parlent "patois", tandis que le "lingala" des livres ou des centres est la vraie langue littéraire. On peut donc raisonnablement emprunter aux "pa-

2) Le *lingala* n'est donc en réalité qu'une *lingua franca*. La distinction posée par le P. Maus à la suite de plusieurs auteurs entre *lingala-passe-partout* et *lingala littéraire*, comme si ce dernier était une véritable langue indigène, repose sur une erreur. Il n'y a pas de comparaison possible avec p. ex. le *kiswaheli* et sa forme populaire *kingwana*, ou le *tshiluba* et sa forme passe-partout *kituba*.

tois" indigènes les mots requis pour l'enseignement, etc. Car le besoin en est senti par tous ceux qui veulent dire autre chose que: "donne une chaise" ou "j'ai mal" ou "porte le billet au blanc".

On entend alors des coloniaux, voire des missionnaires prétendre que tel mot purement Ngombe ou Mongo ou Budja est un mot "bangala"! D'autres poussent l'impertinence jusqu'à prendre des mots qu'ils ont saisis au hasard des conversations et, ayant par un interrogatoire sommaire et dénué de toute garantie appris la signification, à les lancer dans leurs publications, voire dans les manuels classiques. Se rend on compte où doit conduire ce système?

Il serait beaucoup plus simple, bien plus logique et surtout mieux approprié au besoin de l'indigène, plus conforme à ses intérêts intellectuels et moraux, d'admettre d'emblée la bonne solution définitive en s'adressant directement à la langue base telle qu'elle est parlée par les indigènes et utilisée par eux pour les conversations, le droit, le style oral, etc. Car à vouloir nourrir la lingua franca au moyen d'un mélange d'idiomes indigènes on perd ses efforts. Ce n'est qu'une emplâtre sur jambe de bois! Tant pour le développement intellectuel que pour la création d'une littérature, pareil parler reste toujours inférieur à une véritable langue indigène, car il manque de richesse et de souplesse; il ne pos-

3) Dans les grands centres la lingua franca commence à devenir la langue maternelle d'un certain nombre d'enfants. Mais il ne s'agit là que d'individus, qui il est vrai pourraient arriver avec le temps à constituer un groupement relativement important. Cependant les conséquences pour le développement intellectuel, moral et artistique n'incitent guère à applaudir à cette évolution!

sède pas de style oral, base indispensable pour la littérature; aucune grande tribu ne peut la considérer comme sa langue maternelle. 3)

Une lingua franca même perfectionnée de la façon décrite voue irrémédiablement la masse des indigènes à la médiocrité intellectuelle et à ses tristes suites. L'expérience prouve cette affirmation. A la pauvreté du vocabulaire et de la grammaire, les vieux peuvent remédier par des emprunts à leur langue maternelle; mais la jeune génération ne sachant presque plus celle-ci est obligée de se contenter de son très léger bagage linguistique. Or, cette déficience dans les moyens d'expression a une répercussion inéluctable sur l'intelligence. L'absence de mots et de formes grammaticales pour distinguer les idées, les sentiments, les émotions est fatalement suivie par la diminution de la distinction dans l'intelligence, base de tout progrès scientifique et philosophique, dans la conscience et dans la psychologie. 4)

Si tant d'Européens se plaignent de

4) Cette infériorité intellectuelle est patente dans les centres. Les enfants y connaissent bien une quantité de termes pour des objets européens que ceux de l'intérieur ignorent en bonne partie, mais la pauvreté de leurs moyens éclate quand il s'agit d'exprimer des sentiments, nommer des objets d'usage courant ou de contact journalier (parties du corps, p. ex.), nuancer les situations et les qualités des êtres. Chez eux le discernement, l'esprit critique et la réflexion sont de même très en retard sur ceux des villageois du même âge. Il est inouï, qu'un enfant de l'intérieur ne distingue pas, dès les premières années, p. ex. le bras, la main et les doigts ou le singulier du pluriel de mots très ordinaires, tandis que dans les centres ceux d'âge égal en sont encore souvent à appeler le tout indistinctement: maboko = bras, et cela au pluriel pour un seul membre! D'autres exemples foisonnent.

la pauvreté des langues africaines, si des doutes sont émis sur la valeur intellectuelle du Noir, cela tient en grande partie à ces *linguae francae*, qui pour beaucoup de Blancs forment l'unique base de leur jugement en cette matière.

La *lingua franca* peut rendre certains services pour amorcer l'enseignement. Mais elle se montre partout inférieure dès qu'il s'agit de pousser l'étude. Qu'on songe à un enseignement plus profond de la religion, des mathématiques, de la grammaire, du style, des sciences, etc. Partout où l'on a voulu se suffire d'une *lingua franca*, on est à la fin acculé à la nécessité de recourir à une langue européenne. Au point de vue éducatif et formatif de l'intelligence, la langue européenne me paraît valoir mieux qu'une *lingua franca*. Et toutes deux peuvent bien suffire à un enseignement utilitaire, mais nullement à la formation intellectuelle, à l'élévation morale et sociale tant des élites que surtout de la masse. Cette constatation est confirmée par l'expérience de diverses colonies africaines.

Les compétences pédagogiques sont unanimes à proclamer que la langue maternelle doit être la langue véhiculaire de l'enseignement et à rejeter toute autre solution comme déformant le véritable but de l'enseignement. Les objections contre ce principe proviennent de considérations étrangères à la pédagogie et à l'enseignement.

Un des plus puissants arguments contraires est celui de la multiplicité des langues dans une colonie ou une région déterminée. 5) Cette multiplicité ne consti-

tue pas, même là où elle existe réellement, un motif pour adopter dans l'enseignement une langue passe-partout. Dans son étude citée, le P. Maus dit très finement: "Autant vaudrait, le jour où l'on ne s'accorderait plus sur la langue nationale à enseigner: français ou flamand, proposer l'enseignement du marollien."

Même dans des conditions particulièrement difficiles de multiplicité des langues ou de leur enchevêtrement, l'emploi d'une *lingua franca* ne résoud rien, car elle reste inférieure à la tâche qu'on demande d'elle. Le recours à la langue européenne ne se justifie pas davantage. Il ne reste que l'unique solution adéquate: choisir une des langues indigènes en présence, celle qui est la plus grande, la plus riche, la plus apte au développement, la plus adaptée au but de l'enseignement, celle qui possède la plus riche littérature orale, etc. et l'élever au rôle de langue véhiculaire. 6)

Pour les élèves dont ce n'est pas la langue maternelle, cette solution n'est pas l'idéal, mais il est impossible d'éviter en toute circonstance ce pis-aller. Et dans ces cas c'est la solution qui réduit au minimum les inconvénients du recours à une langue étrangère ou à un jargon. Comme la langue véhiculaire et enseignée est une langue indigène — qui sera, au surplus, presque toujours relativement très apparentée à la langue maternelle des élèves "frustrés" — on évite les très graves inconvénients du double écueil de l'éducation dans une langue européenne ou de celle au moyen d'une *lingua franca* paralysant l'essor intellectuel

5) Pourquoi continuer toujours à proclamer l'existence d'environ 200 langues différentes au Congo, alors qu'on n'en a pas encore dressé l'inventaire et fait l'étude, ni examiné leur degré de parenté?

6) La même opinion a déjà été défendue par d'autres. Cfr. LAMAN: *Africa*, I, 3, p. 379 (1928); SCHEBESTA: *Africa*, IV, 4, p. 413 (1931); V. BULCK, résumé dans *Aequatoria*, II, 7, p. 83.

et artistique des élèves comme de la masse.

Notre exposé et notre expérience sont en parfait accord avec les observations faites dans d'autres colonies (voir e.a. les études de A. Elliott en de W. Laughton, dans "Africa", Janv. et Avr. 1938, dont Aequatoria a donné des résumés dans son n° de mars dernier). Les éducateurs au Congo Belge auraient tout avantage à prendre plus ample connaissance des expériences faites ailleurs en Afrique. Cela leur donnerait des idées nouvelles et les convaincrait plus aisément de la nécessité

de remplacer par la langue maternelle la lingua franca ou la langue européenne.

Il est impossible que les élites indigènes ne se rendent pas compte un jour de l'infériorité causée par le système incriminé. Et il est fort à craindre que, malgré leur engouement présent pour une langue européenne, voire pour une lingua franca, elles nous rendront responsables de cette situation et que notre mépris ou simplement notre négligence de leur langue maternelle ne se retourne tôt ou tard contre nous.

G. Hulstaert, M.S.C.

QUAESTIONES DISPUTANDAE - DIVORCE.

La question I posée dans Aequatoria de février, p. 17, se complique d'un nouvel élément dans les jugements qui ont la forme suivante: Un mari allègue les torts de sa femme et implicitement demande que le tribunal dise le droit, c'est-à-dire ordonne la réparation du tort et condamne à l'exécution du contrat. Mais le tribunal ramasse tous les arguments pour arriver à la synthèse: la femme perd, le mari gagne. Comme elle perd, il la fait déchoir du bénéfice du contrat et ordonne la restitution de la dot. Mais cela met le mari en mauvaise posture et au lieu de le faire gagner, lui fait perdre lui-même tout le bénéfice de l'exécution du contrat

La seule explication logique possible pour dire le contraire se trouverait dans

cette idée que le titre juridique vaut plus que la femme. On entend dire ainsi, quelquefois, qu'une femme vaut l'autre et qu'elles sont toutes pareilles. On peut aussi penser que tout refus formel d'exécuter le contrat amène la résolution de la convention et l'annulation du titre: la demande qui tend à faire exécuter l'accord se résoud ainsi automatiquement en cessation de l'accord et en dommages-intérêts.

Mais cet automatisme ne se rencontre pas comme une règle de droit coutumier; au contraire, beaucoup de jugements font ressortir le principe: *electa una via, excluditur altera*, ou du moins maintiennent la différence entre résiliation et exécution, ordonnées par justice.

Dans un jugement pareil on ajoute

que le mari devra verser encore un *bonno* à son beau-père, pour la naissance de l'enfant et on condamne la femme à une amende. Amende qui constitue une peine pour la perte du procès, car perdre un litige contentieux prouve une guerre faite injustement, une violation du droit et une violence tenue pour physique: la peine la répare envers l'Etat, le Père et Dieu. C'est comme un titre nouvel et public de la paternité in abstracto. Le *bonno* pour l'enfant suppose ou bien qu'il n'en fut pas versé un à la naissance ou bien que la famille de la femme fait un abandon définitif de l'enfant.

Non seulement, lorsque la mariage est dissous à l'encontre du désir du demandeur et à cause des fautes de la femme, il y a, non pas une défenderesse qui perd seule, mais un mari qui perd avec elle. Il y a aussi une perte pour la société laquelle est basée sur la stabilité des familles et la continuité dans la filiation et qui est ainsi diminuée dans la constance de la coopération de la mère au profit de la distance légale qui sépare l'étrangère.

Selon nous cette forme de jugement n'a rien de juridique, rien d'une coutume matrimoniale, rien d'une règle de droit. C'est une simple forme d'erreur logique,

de sophisme.

Son fondement est dans l'habitude mentale nègre qui cherche la synthèse, qui veut réduire tout problème à sa plus simple expression et le fait au delà du possible.

Cette habitude se double d'une ignorance du raisonnement juridique.

Elle se base sur cette vue simpliste et populaire qu'un tribunal siège pour décider entre un gagnant et un perdant.

Elle se base en outre sur cette tendance injuste qui veut toujours trouver un coupable, une victime, une satisfaction du droit au moyen d'un sacrifice.

Formule du pharisien éternel, base de tout rigorisme, à laquelle s'oppose l'opinion du Grand Juste: Je ne veux pas le sacrifice mais la miséricorde.

Il y a des problèmes mathématiques et juridiques irréductibles à l'unité. Il y a des lois juridiques distinctes des purs raisonnements.

Ainsi le tribunal qui dissout le mariage comme peine pour certaines inexécutions du contrat, se confère un droit de police supérieur à l'observation de la loi ou de l'ordre public, qui veulent la stabilité des familles.

16.3.1939

E. Possoz.

UN STATUT POUR MONOGAMES.

Depuis longtemps plusieurs missionnaires ont accusé la polygamie d'être un des plus puissants facteurs de la dénatalité et de la dépopulation au Congo. Elle est, en tout cas, la marque d'un stade de civilisation que nous devrions faire dépasser à nos populations congolaises: la suppression progressive de la polygamie étant inscrite dans les premières Conventions coloniales.

Si, d'ailleurs, dans le stade primitif où nous avons trouvé ces populations, la polygamie était encore une forme défendable de consolidation des groupements familiaux, elle n'a plus sa raison d'être dans l'économie et la civilisation nouvelles que nous nous devons d'y introduire. Et ceci ne vaut pas seulement pour la grande polygamie à harem, qui est manifestement contraire à toute civilisation plus haute, mais aussi pour la petite polygamie, qui ne fait pourtant que s'accroître malgré qu'elle ait perdu de plus en plus de son caractère primitif pour devenir un abus, un produit caricatural d'une mésunion de l'ancienne avec la nouvelle civilisation.

Cette petite polygamie déformée devient aussi de plus en plus un réel obstacle à la civilisation des populations indigènes. Depuis le commencement de l'occupation, le législateur s'est préoccupé de cette question ardue, sans jamais arriver à une solution définitive. Il lui faudrait pour cela concilier l'esprit chrétien de la Charte Coloniale avec l'esprit laïcisant de la Con-

stitution. C'est pourquoi le problème reste entier, s'accroissant même en proportion du nombre d'indigènes chrétiens ou simplement civilisés.

Jusqu'à présent le Droit Colonial Belge reconnaît deux sortes de mariages indigènes: le mariage civil pour les immatriculés et le mariage coutumier pour les autres.

Le mariage civil n'est qu'une exception et est d'ailleurs pratiquement en pleine défaveur. De son côté, le mariage coutumier est partout polygamique de droit de sorte que chaque palabre matrimoniale des indigènes non-immatriculés doit être jugée selon le statut polygamique. Le monogame, le chrétien continue à être considéré comme adhérant à des coutumes indigènes qu'il a formellement reniées pour un statut supérieur. Là où un simple policier ou soldat se voit défendre toute polygamie, un chrétien, un civilisé, fût-il chef ou docteur en droit, n'est pas défendu contre soi-même. Une jeune fille catholique pour qui la dot a été payée par un païen, une veuve chrétienne héritée par un polygame ne peuvent rien contre la coutume qui les considère comme mariées. Qu'un chrétien, infidèle à son devoir, acquière une ou plusieurs concubines malgré les plaintes de sa femme légitime, il en a le droit: ainsi le veut la coutume. Qu'une femme de polygame veuille se convertir à un statut que nous considérons tous comme supérieur, elle se voit entravée par la même coutume.

Où en sommes-nous donc avec l'a-

bolition progressive de la polygamie ?

* *

Ah, oui, je connais bien l'opinion défaitiste de ceux qui disent qu'il faut "attendre que le mariage coutumier arrive à répondre à la conception chrétienne de cette institution dans un milieu indigène transformé par l'influence des idées européennes et par l'enseignement des Missions. Rien ne sert de courir, disent-ils, puisque l'évolution des mœurs est une question d'évolution économique." Mais avons-nous attendu la libre évolution économique du Congo ? N'influençons-nous pas autant et plus l'évolution sociale ? Et ne devons-nous pas influencer avant tout l'évolution morale des populations à civiliser ? Nous nous sommes immiscés dans l'autorité administrative indigène par l'imposition de chefs, dans l'autorité judiciaire par la création de tribunaux indigènes ; maintenant l'indigène attend de nous aussi des directives aidant à la réforme de coutumes contraires à l'ordre public, à la civilisation.

La solution donnée ne résoud d'ailleurs aucun conflit, n'en prévoit même pas la solution. Si la législation ne peut intervenir maintenant, comment le pourra-t-elle après ? Et comment les civilisés, si nombreux soient-ils, seront-ils alors protégés contre le statut polygamique indigène ? Les conflits, toujours plus nombreux et sans solution claire et uniforme, continueront à embrouiller les mariages coutumiers, à jeter le désarroi dans les juridictions et les milieux indigènes et à faire croire aux indigènes que nous déconsidérons tant le mariage coutumier que le mariage supérieur monogamique. Nous avons démis le mari de ses fonctions de juge matrimonial, nous avons

pratiquement aboli le tribunal familial, qui était tout de conciliation, nous laissons se défaire sans correction grand nombre de mariages monogamiques, nous laissons ceux-là même que nous avons préposés à la communauté indigène : chefs et juges, donner (c'est la très grande majorité) l'exemple de la polygamie. Mais comment avons-nous prouvé notre volonté d'aboutir à l'abolissement de la polygamie ?

* *

Dans une tentative courageuse et très méritoire, Monsieur le Procureur-Général honoraire A. Sohier a grandement influencé le milieu colonial et créé un courant d'idées qui semble bien devoir aboutir à une solution du problème.

Il soutint que là où les chrétiens sont suffisamment représentés, leur propre statut matrimonial a droit de coutume au même titre que le statut musulman ou n'importe quel autre, et qu'ils doivent donc être jugés d'après ce propre statut.

Cette théorie, toute conforme à l'esprit de la Charte et des généreuses idées de la colonisation belge, eut un réel succès : elle inspira de nombreuses instructions civilisatrices qui tachèrent de s'opposer au divorce et à la polygamie de tout chrétien marié devant l'Eglise.

En thèse, donc absolument parlant, le chrétien doit être jugé d'après le statut chrétien. Mais l'auteur de l'hypothèse en question se met positivement sur le terrain constitutionnel. Il raisonne en hypothèse, et là son raisonnement rencontre toutes les objections des juristes de l'école laïque. Objections qui se résument d'ailleurs en la fameuse liberté de conscience : la religion n'existe pas en Droit.

La reconnaissance légale de la force obligatoire du statut chrétien pour tout chrétien semble bien difficile à obtenir dans les circonstances actuelles. Mais, ne serait-il pas possible d'obtenir une réalisation légale qui ferait sortir des effets juridiques au mariage célébré par les institutions protégées en vertu de l'article 5 de la Charte?

C'est la solution du problème qui nous occupe, connue sous le nom de statut pour monogames. Dans une lumineuse série d'articles au Bulletin des Juridictions Indigènes, 1938, Monsieur V. Devaux, Substitut du Procureur-Général, vient de l'exposer encore, sous le titre de "Essai critique sur la situation juridique des indigènes au Congo Belge".

Voici le texte proposé de l'article principal:

« Le mariage des indigènes non immatriculés suit la forme, est soumis aux conditions et entraîne les obligations prévues par leurs coutumes, pour autant qu'elles ne soient pas contraires à l'ordre public colonial. »

« En vue de s'obliger à la monogamie les époux peuvent, à tout moment, modifier les règles de forme et de fond de leurs mariages coutumiers, en adhérant aux règles établies par les institutions religieuses qui sont protégées et favorisées en vertu de l'article 5 de la Charte coloniale. »

« Par cette adhésion, les coutumes sont modifiées dans la mesure où elles s'op-

poseraient à ces règles et subsistent pour le reste. »

« Cette adhésion résulte de la forme choisie par les époux pour la célébration ou la confirmation de leur mariage. »

Ce n'est donc pas la « thèse » catholique. Par exemple, le mariage chrétien comme tel, non coutumier, n'aura pas force de loi. Le pseudo-mariage coutumier d'un chrétien l'aura. Mais n'est-ce pas tout ce qu'on peut raisonnablement espérer obtenir actuellement en vue d'un statut supérieur monogamique? Tout comme le mariage civil pour immatriculés est monogamique de droit, on peut, en vue de favoriser une civilisation supérieure, attacher le même effet au mariage conclu selon un statut supérieur.

Ce projet a donc soin de ne pas faire dépendre le mariage monogamique des indigènes non immatriculés de leur adhésion à une confession religieuse, mais de leur seule volonté de donner à leur mariage coutumier un caractère monogamique de droit, volonté qu'ils manifestent en se soumettant aux formes exigées. Il concilie autant que possible la Constitution et la Charte et emportera, je n'en doute pas, l'adhésion enthousiaste de toutes les forces qui tendent à élever l'indigène vers une conception plus parfaite et une réalisation plus grande de sa personnalité humaine.

E. Boelaert, M. S. C.

DOCUMENTA.

L'EDUCATION DES MASSES EN AFRIQUE.

Les statistiques de l'Uganda et de la Côte de l'Or montrent qu'en dépit des chiffres concernant l'éducation primaire qui peuvent paraître assez importants, il y a en réalité un nombre relativement faible d'enfants instruits parmi ceux d'âge scolaire. Les mêmes statistiques soulignent l'insuffisance des sommes affectées à l'éducation primaire, bien que les chiffres semblent extrêmement élevés; les subventions nécessaires, mais non consenties, le sont encore plus.

Les diagrammes montrent que dans les possessions britanniques plus de 90 % des enfants en âge d'école ne reçoivent aucune aide scolaire, tout au moins en ce qui concerne les prévisions gouvernementales. Le Basutoland et le Nyasaland fournissent la plus grande opportunité pour l'instruction.¹⁾

Il doit se créer entre le Gouvernement et le peuple un courant d'idées à double sens, ce qui implique l'existence de nombreux lettrés. Cela est nécessaire pour la stabilité du Gouvernement. Cela est nécessaire aussi pour le progrès économique.

Il faudrait dresser un programme d'un curriculum de 3 ou 4 années, à enseigner à la plus grande multitude possible. Cette instruction élémentaire pourrait être développée dans des écoles préparatoires à des études moyennes. Cet enseignement n'est pas très satisfaisant du point de vue pédagogique, mais il a de la valeur comme mesure de transition, surtout s'il peut être perfectionné par des livres, brochures, etc.

Le grand obstacle à l'exécution de ce plan provient des difficultés financières. L'aide gouvernementale aux écoles primaires est, dans les co-

lonies britanniques, inférieure à ce qu'on constate p. ex. dans les Indes Hollandaises. La coopération entre le Gouvernement et les communautés indigènes peut conduire à une organisation qui se suffit à elle-même et qui devrait comprendre la création d'une littérature populaire post-scolaire. (W. B. MUMFORD et R. JACKSON, dans AFRICA, Apr. 1938, p.187 et 206).

DENATALITE.

I. La réponse des femmes aux modifications apportées aux habitudes ancestrales par la civilisation moderne a été immédiate et décisive. La natalité s'est abaissée aussitôt. Ce phénomène si important a été plus précoce et plus grave dans les couches sociales et dans les nations qui ont, les premières, bénéficié des progrès engendrés, directement ou indirectement, par la science. La stérilité volontaire des femmes n'est pas une chose nouvelle dans l'histoire des peuples. Elle s'est produite déjà à une certaine période des civilisations passées. C'est un symptôme classique. Nous connaissons sa signification. (Dr. Alexis CARREL, dans: L'homme, cet inconnu, 1936, p. 24).

II. M. A. Moeller... insiste sur l'importance des facteurs raciques, moraux et psychologiques dans l'étude du problème de la dénatalité et rappelle l'hypothèse qu'il a émise précédemment de la non-adaptation des Bantous de la forêt à leur habitat. Toutefois, on constate chez les Azande, peuplade de savane, des symptômes de fléchissement de la natalité, dus peut-être à un affaiblissement de l'organisation sociale, entraînant un relâchement des mœurs. On constate, d'autre part, une forte natalité parmi les populations dont l'organisation sociale et familiale fait à la femme une position privilégiée, par exemple chez les Nilotiques, Walendu et Alur (I. R. C. B. Bulletin, X, 1939, I, p. 106).

1) La situation est au Congo Belge très supérieure à celle des autres colonies d'Afrique, même les anglaises, comme on peut le voir dans l'article résumé. Dans notre colonie 35 % des enfants en âge d'école suivent l'enseignement primaire (Cfr. O. Liesenborghs, Kongo-Overzee, V, 2, Apr. 1939, p.66, 67).

Bibliographica.

J. MERTENS, S.J.-Les Ba Dzing de la Kam-tsha. II. Grammaire de l'Idzing.- Préface par le R.P. G. van Bulck, S.J.-Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge. Bruxelles, 1938.- Pp. XXXI- 388.- Prix 115 fr.

Ce volume nous fait connaître une langue coloniale qui était restée inconnue jusqu'à ce jour. La documentation publiée n'épuise pas la grammaire de cet idiome, mais elle rendra de très grands services, tant aux missionnaires qui auront sans doute à cœur de profiter du dur travail de leur précurseur, qu'aux linguistes, qui pourront saisir sur le vif une langue bantoue de type à la fois très primitif et évolué.

L'auteur a le grand mérite de nous avoir livré ses documents tels quels, sans qu'il lui ait été possible d'approfondir nombre de questions importantes, s'exposant de la sorte aux critiques. Nous le félicitons de ce désintéressement qui est une des meilleurs caractéristiques du véritable esprit scientifique.

Toute la grammaire est basée sur des exemples entendus directement dans la bouche des indigènes; elle est donc un document de base au quel tous les auteurs subséquents devront revenir.

La transcription phonétique suit l'alphabet proposé par l'Institut international des Langues et Civilisations africaines. Il nous fait plaisir de constater que les sains principes de cette association commencent à trouver des adeptes dans notre colonie

Bien que l'auteur eût difficilement pu donner de l'idzing une grammaire tonétique—il n'a pas eu les loisirs pour ce faire—nous devons regretter cette lacune. Nous espérons que d'autres missionnaires reprendront l'étude de cet élément primordial de la langue. En effet, les affinités que l'idzing montre avec le lomongo nous font plus que présumer que nous nous trouvons en présence d'une langue tonétique.

G. Hulstaert, M.S.C.

G. HULSTAERT, M.S.C. — Les sanctions contre l'adultère chez les Nkundo. Mémoires Institut Royal Colonial Belge. — 53 pp. Bruxelles 1938. Prix 10 fr.

Cette étude couronnée en 1937 forme une nouvelle présentation d'un chapitre de l'ouvrage de l'auteur sur le mariage des Nkundo. Elle forme une nouvelle écriture en ce sens que les aspects juridiques de la question sont mis en évidence. Par cela même elle révolutionne l'africanisme.

S'il n'avait été limité par le sujet imposé pour le concours annuel 1937, le travail eut pu porter comme titre: les sanctions du mariage. Nous ajouterions volontiers que le titre eut pu en rester là, car ce qui est vrai des Nkundo, l'est de tous les Nègres. Il n'existe pas deux Droits nègres, mais un seul. Il s'oppose à celui de l'Europe moderne, mais se retrouve dans le droit romain ancien, comme l'auteur l'observe à plusieurs reprises. Espérons que le R.P. Hulstaert nous écrive un jour une troisième forme du sujet traité.

Rarement un auteur trouve à présenter à l'attention des juristes ou des ethnologues du monde entier un sujet aussi nouveau. Le mérite de l'auteur est surtout grand par la précision de son labeur ethnographique. Il ne l'est pas moins par sa discipline rigoureuse. Seule la distinction entre compétence et procédure mérite quelques retouches d'écriture.

E. Possoz.

R. VAN CAENEGHEM.— Studie over de Gewoontelijke Strafbepalingen tegen het Overspel bij de Baluba en Ba Lulua van Kasai.—56 blz.— Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut, Brussel, 1938.

Deze in den Jaarlijkschen Wedstrijd van 1937 bekroonde studie behandelt de straffen tegen het overspel bij enkele groepen der Baluba ss. en der Bena Lulua. De stof is ingedeeld vol-

gens de personen die beleedigd zijn of gestraft worden. De studie is vooral gebaseerd op uitleggingen der inlanders en op hunne spreuken. Ze is zeer betrouwbaar. De zeer strenge houding der gemeenschap tegen overspel is niet overal even krachtig. Het ware interessant te weten waarop het verschil steunt.

Naast de zeer rijke bron inlichtingen hadden we graag wat meer vernomen over de juiste negerterminologie (bv. tshibau dekt in het werk veel verschillende begrippen); over het onderscheid tusschen rechtspleging en rechtsregeling en tusschen rechter en uitvoerder; over het gezag waarop die machten steunen; enz. Wij verwachten dat S. ons ook een rechtskundige studie over dit zoo voorname rechtsprobleem der Kongoleezen zal willen geven, alsook over de huidige evolutie en van de toestanden en vooral van het recht.

V. M.

J. MAES et O. BOONE.— *Les Peuplades du Congo Belge.* 380 pp. 1 carte. Bruxelles: Vve Monnom. 1935.

Cette importante documentation vise à être une mise au point de tout ce qui a été publié sur le nom et la situation géographique des peuplades congolaises. Elle constitue une initiative heureuse, malgré les nombreuses erreurs déjà relevées ailleurs (notamment dans *Kongo—Overzee*). Nul doute que les auteurs tiendront compte de ces remarques dans une nouvelle édition qui s'imposera bientôt. Nous voudrions y ajouter encore le désir que pour les diverses fractions d'une même peuplade, il soit clairement rattaché à la peuplade dont elles font partie; ce qui permettra au lecteur d'obtenir une meilleure vue d'ensemble. Nous souhaitons, en outre, que le choix de l'orthographe des noms soit basée sur la phonétique des langues en question et que pour cela on demande l'avis des linguistes et des missionnaires.

V.M.

H. LOIR.— *Le Tissage du Raphia au Congo Belge.* 68 pp. — Tervuren, 1935.

Ce fascicule des *Annales du Musée du Congo Belge* donne un excellent travail d'en-

semble sur l'industrie du raphia. Il décrit non seulement les diverses sortes de tissus, mais encore toute la technique selon les tribus. De clairs dessins en complètent la compréhension. L'auteur situe l'objet particulier de son étude dans le cadre de la vie indigène, ce qui rend ce fascicule plus intéressant qu'une simple description.

Une abondante bibliographie complète cette étude richement illustrée par 50 fig. et 5 belles planches hors texte. 4 cartes donnent l'aire de dispersion du tissage du raphia, des sortes de tissus et des détails de la technique.

G. Hulstaert.

J. MAES.— *Fetischen of Tooverbeelden uit Kongo.* Tervuren, 1935.

Dit rijk geïllustreerd deel der *Annales van het Kongo—Museum* beschrijft de verzameling fetischen in dat museum aanwezig, en voegt er eenige algemeene opmerkingen en een synthese aan toe, die eens te meer het grootte verschil bewijst tusschen de Bantu van het zuiden en die der Middenkuip. Wij zijn Dr. Maes en het Museum dankbaar voor deze nieuwe aanwinst in de reeks rijke en prachtige publicaties.

G.H.

Musée du Congo Belge.— *Bibliographie ethnographique du Congo Belge et des régions avoisinantes.* 1937.

Ce fascicule continue la série de la bibliographie déjà bien connue et si utile à ceux qui désirent étudier les peuples congolais et africains. Tous les chercheurs sont très reconnaissants envers M. J. Maes et Mlle O. Boone pour l'excellent instrument de travail mis à leur disposition.

Pour rendre celui-ci encore plus utile, nous aimerions qu'il soit perfectionné par quelques subdivisions dans le classement idéologique, par une orthographe mieux en accord avec le génie des langues africaines et, enfin, dans le classement par peuplades, par des renvois aux subdivisions, p.ex. Mongo (voir Nkundo, Bakutu, Bongando); Ekonda (Mongo), etc.

G.H.

SPRAAKKUNST VAN HET LOKONDA.

INLEIDENDE NOTA.

Het Lokonda is de taal van de Ekonda.

De Ekonda bewonen het bekken van de Lotoi, een rivier die uitmondt in den Noord-oostelijken hoek van het Leopold-meer, en behooren tot den zeer belangrijken en verspreiden Nkundo-Mongo-groep die gansch Centraal Kongo bezet.

De voornaamste onderstammen van de Ekonda-familie zijn: de Ilombe (of Ibeke), de Besongo, de Waya, de Lyoko, de Lyombo, de Bolongo, de Weli, de Bakonda, de Ilanga.

Het Lokonda is dus een Nkundo-dialekt dat door al de hooger genoemde stammen (ongeveer 60.000 zielen) gebruikt wordt, zonder merkelijk verschil van uitspraak of spraakkunst. Het is zeer verwant met de dialecten van de Westelijke en Zuidelijke stammen als daar zijn: de Bolia, de Ntomba, de Basengele, de Iyembe, de Bolondo en andere Nkundostammen van het Leopoldmeer district.

Moge het Lokonda door zijn onloochenbaren rijkdom en taalschat het zijne bijdragen tot het tot stand komen van één groote algemeene omgangstaal: Lonkundo-Lomongo.

KLASSEN VAN NAAMWOORDEN.

- I. bo(w) - ba. bonto - banto; boluki - baluki (roeier); bunto - bainto (vrouw)¹⁾ wali-baali (echtgenoot).
- II. bo(w) - be. bonta - benta (boog); bo-te-bete (boom); buso-biso (opening)¹⁾

1) In het Lokonda wordt doorgaans **oi** samengetrokken tot een lange **u**, en **ei** tot een lange **i**. (De Batwa hebben dit niet).

- buna bina (dag, zon); wato - biato (prauw); wenge-benge (houtsoort).
- III. e(y)-bi. ese - bise (dorp); ekutu - bikutu (kalebas); yomba - biomba (ding).
- IV. i (li) - ba. iba baba (palmboom); isuku-basuku (hoed); liso-baiso (oog).
- V. i-to. insinsi - tonsinsi (vischje); isoso-tososo (stukje maniok).

Deze klas behelst de verkleinwoorden, die weinig gebruikt worden, en bijna nooit in 't meervoud.

- VI. lo-n (m). lokasa-nkasa (blad); lobeli-mbéli (gramschap); lolemu - ndemu (tong).
Uitzonderingen: lokolo-bekclo (been, poot); lɔɔ-bɛɔ (arm).
- VII. n-n (m). nkɔkɔ-nkɔkɔ (kip); mbokamboka (weg); nsi-nsi (visch).
- VIII. -ba. ise-baise (vader); nyango-banyango (moeder); nka - banka (voorouder).

ADJECTIEVEN.

Adjectieven op zijn Europeesch bestaan er niet. Eenige naamwoorden worden als dusdanig gebruikt, doch blijven onveranderd. Aldus: wɛɔ (wit); bulo (zwart); bube (kort); bolo (sterk); bɔlu (zwak); bɔkɛ (klein).

De adjectieven van Europeesche talen worden weergegeven door werkwoorden, door den bezitsvorm, door naamwoorden.

Voorbeelden:

Een lang kleed=een kleed van lengte = esenda e botale, of afgerond: esenda y'ota'e.
Een klein blad=lokasa lo bɔkɛ, of afgerond: lokasa l'ɔkɛ. Een goed huis=botumba bo bɔloti, of afgerond: botumba w'ɔloti.

Of ook zonder genitief-praefix door juxtapositie van twee nw. Bv. bonto ɛɔngɔ=een zachtvaardig mensch; bonto lopiko=een verdraagzaam mensch.

Of ook door werkwoorden: b. v. bakata basuele=de handen zijn wit (ɛɛ= wit zijn); balala beɛ=de sinaasappelen zijn rijp.

HET GENITIEF PRAEFIX

Klassen:

- I. bo-ba. Genitief praefix: bo, o, w - ba.
Bona o nkumu = het kind van den chef.

- II. bo-be. Gen. praef.: bo, o, w - be: wato bo nkumu-biato be nkumu, de prauw van den chef.
- III. e-bi. Gen. praef.: e-bi: esenda e wali, of afgerond: esend'e wali = de stof van de vrouw. Bisaka bi botumba = de zaken van het huis.
- IV. i - ba. Gen. praef.: i-ba: isuku i bonto, of afgerond: isuku y'onto = de hoed van den mensch. Baba ba ese, of: baba b'ese = de palmboomen van het dorp.
- V. i-to. Gen. praef.: i-to: intantaba i nkumu = het geitje van den chef.
- VI. lo-n. Gen. praef.: lo-i: lokala lo bona, of afgerond: lokala l'ona = de mat van het kind; nsala i nkɔkɔ = de pluimen van de kip.
- VII. n-n. Gen. praef.: e-i: nkɔkɔ e nkumu = de kip van de chef; nkɔkɔ i bainto = de kippen van de vrouwen.
- VIII. -ba. Gen. praef. e-ba: nyango e wali = de moeder der vrouw.

BEZITSVORM.

= genitief praefix + ki.

- I. boki, oki-baki; bv. Banto baki nkumu = de menschen van den chef.
- II. boki-beki; bv. Betumba beki, bainto = de huizen der vrouwen.
- III. eki - biki; bv. Bisaka biki mama = de korven van moeder.
- IV. iki - baki; bv. Iba iki papa de palmboom van vader.
- V. iki-toki; bv. Intantaba iki nyango = het geitje van de moeder.
- VI. loki - iki; bv. Longo loki bona = de hak van het kind.
- VII. eki - iki; bv. Mpoke eki bunto = de pot van de vrouw.

VIII. eki-baki; bv. Nka eki papa = de grootvader van vader.

TELWOORDEN.

-mɔ = een; -pe = twee; -sato = drie; -nei = vier; -tano = vijf; -samalo = zes (deze nemen het praefix);

bosambiale = zeven; bonanei of enei l'enei = acht; liwa of enei l'etano = negen; liomu = tien (onveranderlijk).

liomu la -mɔ = elf,

liomu la -pe = twaalf, enz.

nyomu ipe = twee tientallen = twintig.

nyom'isato, enz.

nkam'emɔ = een honderdtal = honderd. Ook:

bonkam'omɔ = een honderdtal.

nkam'ipe = tweehonderd; nkam'isato = driehonderd.

nkoto = duizend (tal).

Nota. In sommige streken vooral ten N. van Kiri beteekent nkama = tien, en nkoto = honderd. In de scholen werd algemeen aanvaard: nkama = honderd.

Rangschikkende telwoorden worden weinig gebruikt; men hoort enkel de twee of drie eerste: b.v. bont'o ntondo = de eerste mensch; bonto w'epe = de tweede mensch; buna w'esato = de derde dag.

PERSOONLIJKE VOORNAAMWOORDEN.

Zelfstandig gebruikt:

I en VIII. emi, we, nde, nso, nyo, ibɔ (bɔ).

II. bokɔ - beko

III. ekɔ - biko

IV. ikɔ - bako

V. ikɔ - tokɔ (niet gebruikt).

VI. lokɔ - iko

VII. ekɔ - ikɔ

Als praefix gebruikt:

I. en VIII. n-kela, o-kela, a-kela, to-kela,

lo kela, ba kela.

II. bo - be

III. e - bi

IV. i - ba

V. i - to

VI. lo - i

VII. e - i

De persoonlijke voornaamwoorden als infix gebruikt komen enkel voor in de eerste klasse, als infix in de werkwoorden: a-n-kula (hij slaat mij); a-ko-kula (hij slaat u); o-bo-kula (gij slaat hem); a-to-kula (hij slaat ons); a-lo-kula (hij slaat ulie); a-ba-kula of a-a-kula (hij slaat hen).

AANWIJZENDE VOORNAAMWOORDEN.

I. onɛ-banɛ onɛ-bani uko-baiko

II. bonɛ-benɛ bonɛ-beni boko-beko

III. enɛ-binɛ enɛ-bini eko-biko

IV. inɛ-banɛ inɛ-bani iko-bako

V. inɛ-tonɛ inɛ-tonɛ iko-toko

VI. lonɛ-inɛ lonɛ-ini loko-iko

VII. enɛ-inɛ enɛ-ini eko-iko

VIII. enɛ-banɛ enɛ-bani eko-bako

Beteekenis van de 1^{ste} kolom: de persoon of zaak is zichtbaar en dicht bij spreker.

2^{de} kolom: de persoon of zaak is zichtbaar en verder verwijderd van spreker.

3^{de} kolom: persoon of zaak waarvan kwestie, dus enkel in gedachte van spreker.

Nota. Ziehier, ziedaar, hier is hij, daar is ze, ginder is het... worden weergegeven door een koppeling van twee voornaamwoorden, waarvan het aanwijzend voornaamwoord de beteekenis behoudt zooals hooger opgegeven.

Voorbeelden:

emi onɛ = hier ben ik (zichtbaar);

emi nd'uko = hier ben ik (onzichtbaar, als ge verscholen zijt); merk op de dubbele:

emi nde.

nd'one = hier is hij (zichtbaar);

nd'uko: hier is hij (onzichtbaar);

n'oni = ginder is hij (n' = nde),

nd'uko = daar is hij (ongezien of plots verschijnend)

nso'ane = hier zijn we

nso'aiko = hier zijn we (merk op, de b valt weg in bane, baiko).

Dit voor de I^e en VIII^e klasse. Voor de overige klassen gebruikt men volgende koppelingen:

II	bək'one	bək'oni	bəkə buko
	bək'ene	bək'eni	bəkə beko
III	ek'ene	ek'eni	ekə eko
	bikə bine	bikə bini	bikə biko
IV	ik'ine	ik'ini	ikə iko
	bak'ane	bak'ani	bakə bako
V	ik'ine	ik'ini	ikə iko
	təkə one	tək'oni	təkə uko
VI	ləkə lone	ləkə lōni	ləkə luko
	ik'ine	ik'ini	ikə iko
VII	ek'ene	ek'eni	ek'iko
	ik'ine	ik'ini	ikə iko

BETREKKELIJK VOORNAAMWOORD.

Als onderwerp: de man die werkt = bonto
ōsala. of: bonto on'osala.

de vrouw die kookt = bunt'olamba, of:
bunt'on'olamba.

de stof die hangt = esend'epani, of: esen-
nd'en'epani.

de kip die stierf = nkək'en'engowe.

Dus: het genitief praefix gewoonlijk ge-
koppeld met het pers. voornaamwoord.

Als voorwerp: De korf die ik vlecht =
esaka etonga mi (gedacht is: men begint te
vlechten of men is bezig)

esaka ema (mi) ntonge (gedachte: die ik
juist gevlochten heb)

esaka ene ntongake (dien ik vroeger ge-

vlochten heb)

esaka etonge mi (dien ik overlang ge-
vlochten heb)

esaka enga mi ntonge (dien ik later zal
vlechten)

esaka esa ntonga (dien ik gevlochten heb,
zonder gedachte aan tijd, enkel de vol-
tooiing komt in aanmerking)

esaka eki ntonge (dien ik gevlochten heb,
de bijgedachte heb ik niet kunnen achter-
halen)

esaka eta ntonge (dien ik vlecht en ge-
woon ben te vlechten)

Voor de andere klassen van naam-
woorden heeft men dezelfde vormen: b.v.
botumba boma mi ntonge = het huis dat ik
pas gebouwd heb. Iba isa mpupola = de
palmboom dien ik afgekapt heb. Nkandi eta
nd'awu = de ziekte waarvan hij gestorven
is. Lobalaka lokele mi = de omheining die ik
maakte. Wato bonga mi nsenge = de prauw
die ik zal maken, enz.

Die vormen staan in nauw verband
met de verschillende vormen van het werk-
woord die later volgen.

In de negatieve vervoeging vinden
we de volgende betrekkelijke wendingen:

1. de man die niet werkt = bont'oposale.
2. de man die niet gewerkt heeft = bo-
nt'opa ntasala,
3. de man die niet zal werken = bont'opa
ntangosala.

- of:
1. esaka epa (mi) ntonge = de korf dien
ik niet vlecht,
 2. esaka epa (mi) ntitonga = dien ik
niet gevlochten heb,
 3. esaka epa (mi) ntingotonga = dien
ik niet zal vlechten.

ONDERVRAGENDE VOORNAAMWOORDEN.

1. voor personen en zaken: no? meervoud

voor personen alléén: bano? bonto no? = wie? yomba no? = wat? bakende mpiko bano? = wie gaan er ginder?

2. voor zaken alléén: -enka?

botumba wenka = welk huis? inkondo yenka = welke banaan? lokala luenka = welke mat? bisenda bienka? = welke kleeren?

ONBEPAALENDE VOORNAAMWOORDEN.

1. *auter*, doch van dezelfde soort, sommige, eenige = -mo. Bv.

om̄ aya = dat één kome: bam̄ batikala = dat de anderen blijven; bam̄ banto = sommige menschen; bim̄ bisé = sommige dorpen.

2. *auter*, van een andere soort = -nkina. esend'enkina = een stof van een andere soort; botumba bonkina = een ander huis.

3. *andermans* = -nkani.

andermans vrouw = wali onkani; andermans goed = biomba binkani.

4. *alle, allen* = -nkuma.

banto bankuma = alle menschen; nyama inkuma = alle dieren.

5. *zelf, alléén* = mele, kika (onveranderlijk): ikzelf = mi mele, mi mongo; hij alléén nde kika, of met bijvoeging van het partikel nko: nko mi mele = ik alléén; nko we kika = enkel gij alleen.

6. *ieder, elk*: daartoe verdubbelt men het nw: bont'onto = ieder mensch; om̄om̄ = een voor een, elk; botumba botumba = ieder huis.

7. *veel, hoeveelheid* = buke (onveranderlijk), lingai, epululu. Bv. banto buke lingai = ontzaglijk veel volk.

8. *niemand, niets, geen enkel, geen een*.

nkola la bont'om̄ = zelfs niet één mensch, niemand; nko la yomb'em̄ = zelfs niet

één ding = niets: nko yomba = niets; nk'ikambo = niets; nk'oto (nko boto) = zonder iets; nk'okoko = niemandalle; nk'onto = niemand; nk'ema = niets.

9. *een beetje, iets, een weinig* = bona + nw. bona bokwa, of afgerond: bon'okwa = een beetje zout. Ofwel: ititi, yemema, of het verkleinwoord. Bv.

Ititi y'okwa = yemema y'okwa = ikwakwa = een beetje zout.

10. *niets anders dan...* = nko + nw + boto.

niets dan visch = nko nsi boto; niets dan wij, enkel wij = nko nso boto.

11. *echt, rasecht*: nw + genitief praefix + nw. bonto w'onto = een echte mensch (geen schim); botumba w'otumba = een echt huis; njal'e njale = een echte rivier.

DE COMPARATIEF.

1. Twee zaken met elkaar vergeleken zijn gelijk: tu.

mi la nde bonene tu = ik en hij even groot. mbok'ene la mbok'eni botale nko tu = deze weg en gene weg zijn even lang.

Ofwel door het ww. eleme of sangema: emi la we tolangi, tueli = we zijn gelijk.

2. Twee zaken worden vergeleken en de een overtreft de andere: mbo.

Ntab'ekimi la ntab'ekie, mbo ntab'ekimi = mijn geit en de uwe, de mijne overtreft (is grooter).

Ofwel zonder het partikel mbo:

Ntab'emi la ntab'ekie, bonene ntab'ekimi. Ofwel door juxtapositie:

ntab'ekimi bonene, ntab'ekie bōke = de mijn is groot, de uwe klein.

Ofwel door de ww. lekola, leka, penda = overtreffen:

Ntab'ekimi penda ntab'ekie (bonene).

DE SUPERLATIEF.

1. door de ww. leka, penda, pendela, lekola=overtreffen:
mbok'ene ependa botale=die weg is lang (de langste).
mbok'ene botale bokinde bopendela=de lengte van dien weg overtreft.
2. door een nw. als nkanga, bomele, bomongo, ekola, bosuka, bome, engambi:
nkang'e lobangu=een vlugge kerel.
bomele bosome=een rijke vent.
ekola e botumba (ekola y'otumba)=een zeer groot huis.
ntie bosuka=een groot vuur.
bome o lobeli = een groote gramschap.
engambi e mpela = zeer hoog water (wali o mpela=klein hoogwater).
3. door een bijzonder nw.,bv:
elinga=een zeer goed zwemmer.

DE WERKWOORDEN.

De ww. geven een heel concrete werking weer, zooals de Zwarte ze opvat met al hare omstandigheden. Tijden zooals wij die verstaan, bestaan niet. In plaats van tijden gebruiken ze modaliteiten of vormen die de werking weergeven zooals de Zwarte ze zich voorstelt. Die vormen zijn menigvuldig: ze worden omschreven door voor-, tusschen- en achtervoegsels, alsook door toonhoogten. Die vormen kunnen we groepeeren in de volgende wijzen: onbepaalde, aantoonende, gebiedende, voorwaardelijke, doch die indeeling is nog tamelijk Europeesch. Als voorbeeld nemen we het ww. tonga=vlechten.

Onbepaalde wijs.

1. tonga.
2. tonga ntotonga=niet anders doen dan

vlechten, (doorwerken)

3. tonga etongatonga=nutteloos vlechten, zonder reden, om den tijd te dooden.
4. iyotonga=(komen) om te vlechten. yo geeft de gedachte van komen (ya)
5. itotonga=(gaan) om te vlechten. to geeft de gedachte van ta=gaan.
6. lotonga, of: itonga=manier van vlechten, het vlechten, gebruikt als nw: lokie lotonga=uw manier van vlechten.

Aantoonende wijs.

1. ntonga, otonga, atonga, totonga, lotonga, batonga=ik vlecht (zonder nadere bepaling of bijbedoeling, enkel de werking uitdrukkend).
2. ntongaka, otongaka, enz.=ik vlecht gedurig aan, dagelijks, dikwijls.
3. ntotonge, ototonge, atotonge, enz.=het is gewoonte dat ik vlecht. 't is regel dat ik vlecht, ik ben bedreven in het vlechten.
4. mbotonge, ombotonge, enz.=ik heb juist gedaan met vlechten, de werking is voltooid doch zooveen (denzelfden dag).
5. ngotonge, ongotonge, enz.=ik heb juist gevlochten, doch de werking is niet voltooid, ik heb opgehouden vóór het gedaan was.
6. ntongaki, otongaki, enz.=ik heb gevlochten doch sinds langer dan vandaag (zonder gedacht aan de voltooiing).
7. nsotonga, osotonga, enz.=ik heb gevlochten, de werking is voltooid, zonder bijgedachte aan tijd, het werk is voor goed af.
8. njotonga, ootonga, aotonga, tootonga, lootonga, baotonga (bôtonga)=ik vlocht (zonder meer, verhaaltrant).
9. ntonga, otonga, enz.=ik zal onmiddellijk

vlechten, ik begin eraan, ik ben begonnen (de toonhoogte is verschillend met n° 1)

10. ngotonga, ongotonga, tongotonga, enz.=ik zal vlechten zonder bijgedachte van tijd, ik zal vlechten doch ik weet niet wanneer.
11. nkonjotonga, nkootonga, nkaotonga, nkototonga, nkolotonga, nkobatonga = ik zal zeker en vast vlechten, alhoewel ge er aan twijfelt; 't is dus een zeer sterke toek. tijd.
12. ngotongaka, ongotongaka, enz. = ik zal vlechten en blijven vlechten, zonder bijgedachte van tijd.
13. mbatongaka, ombatongaka, ambatongaka, enz = ik heb gevlochten en nog gevlochten maar 't is vruchteloos...het gelukt me niet.
14. ntongé, otongé, atongé, enz.=ik vlocht overlang, lang geleden.
15. mpótónga, opótónga, apótónga, enz. = het scheelde weinig of ik vlocht (lang geleden), ik was op het punt van ...
16. mpótonga, opótonga, enz = zelfde betekenis, doch onlangs, vandaag nog.

Aanvoegende wijs.

1. ntonge? otonge, atonge, enz. = is het goed of wenschelijk dat ik vlechte? zou ik vlechten? moet ik vlechten? moge ik vlechten; dat ik vlechte.
2. ntongake, otongake, enz. = ongeveer zelfde zin als voorgaande.

Gebiedende wijs.

1. tonga, lotonga=vlecht (gewoon bevel)
2. tongaka, lotongaka=iets minder sterk dan het vorige.
3. sotonga, losotonga, = eer smekend:

vlecht dan toch aub.

Voorwaardelijke wijs.

1. ente ntonga, ent'otonga, ent'atonga, ente totonga, ente lotonga, enz.= (indien.. dan) zou ik vlechten. De voorwaarde gaat vooraf.
2. ente ntongaki, ente otongaki, enz. = (indien...) dan zou ik gevlochten hebben.
3. mposótónga, oposótónga, aposótónga, enz.=ik moet (ik zal) eerst vlechten, (dan zal wat anders doen): ik vlecht eerst. dan zal ik eten.

Nota. Vergelijk de vormen van de aant. wijs met de vormen van het betrekkelijk voornaamwoord: vorm en beteekenis zijn kwasi[†] gelijk.

ONTKENNENDE VORMEN.

Aantoonende wijs.

1. mpotonge, opotonge, apotonge, topotonge, lopotonge, bapotonge= ik vlecht niet (zonder meer).
De eindklinker verandert in e uitgenomen als de voorlaatste letter een w of y is. Bv: mpotwa = ik ga niet binnen; mpu (mpoi)meya=ik geloof niet (behalve de ww. wa en ya).
2. mpotongake, opotongake, enz = ik vlecht nooit, ik heb de gewoonte niet.
3. ntitonga, ntotongga, ntatonga, tatotongga, talotonga, tâtonga, (tabatonga)= ik vlocht niet, ik heb niet gevlochten.
4. ntitongi, ntotongi,..tatotongi,..enz. = ik heb nog niet gevlochten (maar ik zal het doen).

Nota. Als de voorlaatste letter een w of y is, verandert de eindklinker niet in i maar in isa. Vb: ntiotwisa = ik ging nog niet binnen. ntaimeyisa = hij geloofde het

nog niet. Behalve voor wa (sterven) en ya (komen): ntiwui = ik stierf nog niet; ntiyili = ik kwam nog niet.

5. ntingotonga, ntongotonga, ntangotonga, tatongotonga, talongotonga, tãngotonga, (tabangotonga) = ik zal niet vlechten.
6. ntiokotonga, ntokotonga, tatokotonga, talokotonga, tabokotonga = ik vlecht niet meer voorgoed, ik heb het vlechten gelaten.

Aanvoegende wijs.

1. ntiotonga, ntotonga, ntaotonga, tatotonga, talotonga, tabotonga = opdat ik niet vlechte, opdat ik niet zou vlechten.
2. ntiotongake, ntotongake, ntaotongake, talotongake, taba (tã) tongake = dat ik niet vlechte, moet ik niet vlechten?

Gebiedende wijs.

1. totongake, talotongake: vlecht niet.
2. tokotonga, talokotonga = vlecht niet meer.

Voorwaardelijke wijs.

1. ntipotonga, ntopotonga, tatopotonga, talopotonga, tabapotonga = (indien...) ik zou niet gevlochten hebben.
2. ente mpotonge, enz. = ik zou niet vlechten.

BIZONDERE WERKWOORDEN.

1. Defectieve ww.

nkati, okati, enz = ik heb, ik ben in het bezit van.

njoli, oyoli, ayoli, toyoli, loyoli, bayoli = ik ga weg, ik stap het af.

ma-loma, maka-lomaka = daar zie, pak vast (als men iets geeft).

nda-ndaka = zelfde als voorgaande.

2. Het ww. yala = zijn. Twee vormen zijn onregelmatig:

ik ben, enz. = nde, we, e, tue, lue, be.
ik was = njaki, oyaki, ayaki, enz.

3. De ww. ta en wa zijn onregelmatig in twee vormen:
ik ben zoo juist gegaan (en reeds terug) = mbotu.
ik ben juist gestorven en weer levend geworden: mbowu.
ik ben nog niet gegaan: ntitui, nog niet dood: ntiwui.
4. Het ww. ya = komen. Onregelmatig in één vorm:
ik ben nog niet gekomen: ntiyili.
5. Het ww. pa = geven is onregelmatig in één vorm:
ik heb nog niet gegeven: ntipaisa.
6. De ww. ko, lo, to, en derg. zijn onregelmatig in twee vormen:
mboko - ik ben gevallen (doch weer rechtgestaan),
mbolo = ik heb gevochten,
ntikoi = ik ben nog niet gevallen,
titoi = (de safoe's) zijn nog niet ontbot.
7. Ww. die een duren den toestand aanduiden (statief) hebben een eigen vorm met achtervoegsel i.
alali = hij ligt (slaapt)
abeti = id.
nyemi = ik sta (emala)
tueteti = we zijn wakker (etetele = wakker zijn)
apatati = hij heerscht (?) patatala = "tronen in glorie"
tokisi = we zijn er, we zijn aanwezig (kisa = zitten)
esenda epani = de stof hangt (panema = hangende zijn)
ifungola ikakati = de sleutel zit vast in het slot (kakatala.)

8. Wederkeerige ww: voorvoegsel ya.

yasola = zich wasschen of elkaar was-
schen.

yalanga = zich zelf liefhebben of mekaar
liefhebben.

yasanga = zich zelf beschuldigen, mekaar
beschuldigen.

9. Causatieve ww: achtervoegsel ia. eya.

konia = ziek maken (v. kono)

kondeya = inschepen (kondela)

eneya = laten zien (ene)

seya = gedaan maken (sila = eindigen)

kendia = doen gaan (kende)

lalia = doen liggen, leggen (lala).

10. Relatieve ww: achtervoegsel ela. ele. eya.

sambela (samba); tombela (tomba); wela
(wa); kosele (koso); seneya (senya).

Nota. Van dien vorm wordt dikwijls
een nw gemaakt dat een middel aanduidt
om de werking uit te voeren; bv.: ele-
kelo = een middel om te passeeren; ekise-
lo = middel om te zitten, om te verblij-
ven; elalelo, etombelo, ebikielo, eyelo, enz.
Veelvuldig gebruikt in de uitdrukkingen:
nk'eyelo = geen middel om te komen,
nk'ekiselo = geen plaats om te verblijven,
om te zitten.

11. Reversieve ww: achtervoegsel: ola, olo.

samba (naaien) - sambola (lostornen);
lipa = sluiten - lipola = ontsluiten ; potia =
plakken (actief) - potolo = losmaken wat
geplakt is.

12. Vele ww. met achtervoegsel ama, ema,

ala, ele, eme, omo, zijn statieve ww:
tungama = gebonden zijn; isama = verbor-
gen zijn; emala = staande zijn; engeme =
scheef staan; potomo = geplakt zijn; pa-
nema = hangende zijn (hangen).

BIJWOORDEN.

1. die een hoedanigheid uitdrukken:

lobangu, sya = vlug

bokoke = langzaam en zacht

bolo = sterk, hard

boloti = goed

potia, pole = klaar, juist, duidelijk

ngone, ngauko, ngoko = zoo, aldus

nk'oto, nk'okoko = geenszins

kuasu, ti = juist (tepela ti = met gezond
verstand spreken)

nkusumwa = plots

boto = vruchteloos

nkiako = misschien, ongeveer

lonkina = opnieuw, nog

tu = gelijk, om 't even.

2. die tijd uitdrukken:

la mpendo, la nkeso = 's morgens

l'ikolo = 's namiddags

l'otio = 's avonds, 's nachts

la wane = bij dag

buna liema = 's middags

nde koko = om middernacht

lolo = vandaag

lobi = gisteren, morgen

laipe = eergisteren, overmorgen

ekeko = nu

nde = vroeger

l'osali, la lobesu = onlangs

lienge = lang (in duur)

nkola bun'omo = nooit

bin'enkuma, ntamb'inkuma = altoos

ntondo = eerst

mbusa = daarna

boso = voor een tijdje, voor een korte wijl
botako = definitief

eteni = 'n tijdje geleden, niet lang

hemə bina, emə ntamba, ngato = soms

ima... elaka nko = sinds... tot

weyo - weyo, teke - teke = dikwijls, her
haaldelijk.

3. die een plaats aanduiden:

buli, botale = ver

ntute dichtbij
 ane, ako = hier
 aiko, mpiko, mpeni = daar, ginder
 nko ? = waar ?
 nde nse = van onderen, beneden
 nde liko = boven
 nde ntondo = van voren
 nde mbusa = van achteren
 ima . . likita = vanaf . . . tot.

4. Ontkennende of bevestigende.

ende, e, = ja
 sosolo = zeker
 nko weto = zonder lachen
 nkola = neen
 bokoko = niemendalle, geenszins.

VOORZETSELS.

la = met
 nde = in, naar, op, voor, tot, met behulp van
 eka = bij
 ntute la = dicht bij
 nko = zonder
 nkina = ongeveer
 bolelo = uitgezonderd.

VOEGWOORDEN.

la = en (verbindt twee nw.)
 ko = (verbindt twee ww. of zinnen)
 le, nkina = of . . . of, indien soms
 itina = opdat
 wa = terwijl (wa nkisi = terwijl ik hier ben)
 nga = indien
 seke, sekende, nde = bijgevolg, dus
 lenkina = nochtans,
 wambo = ' t is te zeggen, te weten
 itin'iko daarom
 yaã = (onvertaalbaar, leidt een zin in . .)
 als, toen, worden weergegeven als volgt:
 ekela mi ngauko = als ik zoo doe
 nkokela mi ngauko = idem
 ane, ene nkelaki ngauko = toen ik zoo deed
 zoodra als ik = nkosa mi. Bv: zoogauw als
 ik toekwam stierf hij = nkosa mi nkita,
 aowa.
 daar ge niet wist = epa we ntueba
 daar ge niet weet = epa w'eba.

J. DE BOECK, C. I. C. M.

Bokoro

LES ABABUA (UELE).

QUELLE LANGUE PARLAIENT ILS AUTREFOIS ?

Le nom des Ababua serait Mbua (2) ou Bwa (3), du nom de leur ancêtre. Hutereau, Van den Plas et de Calonne (4), dans leur histoire des Zande, en parlent comme d'un aïeul de Ngula (Ngura), le père des Zande.

Un Mbua, Léon Zoka, ancien soldat au village des Fin-de-Terme à Abumombazi, que j'interrogeais sur l'origine de son ancêtre, me répondit: " J'ai toujours entendu dire que nous étions des Banda ". Or, les Banda sont Soudanais, très nombreux en Afrique Equatoriale Française, et ils parlent le Banda, une langue soudanaise.

La déclaration de Zoka mérite d'être signalée pour éclairer les origines de cette population, car les Mbua de l'Uele parlent maintenant une langue bantoue.

Ne nous étonnons donc pas de lire les lignes suivantes, rapportées par Hutereau (5):

" Actuellement, me disait Bwe, le chef du village Bobwa, nous sommes beaucoup plus Bagbe ou Bangba que Bobwa, parce que nous avons adopté tous les usages des nos voisins, que nous avons pris nos épouses chez eux et que nous leur avons cédé en échange toutes nos filles. Si le nom Bobwa nous est resté, c'est parce que l'homme donne son nom au village."

Serait-il téméraire, dès lors, de supposer que les Mbua parlaient autrefois une langue soudanaise ?

† B. O. TANGHE.

Vic. Ap. de l'Ubangi.

1) Cette note ne comprend rien de neuf, puisque nous avons déjà exprimé les mêmes idées dans " De Ngbandi. Geschiedkundige Bijdragen, 1929 " aux pages 29 et suivantes, et 100 - 101. Nous y renvoyons le lecteur. Seule la conclusion: " Quelle langue parlaient-ils autrefois ? " avec la réponse que nous donnons ici, n'y figure pas.

2) Tisambi, dans: Les Ababua (Collection Van Overbergh), p. 45.

3) Hutereau: Histoire des Peuplades... p. 45.

4) Hutereau, ib., p. 140 et suiv.; Van den Plas, p. 46; de Calonne, p. 28 (Kwa ngbwa, Kula ngbwa, Kulu bwa). Nous croyons ne pas nous tromper en affirmant que ces noms désignent Mbua, l'ancêtre des Ababua.

5) p. 50.

DOCUMENTA

PSYCHOLOGIE CULTURELLE.

La part que peut jouer la psychologie dans l'étude de la civilisation pose un problème à propos duquel les savants ne sont pas d'accord. D'une part, des sociologues et des ethnologues sont d'avis qu'il faut éliminer les interprétations psychologiques de la science et de l'étude de la civilisation dans les sociétés; ils estiment que l'organisation psychologique d'un groupe n'a rien à voir avec l'observation du procès culturel; d'autres font, au contraire, un usage assez étendu des méthodes et des procédés de la psychologie. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux écoles ne peut apporter des preuves décisives à l'appui de sa thèse; car ses représentants n'ont jamais observé l'organisation d'un groupe culturel en tant que phénomène spécifique, indépendant de la civilisation générale dans laquelle il est intégré.

On peut arriver à ce résultat au moyen d'expériences psychologiques poursuivies dans des groupes de culture différente. Cet article décrit une série d'expériences dans deux tribus de la Nigéria qui vivent dans des conditions pareilles, au voisinage l'une de l'autre. Elles sont cependant les représentants de deux civilisations fondamentalement différentes. Par les investigations sur la perception et la mémoire on a tenté de définir par elles la mentalité et le type psychologique du groupe. Elles ont révélé que la nature des différences psychologiques correspondait étroitement aux différences culturelles caractérisant les deux tribus. De sorte que les résultats expérimentaux tendent à prouver que les tendances et dispositions psychologiques d'un groupe correspondent à la civilisation qu'il possède et que son interprétation en dépend. (S.F. NADEL, dans: AFRICA, X, 1937, P. 435).

L'EDUCATION DES AFRICAINS AU CONTACT DE LA CIVILISATION OCCIDENTALE.

Le programme et les méthodes en usage dans les écoles d'Afrique sont le résultat d'une conception particulière de l'éducation et de la religion chez les maîtres de la première heure. Une meilleure compréhension de ces deux facteurs a montré qu'une base religieuse est nécessaire pour donner à l'éducation son unité et son dynamisme.

Les changements intervenus en matière d'éducation africaine sont relativement récents. L'école de mission peut probablement faire plus au bénéfice de la communauté que l'école officielle, car elle fait partie du mouvement qui concentre le groupe humain dans l'église. Mais elle a été souvent littéraire... Le rapport des forces chrétiennes au développement matériel du continent africain est très important. Les églises deviennent moins intéressées au développement économique et social qu'au redressement du mal et à l'amélioration de conditions défectueuses; la conviction chrétienne estime en effet que les conditions matérielles sont secondaires et qu'il faut développer au mieux la personnalité. L'opinion religieuse est une critique salutaire et elle appuie celle du siècle. Elle permet aux personnes de jouir de leur liberté et de l'évolution personnelle comme du seul but adéquat.

L'éducation indigène mérite d'être étudiée. Elle nous montre des procédés méthodiques. Les cas concrets qu'elle traite, ceux qui concernent l'allure sociale, son caractère actif et délibéré, sont pleins de suggestions. La compréhension et l'usage des idées indigènes d'éducation doivent attendre pour être mises en oeuvre la formation de maîtres africains. (J.W.C. DOUGALL, dans: AFRICA, XI, p.323).

Les NKUMU chez les NTOMBA de BIKORO.

La caste des NKUMU, est appelée de différents noms suivant les régions ; ici Nkumu, ou Yéli, ailleurs Ilanga, en d'autres endroits Etoshi.

La demeure du Nkumu a sa place spéciale dans le village. Tandis que les cases des simples particuliers s'alignent ordinairement des deux côtés de la clairière que forme le village, le harem du Nkumu est toujours placé dans une cour perpendiculaire à la situation du village. Les attributions et la condition de cet homme, demandent qu'il ne soit pas mêlé au vulgaire. C'est vraiment un personnage à part comme ces pages le feront constater.

Au fond de cette cour réservée, on a dressé un pavillon seigneurial, qui consiste en quelques piquets supportant un toit de feuilles. On pourrait l'appeler l'atrium. Cet endroit couvert est garni de lits s'allongeant des deux côtés, et au fond, un lit plus grand est réservé au Nkumu. Au centre, le feu de bois que les femmes et les enfants entretiennent. En ce lieu, le Nkumu se tient pendant la journée, la plupart du temps étendu sur son lit clayonné. Là il reçoit ses visites, là il remplit ses fonctions de juge, comme il sera dit plus loin. Aucun homme libre n'a le droit de s'asseoir sur le même lit que le Nkumu; seuls les enfants et les esclaves, les Batwa, peuvent y prendre place sur l'invitation

du maître. Une infraction à cette loi est punie d'une forte amende.

Des deux côtés de la cour d'autres maisons s'alignent, celles des femmes, plus nombreuses suivant que le Nkumu est plus riche.

Allons voir notre personnage : mais faisons nous précéder d'un guide pour nous introduire.

A l'approche de l'atrium, nous voyons notre guide s'arrêter, et sans prononcer une parole il frappe des mains par deux fois ; alors notre Nkumu répond en se servant simplement de la devise qu'il a fait sienne, par exemple : Fort comme le léopard. Rien de plus. Vous êtes introduit, et vous pouvez exposer l'objet de votre visite. Vous pouvez vous asseoir sur un des lits de la salle, à la romaine, presque couché ; c'est la tenue que préfèrent les Noirs. Seulement si vous avez des habits, il vaudra mieux rester debout, pour ne pas teindre vos vêtements d'une couche de poudre rouge, que le Nkumu, ses femmes et ses enfants ont coutume de se mettre sur tout le corps par coquetterie.

Le Nkumu est devant vous. C'est toujours un homme dans la maturité de l'âge, ou un vieillard ; cette dignité n'est pas accessible aux jeunes.

Ce qui vous frappe d'abord, c'est la couleur rouge de sa peau. Depuis les

ongles des pieds jusqu'aux ongles des mains, en passant par les yeux, le nez et les oreilles, tout est rouge. — « Mais c'est pourtant un Noir ? » — Oui, mais puisque nous en sommes à décrire son habillement, permettez-moi de vous dire, que son premier habit de dessous, est cette peinture rouge qui le ferait prendre pour un habitant primitif d'Amérique. Le « Ngola » est une poudre rouge obtenue en frottant l'écorce d'un arbre, poudre qui constitue le fard recherché de nos noirs aristocrates de la brousse. Le Nkumu ne se lave jamais, sauf quand il doit renouveler la couche épaisse de son fard pourpré.

Une large étoffe en raphia encadre sa face d'arrière, et nouée à la ceinture, elle forme un ample habit fémoral, facilement accessible à la brise. A cet habit pendent ordinairement des clochettes variant en nombre selon la dignité et les goûts fastueux du seigneur.

A la ceinture il a encore de larges bandes de peau de léopard, dont l'une retombe devant ses jambes, et arrive parfois jusqu'à terre. La peau de léopard est un des insignes du pouvoir et tous les Nkumu la portent. Des plaques de cuivre, ressemblant à des plats de barbier, ornent cette peau, et descendent par ordre de grandeur jusqu'aux pieds du Nkumu, les plus petites en bas. Au milieu de l'estomac, retenue par une sangle, brille un autre de ces soleils en cuivre, de dimension plus considérable. Les épaules sont recouvertes d'une peau de singe noir, à poils longs ; on dirait une fourrure.

Le chef de ce noble prince est coiffé d'un chapeau en raphia, tressé très finement, et dont la forme est tout à fait semblable à la mitre des évêques orthodo-

xes. Ceci est vraiment l'insigne de la dignité. Le soleil ne doit pas voir la tête d'un Nkumu, aussi ce chapeau doit-être mis dès le lever du soleil, et ne peut être déposé qu'à la tombée du jour. Enlever le chapeau d'un Nkumu est un cas de guerre. A cette coiffure il y a souvent des clochettes, et devant et par dessus des disques de cuivre, comme nous avons déjà vu à d'autres parties du vêtement. Quand un Nkumu fait un pas, chacun est averti par le bruit que font toutes ces sonnettes et lui, fier d'attirer les regards, se pavane avec la majesté d'un pharaon.

Au cou, aux bras et aux jambes des séries de bracelets et d'anneaux de cuivre complètent le tableau. Parfois aussi quand il exerce ses fonctions de médecin ou de devin, il se fait peindre les cils et l'orbite des yeux, avec une chaux très blanche. Et voilà notre Nkumu dans sa grande tenue. Quand il voyage, il tient dans sa main droite la houlette de pasteur des peuples et dans sa gauche, un grand couteau diversément ouvragé dont la lame est arrondie en coupe-tête de parade.

Il ne se déplace jamais seul, il a toujours avec lui une femme qui porte un petit tabouret orné de cloux de cuivre à têtes plates. Le maître veut-il se reposer ? on lui installe le tabouret à l'endroit choisi ; aussitôt qu'il se relève, il renverse lui-même le siège et sa suivante le ramasse pour le porter, car aucun autre mortel ne peut utiliser ce tabouret sans encourir une peine ; il est réservé.

Tels se présentent ces personnages, qui forment une véritable caste sacrée, et que l'on rencontre dans tous les villages indigènes.

ATTRIBUTIONS DU NKUMU.

Bien des gens se sont demandé si les Noirs de l'Afrique centrale avaient une religion. On a écrit des livres sur la Religion des Primitifs. Sans entrer dans des théories toujours subjectives, il faut dire qu'en fait, les Noirs ont une religion. Ils croient tous en Dieu, ils croient au diable, et surtout ils ont la grande superstition des esprits.

Dieu est le Principe de tout, le créateur, l'ordonnateur universel, les Noirs le savent. C'est Dieu qui donne la vie, qui donne les biens matériels, nourriture, chasse, produits de la terre.

Le diable est le principe du mal; on l'appelle "Moloki", (Molok, nom de la grande divinité phénicienne!), celui-là est redouté pour le mal matériel qu'il pourrait causer.

Ensuite, vient toute la phalange des Esprits, Elima, qui sont des êtres intermédiaires qui se mêlent des choses de la terre pour contrarier les événements et agir sur les causes matérielles, comme le vent, les plantes, les animaux, et pour faire du bien ou du mal aux hommes selon leurs dispositions à l'égard de ceux-ci.

Presque tous les actes religieux que pratiquent les Noirs, ont pour but de se concilier la clémence des esprits ou d'éviter leurs maléfices.

Il y a aussi les esprits des ancêtres morts, qui continuent à s'intéresser aux affaires des vivants, et qui rôdent autour des villages pour protéger leurs descendants ou pour leur nuire.

Devant tout ce monde occulte qui peut influencer sur la marche de la tribu, il est naturel que les noirs cherchent à l'intercéder, pour le rendre favorable et con-

jurer ses maléfices à l'occasion.

Le besoin d'une religion naît dans le cœur des hommes par suite des croyances qu'ils ont aux êtres supérieurs. Quand la société n'est pas encore fermée, le rôle d'intercesseur, de prêtre revient naturellement au père de famille. Mais quand les familles se sont organisées et forment société, le rôle de prêtre reviendra soit au chef, soit à un député spécial dont la fonction sera d'être le porte-parole, l'intermédiaire entre la divinité et autres êtres supérieurs et le peuple. Le Nkumu fut ce prêtre, cet intermédiaire; on pourrait dire: sa fonction fut sacerdotale.

«Le Nkumu est donc le prêtre des Noirs?»- Oui, mais il faut s'entendre. Il concentre toutes les relations avec les puissances occultes; il est intercesseur, devin, sorcier, médecin par les sciences des simples qu'il a apprises, et guérisseur magique par la puissance extra-naturelle qu'il possède parfois de guérir certaines maladies.

Il est encore juge, car pouvant connaître les choses secrètes dans ses rapports avec les esprits, les Noirs ont confiance dans son verdict. Le Nkumu est le prêtre indigène investi, pour toutes ses fonctions.

Il préside aux destinées du clan; rien d'important n'est réglé sans son intervention. C'est par lui que le clan connaît la volonté de la divinité et des esprits des ancêtres.

Les patriarches du village ont ils décidé de changer l'emplacement de leur groupement, parce que le sol est épuisé et que les récoltes ne donnent plus? C'est au Nkumu qu'ils vont demander d'indiquer le nouvel endroit ou l'on bâtera les cases. Le Nkumu s'en ira un beau matin avec les dignitaires du village. Il erre en forêt,

guidé par les esprits des ancêtres. Arrivé à l'endroit propice où il a fait déposer à l'avance des charbons de bois allumés, il dit : « C'est ici que les ancêtres veulent que nous établissions le village ; le signe de leur volonté est ce feu allumé par les mânes ; soufflez sur ces charbons, ravivez ce feu, nous sommes à notre nouveau village. La troupe des suivants lance des exclamations : « Papa o, papa o ! » Aussitôt un messager est parti avertir les gens du village. Ceux-ci transportés d'allégresse, prennent immédiatement le toit de feuilles d'une des cases, et le portent tout entier avec ses piquets à l'endroit où le Nkumu s'est assis près du feu. En ce lieu chacun devra bâtir sa chaumière.

Le Nkumu a été l'interprète de la volonté des ancêtres.

C'est le Nkumu qui préside les cérémonies funèbres, durant lesquelles il fait des libations aux mânes pour obtenir leur protection et la prospérité du clan. Ces libations consistent à répandre du vin de palme sur les tombes. On y dépose également des paniers de chikwangués qu'on laisse pourrir ; c'est une offrande aux morts.

Un fléau s'est-il abattu sur leur terre ? dévastation des plantations par les éléphants, par exemple, les noirs vont trouver le Nkumu pour qu'il intercède sur les tombes. Celui-ci tiendra parfois aux ancêtres des discours peu respectueux : « Comment, voulez-vous donc que votre postérité périsse, et que vous soyez la risée de ceux qui verront que votre sang est disparu de la terre ? N'allez-vous pas vous hâter de faire pousser notre manioc, nos récoltes, afin que notre clan soit fort, puisse faire honneur à ses pères, et laisser de nombreux enfants ? »

Le clan indigène, se compose réellement de ceux qui ont vécu jadis, de ceux qui sont actuellement en vie, et de la postérité à venir. La famille de l'au-delà reste étroitement unie à la famille vivante, et si la famille s'éteint, c'est la dispersion pour les mânes qui ne trouvent plus de chez soi. Par là s'explique chez nos noirs le désir d'avoir de nombreux enfants. Le clan tout entier possède la terre, qui est inaliénable. Et c'est le plus grand malheur possible que de voir s'éteindre la race. Les morts sont toujours portés en la terre des ancêtres, sauf en cas d'impossibilité, et ils rejoignent la famille de l'au-delà. Par là s'explique aussi la superstition très vive par rapport aux esprits. Les mânes suivent les destinées du clan et d'après leurs dispositions par rapport aux vivants ils leurs font du bien ou du mal.

Le Nkumu est encore exorciste. Une femme fait-elle attendre plus que de raison d'après leur calcul, le fruit de ses entrailles ? c'est qu'un Elima empêche l'enfant de naître. Le Nkumu est appelé pour chasser cet esprit méchant. Et si par suite, comme il arrive, la femme met au monde des jumeaux, c'est un signe de grande bénédiction. On prendra le faix de ces jumeaux pour les suspendre, dans des pots, sur une fourche ou un petit arbre, au carrefour du village. C'est dire aux esprits qui passeraient par le carrefour : « Voyez, ne faites pas de mal à notre village, nous sommes bénis de Dieu et des ancêtres puisque nos femmes ont des jumeaux ».

Les chasseurs du village sont-ils restés longtemps sans tuer de gibier ? c'est que la divinité et les esprits sont mécontents. Le Nkumu doit les apaiser ; des offrandes, des incantations, des libations, sont

faites par lui. Il mêle parfois de la sorcellerie à ces rites ancestraux. Il dira par exemple : « La chasse n'est pas fructueuse, parce qu'un des chasseurs a commis un crime ; un tel a dû avoir des relations incestueuses avec un membre de sa famille. S'il y a doute sur les coupables, il imposera l'épreuve du poison à ceux qu'on soupçonne.

Quand le clan ou un groupe de familles aura manqué au Nkumu en lui refusant les redevances auxquelles il a droit, celui-ci fermera la chasse. Il fabriquera des sortilèges et jettera un sort. Aucun chasseur ne tuera plus de gibier. Et quand réparation aura été faite, le Nkumu ouvrira de nouveau la chasse. Par un nouveau « remède » il rendra fructueux le travail des chasseurs.

Le Nkumu est consulté en cas de maladie inconnue ou irréductible. Possédant tous les secrets des ancêtres, il a souvent une connaissance médicale sérieuse. Il sait utiliser les simples, les racines, les poisons et venins de certains animaux. Il vous fera des vaccins rudimentaires, mais efficaces assez souvent. Quand sa science est impuissante il a recours à la magie, au sortilège, à la suggestion.

Le Nkumu est encore juge. On lui porte les palabres et, moyennant des honoraires, il rend justice.

Voilà la nomenclature des fonctions du Nkumu ; la série est assez complète ; c'est tout ce que nous avons pu obtenir des Noirs qui ne livrent pas volontiers les secrets de leur tribu au blanc, même quand ce blanc est le Père.

INVESTITURE.

L'entrée en fonctions des Nkumu est précédée de nombreuses cérémonies

mystérieuses et secrètes, d'autres publiques et destinées à en imposer à l'esprit superstitieux de noirs. Quand un notable est dans les conditions voulues pour devenir Nkumu, il commence par se couvrir tout le corps de noir de charbon de bois. Ainsi paré il va faire visite à tous ses parents et amis, et leur dévoile ses intentions. Il leur demande également une avance d'argent indigène : des barres de cuivre de dix centimètres de long, et recourbées aux extrémités. On lui prête volontiers cette monnaie, car on sait que l'investiture du Nkumu revient cher, et que celui-ci pourra facilement rendre ses dettes quand il aura été investi, grâce aux dîmes et aux redevances qui lui reviennent ensuite. Une fois cette tournée faite et s'il a vu qu'il était agréé par les gens de son groupe, le futur Nkumu organise les cérémonies qui doivent le rendre tabou, ou sacré, si l'on veut, aux yeux des indigènes.

Il se rendra par un beau clair de lune, la nuit, dans une clairière de la forêt, cimetière où dorment les dépouilles des ancêtres. Les notables du village, ainsi que des gens de sa parenté l'accompagnent. Là commencent les prières et supplications adressées à Dieu et aux mânes pour la prospérité du clan. Des refrains monotones aux finales prolongées répondent au conteur soliste, qui rappelle aux morts leurs mérites et les gloires de la tribu. Dans le silence de la forêt ces cérémonies nocturnes ont une impressionnante beauté ; on se croirait en communication avec le monde des esprits. Ce sont des cérémonies qu'un Dante noir décrira plus tard, quand la race aura évolué et que les poètes chanteront les fastes des ancêtres. Après les rapsodies rythmées, viennent les invo-

cations. Il faut savoir si la divinité et les mânes daignent agréer le nouveau candidat, s'ils lui communiqueront leur science, guideront ses jugements, rendront efficaces ses remèdes et ses sortilèges. - « O vous nos pères, qui avez toujours protégé notre tribu, vous qui avez laissé à vos fils un sang fort, vous dont la puissance surpassait celle des autres clans, et qui étiez craints partout à cause de la force de vos sortilèges, indiquez-nous aujourd'hui si vous voulez communiquer votre esprit à celui-ci qui deviendra notre Nkumu, donnez nous un signe de votre volonté. »

Après ces invocations, l'assemblée reste silencieuse dans l'attente du signe demandé. Et l'indication de la volonté des ancêtres sera toujours donnée. Tantôt ce sera le chant des cigales ou de cricris qui recommencera juste au moment où l'assemblée est dans l'attente.

Tantôt ce sera le léopard en chasse qui fera retentir son rugissement Oh ! alors l'élu sera un grand Nkumu, tous sont convancus que les esprits ont répondu. Les chants recommencent, cette fois plus triomphants et plus joyeux, les danses donnent leur peïn dans une allégresse exubérante. Les femmes du Nkumu changent la toilette de leur mari ; et au lieu de la cendre qui jusqu'ici recouvrait sa peau, on lui met maintenant la poudre rouge, qui convient à l'élu de la divinité et des esprits. Les réjouissances continuent en forêt toute la nuit. Le lendemain matin, le Nkumu rentrera au village et prendra possession de son harem, construit à l'avance. Les gens du village viendront ensuite l'acclamer. Seulement la cour de son harem reste fermée par une barrière de branches et de lianes. Le Nkumu ne peut sortir, ni lui ni ses enfants, avant qu'il n'ait payé

son titre aux gens du clan. Il restera ainsi un mois durant, à faire l'apprentissage de son nouveau métier. Sa réclusion sera agrémentée par des danses variées qu'exécuteront ses enfants, parqués avec lui depuis le lever du jour jusqu'au coucher du soleil. Le Nkumu lui-même répétera ses danses sacrées ou rituelles. Habillé de la façon décrite plus haut, il se dandine de gauche à droite, en avant en arrière, avec la majesté d'un ours brun, au son d'une harpe rudimentaire et de mélodies que lui crie un rapsode.

Quand un notable est devenu Nkumu, deux de ses femmes changent de nom. La première femme, la préférée, devient Mpenge, et est constituée intendante suprême de la maison du Nkumu. C'est elle qui gère tout le matériel, car le Nkumu ne peut plus s'occuper de choses vulgaires. Seulement quand cette femme devient Mpenge, le Nkumu ne peut plus avoir de relations avec elle, les prescriptions coutumières le lui défendent. Et s'il désire garder la Mpenge comme vraie femme, il doit la racheter en payant une nouvelle dot à la famille de celle-ci.

Une autre femme du Nkumu, à son choix, devient Nsono ; c'est une servante attitrée du Seigneur, mais elle n'encourt pas la prohibition qui frappe la Mpenge.

Si vous passez devant le harem d'un Nkumu durant le mois de réclusion qui suit sont investiture, vous verrez à certains jours, assise au milieu du chemin, une femme dont le corps a été blanchi à la chaux, sur tout le côté droit, de la tête aux pieds, tandis que l'autre côté est resté noir. C'est la Nsono du Nkumu. Elle siège au milieu du chemin et enlève à tout passant une partie des provisions

qu'il porte. C'est une pratique qui indique l'autorité du nouvel investi; vous passez sur sa terre pour la première fois, vous devez payer le droit de passage.

Le temps de réclusion étant terminé, le Nkumu invitera tous les chefs de famille à venir chercher le prix de l'achat de son titre. Il est seigneur et reconnu comme tel, mais à condition qu'il paye à ses inférieurs la taxe du titre.

Autrefois un seigneur vassal devait au roi qui l'avait créé des redevances diverses. Ici jadis ce fut la même chose. Le pouvoir, dit: «Pouvoir des ekopo» c'est-à-dire, l'ensemble des attributions administratives et religieuses était accordé par le Grand Patriarche de tout un groupe de clans. Les redevances étaient payées au Grand Patriarche. Le titre de Nkumu entraînait alors de véritables fonctions politiques et religieuses. Aujourd'hui ces vieilles coutumes sont tombées. Le titre de Nkumu n'est plus guère qu'un titre de noblesse. Il doit s'acheter au prix d'un tribut à verser, mais au lieu que ce soit au grand Patriarche, il est versé actuellement à tout le clan. Le Nkumu distribue donc plusieurs milliers de petites barres de cuivre; toute une fortune y passe. Le clan se trouve alors dans l'obligation de le reconnaître, et de le rétribuer par des dîmes et des offrandes prélevés sur la chasse et les récoltes. Dès lors le Nkumu est libre de ses mouvements et peut exercer ses fonctions.

ORIGINES DE L'INSTITUTION.

Dans notre territoire des Ntomba l'institution ne semble pas remonter à plus de 400 ans. La généalogie des Nkumu que nous ont donné les indigènes ne permet

pas de dépasser ce chiffre d'années. Mais quel est donc le fondateur de la caste des Nkumu? Quel est celui qui donna l'ekopo, la juridiction, à tous ces Nkumu, dont nous voyons aujourd'hui les successeurs fastueux?

Chez nos Ntomba est resté comme légendaire le récit des migrations des ancêtres, devant l'envahisseur, la peuplade Nkundo, qui poussa les Ekonda du nord vers le sud, migrations qui amenèrent nos Ekonda Ntomba à s'installer dans les régions des lacs Leopold II et Tumba. La peuplade des Ekonda eut à subir plusieurs dislocations importantes du fait de ces migrations forcées.

Or voici les légendes que racontent les Ekonda sur ces temps héroïques.

Les ancêtres habitaient le lieu dénommé Lokapaikopo: traduisez par: Le Partage des Ekopo, ou Le partage du Pouvoir. Dans cet endroit qui se trouvait non loin de Lokolama, le chef de ces populations, Grand Patriarche, était en relations intimes avec les mânes des ancêtres. Il détenait d'eux la science et la connaissance nécessaires pour la conduite des vivants. Il possédait les médecines et les sortilèges nécessaires pour rendre les mânes présents à la chasse, les obliger à conduire les bêtes traquées dans les filets des chasseurs. Et pour ce motif il recevait une partie de la chasse en tribut, afin de pouvoir faire offrande aux mânes, et en manger lui-même, pour ainsi dire au nom des mânes. Il connaissait toutes les médecines nécessaires pour pallier à toutes les calamités, les sécheresses trop prolongées, les pluies trop abondantes, l'infécondité de la terre, l'infécondité des femmes, les fausses couches trop fréquentes, les

maladies inopinées ou inconnues, les guerres.

Voyant le grand ébranlement provoqué par l'annonce des envahisseurs Nkundo, le Grand Patriarche, donna à chaque patriarche de clans aînés de toutes les tribus, une partie de sa science, de ses connaissances, une partie de ses médecines magiques.

Ces patriarches reçurent un « ekopo. » Ils en devinrent plus éminents, ils prirent des insignes distinctifs: anneaux aux pieds, bracelets aux bras, chapeau sur la tête, vêtements plus amples; ils devinrent Nkumu, c'est-à-dire Ncbles.

Le partage des ekopo fut au début la distribution de la puissance extra-naturelle du Grand Patriarche de la peuplade, entre les patriarches des tribus, qui au cours des luttes et de la fuite qui allaient se produire, seraient peut-être exposés à devoir partir et à devoir rester loin du Grand Patriarche, et ainsi rester sans recours contre le manque de gibier, l'infécondité de la terre, etc. contre toutes calamités. Le Grand Patriarche en investissant d'un « ekopo » influait aussi, par un souffle de sa bouche, son pouvoir d'être en relation avec les ancêtres à un patriarche de clans aînés, afin que celui-ci put intercéder auprès des mânes dans les temps néfastes. Telle se présente l'institution des premiers Nkumu de toute la peuplade Ekonda, avant l'invasion des Nkundo du Nord.

Il y eut même une subdivision des « ekopo ». Les patriarches des tribus craignant à leur tour la dispersion de leur groupe, agirent comme l'avait fait le Grand Patriarche vis-à-vis d'eux mêmes. Ils distribuèrent des ekopo, partagèrent le leur aux patriarches des sous-tribus, puis aux pa-

triarques des clans, et même aux patriarches des familles.

Voici une légende significative formée autour de cette sous-distribution des « ekopo » légende qui rappelle l'histoire de Noé.

Kalokwadjengo était, quoique femme, le chef de tous les Ekonda-Booli, dans le territoire actuel de Lokalama. Elle reçut des mânes le soin de veiller sur la partie vivante de la race, de par l'investiture du Grand Patriarche. Apprenant l'arrivée prochaine des Nkundo, elle émigra, et vint s'établir sur les bords de la rivière Lokolo. Ce fut à cet endroit qu'elle mit au monde deux fils: Lokwa-Booto, qui était faible et peu doué, et Lokwa-Lumba qui était fort et le soutien de sa mère. Comme l'aîné des fils était maladif, faible, mauvais chasseur, la mère préférait le second, et voulait, à sa mort, le mettre à la tête de son groupe, surtout à cause des événements graves qui s'annonçaient. Elle l'avait donc mis, autant que le premier, au courant des secrets de sa science et de ses médecines.

Un jour Lokwa-Lumba alla à la chasse, et tua un éléphant. Les gens du village allèrent le dépecer et ramenèrent une cuisse à la toute vieille chef Kalokwadjengo. Celle-ci mangea immodérément de la viande et sentant l'engourdissement la prendre, elle dit: « Je vais dormir, mais que pendant mon sommeil personne ne s'approche de moi.

L'aîné des fils alla près de sa mère, tenter de voir la maladie qui lui rongea le ventre et qu'elle tenait tant à cacher. Mais retenu par la pudeur filiale, il s'écarta.

Le second, lui aussi, alla tenter de voir, mais il souleva le pagne de sa mère. Celle-ci se réveilla en sursaut et cria qu'el-

le allait mourir. Et quand tout le monde fut venu près d'elle, elle dit : « Maintenant qu'on a vu mon sexe et le chancre qui le dévore, je sens que je vais mourir. Vous tous n'écoutez que mon fils aîné. » Elle ne put achever de maudire le second, elle mourut.

L'aîné hérita donc de l'ekopo, et devint chef. Le second cependant, détenteur au même degré que l'aîné de la science, des connaissances, et des médecines de leur mère, reçut également un ekopo. Il y eut dispute. On décida de ne pas se battre, mais d'aller chacun de son côté.

RESTAURATION DE L'INSTITUTION.

L'invasion des Nkundo arriva, et dispersa les différentes tribus de la peuplade. C'est à cette occasion, que les tribus appelées ensuite Ntomba vinrent s'établir près du lac Tumba, après des migrations successives.

Ces malheurs avaient séparé les Ntomba des grands chefs de la peuplade, et il se fit qu'au bout de quelques années notre tribu avait perdu le pouvoir des ekopo. Elle ne possédait plus la science des médecines et des sortilèges, pour rendre les mânes propices et obvier aux différentes calamités. Elle n'était plus en relation avec les ancêtres défunts.

Un autre malheur vint aggraver l'isolement des Ntomba. Ils n'occupaient encore que le sud du lac. Leurs principaux patriarches étaient établis à Nkolo, à une journée de Bikoro. La tribu commençait à reprendre de la prospérité dans cet endroit fertile. Mais l'on souffrait cruellement du manque de ce pouvoir extra-naturel, reçu de la divinité et des ancêtres, et distribué par le Gand Patriarche à Bokapaikopo.

Que faire ? Les anciens décidèrent

d'aller au ciel chercher l'Ekopo et les connaissances perdues.

Les Noirs s'imaginent que le firmament est la voûte du ciel, et ne se rendent pas bien compte de la distance qu'il y a entre ciel et terre, ils voulurent tenter d'aller au ciel et ramener un grand ekopo. Tous les Noirs de notre région vous raconteront cette histoire de la tour de Babel.

On avait donc décidé d'aller au ciel. Or, au milieu du village, il y avait un arbre géant. Cet arbre je l'ai vu de mes yeux, il existe encore très robuste. Il a trois mètres de diamètre et doit avoir près de cinquante mètres de hauteur. Il est regardé comme tabou par les indigènes. On fabriqua un immense échafaudage qui eut pour base cet arbre géant. Des centaines d'hommes, apportèrent piquets et lianes, et on éleva une vraie tour de Babel. L'échafaudage gigantesque touchait aux nuages, mais on n'arrivait pas à atteindre la voûte du ciel.

Les Noirs guidés par l'ignorance unie à l'obstination, ne perdirent pas courage, et avec plus d'entrain ajoutèrent étages à étages, si bien qu'on ne voyait le sommet de la tour. Or la divinité s'irrita, ne voulant pas que de simples mortels pénétrassent dans sa demeure céleste. Elle envoya la tempête : et pendant que tout le monde était au travail, la tour s'effondra avec un bruit de tonnerre. Toutes les personnes qui étaient sur cette tour, furent précipitées au quatre coins du territoire. Les uns, tombèrent à Bikoro, les autres à Ikoko, les autres ailleurs, et c'est ainsi qu'ils peuplèrent toute la région du lac. Chacun batit sa case à l'endroit où il avait été projeté, et les villages surgirent peu à

peu. Voilà la légende de l'occupation du lac Tumba.

Que faut-il en conclure ? Ces récits nous montrent que le Ntomba avaient subi une dislocation violente, de par les guerres, et les migrations, et que dans la recherche des terres nouvelles, ils avaient vraiment perdu contact avec d'autres tribus aînées, et ne possédaient plus les institutions primitives des ancêtres, entre autres les ekopo et les Nkumu. Il faudra une restauration. Et comme ce pouvoir des Nkumu se transmettait par délégation, par hiérarchie, il faudra qu'un personnage capable de transmettre les « ekopo » apparaisse et renouvelle les institutions tombées. Ce personnage est heureusement venu, et d'est son histoire qu'il me reste à conter pour compléter cette petite étude et exposer l'origine des Nkumu chez les Ntomba.

MUNGU MPEMBE.

Le père des Nkumu de nos tribus Ntomba, est le grand Mungu-Mpembe. On ne sait pas au juste d'où sortit ce personnage. Quand vous interrogez les indigènes, ils vous disent que Mungu est venu du ciel. Et pour preuve que c'était un être extra-naturel, ils vous affirment qu'il avait une petite queue. On dit aussi pourtant, que pour venir chez les Ntomba, il avait passé par la partie du Grand Patriarche, à Bokapaikopo. Un proverbe rapelant la puissance de Mungu se répète chez nos Noirs de générations en générations : Bokapaikopo iliki Mungu-Mpembe, na biloki, na ekaneni » Ce qui veut dire : Mungu-Mpembe était le distributeur des ekopo, et des sortilèges et de la science des devin.

Mungu était donc venu du célèbre lieu de Bokapaikopo. C'est là probablement qu'il avait acquis sa juridiction, ses pouvoirs, auprès des grands chefs de la peuplade. Il était peut-être d'une famille gouvernante déchue. Et avec sa science et sa puissance de Nkumu il était sans sujets. Il se mit à la recherche d'un groupe qui avait perdu la juridiction coutumière des « ekopo ».

Il se peut aussi que ce fut un cadet de famille régnante, qui sans espoir d'arriver un jour au pouvoir dans son clan, cherche d'autres clans où il pourrait s'imposer.

Ces propositions ne sont de ma part que des conjectures, car Mongu Mpembe s'entoura toujours de mystère, et les indigènes ne savent rien ni sur sa famille ni sur sa patrie. Mais les récits qui m'ont été contés me permettent peut-être de combler les lacunes historiques, par des conjectures déduites des faits.

Mongu avait un frère, nommé Ta-yoka, qui est resté au pouvoir à Ndongo ya Yoka, chez les Mpama. Il avait une soeur nommée Ilanga, qui offrit son sceptre à la tribu des Bolia, voisine des Ntomba. Et enfin Mongu Mpembe vint présenter son grand « ekopo » à la tribu Ntomba, de la façon qui va être racontée.

Sortant de la forêt de l'entrée Bolia Mpama, Mongu avec quelques fidèles de sa suite, parcourut la région des Mutaka cherchant une terre. Il vint à Nkolo, puis tournant le sud du lac Tumba, traversa la forêt de Lokanga jusqu'à Ntondo, pour aboutir dans les environs de Mpasha. Il vit que ce village lui conviendrait ; mais n'osant se présenter immédiatement aux habitants de ces terres, il alla séjourner

près de Mpasha, au lieu dit Eléké (Ntondo). Là Mongu voulut donner un signe de sa puissance, et il dit à la foule de ses suivants: «J'ai trouvé ma terre». Et à la rive du lac, il planta son pied dans le rocher en disant: «Moi Mongu je suis chez moi», et l'empreinte du pied resta dans le roc. On la voit encore aujourd'hui. Cette pierre s'appelle: Lina Mongu, l'empreinte de Mongu.

De Eléké, Mongu s'avança avec ses gens, jusqu'à la plaine (esobe) qui porte le nom de Plaine du Yeli! C'est à cet endroit qu'il fut aperçu par une femme de Mpasha. La femme voulut s'enfuir en voyant cet homme qui ressemblait à un géant inconnu. Mais Mongu l'appela et lui dit: «Ne crains pas, je suis homme et grand seigneur, je possède une grande puissance, et je veux m'installer à Mpasha. Vas appeler ton mari qu'il vienne me chercher.»

La femme s'en revint au village et dit à son mari: «J'ai rencontré un grand seigneur là-bas, à la plaine qui borne notre village: il possède un grand «ekopo»: il m'a dit de venir te chercher pour que tu l'amènes au village.» Le mari ne voulut pas se déranger sur les dires de sa femme. Celle-ci alors s'en alla trouver son frère Kéké, et lui persuada d'aller voir ce qui se passait à la plaine.

Kéké s'y rendit et fut accueilli par Mongu, qui lui fit présent de 700 barres de cuivre, monnaie indigène. Il lui dit ensuite: «Je ne me rendrai chez vous que lorsque tous les hommes du village, seront venus ici; vas les chercher.» Kéké appela tous les hommes du village. Certains n'étaient pas trop disposés à laisser entrer chez eux cet inconnu et sa suite.

Ils ignoraient ses intentions. Ils commencèrent même à voler les haches et les lances des gens de Mongu, et ils allaient se battre.

Mais le grand Mongu les apaisa en faisant devant leurs yeux un prodige.

En un instant, une petite termitière qui se trouvait au milieu de la plaine, s'éleva et devint haute comme un arbre de la forêt.

Les Noirs étaient conquis. Ils craignent les sortilèges et certes le nouveau venu avait montré sa puissance. Il fallait être accommodants, le village ne pouvait qu'y gagner d'avoir un si illustre personnage. Mongu du reste montra beaucoup de clémence. Il acheta sur place les principaux objets d'utilité première, payant tout royalement. Il paya l'eau qu'on lui donna à boire, il paya le tabac, il paya le feu, tout cela en versant plusieurs milliers de petites barres de cuivre. Il acheva surtout d'acquiescer un droit sur le village en payant une femme aux principaux notables. En somme il payait son titre de Nkumu au village de Mpasha. Après cela il pouvait donner des ordres. La richesse et la puissance occulte de sorcier sont, chez les noirs, deux principes solides d'autorité. Mongu ordonna qu'on lui construise une maison indigène au centre du village. Puis demanda qu'on vint le chercher en chaise à porteurs pour l'introduire à Mpasha. Au milieu des acclamations de la foule le grand Nkumu fut porté de la plaine jusqu'au village où il établit son harem.

La Mongu se donna investi en qualité de prêtre et de chef, par la divinité, et reconnu comme tel par les mânes des ancêtres. Il rétablira le pouvoir de «ekopo» chez nos Ntumba. Les noirs n'en de-

mandèrent pas davantage.

Le fait est que chez nos indigènes la mémoire du Grand Yeli-Mpasha est restée très vivace. Les récits de ses exploits se redisent incessamment, le soir des jours sans lune, quand la famille est retirée près du brasier, et que le patriarche au milieu de ses enfants se remémore tout haut les faits d'antan, heureux et malheureux pour la tribu.

Mongu-Mpembe possédait un pouvoir extra-naturel, magique.

Les indigènes ne savent pas au juste à quoi attribuer cette puissance ; mais les quelques faits qu'ils attribuent à Mongu, prouvent qu'ils y croient très fort. Si vous mettez en doute cette puissance, ils vous citeront le « miracle » du pied resté dans le rocher à Eléké ; de la termitière qui grandit instantanément ; du feu que Mongu produisait en pleine forêt, sans aucun intermédiaire matériel. Ils vous diront que Mongu voyageait avec la rapidité du vent ; ou voyait à de très courts intervalles dans des lieux très distants. Qu'avant lui, les Ntomba ne connaissaient pas le pot en terre dont ils se servent maintenant pour faire cuire leur nourriture. Que c'est lui qui leur apprit à faire des pirogues. Ses médecines étaient efficaces : les sortilèges qu'il lançait avaient un effet immédiat. Certaines malédictions dont il avait frappé des gens qui lui avaient manqué, affligèrent les coupables jusqu'à la fin de leurs jours sans rémission. Tel le Nkumu de Liombo (ancien village qui se trouvait dans la plantation actuelle de la Cogéquateur) condamné à vivre pauvrement de son travail de pêche et de chasse infructueux, à ne jamais se couper les cheveux, à ne se vêtir que d'une couche de poussière frottée sur

sa peau ; tout cela pour s'être montré insolent envers le grand maître.

Le prestige de cet homme, et la peur superstitieuse de ses médecines firent que les Ntomba le reconnurent comme chef en fait, sinon en droit, et comme prêtre, puisque c'était lui qui avait le secret d'intervenir auprès de la divinité et des mânes. C'est à lui que les indigènes toujours crédules demandaient protection et secours en cas de danger. Sa science des simples fit de lui le médecin auquel on recourait. La science de l'avenir qu'il prétendait connaître, fit de lui le devin, le voyant, qui annonçait des événements à venir, ou des faits qui s'étaient produits à distance. Un éléphant avait-il été tué dans un village éloigné ? Mongu envoyait ses hommes chercher de la viande, et ceux-ci trouvaient en effet les chasseurs en train de dépecer la bête.

La renommée et l'autorité du Numu du Mpasha se répandirent très vite dans la région. Il usa pour cela d'une politique éminemment sage et attrayante pour les Noirs. Ceux-ci simples et ambitieux à la fois, furent tout heureux de se mettre sous son autorité, d'être ses vasseaux pour avoir part à sa puissance, à sa science, à ses sortilèges. Cette politique consista à partager les « ekopo » et à distribuer les titres de Nkumu.

Mongu Mpembe, grand détenteur de la science occulte, partagea ses secrets avec des chefs, des patriarches d'autres villages, même d'autres régions, qui tout en voyant grandir leur pouvoir, étaient les créatures du Nkumu de Mpasha. Grand prophète, il fit de petits prophètes à ses ordres ; grand médecin, il fit d'autres médecins dépendant de lui, et détenant de

lui leur science. Et même l'exercice de ces fonctions dépendait de son bon vouloir, car il les règle, il les limite, et dans certains cas il les supprime.

Mongu était le père des Nkumu. Il était le noble par excellence ; et son titre de noblesse était Yéli, quelque chose comme chez nous les titres de Seigneur, conte, baron, Chef sans égal ; quand on avait nommé le Yéli Mpasha, on ne pouvait en nommer un autre de puissance pareille dans toute la région. Pour favoriser un patriarche plus méritant à ses yeux, il en fera un Yéli, mais un qualificatif indiquera son origine secondaire. Et souvent Mongu prescrira au nouveau Yéli, sa créature, de ne plus paraître devant ses yeux et de ne le rencontrer nulle part ; deux astres se rencontrant produiraient une conflagration.

Ces titres et ces fonctions se payaient du reste fort cher. Des redevances diverses revenaient à Mongu : dîmes sur les produits de la terre, redevances de chasse, pointes d'ivoire, dents de léopard, dents d'hippopotames. Et à chaque décès d'un titulaire quelconque, le successeur devait payer le tribut versé lors de la première investiture. C'était des milliers de barres de cuivre, des lances, des arcs, des flèches, etc.

Voilà l'origine des titres de noblesse, que l'on rencontre chez nos Ntomba. Les Nkumu, les Nobles, furent créés par Mongu Mpembe, avec titres spéciaux selon les attributions.

Tous les villages reçurent un Nkumu. L'élu allait se faire investir à Mpasha. Mongu lui remettait le chapeau de Nkumu, et avec son titre, l'investi recevait des sortilèges.

Encore aujourd'hui, les titres accor-

dés par le Yéli Mpasha, sont conservés jalousement par les villages, et passent d'âge en âge, aux titulaires qui arrivent à cette dignité.

Mongu Mpembe eut un règne assez long. Les indigènes vénèrent sa mémoire ; il fut bienfaisant. Mais il s'amassa personnellement une grande fortune, multiplia le nombre de ses femmes ; et imposa même à son profit la récolte du caoutchouc. Pour quel usage faisait-il récolter ce produit ? On ne sait. Était-ce pour le vendre à quelque marchand européen qui fréquentait déjà les côtes congolaises ? Ce ne serait pas impossible. En tous cas, vint un jour où Mongu fut fatigué de régner sur les Ntomba. Et après avoir installé un successeur comme Nkumu à Mpasha, il partit avec les gens qui l'avaient accompagné lors de son entrée dans la région du lac. Il descendit vers les Mpama, emportant avec lui ses richesses. Mais personne ne sait au juste où il alla ; et jamais on eut de ses nouvelles. Les indigènes croient qu'il n'est pas mort au Congo. Il serait allé en Europe !

SUCCESEURS DE MONGU.

L'état de choses établi par le Yéli dura assez longtemps. Il eut une douzaine de successeurs à Mpasha, moins illustres et moins prestidigitateurs que lui sans doute, car les Noirs ne mettent à leur compte aucun prodige.

Il se leva ensuite un Nkumu diabolique, qui régna à Mpasha entre 1850 et 1880 sans qu'il faille tenir rigueur à ces dates. Il portait le nom de Mola Molokanga, et était de la descendance de Mongu Mpembe. Comme il est presque contemporain, les indigènes ont une connais-

sance parfaite des faits et gestes de ce despote. Il régna par la terreur. Prétendant renouveler la gloire ternie du premier Nkumu, il se donna comme spécialement désigné par les ancêtres pour mener la tribu vers de grandes destinées. Il fit un long voyage en forêt, et alla vers les Mpama, peut-être jusqu'au Bas-Congo. Durant ce voyage les mânes des ancêtres lui seraient apparus, lui auraient donné des pouvoirs nouveaux, et l'auraient mis au courant d'évènements importants qui allaient survenir.

De ce voyage Mola Molokanga rapporta des objets inconnus chez les Ntomba : des gobelets émaillés, du sel d'Europe, des étoffes, et aussi probablement des produits européens pour faire du feu par un simple procédé chimique. Pour nous il n'y a pas de doute que durant ce voyage mystérieux, Mola ait été en relation avec quelque commerçant blanc qui opérât vers l'embouchure du Congo, auprès duquel il put se procurer quelques objets de traite, ceux qui précisément étaient le plus prisés à la naissance des tractations commerciales avec un peuple aussi primitif : gobelets, sel, feu.

Mola en imposa très fort et grâce à quelques prodiges qu'il accomplit il passa immédiatement pour thaumaturge. Il donnait du feu instantanément à ces gens, en pleine forêt, après une pluie battante, alors qu'aucune braise n'avait été conservée. Il faisait surgir l'eau pour se désaltérer dans les endroits arides. Il lançait son couteau vers un palmier, et le régime de noix de palme tombait, on n'avait qu'à ramasser et à manger. Mais ce qui le faisait craindre c'était son système de gouverne-

ment par la terreur, et la terreur noire est quelque chose d'inouï. Le refus d'une redevance était payé par des massacres, qui finissaient par des orgies pour les cannibales au service de ce fauve. Pour donner des femmes à ses gens il faisait arrêter le mari, on le mangeait et la femme convoitée était amenée au harem du chef. On m'a dit qu'il avait fait tuer et mangé des enfants à la mamelle, parce qu'ils avaient commis le crime de pleurer pendant qu'il donnait ses ordres aux villages rassemblés. Il était haï ; les malheureux Noirs n'osaient essayer de secouer le joug de peur de passer à la broche.

Il prédit lui-même le jour de sa mort. Et il voulut jouer au sorcier jusque devant la grande échéance. - Quand je serai mort, dit-il, vous ne m'enterrerez pas, mais vous recouvrirez ma dépouille d'un amas de feuilles de palmier. Je dormirai six jours, et le septième jour vous viendrez retirer tout ce que vous que aurez mis sur moi, et je sortirai pour une nouvelle vie. Si vous ne venez pas me débarrasser, vous verrez sous peu de grands malheurs fondre sur vous. Des hommes tout blancs viendront avec de grandes maisons qui flottent sur l'eau, et ils vous réduiront en servitude. Telles furent ses dernières prédictions. Quand il fut mort, les gens de Mpasha le transportèrent dans un coin de forêt et couvrirent sa dépouille d'un tumulus de branchages et de feuilles de palmier. Et on le laissa dormir. Le septième jour racontent les indigènes, des hurlements se firent entendre sortant de la tombe ; le Nkumu appelait. Saisis de frayeur les habitants n'allèrent pas délivrer Mola. On avait surtout peur de voir recommencer les cruautés du terrible Yéli. On le laissa parmi les morts, et il cessa

d'appeler.

Quelques temps après, on annonçait l'arrivée des Blancs, portés sur des vaisseaux qui crachaient de la fumée. Les noirs crurent que c'était la prophétie du Nkumu qui se réalisait à la lettre. Les Belges commençaient l'occupation du Congo, et les Ntomba sont convaincus que s'ils avaient délivré de sa tombe le Yéli de Mpasha, les Blancs ne seraient jamais venus chez eux.

Avec Mola, la série des Seigneurs de Mpasha fut close. Deux successeurs essayèrent encore de prendre le chapeau de Nkumu, mais l'un mourut après quelques jours emporté par la maladie. Ce qui indiquait qu'il n'était pas fait pour ses honneurs. Le second fut tué dans une bataille d'occupation livrée par les Belges à certains clans des Ntomba.

Les destinées malheureuses de ces deux derniers Nkumu repoussèrent toute autre prétention. Depuis lors il n'y a plus de Nkumu Yéli à Mpasha. Par le fait, dans les villages où les Nkumu dépendaient directement de celui de Mpasha, cette dignité est tombée également. Dans tous les autres villages elle reste. Cependant on est arrivé depuis l'occupation européenne

à verser l'indemnité de « l'ekopo ».. lors de l'investiture à tous les gens du village, au lieu de la verser au patriarche dont l'ancêtre donna, dans le temps, « l'ekopo ». Cela fait qu'aux yeux des jeunes gens, l'institution des « ekopo » a perdu son caractère ancien et aussi son autorité.

La charge de Nkumu comprenait au début des fonctions administratives et religieuses : maintenant ces fonctions sont très souvent séparées. Le chef n'est plus nécessairement Nkumu, soit qu'il ait résigné de lui-même cette charge pour la donner à un notable, soit que le gouvernement belge ait investi comme chef un homme qui convenait davantage à sa politique.

Malgré tout, la phalange des Nkumu reste la caste noble et religieuse du pays. C'est autour d'elle que se concentrent les efforts de résistance des anciens contre la civilisation et le christianisme. Les Nkumu essaient de maintenir les vieilles traditions et institutions païennes, comme la polygamie, la vente des femmes et des petites filles, la croyance aux esprits. Ils font sérieusement obstacle à notre apostolat.

Bikoro, Pâques 1930,

J. B. Stas. Lazariste.

(* oct. 1930)

KLEINE NOTA OVER DE ANKUTSHU.

I. ANKUTSHU.

- 1) Op verschillende manieren geschreven en uitgesproken: Ankutshu, Bankutshu, Bakutshu, Wankutshu, Wakutu, Wakuti, Bakusu... (Maes & Boone, *Peuplades du Congo Belge*, bl. 147.)
- 2) Het prefix **Ba**-kennen we hier niet. Waar de anderen - Mongo of Baluba-**ba**-hebben, hebben wij **a**-. Voor menschenamen hebben we hier twee klassen: **o**- (**u**)-**a**-, **o**-**e**-.
- 3) In deze studie ga ik bij alle vergelijkingen uit van onze Ankutshu der Prefektuur van Tshumbe = de gewesten Katak-Kombe, Lodja (doch zonder den sector van Kole), een klein deel van Panya en Tshofa.

Samen met de Ankutshu van Lusambo, rechts van de Sankuru, van t geweest Kibombo en van een klein deel van Malela vormen ze een homogene groep. Meestal worden ze Batetela genoemd; tusschen de Lomami en de Lualaba echter heeten ze Bakusu, de sector van Dibele wordt opgegeven als Basongomeno.

Volgens P. Hulstaert (cfr. *Peupl. du C. B.* bl. 147) zou « Bankutshu » foutief zijn. Het zou « Bokutu » moeten zijn. Hier hoort men nochtans « Onkutshu, mv. Ankutshu », tusschen Lomami-Lualaba - Ankusu, elders nog « Ankfutshu » (kf of kh, die tweede klank is niet goed te bepalen). De affricatie van t in tsh, ook van k in tsh, komt meer

voor in dialectische vormen.

II. AANVERWANTE VOLKEREN MET DENZELFDEN NAAM « ANKUTSHU ».

A. in Belgisch Kongo:

- 1) BOYELA, die, naar P. Hulstaert (*Congo*, Jan. 1931 p. 39 vv.), zich zelf liever Bakutu noemen.

Akela » zou maar een verbastering zijn van Boyela ». Zelf gebruiken ze meest den naam « Bokutu ». Hun taal is eigenlijk een sterk-gedifferentieërd Lonkundo dialect. Zij zelf noemen 't eveneens liefst met den naam « Lokutu ». Zoo wordt 't dan ook door vreemden geheeten.

« Bokutu » zou staan tegenover « Bokwala » = vreemdeling. Naar ze beweerden, werd de naam « Boyela » hun door de Bosaka gegeven. Den naam « Bokela » kregen ze van de Ihali (Batambamba, Batetela, Boita). (Hier ook kennen we « Hiadi », wat 't zelfde is: de eigenlijke rubberkapita's.)

Ze zijn van bij 'n groot water (de Lualaba?) naar de Luo gekomen. Vandaar zijn ze door de Tofoke-Bosaka naar 't Luava gebied, naar de Tshuapa, de Lomela en tot in 't Sankuru gebied verdreven, waar ze min of meer onderworpen werden door de Batetela.

't Gezag is er sterk gevestigd. Onder invloed der Batetela?

- 2) BASONGOMENO. Wat er ook van dien naam zij, ze noemen zich « Anku-

tshu» (Peupl. du C. B. bl. 175)

DENGESSE. Zij ook noemen zich zoo. (P. C. B. bl. 228)

BOOLI. Ze noemen zich «Bokutshi-Booli». Er zijn echter twee groepen, een tusschen Salonga-Lomela, een ander op de Kasai-Sankuru.

3) BAKUBA. (P. C. B. bl. 82) De woordenlijst der Broeders van Lusambo (Fransch, Kituba, Tshiluba, Tshisonge, Tshikuba, Tshitetela) is 't eenige stuk dat ik dienaangaande vinden kan.

Enkele verbannen Bakuba te Lubefu, die door P. Rudolf, overste van dien post, ondervraagd werden, beweren dat ze van over de Lomami komen, evenals de Atetela. Ze zijn ingesloten geworden tusschen de Baluba, de Ankutshu, die van 't N. en 't W. kwamen (o. a. de Dengese) en de Atetela die hen naar 't W. dreven. Later zouden ze dan 't vischrecht van de Dengese afgekocht hebben: iets wat dan met de bewering van van *Kongo -- Oversee* zou overeen te brengen zijn, namelijk dat de Baluba atkomstig zijn van Dekese en omstreken. (1, 5, bl. 301)

Ze kunnen dus gerekend worden onder de Ankutshu, die van 't O. of beter van over de Lomami komen: Atetela.

4) MBOLE, Volgens P. Hulstaert (Congo, 1931, I, I, bl. 15) zou «Mbole» geen nomen proprium zijn.

Hun taal heeft veel gemeens met 't Lonkundo, hoewel er tamelijk veel afwijkingen bestaan in de grammatika. Veel woorden ook hebben een gansch anderen stam en moeten dus behooren tot 'n anderen taalgroep. (Ditzelfde komt ook bij anderen stammen voor, doch niet bij

de Bosaka en Boyela).

Ze kennen geen «lokole», -onze Atetela ook niet; maar hebben ze geen «lukumbe», die evengoed dient als telefoon?

Ze zouden van 't Zuiden komen, verjaagd door de Basongo. Zouden ze dan door de Dengesse gescheiden zijn van de Bakuba, die zich ook Asongo noemen?

B. buiten Belgisch Kongo :

I) In Fransch Equatoriaal Afrika : Likwala van de familie der Bakoto.

Hierover volgende excerpta uit de bovenvermelde studie van den Heer Commissaris van Coq.:

Les Ntomba auxquels se rattachent les Nkile, Bosengele, Bolia, Pama, Bakokongo et autres occupèrent primitivement la plaine de Bolebo Moke entre Lokolela et Tshombeles près du village Buasa.

Ils semblent issus de la tribu des Bomitaba (groupe ethnique Bakoto) dans le bassin de l'Ubangi, Sanga, Likwala aux herbes.

En A. E. F. ils portent le nom tribal de Likwala, corrompu ici en Makwala.

Les uns descendent la rivière Manga, arrivent à Bokata Likofu; ils nomment le lac Tumba de leur nom...

A la suite des guerres avec les Batua ils émigrent; les uns vont se mélanger aux Bakutu de la Lukenie, les autres s'en vont à Momboyo (Luikala) Yenge - Tshuapa.

Le nom tribal des Ntoma est Nsamba.

Les Ntoma Bofambi (terr. Boende), frères des Nsamba Bolaka de la Marianga habitent Yenge-Lomela-Tshuapa...

Un essaim parmi les Ngombe de Nlle

Anvers et les Ngombe de l'Ikelemba...
Les Bakutu furent décimés par les Môngo...

Les Bakutu et les Ntoma ne forment qu'un même groupe ethnique, ont mêmes mœurs, coutumes et institutions, parlent indifféremment le Lokutu et le Longombe, dialectes qui se sont mutuellement influencés.

Aucun d'eux ne rappelle son nom tribal sans ajouter que Ntoma et Bakutu sont des Bankutshu.

Avant de traverser la Lomela ils ont rencontré des Ngombe, qui se disent Nsamba.

C'est pourquoi j'ai conservé aux Ntoma Nsamba le nom de Bakutshu que la plupart revendique et qu'une infime minorité rejette. »

Verder nog uit P. Boelaert (Kongo - Overzee, III, 1, bl. 25):

« De oudst gekende inwoners van Opper-Ubangi (Yakoma-gebied), de Kutungwe-Toma, zijn die langs de Bomu-rivier in de Bangasu-streek gekomen zijn.

Spontaan is me nu 't vermoeden opgekomen dat die drie stammen geen andere kunnen zijn dan de Ankutshu-Nkole (Nkwe)-Ntomba. Het bijeenvalen van die namen is te opvallend om toevallig te zijn. »

2) In Tanganika Territory. Wankutu langs de kusten.

Uit Anthropos, 1911, bl. 567.:

« Stuhlman range parmi les anciens Bantus... en outre il ajoute à ce groupe une série de peuplades de la côte: les Machambala dans l'Usambara... les Wankuthu... »

bl. 569.: « Aux jeunes Bantu appartiennent les Wachamba au S. de ce fleuve (le Kenia). »

bl. 571.: « probablement faut-il ajouter à ce groupe les Wakusu entre le Lomami Congo. Les Batetela et les tribus encore peu visitées qui se trouvent entre le Sankuru et le Lokenie à l'O. jusqu'au Kasai, qu'on désigne sous le nom de Basongo-meno. »

III. STAMMEN DIE NIET DEN NAAM DRAGEN VAN « ANKUTSHU », MAAR DIE ALLESZINS VERWANT ZIJN.

1) NTOMBA. Naar P. Gilliard in zijn Gramm. du Lontomba, zijn er 75 ^o/_o van de woordstammen identiek met die van 't Otetela. De Grammatika nochtans verschilt tamelijk veel.

Ziehier een lijstje opgemaakt zonder lang zoeken met behulp der kleine gramm. van P. Gilliard en der woordenlijst van de Broeders van Lusambo (6 talen, voor 't Otetela veel fouten).

LONTOMBA

OTETELA.

TSHIKUBA

FRANSCH

bonto	utu	untu	homme
bona	ona	(wana)	enfant
lokolo	lukulu	lukulu	jambe
bote	(wete, esp. d'arbre)	uti	arbre
mwento	umutu (wantu)	olento	femme
wali	wadi	owalento	femme
	wale (femme qui a des enfants)		

botumba	oyumba		maison
weni	weni	weni	manche
tiye	dja (plur. toya)	iya	feu
ndie	edie		place
lokongo (pl. nk.)	lungu (pl. nkungu)		houe
basi	ashi	bashi	eau
luata (crevasse)	mbata	iyata	crevasser
lusala	lusala	lusala	plume
one	one		pr. démonstr.
banto bako	antu ako		ces hommes
ngone	ngane	nkongo	ainsi
ngeko	ngako unkungu		ainsi
ndjala	ndjala		être
ndeko	leko		j'y suis
oleko	oleko		tu y es
kono	nkono		être malade
kende	nkenda		partir
wa	mvo (vo)	yiwa	mourir
yona	muna	iyona	planter
ya	ndja (ya)	iya	aller
lala	ndala (lala)		dormir
ndjale	ndjale		lac
nkema	nkema	nkema	singe
ilunga	djunga (pl. tolunga)		piège
nkumu	nkumi	nkumu	chef
nkoi	nkoi	nkoi	léopard
isangu	asanga		mais
nkapi	nkahi	nkapi	pagaie
bolemo	olemo	olemo	travail
nsi	luse (pl. nse)	nshe	poisson
nzala	ndjala	ndjala	faim
kunda	nkunde	ikundja	enterrer
pa	mpa		donner
le	nde (le)		manger
woka	mboka	ibuka	chemin
leka	ndeka (leka)	iyeka	dépasser
lenda	menda	ilenda	regarder
yene	mena	iyena	voir
liaka	ndjaka (djaka)	idiaka	tuer
sila	nshila		finir
	mana	imana	finir
nkingo	nkingu		cou
bote	ote	otshwe	tête

Zonder moeite zou men er verder nog heel wat kunnen aanhalen.

2) BATITU, IPANGA, etc.

Een oud-soldaat en oud-normalist, 2de jaar normaalschool, Tshumbe, die dus wat meer ontwikkeld kan genoemd, deelde me 't volgende mee:

Hij had veel gereisd langs de Lokenie, Kongo... De Wangata, Bakuti, Basengele, Tumba verstond hij tamelijk goed. Tijdens den opstand te Dekese verstond hij ook zeer veel van de taal der Yaelima, Booli - Batitu en Ipanga. De Babaie echter, de Wadia, de Basakata, de Ballesa verstond hij heelemaal niet. Hun taal scheen veel weg te hebben van die der Nkundo en « daar verstaat ge niet veel van ».

Over die stammen evenwel heb ik niets kunnen vinden.

3) BONGANDO. LALIA langs de Lomami - Lopori - Tshuapa.

Zonder in te gaan op de naam Ngandu dien men gedurig hoort en die altijd weer terug komt in hun verhalen, herneem ik 't volgende uit Congo 1934, 1, 2, bl. 172. « Les Yasayama sont des Mongo originaires de la Maringa (Luo). Chassés par les Atambatamba (arabes ou arabisés, ou plutôt capitas de caoutchouc), ils vont s'installer au S. jusque dans les plaines du Sankuru. Les Batetela les refoulent vers le N. »

En verder: « Il m'est avis que les Bangandu forment une peuplade Mongo-Nkundo, termes que je considère comme synonymes. S'il faut en croire leurs historiens, ils seraient issus de mère Totoke - quelques uns disent Ntomba - et de père Bambole. Ils seraient originaires du Lomami..... »

Cette guerre intestine prit des proportions considérables au point d'affecter successivement toutes les populations d'entre Lopori - Momboyo - Tshuapa - Lomela. Elle a pu s'étendre à d'autres tribus même de la Lukenie... Il m'est avis qu'elle est propre aux peuplades Mongo et précède de peu l'invasion des Arabes.

4) NGOMBE. Er zijn drie groepen: Mpoke, Ngombe, Booli.

In taalopzicht hehooren ze tot de Mbole-groep. Invloed van 't Lokutu wordt steeds grooter. Booli, die gereisd hebben, beweren dat hun taal veel gelijk is op die van de Dengese.

Zijn ze verwant met de Ngombe van de Ikelemba, Lulanga, enz.? Moeilijk uit te maken, wijl ze verdeeld zijn over vijf taal-en kultuurgebieden. Daarbij zijn ze zoo veranderd en van elkaar gescheiden geraakt dat er van de eenheid haast niets overbleef dan de naam en misschien een afstamming en de geschiedkundige overlevering. Ze beweren van beneden te komen en verjaagd te zijn door de Nkasa. (Hulstaert, Congo Jan. 1931, bl. 30).

Ze zouden na de Bakutu de oudste bewoners zijn van die streek.

Ook in ons gebied der Ankutshu zijn er eenige groepen die zich Ngombe noemen, o. a. in 't Z. van 't gebied van Kibombo; in en om de groote bocht van de Luna-rivier, chefferie van Dikoka; verder bij de Dengese en in 't gebied van Lodja-Kole.

5) BOSAKA. Er zijn hier tamelijk veel invloeden van vreemde stammen, vooral op taal-en kultuurgebied.

Ze woonden vroeger aan de Luo

(Maringa) en zijn gevlucht voor Bokukulu. Ze weten ook dat ze, vooraleer aan de Luo te komen, over een groot water zijn gekomen: de Kongo te Basoko (Hulstaert l. c. bl. 34. w).

Bij de Ngelewa heb ik me laten wijsmaken, zegt P. Hulstaert nog, dat ze, vooraleer ze aan den grooten stroom kwamen, aan een nog veel grooter water woonden: Bolomo. Is dat een der meren?

Dat lijkt aanneembaar als men die gegevens vergelijkt met wat de Nkundo der Beneden-Luava-Momboyo Ikelemba vertellen en met 't zeggen van een oudsoldaat dat ze de taal bij Lokandu, een stam ergens boven Stan (is het niet boven Kindu?) goed verstonden. 't Was bijna zuiver Nkundo. (Tenminste boven Kindu verstaat men ook goed Otetela)

IV. NU KOMT DE VRAAG: ZYN AL DIE STAMMEN ÉÉN VOLK?

Dat is wel niet gemakkelijk uit te maken.

« Het door de inlanders als Bakutu aangeduide volk is feitelijk één in taal en cultuur. Maar een gedeelte der Ntomba valt daarbuiten. Bosama en Bokona o. a. spreken geen lokutu maar losikongo, ze hebben andere gebruiken, tatoeëringen » (Hulstaert, l. c. bl. 26).

Ook in onze streken verschillen de eigenlijke Atetela-Ankutshu met de stammen die vallen onder de benaming « Asongomeno », « Dengese » (de sector van Kole) e. a.

Hoewel de Atetela zelf één zijn in taal, verschillen de stammen van Lodja en Katako-Kombe met die van Tshumbe en Lubefu voor wat men politieke instellingen

zou kunnen noemen.

« Mogelijk is dat alle Ntomba een eigen cultuur hebben gehad, die bij de eenen bewaard bleef, bij andere groepen te loor is gegaan onder invloed van Nkoe of Watsi », in onze gewesten onder invloed van Asonge en Araben.

« De Bakutu schijnen me de oudste bewoners te zijn van 't Evenaarsgebied na de Batwsa en de Balinga. 't Is in ieder geval niet aan te nemen dat ze door al de vijandige stammen als Mbole, Nkundo, zouden getrokken zijn om zich op de huidige standplaats te vestigen. Ze zijn waarschijnlijk voortgedreven door de Mbole/Nkundo en tegen 't eind der laatste eeuw tegengehouden door de Bongandu, Boyela en Bosaka die van 't N. kwamen ». (Hulstaert l. c. bl. 38.)

Naar de Prov. Commissaris van Coq. beweert, zouden de Atetela-Akutu ruim 12 generaties in de streek zijn. Dus ± 300 jaren.

V. DE VERHUIZINGEN.

De Bakutu van de Lomela, in tegenstelling met al de andere stammen, beweren van 't W. gekomen te zijn. De Botsini en Ekea beweren uit 't N. te komen, maar zijn gekomen na de Nkoe en Ntomba... Als ze over de Lomela kwamen in 'N. richting zij ze naar 't O. gegaan tot ze op de Bokela botsen (Ntoma samen met Bosenga).

De Nkoe werden beneden verjaagd door de Nkasa.

De Boyela zijn gekomen van Luulaba/Luo (Maringa), werden vedreven door Tofoke-Bosaka in 't Luwa-gebied en tegengehouden door de Atetela.

De Akuba komen van de Lomami

verdreven door de Atetela, tegengehouden door de Aluba, waarmee ze dikwijls in strijd lagen.

De Mbole werden beneden verjaagd door de Basongo.

De Ngombe door de Nkasa.

De Bosaka komen van de Luo (Maringa), vroeger nog van een groot meer: Bolomo. Ze bereikten later de Kongo te Basoko.

In Fr. E. A. Ntomba zijn verwant met de Bokoto (Ubangi/Sanga/Likuala). Sommigen gaan naar 't Lokenie-bekken, anderen naar de Yenge/Lulaka/Tshuapa.

In Opper-Ubangi zijn de oudstgekende inwoners Kutu/Nkoe/Toma. Ze kwamen langs Bangasu Yakoma.

In Tanganika-Territory zijn er Wankutu langs de kusten; Wachamba langs de Kenia; Wachambala langs de kusten. Iets wat me van eerst af is opgevallen, daar we hier ook die zelfde stammen samen hebben.

We hebben dus drie wegen:

- 1) Lomami/Lualaba/Luo/Yakoma.
- 2) Tshuapa/Yenge/Kongo (Basoko) Ubangi.
- 3) Sankuru/Lokenye/Tumba meer/Ubangi.

De inlanders hier beweren van de Lomami gekomen te zijn, langs Ekulukulu-Nyango-Lomami (vgl. Bokukulu van de Bosaka).

Ze spreken verder van een groot water: Ovokumbe of Ovondjodi. Volgens sommigen: Kumbe = pic-bœuf; Lodi mv. ndjodi = soort roofvogel. Merk wel: die twee vogels zijn niet gewoon lange tochten te maken. 't Woord zou dus beteekenen dat ze niet over dat water kunnen. Volgens anderen nog: Nyango-Ndjale = de moeder van alle wateren, wijl alle stroomen naar dat water gaan.

P. Stanislas, C. P.
Tshumbe.

Résumé

Cette note groupe une quantité de renseignements puisés dans divers auteurs et quelques inédits sur les populations du Congo central qui s'appellent Ankutshu, Bakutu, etc. L'auteur y joint des tribus qui, sans porter le même nom, sont certainement apparentées. Il en trouve au Congo Belge en A. E. F. et dans le Tanganyika

Territory.

Toutes ces tribus constituent probablement des fractions d'un même grande peuplade, qui correspond à la majeure partie des Nkundo-Mongo, dont seules les tribus N.O. et N.E. sont exclues par l'auteur.

Quaestiones Disputandae. Le Préfixe YA.

La langue des Mongo possède deux mots importants qui peuvent à eux seuls résoudre la question: nyango - mère, et ngoya - ma mère, dans lesquels nous retrouvons: **nya** et **ya**.

Néanmoins on pourrait ainsi courir loin. Aussi bien que Yakutu et Yakusu sont termes mongo, aussi bien la tribu des Yakutes habite-t-elle l'extrême Sibérie. Comme l'Uele possède un lieu dit Niangara, que nous écrivions selon la récente grammaire si savante et si simple du P. Hulstaert: Nyangala et qui se trouve au confluent ou en aval de plusieurs rivières, ainsi nous connaissons tous la fameuse chute américaine du Niagara. Le terme signifie incontestablement: mère des eaux basses.

La langue des Budja connaît beaucoup de groupes débutant par le préfixe **ya**. Cette langue diffère de celle des Mongo par la grammaire et par le vocabulaire. Néanmoins toutes deux peuvent avoir beaucoup de termes communs et des règles communes de formation dans des cas fréquents, sinon nombreux.

Nos langues d'Afrique centrale possèdent un grand nombre de noms de clans composés d'un préfixe qui veut dire: du sang de..., ou d'un autre qui veut dire: du ventre de... Le P. Hulstaert, dans son étude sur les tribus de la Lomela (Congo, janvier 1931), en cite une série, choisie on ne sait pourquoi parmi les groupes d'origine utérine. Notons y: Iamongela, Yosaka, Nyangoaluava, Nyangoankake. Selon l'auteur, ces noms signifient: descendants de... Néanmoins, un clan maternel se désigne encore dans ces exemples: du harem de (Ndongonango, Ndongokwa), du titre de fiançailles de (Ndangasani), du ventre de... (Likunduamanya); ou encore du hameau de... (Esangaonye). D'autres indiquent la souche pa-

ternelle: Baseka Isongo, Dyuamputsu.

En lomongo, **ya** est une des formes de la particule de possession. Si je consulte les Budja, ils me donnent la même explication. Ce qui suit est un nom d'homme. P. ex. Ya-Mandika, Ya-Maluka.

Une question précise peut se poser dans certaines langues: le **ya** se rapporte-t-il au père ou à la mère? Les Budja ont p. ex. pour voisins les Ngbandi, qui disent **ta** pour mère et **to** pour père. Ailleurs c'est **sa** qui signifie père.

En ebudja, mère se dit: **ima**, et père **wawa**. En langue des Ababua, mère se dit: **ama**, et père: **aba**. Les Budja ont encore un certain voisinage avec les Ngbaba.

Chez ceux-ci, on entend beaucoup de noms de cette seconde catégorie: Nagogo, Nya.. Dans leur langue pourtant, la mère se dit: **ia**, et le père: **mba**. Et voilà une nouvelle complication du problème.

Peut-être y a-t-il un groupe de langues où la particule possessive est suivie du nom du père et un autre groupe où le préfixe **nya** est suivi du nom de la mère.

Dans la région de Fort-Grampel (A.E.F) on trouve p. ex. Yayarandgi et Yakete à côté de Sambayanga, ce qui élucide pour cette région au moins la question. On peut, en effet, déjà y opposer un **ya** maternel à un **sa** paternel.

Ce fait est d'ailleurs, assez courant. Il l'est tellement à travers toute l'Afrique que j'estime la réponse déjà suffisante. Je me contente de le signaler ici chez les Ntomba de Bikoro. Chez leurs pygmoides le fait est fréquent. Chez ceux-ci on entend du reste nettement **nya** et **nsa**.

E. Possoz.

DOCUMENTA

LA POLYGAMIE CHEZ LES MENDE.

En pays Mende (Sierra-Leone) la polygamie est intimement liée à la vie économique. Le Mende répète qu'il lui faut plusieurs femmes pour cultiver de grands champs. Cela signifie aussi qu'il doit avoir sous sa direction de nombreux mâles pour préparer les superficies que les femmes cultiveront. L'esclavage domestique a été aboli en Sierra-Leone, mais de fait il ne peut disparaître tant que la polygamie n'aura pas pris des proportions plus raisonnables. Cette institution se résume en une prérogative des riches et des puissants. Cependant plus de 50 pour cent des hommes mariés sont monogames et environ 12 pour cent seulement des mariés ont plus de trois femmes.

Du fait que les polygames accaparent les femmes, un grand nombre d'hommes en âge de se marier restent célibataires, ce qui ca se des troubles sérieux. On constate aussi une différence considérable dans l'âge auquel les hommes et les filles se marient. La polygamie a de graves conséquences pour la santé et la natalité de cette population. Le recensement de 1931 déclare en effet : le rapport d'un médecin signale que la polygamie est responsable de l'impuissance des hommes, de la stérilité relative des femmes, de l'infidélité avec, pour conséquence, l'expansion des affections vénériennes : le mari étant infecté, il se crée ainsi un cercle vicieux presque impossible à briser. (K. H. CROSBY, dans : AFRICA, X, 1937, p. 264).

LE MAL ET LA SORCELLERIE PARMIS LES NDOGO.

La maladie et la mort sont attribuées par les Ndogo (Soudan anglais) à des puissances spirituelles : Dieu, les esprits des vivants ou les esprits des morts. On découvre celui qui veut du mal au moyen des oracles ; la culpabilité ou l'innocence sont prouvées par les ordalies. À la mort d'un notable, toute la famille est suspectée, car

on peut hériter du pouvoir. Aujourd'hui encore, l'opinion publique condamne à l'ostracisme tout homme ou femme qu'on suppose coupable.

La croyance à la sorcellerie peut avoir des effets sociaux satisfaisants, car elle réduit les manifestations de haine ou de mauvais vouloir ; par contre elle permet d'innombrables abus. L'autopsie peut affermir la réputation d'une famille et celle-ci est alors en droit de réclamer satisfaction ; mais ce procédé est susceptible d'engendrer des interprétations fallacieuses. (S. SANTANDREA, dans AFRICA, Oct. 1938, p. 459, 481).

L'ÂME DE L'AFRICAIN.

Il y a ces foules africaines, non point agitées mais mobiles, non point déraisonnables mais sensibles, non point superficielles mais si spontanées, qu'elles ne manquent aucune occasion d'extérioriser leurs pensées et leurs sentiments. Cette étroite connexion entre la vie de l'âme et la vie du corps met dans leur existence une unité qui nous les fait apparaître comme appartenant à une humanité plus sincère que la nôtre et, peut-être, plus complète.

La vie paysanne fait naître, travailler et mourir au milieu de paysages familiers qui deviennent facilement des amis auprès de qui l'on vit loin de toute menace d'hostilité, et surtout identique à soi-même, c'est-à-dire apte à tempérer l'ivresse des jours de joie, et le découragement des jours de tristesse. Cette vie heureuse et unie a mis sur l'âme africaine tantôt le sceau de sa paix, tantôt la marque de son exultation.

L'africain... est physiquement porté aux manifestations de la joie. Il l'est spirituellement aussi : car sa vie religieuse intense le met en paix avec la divinité soit qu'il honore par des cérémonies, soit qu'il calme son courroux par des sacrifices. (F. AUPIAIS, dans Vie : Intellectuelle, LXIII, 1, p. 90 ss 1939)

NOTA OVER DE BOFOMELA

I. Inleiding.

Op 5 April is hier een man van Bonguma Beloko, hoofdij der Lifumba, zijn bofomela komen afleggen op raad van de nkanga-vrouw, die Ilumbe Josefina heet en ook in Bonguma woont. In een waarzeggersraadpleging door den bezitter van den bote aangevraagd, had de nkanga-vrouw gezegd dat de bote al veel te oud was en dat de kracht er uit was: bote boobnywa, boosila jale, imola. En zoo stond die man hier dan's morgens na de mis aan mijn deur te wachten, opdat ik den bote zou weggooien. Daar dit een eenige gelegenheid was om van dezen « bote » iets te weten te komen, al was het maar om te kunnen vergelijken met andere botesamenstellingen, of ten titel van terugblikkende beschouwingen over een « bote » waarvan er zich heden nog enkelen blijven bedienen, heb ik den man, deels alleen, deels met den Kapita der Missie: Bosembu Augustinus, ondervraagd.

II. De Eigenaar.

De man die me den « bote » kwam ter hand stellen, is een kerel van zoo rond de veertig jaar, bij uitzicht. Hij oefent in Bonguma het vak van smid uit, en woont op den weg die naar Mpaku en Nkombo gaat in

het gehucht (boloi) dat ze « Nkio » heeten.

Zijn naam is Efala. Zijn vader, Ekota ea Mbuli Botongola, moet een harem (ndongo) van 50 vrouwen hebben gehad. Een broer van deze Ekota ea mbuli, is: Ingolongolo. De Vader van Ekota ea Mbuli, en Ingolongolo is: Efala ey'Imponde. Het is dus naar zijn grootvader dat deze smid ook Efala genoemd is. (Efala, eki'm'okundolaka, wate enko).

Bij den dood van Ekota ea Mbuli met zijn 50 vrouwen was Efala, die zijn oudste was, nog een klein kind. Toch werden hem twee besolo toegewezen onder de weduwen. Deze werden verder uitgetrouwelijkt, maar Efala zelf heeft er nooit een « konga » van gezien, zegt hij.

Efala-zoon, had zelf daarna 3 vrouwen in zijn ndongo. De eerste is gestorven en haar zoon ook. De tweede is ook gestorven. Hij had indertijd nochtans den bofomela genomen om zijn vrouwen en kinderen te beschermen. Een der moniteurs had Efala met zijn bote aan mijn deur zien staan en zei me: ge moet dien man eens vragen hoeveel offers hij voor dien bote heeft moeten brengen, want zijn vrouwen en kinderen zijn allen dood. Toen ik dan met den man doende was, heb ik hem die vraag gesteld of dat geen « mbeka » waren, die hij had moeten brengen aan zijn bote: hij ontkende kategoriek.

III. Herkomst van den Bofomela.

De bofomela is hier in het land der Beloko gebracht door een zekeren Basini Yosefu, een man der Ngombe. Deze heeft daarmede veel geld vergaderd, en toen hij genoeg had is hij een vrouw gaan betalen in zijn stam en heeft die naar de missie van Bamanya gebracht waar zij gedoopt werd, en nu leven die menschen als regelmatig-katholiek-getrouwde lieden in hun dorp. Naar ik uit andere bronnen kon vernemen, werd Basini de vraag gesteld wat hij dan eigenlijk vóór had gehad met heel die geschiedenis van den bofomela. Hij moet geantwoord hebben: me de noodige bakonga aanschaffen om die vrouw te kunnen huwen.

Dit alles schijnt echter de afnemers van den bote niet in hun vertrouwen op de groote kracht ervan te hebben geschokt vermits tot nog toe er menschen gevonden worden die er gebruik van maken. In Bonguma zit zelf nog een groote man ervan, namelijk Ekatambenga. Ale ng'elenge ea sasendo ekio hij is zooveel als hun priester, zeggen de zwarten.

IV. Samenstelling van den bofomela.

Ziehier nu een opsomming van de voorwerpen die den bofomela samenstellen. Ik geef ze volgens ik ze opteckende.

1. Een streng, esulumela genaamd, samengesteld uit een gevlochten liaan: lokumo, als ik het goed voor heb. Deze streng moest de afnemer omdoen als hij ging vechten en dan was hij onoverwinbaar. Of hij ook onwondbaar was door die streng heb ik niet ge-

vraagd.

2. Een klein empute-mes, zoowat 20 cm. lang. In vorm en versiering is er niets wat me bij dit mes is opgevallen. Dit moest dienen om de bete bij de menschen te gaan uitgraven. Zoo een uitgraverij was tamelijk winstgevend: als men een bofomela-man verzocht om een verscholen bote aan het licht te brengen kostte dit aan den uitnoodiger zeker 5 bakonga, en meer. Deze ceremonie werd verricht door den bofomela-man gewapend met zijn:
3. Bonsaswa, of borstel. Deze week weer noch in vorm noch in versiering van de gewone bensaswa af. Enkel was er een stukje van 5 centiemen ingestoken (dat er inhield wegens de dikke laag vettig roet klevend aan al de haren van den bonsaswa). Dit stukje bleek nieuw en droeg het jaartal 1925. Hoe het in dien bonsaswa kwam heb ik niet gevraagd.
4. Een huid van een wilde kat, bomanga, ingewikkeld en verouderd, toch goed bewaard.
5. Een huid van een aap (ik weet niet welke soort)
6. Een huid van een Yei, een bont gevlekte katten soort.
7. Een rol van nog verschillende huidjes samen: van bonkono en Ingulu (2)
8. Een pakje uit schors waarin verbrijzelde houtskool. Het pakje heet: Mpatamongo. Dit lijkt me het voornaamste « geneeskundig » element van den bote te zijn geweest.
9. Een band van Borste huid (otter-soort) om het gansche gedoe te dragen.
10. Het gansche pakje huiden en spul was opgesierd met vier belletjes, die vroe-

ger hier in den handel schijnen te zijn geweest. Dat was alleen maar voor de « bokombe » zei Efala, voor de « chic », opdat men den drager van de bote van ver zou hebben hooren aankomen, net zooals de Yebola heden nog zoo'n belletjes dragen met dezelfde bedoeling.

11. Een klein verliakt potje (Europeesche waar) waarin een soort huidsmeer werd bereid uit schreepsel van bondengeschors en ngola-roodsel.

V. Een woord over de inwijding.

Ik heb geen gelegenheid gehad om er veel over uit te vragen. De inhoud der intsinga ya Mpatamongo (zie IV. 8) werd aan de afnemers van den bote op de volgende manier toevertrouwd. In den heel vroegen morgen had Basini, de Nkanga ea Bofomela, een vuur laten aanleggen van bokoko - takken. Al de deelnemers waren verzameld in groote rondes om het vuur. Toen dit uitgebrand was, verzamelde Basini de uitgebrande kolen in een aarden pot (mpoke) en naar gelang de liefhebbers dan koperen ringen aanbrachten, werden zij met meer of minder bejio of houtskolen bedeed.

Efala heeft voor zijn deel 40 bakonga betaald. Maar, zeide hij, dat kan men er naderhand ruimschoots terug uithalen.

Er waren veel zangen en dansen voor de bofomela-mannen: op de vergaderingen werden ze begeleid door alle mogelijke instrumenten, toch meest groote en kleinere trommen. (bendundu, onder meer) Ziehier het incipit van enkele zangen:

1. Em mbina, w'oseka.

a) osekel'olima tola = ik dans, jij lacht.

b) jij lacht bij een wonderlijk - schrikwekkend iets (nl. de bofomela).

2. Bofomela esang'e ntela = de bofomela is een hand van rijpe bananen (dit is eene waarschuwing aan de personen die de bofomela wenschen te ontvangen, doch niet weten dat hij is als een hand rijpe bananen: zoet in den mond, maar men krijgt er daarna vooze tanden en buikpijn van!)
3. Ilnganyama okundol'ete = 't is de dierenbesluiper die de toovermiddelen ontgraaft (zinspeling op de vermeende kracht van de bofomela om tooverij op te sporen).

VI. Prerogatieven en taboes van den bofomela - drager.

1. De bofomela - man mag vrij met vrouwen geslachtelijken omgang hebben gedurende den dag. Hij sterft er niet van.
2. De vrouw van een bofomela - drager kan ook zonder gevaar van sterven met bofomela - dragers geslachtelijk omgang hebben. Niet echter met niet - dragers, want dan sterft ze.
3. Als iemand een der vrouwen van den bofomela - drager roept, en er een nacht mee slaapt zonder dat de man het weet, dan kan de vrouw dat toch niet verborgen houden, maar als de man 's morgens zich zit te warmen bij het vuur, komt de vrouw de gekregen belooning noodzakelijk bij hem brengen. Zij kan het gewoonweg niet voor zich houden wegens de kracht van den bofomela - bote. (Het lijkt dus een geschikt middel om de vrouw een bekentenis van adulterium te ontlokken, en om den man nog te doen profiteeren van de fout zijner vrouw.)

4. Wali afotswe la wijwaki = afotswe la bolemo : de vrouw van een bofomela-dragger mag niet met toorn naar huis loopen. Doet ze het wel, dan mag de man haar niet volgen. maar de vrouw moet vier dingen brengen :

- a) een koperen ring ;
- b) de huid van een bokono - kat ;
- c) een kip ;
- d) een bosuki - pijl.

Deze vier dingen worden in een plechtige vergadering van al de deelnemers neergelegd bij een in den grond geplant stuk boom : (libamba of lofoko) en de kip kapt men den kop af : bay'otena botsa nd'ilele. Wat ze er daarna mee doen ben ik niet te weten gekomen. Enkel weet ik dat ze daarna nog een bote moeten drinken : sap van gestampte bladeren van bosaanga wa libulukako. Daarmede is de schuld gedaan.

5. Wali afotswe ilaka. de vrouw mag naar geen lijkplechtigheden gaan. Als zij het toch doet moet ze weer de kip meebrengen zooals in het vorig geval ; die wordt op dezelfde wijze den kop afgeslagen, en de eigenaar moet de bosaanga wa libulukako drinken.

6. De Bofomela-mannen eten de maag van de dieren die ze dooden (terwijl andere menschen dit niet schijnen te doen.) Ook eten ze slangenkoppen.

VII. Voordeelen van de Bofomela.

De man die den bofomela-bote

heeft aangenomen kan schatrijk worden, vooral een grooten harem aanleggen.

Door het bezit van den bote komen de schatten en de voordeelen hem als het ware in de hand gevloeid. Hoe een vrouw van een bofomela-man haar geld, voor adulterium ontvangen, niet voor zich kan houden zeide ik boven (VI,3)

De bofomela-man is een geneesheer van alle ziekten. Zieken genezen is een middel om geld te maken.

Hij gaat ook slechte en nadeelige bote uitgraven bij de menschen die hem daarvoor roepen. Daartoe gebruikt hij zijn bonsaswa, die hem de plaats toont en zijn empute-mes waarmede hij het gevaarlijk ding te voorschijn doet komen, uit den grond op den dorpel van een huis. Zoo een uitgraving kan hem weeral vijf of meer bakonga opleveren.

Ook ander geld en kleeren, dit alles vloeit hem toe als van zelf zoodat een man die dezen bote heeft heel gauw in aanzien stijgt, zoowel wegens de vrouwen die hij heeft als wegens zijn rijkdom.

Het is dan ook omdat deze Efala zijn voordeelen zag dalen, en omdat zijn vrouwen en kinderen stierven, dat hij bij de nkanga van Bonguma is gegaan die gezegd heeft dat deze bote verslapt was, en dat hij hem beter wegdeed. Anderen moeten er toch nog voordeel in blijven zien, vermits ze hem niet wegdoen.

G. Van Avermaet M. S. C.

Résumé.

Le bofomela est une pratique magique démodée, mais qui était en vogue il y a une quinzaine d'années. L'auteur décrit les ingrédients

et les objets utilisés. Il donne quelques détails sur les cérémonies d'acceptation. Parmi les prérogatives et les tabous il cite e.a. : l'impunité des

relations sexuelles diurnes et de celles des initiés entre eux ; l'impossibilité pour l'épouse de cacher son adultère et l'interdit pour elle de quitter en colère son mari ; la prohibition d'assister aux cérémonies funèbres. Le bofomela procure de avan-

tages : influence et richesse ; il communique des forces secrètes pour guérir les maladies et pour déceler la magie nuisible. Un des possesseurs l'apporta à l'auteur pour s'en défaire, à cause de l'affaiblissement de son efficacité.

MARIAGE ET DROITS FEODaux

Le R. P. Boelaert pose et résoud dans *Æquatoria* (mars 1939 p. 30 et s.) trois cas de pseudo-mariage. Comment les comprendre ?

I. Qu'est le mariage Môngo ?

Selon nous le droit Môngo (et nègre en général) connaît le mariage comme un contrat solennel, à vie entre époux, sans forme d'obligation, public, interclanique (ou international), moyennant constitution d'un titre d'indissolubilité et avec l'assistance des pères juridiques des époux et d'un officier ministériel (ou témoin), contrat ayant pour objet de légitimer la vie sexuelle.

Il y a donc un contrat juridique qui s'appelle mariage et en dehors duquel, avant ou après lequel (c'est à dire avant sa conclusion et après son extinction) les rapports sexuels sont illégitimes comme vie conjugale.

II. Il est distinct du droit de paternité ou du droit clanique.

A côté de cela il y a le droit qui, synthétique encore chez le Nègre, s'est scindé chez nous en droit de propriété et

droit de puissance paternelle.

Le Romain antique distinguait dans ce droit synthétique ou global : la *patria potestas* ou puissance paternelle, la *manus* ou mainmise sur l'épouse, la *dominica potestas* ou puissance domestique (ou seigneuriale) sur l'esclave et le *dominium* ou domaine sur les biens impersonnels.

Dans nos codes la puissance paternelle est tombée à rien et n'a plus guère de sanction.

Dans le droit nègre le côté puissance personnelle, c'est-à-dire sur les personnes, est le seul, car un droit est un rapport entre personnes (quant à un vie de l'esprit ou quant à un objet ou une personne tierce).

III. Le droit nègre est plus personnel que le nôtre.

Dans nos codes le droit de propriété a presque absorbé tous les autres droits, à tel point que pour beaucoup de gens, y compris des missionnaires et des ethnographes, le droit de propriété est le seul droit.

Par contre pour le Nègre c'est la paternité qui est le droit.

Dans nos codes le droit de propriété

se démembre en divers démembrements : d'une part nue-propriété, d'autre part l'usage, l'usufruit, l'habitation, la superficie, la servitude, l'emphytéose même.

Dans le droit nègre ce qui se divise c'est le droit du père-maître du clan. Il se démembre selon l'ordre chronologique des naissances et passe de génération à génération, de groupe aîné à groupe puîné, de groupe familial au groupe des clients, des clients aux esclaves. Il y a, pour mieux dire, une échelle féodale de suzerainetés, vassalités, précarités.

IV. Le droit nègre ignore l'égalité des droits

Un seul point de la souveraineté : le père juridique du clan. Il jouit aussi seul de la plénitude du droit, dans les limites des normes coutumières. Il ne modifie pas le corps du droit, car celui-ci est considéré comme venu de Dieu par les ancêtres, les pères juridiques trépassés. Il est le seul maître de son droit, le *sui juris*.

Les puînés ou *alieni juris*, ceux qui sont du droit d'autrui, sans vrai droit ou *paternat* mais dépendent du droit du père du clan, n'ont, au lieu de son domaine, qu'une possession, un droit d'usage éminemment révocable.

Tout aîné est père juridique de ses puînés et ceux-ci ne possèdent que la possession.

Dans nos codes tous les citoyens sont égaux devant la loi, dans le droit nègre au contraire chaque personne est possédée par une autre. Marie a dû être possédée par un mari, selon la loi juive.

Dans l'héritage nègre on hérite les personnes. L'héritier continue la personne du défunt. Le père du clan est le représentant visible du défunt père. La lignée clanique est un bien qui ne se perd pas. C'est le

seul vrai bien nègre.

Etre rattaché au clan est le seul droit la seule légitimation. C'est dépendre d'un père, d'un bon père de famille, de droit divin. Tout contrat a pour objet principal et formel le rattachement au clan, par légitimation d'un fait.

V. Le droit contractuel est interclanique.

Sur les personnes on peut dès lors posséder deux sortes de droits : le droit interne d'aînesse ou de préséance, qui est conçu comme un *paternat*, et le droit externe au clan ou droit contractuel.

La situation d'étranger au clan, d'inconnu, d'ennemi forme une situation de fait. Ce fait peut être intégré dans le droit du clan sous forme d'abord de trêve d'armes, de pacte d'amitié interdisant les violences, puis sous forme des diverses conventions juridiques. Le droit contractuel issu de la situation interclanique ou internationale est aussi bien issu du pur fait, qu'Edmond Picard appela *jurigène*, que de la violence. La sanction des contrats internationaux consiste dans la violence, la force, la guerre seul ; mais l'origine des contrats n'est pas sans doute aussi purement délictuelle que certains auteurs classiques l'ont pensé.

On en est rapidement venu à posséder les personnes étrangères par divers genres de conventions : vente, dépôt, échange, louage d'ouvrage, puis aussi comme garantie d'un contrat : gage, caution, ou comme otage et séquestre. Le mariage n'est qu'un de ces contrats. Lui seul donne le droit sexuel. On abuse de ce dernier droit lorsqu'on le pratique à l'occasion d'un autre contrat. Parmi les contrats un seul a pour but de légitimer dans le clan l'enfant à naître, un seul contrat rend lé-

gitime le conjugo, la vie sexuelle.

Ce contrat se forme uniquement moyennant les conditions énoncées ci-dessus en tête.

VI. Les autres contrats que celui de mariage.

Les autres contrats se forment suivant des conditions différentes. La plupart sont devenus courants en dehors des relations interclaniques ou internationales. Mais dans le droit interne ils sont nécessairement entre aîné et puîné et ne sont pas sanctionnés, comme les relations avec un étranger, par le rattachement à la paternité. Ils ne sont que de juridiction gracieuse et non pas contentieuse. Ils ne sont pas sanctionnés par la violence. Celle-ci ne va pas à son terme : la peine mort, comme tout contrat avec l'inconnu primitif.

Les contrats dans nos codes sont donc considérés comme des modes d'acquisition de la propriété. En droit nègre ils fournissent un paternat accessoire.

VII. Les autres modes d'acquisition des droits.

Nos codes connaissent comme modes d'acquisition de la propriété, outre les contrats : les successions, les testaments, les donations.

Le nègre peut donc recevoir dans sa possession, sous sa maîtrise effective, dans son village, dans ses cases une femme pour plusieurs raisons juridiques. Appeler celles-ci des raisons pseudo-matrimoniales, c'est déjà penser à l'abus qu'on en fait. C'est parce que cet abus est si naturel qu'il est si nègre. Ce n'est pas pour

cela qu'il est plus juridique. Même en droit nègre il y a abus.

VIII. Le cas de la femme engagée.

M. L'Administrateur territorial Devuyt me signale par ex. chez les Bongando du Haut-Lopori la situation juridique suivante : Un créancier reçoit une femme en gage. S'il commet l'acte sexuel il perd sa créance : il est sensé avoir disposé du gage, en pleine propriété dirions-nous, et avoir considéré la créance comme irrecouvrable.

Souvent alors il constitue titre de mariage pour la femme aimée, légitime ainsi son acte et, naturellement, sa créance renaît.

IX. La femme du père, donnée au fils.

Donation n'est pas mariage. Le P. Boelaert cite le cas du fils, concubin d'une femme de son père. Concubinage n'est pas mariage. Que le père fasse don de cette femme, la donation n'y change rien ; il y aura bien novation juridique si l'on veut, transformation du concubinage en donation, mais pas en mariage. Le mariage est essentiellement contrat interclanique.

Le cas de donation en vue du mariage, que le R. P. Boelaert appelle celui de wali oa nkoela, reste une donation. Même faite en vue du mariage, elle ne donnera jamais par elle-même un droit sexuel dans le clan de la femme, le seul en cause lorsqu'il s'agit d'examiner si on abuse d'elle ou non. Sa loi nationale est seule à décider de cela. Son corps est de statut personnel, s'il en fut !

Le cas de la veuve héritée est à solutionner de même ; l'héritier possède une

créance en recouvrement du titre de mariage du défunt. Ce titre est un objet certain et déterminé, une appartenance du mort, un instrument de preuve du contrat qui subsiste pour sa liquidation. Cette créance en restitution ou en revendication est garantie par un gage : la veuve elle-même. On n'use pas d'un gage, nous l'avons vu. Même si la veuve quitte l'héritier unique du défunt et se choisit, en vue du remariage, un successeur aux biens, elle ne va demeurer chez lui que sous le couvert de la créance de l'héritier et du droit de simple successeur aux biens, de l'homme qu'elle préfère.

X. La stipulation pour autrui n'est pas le mariage.

Dans le cas où la donation ou le droit successoral s'exerce en vue du mariage, il s'ajoute à ces modes d'acquisition du paternat accessoire et essentiellement précaire une stipulation ou un accord en vue du mariage. Mais cet accord entre homme et femme ressort non pas des droits patents, (wángo wa folé) mais du droit secret et privé (wángo wa lokúko). C'est un accord caché (oa njisama). On ne dira cet homme allié ou bokiló que faussement, par manière de parler impropre; en effet l'acte de mettre aux pieds les instruments de preuve du mariage, il ne l'a pas posé. S'il compte ceux-ci du père juridique, il transportera le droit, qu'il a acquis dans son clan, le droit de paternat précaire, dans le clan de la femme et l'offrira comme un droit incorporel avec les instruments matériels de preuve.

Ce droit incorporel ou droit de créance sur une femme sera considéré par le bénéficiaire comme un profit acquis dans

son clan. Le Mongo appelle le profit un nkitó. La femme ou l'objet passif du droit se dit nkita.

XI. Autres modes d'acquérir des droits sur une femme.

Il existe d'autres cas nombreux dont chacun forme un des modes ordinaires d'acquérir des droits, tous différents du mariage, même s'ils ont pour objet une femme.

Nous pouvons énoncer une grande quantité d'exemples de pareil profit, de pareille acquisition dans le clan (du bénéficiaire) d'une femme étrangère à ce clan. Même acquise en vue du mariage par celui qui constitue pour elle titre de mariage dans le clan féminin, elle ne sera pas toujours acquise en vue du mariage avec le constituant lui-même. Le père de la future ne manque jamais de demander comment on désire sa fille, à quel titre juridique, pour quelle forme ou contrat, et au profit de qui; c'est le premier contact public entre familles qui fixe cela.

Il se peut que la réponse soit : pour tel fils, ou encore pour quelqu'un de mon clan.

Citons donc :

1. Nkita eki'nde wókwelaka eki nkana (nkina bomoto nkina nd'afeka) ko aolenga wali : la femme de profit acquis chez sa sœur ou son frère puîné en vue du mariage.
2. Nkita nda liala liki'nde otswaka ko l'akwa baumba ko ise aolenga wali, wate nkita ea bona oa nsómi : la femme du profit ou emploi du titre du mariage de son père ou nkita du fils aîné, celle au sujet de laquelle le R.P. Boelaert cite l'adage juridique : nda mbaala ale wali ow'ona, kóko nd'otangi ale wali o-

w'ise : quand au mariage elle est l'épouse du fils, quand au constituant elle est l'épouse du père.

3. Nkita eki botomolo (alias : mpomba) otsikaka (botomol'ow'ise emoko) : celle que le propre frère aîné délaisse (peu importe à quel titre : succession, donation, constitution pour le puîné même).

4. Nkita ea nse ikande, eki'nde oomaka nd'ilofi (nko la nkana, asonga wali) : celle qu'on a acquise par le produit de sa pêche au hameçon.

5. Nkita etuka efa la baumba wifokenda ele bonto ole la baumba kela akwengele wali : celle que, ton clan étant sans valeurs métalliques, tu demandes à un homme de te procurer par celles qu'il te cherche pour te titrer une épouse.

6. Nkita emotsi wate nyango aya eka iso ko we ootsw'okola baumba nda bonyango ko oolenga wali : celle qui ta mère étant épouse de ton père, tu reçois dans son clan à elle en vue de ton mariage propre (variante du cas 2).

7. Nkita eki nyango okwengelaka la baumba bakae mongo : la nkita de remploi du titre de mariage de ta propre mère.

8. Nkita ekam ea baumba bakam baki nd'osala eka bondele : femme profitée par moi par des biens que j'ai acquis au travail chez le Blanc. (C'est celle qu'on acquiert = la wango bokami mongo : ou « la mpambe oko » de mon propre droit, labeur ou initiative. ¹)

9. Nkita ekami. eki o nda baumba bakami, baki'mi okokaaka ko oota bona, wate nkita ekami : celle dont je profite comme ces droits propres qui me sont advenus par le fait que ma nkita a eu une fille.

10. Nkita ea bona okami ok'iy'oomaka ko baonkaa baumba ko nsolenga wali (baumba bakam mongo, bafa b'onto) : la femme du profit que je tire de biens que j'ai reçus du meurtrier de mon enfant (ce sont des biens qui me sont personnels et ne reviennent à personne).

11. Nkita o bonto oa mbaoma nda loanja kok'aofuta baumba, nkina bakwala basato, ko bokwala ow'omoto bafaakenja o nye, nkina ifootela bona oa jwende, asulungane (nda mpifo) ele bonto ok'io oomaka : le profit d'un homme que tu tires de l'esclave immolé sur ta place publique, ce pour quoi tu as payé des valeurs, ou de trois esclaves ou d'une femme esclave, laquelle on ne tue pas mais qui te donne un fils qui remplace (dans le clan et donc comme homme libre) l'esclave immolé.

Ici ce n'est donc pas une femme qui forme profit. A supposer que la femme esclave engendre une fille, pour épouser cette fille libre par naissance dans le clan, le père du clan devra constituer titre de mariage aux mains de celui qui a capturé la mère.

L'indigène qui me cite ces cas n'en finirait pas. Contentons-nous d'y voir tous les modes possibles d'acquisition d'un bien, d'un droit, d'une créance quelconques.

CONCLUSION.

Mais les exemples, autant que l'adage cité par le R. P. Boelaert et les solutions qu'il apporte montrent que le droit quelconque acquis dans le clan du bénéficiaire ou même la constitution d'un titre de mariage, par stipulation pour autrui, dans le clan de la femme ne suffisent pas pour

1) cfr. Hulstaert, Le mariage des Nkundo, p. 136.

qu'il y ait mariage.

Peu importe le temps durant lequel le bénéficiaire abuse de la femme et retarde le mariage, il ne se crée pas de droit sexuel par prescription acquisitive. Il n'y a pas mariage aussi longtemps que les formalités n'ont pas été toutes accomplies. La constitution d'un titre, même de mariage, ne suffit pas. Il faut que celui-ci ait été constitué personnellement et pour lui même par le mari aux mains du père juridique de la femme et non pas pour autrui.

Tout profit qu'il ait, le mari doit y joindre un titre nouvel, un titre supplétif. Tout accroissement de droit exige d'ailleurs titre supplétif.

Concluons aussi en disant que les droits sont personnels en ce sens qu'ils sont individualisés. Le mariage lui-même est loin d'être communautaire, comme certains auteurs l'ont écrit. Les faits ci-dessus montrent qu'il n'existe même qu'à la condition de son individualisation.

E. Possoz.

YAKOMA

In Aequatoria 1, n° 8, bl. 17 schreef P. Boelaert: « En zou misschien het nauw verband van vele groepen niet uit dien **ya** vorm te halen zijn? Men vindt dien naamvorm tetug vanaf Yakoma.... tot op den Kongostroom. »

Mijn uitleg over den naam Yakoma zal zeker geen aarde aan den dijk brengen om het verband dier groepen onderling aan te wijzen. Toch deel ik hem mede.

Het was de verkenner van Ubangi, Heer Alfons Vangele, onlangs overleden in België, die dezen naam gaf in Januari 1888 aan het volk van de plaats der samenvloeiing van Mbomu en Uele, waar hij zoo razend werd aangevallen. (zie Congo, Maart 1922). Gansch in het begin van Januari 1888 ontsnapten de verkenners aan een onvermijdelijken dood, doordat Vangele in alle haast bevel had gegeven met het bootje den stroom af te varen.

Te Banzistad aangekomen vroeg

Vangele hoe het volk ginder heette, en hij verstond Yakoma, naam dien hij opschreef en naderhand mededeelde in België aan het Aardrijkskundig Genootschap. Op die manier kwam de benaming tot stand, en sedert dien noemen de Belgen en ook de Franschen die plaats en het volk dat in de buurt woont: **Yakoma**.

In zijn Histoire des Peuplades de l'Uele et de l'Ubangi, bl. 128 zegt Huteureau: « Yakoma, nom d'un poste de l'Etat, qui signifie « amont », sert à désigner le confluent de l'Uele et du Bomu. Par extension on donne le même nom de Yakoma aux indigènes de cette contrée. » Dat staat in voetnota. Maar op dezelfde bladzijde leest men: « Ce nom de poste est octroyé à tort aux riverains et aux indigènes, qui ont leurs pénates à quelques kilomètres du Bas-Uele, des basses Bili et Bomu et du Haut Ubangi. Aucune agglomération du pays ne revendique ce nom

comme lui appartenant et les indigènes prétendent en ignorer l'origine.»

De opgave van Hutereau als zou Yakoma beteekenen: stroomop (amont) is onjuist.

Naderhand heeft Vangele het misverstand ingezien waardoor hij die plaats Yakoma heette. Op 1 December 1922, schreef hij mij: «... J'ai relu la brochure «Congo de février 1922, p. 175, note 2 Wagegi (homme de l'intérieur). Junker avait pris cette locution pour le nom d'une peuplade. Il paraît que j'ai commis une erreur analogue par la désignation «Yakoma» donnée à la population du confluent Mbomu Ouellé, après mon arrêt forcé en décembre 1887 et ma retraite vers Banzyville. Je me rappelle parfaitement qu'à Banzyville on prononça le mot «Ya ko ma», mais, nullement familiarisé avec l'idiome

«Sango», je pris cette locution pour le nom de la peuplade avec laquelle je venais d'avoir mon sanglant différend.»

Er bestaat dus noch plaats noch volk die vroeger dezen naam droegen. Een misverstand gaf aanleiding tot de vergissing van Vangele. Zooals ik het reeds schreef in de Geschiedkundige Bijdragen, blz. 56-57, werd hem misschien te Banzistad gezegd: «Aya kuma» = de kinderen van Kuma.

Nochtans vindt men in boeken die over de bevolking van Opper-Ubangi spreken nog zinsneden als deze: «Les Yakomas sont d'excellents forgerons,» enz. Ook op landkaarten staat nog het volk «Yakoma» aangegeven.

† Baselis Oktaaf Tanghe,
Ap. Vik. Ubangi.

DOCUMENTA

HET INLANDSCH NIEUWSBLAD.

Een inlandsch nieuwsblad kan gansch in de inlandsche taal zijn gesteld en toch niet inlandsch zijn. Om leefbaar te zijn moet het voldoen aan een leemte. Voor inlanders die los staan van het stamverband bestaat deze voornaamste leemte hierin dat zij, ofschoon volwassen, terug worden gebracht tot een toestand van kind-zijn. De bedienden der blanken hebben aldus een verarmd leven; daaraan verhelpen geen schoone huizen, voetbalpleinen, noch de bier-lokale der kampen. Want zij missen dit essentieële: de vrije stem op de openbare vergaderingen van klan of stam.

't Is in dien nood dat het inlandsch nieuwsblad of tijdschrift allereerst moet verhelpen, wil het leefbaar zijn. De inlander moet zijn gedachten kunnen meedeelen aan anderen. De artikels

moeten niet enkel nuttig zijn in het oordeel der inlanders. De lezer moet er zich in terug vinden. Het nieuws moet hem werkelijk aanbelangen. Het sukses van *Vyaro na Vyaro* in Rhodesia is te wijten aan het feit dat de inlanders er zich van kunnen bedienen als van een soort forum om hunne gedachten uiteen te zetten. Na 5 jaar kon het nieuwsblad gansch op eigen voeten staan.

Om te slagen moeten de inlandsche nieuwsbladen-tijdschriften drie essentieële voorwaarden vervullen:

1. de onkosten moeten gedekt zijn voor minstens drie jaar;
2. het lezend publiek moet in staat van ontwikkeling verkeerren;
3. Het blad moet aangezien worden als een open tribuun, als een werk der gemeenschap, zonder

blijkbare kontroel van missie of regeering. Het moet als het ware het gelijk "eigendom" zijn van alle belanghebbenden. (T. CULLEN YOUNG, in AFRICA, Jan. 1938, bl. 93).

ÉVOLUÉS.

Que vont devenir—après dix ans, vingt ans—les Africains qui auront perdu, sans devenir chrétiens, leur religion fétichiste et le contrôle des institutions sociales et familiales de leur pays, se trouvant en même temps en contact avec la démoralisation européenne des ports, des usines, des ateliers? Que vont devenir même les Africains qui auront simplement déserté leurs campagnes pour les villes européennes? ... Pourra-t-on mettre sur le compte des mœurs africaines ces pratiques de déclassés?

Je crains que l'euro-péanisation ne détruise tous ces essais de l'adaptation des réjouissances indigènes à des fêtes catholiques. Nos Noirs chrétiens - évolués - auront vite honte de ces danses parfois grotesques, de ces tambours primitifs, de ces chants qu'ils trouveront barbares.

Il faut souhaiter une transformaton, une adaptation par nos fidèles, du folklore, des danses, des chants, etc. faute de cette assimilation, ils s'euro-péaniseront, c'est-à-dire que, sous le masque d'un faux progrès, ils perdront les qualités originales de leur race, n'ayant plus ni coutumes, ni traditions, ni usages qui leur soient propres: ce seront des déracinés sur lesquels nous bâtirons un christianisme incertain et qui nous prépareront de terribles retours quand ils retrouveront le besoin incoercible de redevenir eux-mêmes (F. AUPIAIS, dans: Vie Intellectuelle, LXIII, 1, p. 99 ss.)

EUROPEESCHE WOORDEN IN AFRIKAANSCHE TALEN.

De moeilijkheid van het opnemen van vreemde woorden in Afrikaansche talen komt voort uit het feit dat het Europeanen zijn die nieuwe ideeën invoeren waarvoor nieuwe termen vereischt worden. Indien het volk zelf zijn eigen

boeken schreef, zou de moeilijkheid zich van zelf oplossen, doordat een inlandsch woord zou gevonden worden of een vreemd woord aangepast.

De Europeaan die een nieuw idee wil invoeren met een nieuwen term kan het woord overnemen uit zijn eigen taal, zooals het daar geschreven is; het zal dan onleesbaar en onverstaaenbaar zijn voor de inlanders. Hij kan zulk woord aanpassen aan de fonetiek des inlanders; dan zullen dezen het enkel niet verstaan. Hij kan ook met de hulp van inboorlingen een inheemsch woord zoeken. Ook kan hij leenen aan een vreemde, minder afwijkende Afrikaansche taal. De groote kwestie is hier dan de aanpassing van het begrip.

Buiten het invoeren van technische termen heeft de Europeesche taal invloed op de dagelijksche spreektaal der inlanders. Zuiver gevormde inlandsche uitdrukkingen voor nieuwe zaken worden gewoonlijk verdrongen door de min of meer aangepaste Europeesche woorden. Dit geldt vooral voor termen door Europeanen uitgevonden. Vervormde Europeesche woorden hebben vaak meer sukses. En eens algemeen aangenomen kunnen zij moeilijk verdrongen worden door een nieuwe terminologie, die jammer genoeg veel te dikwijls veranderd wordt door de regeeringen.

Europeesche woorden worden best geschreven volgens de inlandsche fonetica, vooral wanneer zij gemeengoed zijn geworden; anders veroorzaakt men een zeer nadeelige breuk tusschen gesproken en geschreven taal.

Dat de oorsprong van het woord verloren gaat heeft geen belang; ook Europeanen weten zelden uit welke talen de dagelijks door hen gebruikte woorden voortspruiten.

Men moet zooveel mogelijk het gebruik van niet geassimileerde vreemde woorden vermijden, en wanneer het niet anders kan ze in een ander lettertype drukken. Anders kan de lezer er niet meer wijs uit worden. In alle geval moet de Europeesche schijver de inlandsche gemeenschap volgen, tot dat hij de pen zal kunnen overreiken aan het volk zelf, dat beter in staat zal zijn te oordeelen over taal en stijl. (R. M. EAST, in AFRICA, X, 1937, bl. 97).