

AEQUATORIA



Rédaction et Administration
Mission Catholique

COGILHATVILLE

Opstel Beheer
Katholieke Missie

INDEX

		Page
BITTREMIEUX. L., C. I. C. M.	Prelogisme	26
BOELAERT E., M. S. C.	Oude Voornamen in Mayombe	81
BORGONJON J. F., O. F. M.	Les Batswa de l'Équateur	26
COEMAN F., O. F. M. Cap.	Ontvolking door Kolonizatie?	92
DIVERS	De Besnijdenis bij de Tutshokwe	13, 59
HULSTAERT G., M. S. C.	Historische Ngbaka-Legenden	135
	Politesse Mongo	103
	Individu et Communauté	28
	Formation Générale et École primaire	87
	Lomongo en Ngbandi	153
KAGAME A.	Le Rwanda et son Roi	41
LODEWYCKX C.	L'Alimentation de l'Indigène	29
MAES V., O. M. C.	De Ngbaka	96
NGOI P.	Style Oral	151
ROMBAUTS H., C. I. C. M.	Les Ekonda	121
TANGHE B. O., Mgr.	Les Fur et les Furu	75
VAN AVERMAET E., O. F. M.	Les Tons en Kiluba-Samba et le Tambour-Téléphone	1
VAN CAENEGHEM R., C. I. C. M.	Pour plus d'Étude des Valeurs indigènes Luba	78
VAN GOETHEM E., Mgr.	Bibliothèques pour Indigènes	115
V. M.	Délinquance Juvénile	95
VAN MOORSEL H., C. I. C. M.	Nota's bij Voorhistorische Opzoekingen in het Plein van Leopoldstad	128

DOCUMENTA

A. R.	La grande Pitié du Paysan indigène	32
BOWMAN E. D.	Formation familiale rurale au Nyasaland	156
ESSOR DU CONGO	L'Avenir de l'Agriculture chez l'Indigène	111
FELA SOWANDE	Mentalité Africaine	111
LEDENT Dr.	Polygamie et Dénatalité	158
MACKIE. Dr. Janet Welch	Sur l'Éducation à l'Hygiène	112
RICHARDS A. I.	Anthropologie Appliquée	114
RYCKMANS P.	Allocution	33
SENDANYOYE G.	Le Testament écrit au Ruanda	38
S. I	Pour l'Enfance Délinquante	35
WESTERMANN D.	Enseignement et Communauté indigène	36
	D'un Discours du Ministre des Colonies	112
	Musée du Roi Georges V à Dar-es-Salaam	112

BIBLIOGRAPHICA

ASHTON E. H.	Medecine. Magic and Sorcery among the Southern Sotho (E. B.)	117
DAWSON Chr.	The Judgement of the Nations (V. M.)	117
FABIAN BUREAU	Four Colonial Questions	118
GOODWIN A. J. H.	The bored Stones of Southern Africa (E. B.)	117
HAGENDORENS J., Mgr.	Notes on Archaeological Method (E. B.)	117
HILDEBRAND P.	Dictionnaire Français-Otetela (G. H.)	39
HYDRICK J. L.	Le Martyr Georges de Geel et les Débuts de la Mission du Congo (B. Q. Tanghe)	36
I. L. O.	Intensive Rural Hygiene Work in the N. E. I. (E. Boelaert)	118
KRIGE E. J. and J. D.	Social Policy in Dependent Territories (E. Boelaert)	159
LESTRADE G. P.	The Realm of a Rain-Queen (E. Boelaert)	158
LOEKMAN DJAJADININGRAT	Some Venda Folk-Tales with English Translation and Notes (E. B.)	117
MINEUR G.	Some Kgatla Animal Stories with English Translation and Notes (E. B.)	117
NADEL S. F.	From Illiteracy to University (E. Boelaert)	118
SCHAPER A. I.	Commentaire sur l'Ordonnance du 5 oct. 1943 sur les Juridictions Indigènes du Ruanda-Urundi (A. R.)	39
SITSEN P. H. W.	Cours Elémentaire de Droit (A. R.)	40
VAN DER MERWE D. F. and SCHAPER A. I.	A Black Byzantium: the Kingdom of Nupe in Nigeria (E. Boelaert)	158
WRONG M.	A short Story of the Bakgatla-bagaKgafela of Bechuanaland (E. B.)	117
X	Industrial Development in the Netherlands Indies (E. Boelaert)	118
X	Notes on the Noun-Classes of Some Bantu Languages of Ngamiland (G. Hulstaert)	120
X	A Comparative Study of Kgalagadi, Kwena and other Sotho Dialects (G. Hulstaert)	120
X	Five Points for Africa (E. B.)	79
X	Mass Education in African Society (E. B.)	80
X	Rhodes-Livingstone Institute Journal (E. B.)	79
X	La Voix du Congolais (G. H.)	39

Les Tons en kiLuba Samba et le tambour-téléphone.

Dans le numéro de février 1938 de la Revue « Kongo Overzee » le Professeur A. Burssens écrit : « In het kiLúbà heeft men eveneens twee primaire tonen : een hoogen en lagen ; tevens twee secondaire (samen-gestelde) tonen : een dalenden en een stijgenden. Voorbeelden van een secundairen middelhoogen toon heb ik in het kiLuba niet gevonden. (bl. 27).

D'autre part nous savons que pour saisir et noter les tons du langage des báLú bá Sámba il s'est servi du kyōndō.

Étudiant entre confrères la tonologie du kiLuba Samba, nous avons été amenés forcément à contrôler les conclusions du savant Professeur de Gand. Nos observations nous obligent à contester la valeur de ces conclusions. Nous soumettrons au jugement de nos lecteurs tous les éléments d'appréciation dont nous disposons en leur laissant le soin de conclure.¹⁾ Nous nous en tenons à ces deux questions : Quel est le nombre de tons en kiLuba Samba ? Le

1) Nous n'avions aucune intention de publier pour le moment quoi que ce soit sur la tonologie du kiLuba. Certaines de nos observations ayant été communiquées verbalement et fait l'objet de correspondances dans lesquelles nous ne sommes pour rien, le R. P. Hulstaert nos a demandé des précisions. Les voici. Si cet article paraît ce sera pour céder au désir du Directeur d'Æquatoria ; espérons aussi que nos données pourront être utiles aux chercheurs du pays Luba.

kyōndō reproduit il exactement les tons du langage ?

1. Nombre de tons en kiLuba Samba

Après un séjour de quelques mois au pays des BaLuba Samba, le Pr. Burssens conclut à l'existence de 2 tons primaires : le ton élevé, et le ton bas, et 2 de tons secondaires : un ton ascendant et un ton descendant. Pas de trace d'un ton moyen. Celui-ci avait été observé toutefois en tshiluba (l. c. p. 26) Burssens ajoute « Men mag zeggen dat het toonsysteem in het kiLuba hetzelfde als in het tshiLuba is (bl. 28).²⁾

Avant lui, le R. P. Colle, des Pères Blancs avait déjà mentionné l'existence de deux tons en kiLuba-Hemba, mais avait manifestement confondu des choses très distinctes (Les BaLuba, II, 1913, p. 661). De même dans une grammaire manuscrite le R. P. Van Looy, O. F. M. avait signalé

(2) On nous assure que le préfixe **ki** pour exprimer « la langue de » est d'introduction récente ; on disait et on dit encore pour désigner le langage : **bu**. Ainsi : ulókötä bulúba, bwäläbä, búkwämädi : tu parles Luba, la langue des riverains du fleuve (Lwäläbä : fleuve Congo), celle des gens du clan báKwämädi, etc. Ne dit-on pas de même en tshiLúbä : udi wakula buluba ? Cfr. Kongo-Overzee I, bl. 79, Mgr De Clercq (buluba) ; III bl. 1, Burssens (tshiluba = buluba)

les 2 tons. Seulement avant l'arrivée du Prof. Burssens personne ne semble avoir soupçonné l'importance des tons dans le langage.

Nous croyons qu'il y a en kiLuba Samba: 3 tons simples et 5 tons composés. ³⁾

A. TONS SIMPLES.

L'existence du ton **haut** et du ton **bas** n'étant ni discutée ni discutable, nous nous contentons de renvoyer à ce que le Prof. Burssens a noté à leur sujet (l. c. bl. 28). Nous en rencontrerons d'ailleurs de nombreux exemples au cours de cet article.

Ton intermédiaire.

I. Existence de ce ton.

Quoi qu'en dise le Pr. Burssens il faut admettre qu'il y a en kiLuba Samba un ton intermédiaire entre le ton haut et le bas; nous devons même ajouter que ce ton comporte deux degrés, que nous désignerons provisoirement comme moyen inférieur et moyen supérieur. Faut-il y voir deux tons distincts? Nous n'oserions nous prononcer; peut-être ce qui suit aidera à trouver la réponse à la question. Ce ton intermédiaire est très fréquent.

En faisant prononcer très clairement

3) Faute de moyens techniques appropriés nous reproduirons graphiquement les tons par les signes suivants: sur la voyelle: ton élevé = á; ton bas = à; ton intermédiaire: ä; à côté du mot, entre parenthèses: ton montant du grave à l'aigu = /; ton descendant de l'aigu au grave = §; ton descendant de l'aigu à l'intermédiaire = 1; descendant de l'intermédiaire au grave: 2; ascendant du grave à l'intermédiaire: 3; ton haut = (*); ton bas = (·); ton moyen = (-).

et lentement les mots on constate que l'intervalle entre le ton haut et le ton bas est généralement d'environ une quarte (soit: fa-do), parfois aussi d'une quinte (sol-do); le ton moyen supérieur se rapproche du mi, tandis que l'inférieur est ré (approximativement) et cela quel que soit l'intervalle qui sépare le ton haut du ton bas. Ces intervalles ne sont évidemment pas si rigoureux qu'en musique mais rendent cependant assez bien les degrés d'élévation des 4 tons mentionnés.

a) En règle générale le ton moyen qui suit un ton élevé, sera *supérieur*.

Ex. de mots ayant un intervalle d'une quarte: kímfulüntütü: terrier (de lapin, etc.); kánkëñdwa: espèce de termite sans ailes; míninò: d'affilée; mú-sányingwà: ver de terre; kánsëñdwa: de travers, de biais; kitülò: arrêt (où l'on dépose la charge en route); kilälò: gîte d'étape (endroit où l'on dort en voyage), etc.

Ex. de mots où l'intervalle est d'une quinte (environ): kisimùmbù: guêpe maçonnerie; kápòlèpòlè: os iliaque; kapukutwi (*1-): dur d'oreille; musangala (*1-): arbre (variété).

b) En règle générale le ton moyen qui suit un ton bas, sera *inférieur* (respectivement ré).

Ex. mukaji (*-): femme; dikàsä: main; mbùjì: chèvre; mbùü: varan; lumbumbè: termite ailée (variété); nsäkì: halètement (après une course); nkàsängäiä: applaudissements; nkädikädì: subitement; nküsákù:ä: pèle-mêle, de façon éparpillée; nkisiisi (§-): iumée abondante. De même on dit « báLúndà bà Käsöngwà Nyëmbö » et non « bàKäsöngó á Nyëmbö » comme dit Burssens (p. 25).

A cette règle il y a cependant

des exceptions ; parfois un ton moyen supérieur suit un ton bas : il faut remarquer toutefois que dans ce cas l'intervalle entre le ton haut et le ton bas est une quinte ; ex. üt-wä mü kinü kiyämpè = elle pile dans un bon mortier ; wäpaka bwängä büyämpè = il a préparé un bon remède magique (les 2 subst. ont, pris isolément, le ton élevé).

c). Voici quelques mots à radical redoublé où se rencontrent les 2 degrés du ton moyen (après le ton haut on a le ton moyen supérieur et après le ton bas le ton moyen inférieur, respectivement mi et ré) ; mutebateba ('---) : espèce d'arbre ; butukutuku : ('---) avec violence (en arrachant quelque chose) ; bukobokobo ('---) : quémandage qui importune ; mukunukunu ('---) : espèce de maladie.

d) Pour ne négliger aucun élément qui puisse aider à porter un jugement sur la nature de ce ton moyen, nous devons faire remarquer que fréquemment, au cours de la phrase, il remplace soit un ton haut, soit un ton bas. Prenons p. ex. deux substantifs qui figurent dans la liste dressée par M. Burssens comme ayant des tons uniformément élevés. Pris isolément ils ont ces tons, mais dans les petites propositions suivantes ils prennent le ton moyen : nátulä dïbwè dikâtämpè : j'ai déposé une grande pierre ; wäipâyä mükökö mülümè : il a tué un bélier.

De même : kukuta (':-) (lier) devient kukuta (':-) nkükü : se concerter sur les préparatifs à faire (pour un voyage), sur la tactique à suivre (pour une bataille) : c'est encore un exemple de deux tons moyens de degré différent.

Quand la particule de négation ké (à ton élevé) précède un mot qui régulièrement a des tons hauts, ceux-ci sont abaissés, deviennent moyens supérieurs, tandis que le

no final a le ton moyen inférieur ; p. e. : ké müküdü üjngè pö : ce n'est pas une corde roulée ; (isolément : '---) ; ké kiküyä kyä lülündü pö : pas un très grand champ de manioc (isolément : '---) ; ké bëyà pö : ils ne viennent pas (isolément : beya (3)). L'existence du ton moyen ayant été établie, reste la question :

2. Ce ton constitue-t-il un vrai tonème ; a-t-il une fonction sémantique et grammaticale ?

Voici quelques exemples qui permettront de formuler une réponse.

a) au point de vue *sémantique* :

kupela (':-) mätä : cracher, cfr. kupela (':-) : refuser. kupela (---) : moudre ; kulela (':-) : surnager, flotter ; cfr. kulela mwänä (---§-) : élever (adopter) un enfant ; kupala (':-) mäsipä : écailler des poissons ; kupala (---) mëmä : rejeter l'eau (avec laquelle on s'est rincé la bouche) ; kukula (':-) : sauver ; kukula (.-) : avancer en âge ; kuloba (':-) bämämbö : appeler les débiteurs ; kuloba (':-) pêcher à l'hameçon ; kulowa (':-) mwänä : ensorceler un enfant ; kulowa (':-) être en paix, prospérer ; kulula (':-) flairer ; kulula (-) mwänä : reprocher à un enfant sa mauvaise conduite ; kulumba (':-) délaissier, montrer peu d'attrait pour ; kulumba kilo (---§-) : rejoindre le grand village ; mukanda (':-) : corde, lien ; mukanda (---) : circoncision ; mukomo (---) : cherté (kädî pö nä mükömö : il n'est pas cher) ; mukomo (':-) : toquade ; kikötö kikökä tuvwi (':-) : le bousier traîne des excréments ; kikötö : partie vitale du corps (où les coups sont mortels) ; luku (':-) : millet ; luku (§-) : intelligence ; nkulu (.-) : grand rat ; nkülü : nom que les beaux-parents se donnent entre eux ; wädÿä dikuta :

(---) il mange une cuisse (d'homme); dikuta (§--): petit insecte; kálándü: patatras (m. image); kálándü: mémoire; mulolo ('.-): arbuste; mulolo ('..): serpent vert; mulongo (---) = ligne; mulongo ('..): claie en branches de palmier; d'lungü: fourneau; dilungü grande plaine herbeuse; kámpändä: un certain, quidam; wäasä kámpändä: il a blessé un écureuil.

b) au point de vue *grammatical*: udyā (..) tu manges; udyā (.-) il mange; üpängä lolò: tu chasses ma mère; üpängä lolò: il chasse ma mère, bädya: ils mangent; bädya: (ceux) qui mangent; wädya: tu as mangé; wädya: tu mangeas (temps narratif); ntelä (3-): je nomme; ámí ntelä: moi qui nomme; bätälä: ils nomment; bätälä: qui nomment; kutambula ('.-): recevoir; kutambula po (....): tu ne reçois pas; mēmā àsabā: l'eau bout; mēmā àsabā: l'eau qui bout; mutshima utshina ('...): je cœur craint; mutshima utshina ('...'): un cœur qui craint; nādī: j'étais tout récemment; nādī: j'étais il y a longtemps; wásélèlè: il a porté il y a longtemps; wásélèlè: qui a porté il y a longtemps; wásélèlè: qui a porté récemment. En disant: Múlópwé Yézú wápöplwé pä müsälábä, on dirait: dernièrement le Seigneur Jésus a été attaché à la croix; il faut dire: wápöplwé: il a été cloué il y a longtemps.

B. Les tons doubles (composés).

a) *Ton descendant de l'aigu au grave* (marqué dans les exemples suivants comme à): Ex. mwēpö, du sel; mōjī: des melons d'eau (sing. dyoji); kwējī: lune, lunaison; mwējī: lumière lunaire; pī = où?; nyēkē, continuité; adv. = toujours; kángélèkējyā:

qui imite, qui singe; écho; ditëmbwē: guêpe sociale; k-ômékä: emballer, embarquer; kipyüpyü: chaleur; päntü bāngi: beaucoup d'hommes; kípākāpākā: le Sud; sē: pas du tout, aucunement. Formes grammaticales: bätwē tüdyā: nous qui mangeons; äbò bälwā: eux qui se battent; bānwē mülembā: vous qui écrivez; kázazükē: informe-toi d'abord concernant l'endroit.

Ce double ton se répète parfois; ainsi: kinödwa: malentendu, qui proquo; pōnkā: de même, encore, aussi; kyūmwā: endroit sec, aride; soif; mupingwa ('§§): personne de qui on revient (à distinguer de mupinge ('§.)): personne qui revient; nswāswā: espèce de serpent. Cependant ces mots se prononcent aussi en mettant sur l'avant-dernière syllabe le double ton 1: de l'aigu au moyen; et sur la dernière syllabe le ton 2: du moyen au grave. Donc: kinondwa, 1 2; monka, 1 2; kyumwa, 1 2, etc.

b) **Ton montant du grave à l'aigu**, marqué ici comme à:

Ex. bāngi: d'autres (hommes); dyömbā: pélican; päpä (pi. bāpäpä ou bāpäpä, arbre Afzelia Cuangensis); pöpā: là bas (dessus); pēkèlè syēē: où il est bon (d'être, d'habiter); bätälükā: ils sont partis; bätälükā: ils partent; bätälükā: qui partent.

c) **Ton descendant de l'aigu au moyen, marqué 1.**

Ex. sonkele (1.) orgelet; binyene (1.): mal aux orties; lutuntunya ('1.) espèce de plante; kinkuba (1.) espèce d'aboi par lequel on interrompt les lamentations funèbres de temps en temps; tātükā, üdī nā miyale (1.): va-t-en, tu n'es jamais content.

Ce ton est aussi employé au lieu du ton descendant de l'aigu au grave; on dit

aussi bien , surtout actuellement: netshyepeka (1- -) je m'humilie, me rends petit, que: nêtshyëpëkä etc.

d) Ton descendant du moyen au grave, marqué 2.

Ex. lumbisye (·-2): odeur de viande insuffisamment cuite , à moitié crue; lunkulwe (·-2) plante vivrière qui repousse spontanément; kasamanwa (·-2) de 10 h. à minuit: ailleurs: minuit; kikonye (·-2), crampe; kapuwe (·-2) ennui; lukunwa (·-2) une semence; lukofyo (·-2) un cil; kifukwe (· 2) un nain; ditonya (·-2), tache, moucheture (sur peau); bivuvwe (·-2): choses vues très indistinctement, silhouette; bitomwa (·-2): boissons, breuvages; kitapwa (·-2): blessure; kusovya misovyo (·-·-2) : produire certain clappement des lèvres et de la langue.

Ce ton 2 suit très souvent le ton 1:

Ex. mulalwa (· 1 2) arbre (espèce); lunyeny (· 1 2) sensiblerie; kifwa (1 2) ressemblance; kipumbwa (· 1 2) un accident; mutokwe (· 1 2) un chançard; kîsükü kyà nzeje (1 2) un pot dans lequel on sert la viande; katutwa (· 1 2) petite fourmi noire.

e) Ton montant du grave au moyen, marqué 3.

kuvula (·3-); se déshabiller (cfr. kûvülä = être , devenir nombreux); une foule d'autres verbes ont la même mélodie tonale; pwa (3) onomatopée imitant le bruit d'un objet qui casse; muzela (·3.) raton; vutu (3) de grand matin; twite (3-) surnom de la mangouste nkälä; bufwitshi (·3-) sorcellerie; lunywenë (·3-) un cheveu; utela (·3-) tu nommes; benda (3-) ils s'en vont.

Le ton double aurait-il parfois aussi

une fonction sémantique? La chose n'est pas exclue. Pour le moment nous nous abstenons de l'examen de cette question.

* * *

Signalons de rares cas de ton triple montant-descendant:

Ainsi dya (· · ·) signifie, employé isolément: aujourd'hui, et a exactement les 3 tons de l'expression ordinaire, ayant la même signification: dyä lélô (on sous-entend difükü: jour). Si le mot dya est suivi d'un autre, il perd ce triple ton, et ne conserve qu'un ton haut simple; p. e. dyä tûyâ : aujourd'hui nous allons; dyä nküküpîä : aujourd'hui je te frappe; dyä úfwà : aujourd'hui tu meurs.

Certaines exclamations ont aussi un ton triple : e · · · : pour exprimer son consentement : oui, c'est ainsi ; o · · · ou u · · · pour se moquer de quelqu'un (qui manque son coup, qui laisse échapper quelqu'un, etc. .

* * *

Concluons. Nous avons simplement noté ce que nous avons observé. Nous croyons pouvoir affirmer que la notation des tons est généralement exacte. Mais nous avouons aussi que beaucoup de règles qui régissent la tonologie du kiLuba nous demeurent inconnues. Le lecteur devra se dire après ce court exposé que cette tonologie apparaît bien plus compliquée que ne le fait supposer le Prof. Burssens. Q. E. D.

II. Les tons du langage et les tons émis sans paroles.

A. 1) Il est évident qu'on peut reproduire tous les tons du langage sans prononcer une seule parole.

2) Cela se fait chez nos baLuba dans certains cas:

a) au búsòdì (enclos dans lequel se trouve la cuisine d'un chef, d'un notable). La personne (homme ou femme) qui s'y trouve pour préparer la nourriture a défense absolue d'y parler. Si elle veut communiquer avec l'extérieur, elle est obligée de siffler - kwilā mīlūjī - : elle siffle les tons exacts des mots qu'elle veut dire.

b) quand une femme veut se faire comprendre à une distance où la parole articulée serait difficilement comprise, elle a recours à ce qu'on appelle kilūlūlū; elle émet simplement à un diapason élevé les tons exacts des mots qu'elle veut communiquer; après chaque son émis elle touche son gosier du doigt pour bien espacer les sons. Ainsi p.e. elle veut appeler ināmtūmū Ngōyī (nom d'une femme), elle crie ' - . . . - ; ou bien: ' . . . - = iyā kūnō (viens ici); ou: § - ' . - = twāyā pā nzyā = allons au village (comme crie une femme travaillant sur un champ éloigné de celui d'une compagne à l'heure de rentrer au village). Les hommes sifflent les tons.

3) Par ce procédé il est possible de communiquer certaines choses convenues, stéréotypées, traditionnellement transmises de cette façon. Peut-on se faire comprendre toujours et sur n'importe quel sujet?

Le R. P. Servais Peeraer écrivait « In de opvatting van den inlander zijn klank en toon zoo onafscheidelijk met elkander verbonden dat, wanneer een inlander de toonmelodie van een woord hoort, hij negenmaal op tien kan raden welke klank er achter steekt. . . wie de tonen (van de kyōndō) hoort, verstaat dadelijk wat er meegedeeld wordt » De Standaard, 3 Jan. 1938). Et il n'est pas le seul à s'exprimer ainsi (cfr. Colle, o. c.).

La chose doit cependant sembler difficile à admettre a priori. En effet les mots et les constructions grammaticales ayant absolument la même formule mélodique, foisonnent en kiLuba; il faudrait réellement être sorcier pour distinguer parmi tous ces mots à mélodie identique précisément celui que l'on veut communiquer en n'en faisant entendre que les tons.

Prenons le seul exemple que propose le R. P. Colle. Il écrit « Je suppose donc que le noir cherche à exprimer cette phrase: « Le chef dit: viens avec deux chevreaux = Mulohwe amba : iya na tubuji tubili » , il produira, en les espaçant plus ou moins, les sons suivants: la do la do la, do la la la do do do do la la (o. c. p. 662). De fait, ces tons ne sont pas bien indiqués, c'est: ' . . . - ; ' . . . - . . . Mais supposons que le chef veuille trois chevreaux comment fera-t-on savoir la chose sans confusion possible, puisque tusatu (3) a exactement les mêmes tons que tubidi (. . .) et que les sons ont la même longueur?

Supposons une personne qui a défense de parler au busodi; elle siffle à une autre personne du village les tons de cette phrase: Mbuya, ndetele bukula (. . . - . . .) = Mbuya, apporte-moi de la farine. Le dernier mot avec ses tons intermédiaires uniformes n'est pas compris. La personne interpellée crie: mātābā? du maïs? (remarque la même formule méthodique), l'autre sifflera les sons ' . (ā = non); si à la fin la personne interpellée crie: būkū.ā? de la farine? on lui sifflera ' . . . e ʌ (ou). N'insistons pas davantage. Aucun indigène d'ici ne prétend pouvoir se faire comprendre en n'émettant que les tons des mots, à moins qu'il ne s'agisse de formules connues, traditionnelles, stéréotypées ou convenues d'avance.

B. Le kyôndö (tambour-téléphone) rend il exactement tous les tons du langage?

Le Professeur Burssens l'a cru. Voici ce qu'écrivait notre regretté confrère le R.P. Servais Peeraer dans l'article cité où il rendait compte de l'enquête menée par le Pr. Burssens et de la méthode suivie pour noter les tons du kiLuba. Le P. Peeraer avait étroitement collaboré avec M. Burssens. « Haast een mathematische zekerheid verkreeg Prof. Burssens bij het opteekenen der taaltonen, toen hij na een paar weken tot de bevinding kwam dat de inlanders de toonmelodie der woorden op hun seintrommels slaan om met elkaar op verre afstanden te spreken. Twee tonen in de taal, twee tonen op den seintrommel, dat klopt... Vermits elke syllabe haar eigen toon heeft kan om het even welk inlandsch woord op den seintrommel geklopt worden. Aan dien seintrommel heeft Prof. Burssens veel te danken. Dat was nu eenmaal de proef op de som, en de tonen die aanvankelijk op het gehoor opgenomen waren, zouden nu een voor een op den kyondo-trommel geklopt en herklopt worden. Heel de KiLuba-phonologie (?), de lange woordenlijst van den Guide to the recording of African languages, het werkwoord en al zijn afleidingen, kortom heel de grammatica werd tonologisch onderzocht. » (art. cit. ; cfr. Kongo-Overzee, IV, p. 223.) Que penser de l'affirmation qui veut que le Pr. Burssens doit énormément au tambour-téléphone ? Je pense bien au contraire que cet instrument a empêché le Professeur de constater l'erreur initiale dans laquelle il avait versé en ne connaissant que deux tons simples en kiLuba Samba. Convaincu déjà qu'il n'y avait que deux tons dans cette langue, trouvant que cet instrument pouvait rendre les deux tons, il a demandé aux indigènes de reproduire les tons

des mots qu'il leur dictait. Le procédé eût été excellent si de fait il n'y avait eu que deux tons à reproduire, mais comme il y a en trois (comme nous croyons l'avoir établi), il a demandé une chose impossible, et les noirs, chaque fois que se présentait un ton moyen ont un peu forcé la note et ont donné un ton haut ou bas d'après les circonstances. Nous constatons en effet, en examinant une liste de mots dressée par feu le P. Peeraer, et notée par lui en suivant la méthode du Professeur, que tous les mots où il ne se rencontre que des tons hauts ou bas ont été exactement notés, tandis que tous les tons intermédiaires sont marqués comme hauts ou bas. Il n'y a d'ailleurs aucun Muluba qui prétend pouvoir rendre par le kyôndö tous les tons du langage : ils avouent que c'est impossible.

Dans le cas qui nous a occupé, il s'est agi d'un emploi nouveau du kyôndö : son utilisation par un Blanc en vue de noter les tons du langage. Le résultat devait être décevant.

2. **L'usage traditionnel du kyondo** (tambour-téléphone). Cet instrument (comme d'autres encore) sert à transmettre des messages à des distances où la voix ne peut porter. Il consiste en une bille de bois évidée patiemment à travers une fente oblongue et étroite ; on obtient ainsi une caisse de résonance cylindrique ; en donnant aux parois une épaisseur différente on produit en les frappant alternativement deux tons bien distincts, l'un aigu et l'autre grave.

La langue comprenant 3 tons différents, il est donc impossible de les reproduire exactement, sur cet instrument. Mais il y a plus : même les tons que l'on pourrait reproduire exactement, ne le sont pas toujours. Pourquoi ? Nous proposerons une explication possible à la fin de cet article.

Citons quelques-uns des messages traditionnellement transmis au moyen du kyôndô. Nous donnons d'abord les sons émis, et ensuite les tons des mêmes phrases dans le langage courant.

1. **Formules employées pour appeler ou avvertir quelqu'un.** Remarquons d'abord que la plupart des noms de naissance, majina a munda ('...-2) sont ce qu'on appelle des majina a numbi ('...-') c. à. d. des noms dont la formule complète est récitée dans le chant clanique (numbi). Pour appeler quelqu'un qui porte un de ces noms, on bat toute la formule sur le kyondo. S'il y a plusieurs personnes qui portent ces nom (comme c'est fréquemment le cas), on ajoute le nom du père ou de la mère pour bien déterminer la personne qui est appelée. Si l'individu auquel s'adresse le message porte un nom étranger au numbi, on emploie la formule que nous citerons plus loin.

a) Quelques majina a numbi :

Mbuya mulumya Kimpanga ('...') = Mbula, mari de Mpanga (Kimpanga est propre au kyondo. En langage ordinaire on dirait : Mbuya mulumya Mpanga ('...')

Manyi manyi makatajya kudyata Kasongo ('...') = les feuilles, les feuilles qu'il m'est difficile de piétiner; tons du langage parlé: § §-3-...-.....

Kya mulundula Numbi, Numbi wa Monga ('.....'); en langage ordinaire : '.....' , -...-4)

b) Pour appeler un chef de village, on em-

4) Pour saisir le sens et l'origine de cette formule employée pour appeler un individu du nom de Numbi, il faut savoir que le mbülükû (antilope philantomba monticola) s'appelle aussi : Mbülükû nūmbi,

plote ordinairement la formule : Mulopwe mulopwe, ntambwa lwabila, ntambwa lukola manyenze, kabunji mwine ntanda, lele ntanda kyadi ('...') : chef chef, lion qui donne les ordres, lion à grande crinière, kabunji (animal) maître de la région, qui es couché sur le dos sur (route) la région (sens: toi qui es propriétaire de toute la région). La tonalité du langage ordinaire est: '...' , -...-§-...-§-...-.

c) Pour appeler quelqu'un dont le nom est étranger au numbi: avant de donner son nom propre, on fait précéder la formule suivante (p. e. pour appeler un nommé Mpanda) Kinkutunkutu kyabulwa djina ('...'), Mpândâ =toi qui fait exception, qui n'as pas de nom (à formule). Les tons du langage parlé sont : '.../-2:-

NOTE : Généralement après l'appel du nom, on ajoute: Iya lubilo, witabe lubilo ('...') suivi de 4 tons aigus. En langage ordinaire la tonalité est : '...-...-

Parfois on ajoute encore : Muntu wabulwa tunangu witwana ngulube ('...') =un homme sans intelligence ressemble au porc. Ce qui se prononce: '... 2 '...-...-

2 Formules pour annoncer une nouvelle.

a) Pour annoncer p. e. que l'objet ou l'individu qu'on avait été prié de chercher a été découvert : Kyásákwá sákwâ kyámwékâ = ce qui était recherché est découvert. En langage parlé: kyásakwásákwâ kyámwékâ. Pour annoncer qu'on ne l'a pas découvert: ke kudi kintu kutupu ('...') : il n'y a rien. Ce qui se dit en langage ordinaire: ke kudi

et son jeune: mülündulâ wa (/) mbülükû. Le nom Nūmbi évoquant ces dénominations y a trouvé sa formule.

po, i kutupu (·-2-·:·⁵)

b) Pour annoncer la venue d'un agent de l'État: Nkala botama, kimvwa tete kipite (·:·:·,·:·:·): cache-toi, crabe, jusqu'à ce que l'eau troublée soit passée. Tonalité ordinaire: ·:·:·,·:·:·.

c) Pour annoncer l'approche d'ennemis: Mèsó kù mbádí kù mbádí, nè múyòmbò bántú (ou: bántú): = que les yeux soient au bord (ouvrez bien les yeux), les herbes (même) sont des hommes; on ajoute: kye, ndaiele dimuka ndimwine ndimwine (·:·:·,·:·:·,·:·:·) = que l'imbécile fasse attention, je l'ai averti. Tonalité ordinaire: Meso ku mbad ku mbad, ne muyombo i bantu; kyendalele dimuka ndimwine (·:·:·,·:·:·,·:·:·;·:·:·,·:·:·)

d) Pour l'appel aux armes: Mulume kwete buta ne kalonda ku minwe (·:·:·,·:·:·,·:·:·) = l'homme mâle porte un arc (tusi) ou une (autre) arme en ter dans les mains. En langage ordinaire: ·:·:·,·:·:·,·:·:·

e) En lançant l'invitation à venir boire: Ku-

⁵) En comparant les tons émis pour traduire les deux formules qui annoncent des nouvelles absolument contraires, on constatera que ces deux formules paraissent être absolument identiques: même nombre de tons et même élévation de ces tons. Comment donc reconnaître le sens des formules? Uniquement par la rapidité ou la lenteur respective avec laquelle les coups sont frappés. Dans la première formule « kyasakwá sakwa » est une suite de sons brefs, kyámweka est traduit par des coups qui se succèdent plus lentement, tandis que dans la seconde formule « kintu » est composé de deux tons plus espacés, et kutupu de trois coups brefs. Ainsi aucun indigène ne confondra ces formules. Il y a donc en plus de l'alternance des tons graves et aigus, un autre élément qui aide à saisir les différentes formules: la rapidité ou la lenteur que l'on observe en battant le tambour. Les coups brefs répondent d'ailleurs assez régulièrement aux voyelles brèves, et les coups espacés aux voyelles longues du langage.

boko kwete lubaya, mudibu ke wiyowa (·:·:·,·:·:·,·:·:·) = la main prend la coupe, le gosier est en mouvement. Tonalité ordinaire: ·:·:·,·:·:·,·:·:·.

f) Pour annoncer un repas de fête (mäsöbö); succès à la chasse: Kikunkumene mu kisamba ke mwa kudya nkasampe (·:·:·,·:·:·,·:·:·) = ce qui déborde dans la marmite (c. à. d. la quantité de viande que la marmite ne peut contenir) n'est pas destiné à être mangé par un petit. En parlant on dira: ·:·:·,·:·:·,·:·:·.

g) Pour annoncer un décès. On lance le nom de celui qu'on veut informer, ensuite le nom du défunt, et on ajoute: wafwa wamona malwa, wamona kinzengelage ke kya-monwanga (·:·:·,·:·:·,·:·:·) = il est mort, il a vu des malheurs, il a rencontré un mauvais présage qu'on rencontre rarement. En parlant on dirait: ·:·:·,·:·:·,·:·:·.

h) Pour annoncer à une femme qui est aux champs que des visiteurs sont arrivés et qu'elle doit rapporter plus de vivres, après avoir fait l'appel de son nom, on ajoute: kukumba kukumba kukumba, nafikilwa na benyi kuno; mukaji kanengena ntapo; kunengena kwa mukaji kubanza mudilo (·:·:·,·:·:·,·:·:·;·:·:·,·:·:·;·:·:·,·:·:·) = agite ton pagne en t'affairant (grouille-toi), j'ai reçu ici la visite d'étrangers. Une femme ne plaît pas à cause de ses tatouages; ce qui plaît en elle c'est qu'elle entretient le feu. Ce qui se prononcerait: kukumba, nafikilwa na benyi kuno; mukaji kanengena ntapo; kunengena kwa mukaji i kubanza mudilo (·:·:·,·:·:·,·:·:·;·:·:·,·:·:·;·:·:·,·:·:·)

i) Pour annoncer au chef, ou à son kwamúsinga (individu désigné par le chef pour s'assurer à sa place de la partie de viande qui lui revient) qu'on va organiser une chasse: Dya tutshiba ngulungu mutwe (·:·:·,·:·:·):

pas observées : présence des seuls tons haut et bas ; on scande en quelque sorte les mots ; divergence marquée entre les tons du langage ordinaire et ceux des textes à réciter.

a) En citant 3 formules d'énumération qu'il appelle « telliederen » le Prof. Burssens fait cette remarque : « de baLuba hebben « telliederen » die door kinderen worden gezongen of liever *rhythmisch worden opgezegd* ... Het wil ons voorkomen dat de toonmelodie in die liederen sterk onder invloed van het rythme staat, in zoover dat ik me afvraag of de taaltonen hier niet gedeeltelijk door rhythmische tonen worden vervangen. (Kongo Overzee IV, bl. 46). Nous sommes heureux de pouvoir nous déclarer entièrement d'accord : nous regrettons que le savant Professeur n'ait pas fait la même observation en entendant nos baLuba battre le kyôndô.

M. Burssens cite alors 3 « telliederen ». Remarquons toutefois que si les 2 derniers sont effectivement des chants qui, de ce fait, n'ont que de lointains rapports avec les tons du langage, le premier est bien un *texte récité rythmiquement* ⁶). Le voici noté comme il est récité (les tons bas ne sont pas marqués) : Bipukú bitánó, byonyí bitánó, ké bijikijyangá mwaná muntu (dikumí). Nkúpe újikijyá? Cinq souris, cinq oiseaux, un en-

⁶) Le second « tellied » cité par M. Burssens est noté comme suit par l'auteur ; nous mettons entre parenthèses les notes du chant (les voyelles non marquées sont basses) : Kásyá (si b, si b) kásyá (si b, si b) nkyabádilepo (sol, si b, si b, la, fa) tónyí (sol, sol) dikumí (sol, fa, fa). Tumbále (sol, si, la) tónyí (sol, sol) dikumí (sol, fa, fa).

Notons aussi que le jeu est un peu plus compliqué que ne le présente l'auteur. On ne cite pas 5 oiseaux, puis 5 souris à la file ; mais bien tantôt un oiseau, tantôt une souris, d'après la demande faite ; c'est ce qui déroute.

fant de l'homme ne peut les donner au complet. Te les donnerai-je pour que tu (constates) qu'ils sont au complet? Voici comment on prononcerait cela en langage ordinaire : Bipuku bitano, byonyi bitano, ke bijikijya mwaná muntu ; le kupe ujikijya nyi? (---, ---, ...§§-- ; ---) (dikumí n'entre pas dans le texte, parce que kujikijya signifie par lui-même : compléter une dizaine, une centaine, un millier). L'interrogation ordinaire est celle que nous donnons : le...nyi? b) De même dans les sentences, les proverbes on constate un certain rythme, un certain parallélisme ; qui n'est obtenu qu'en changeant les tons ordinaires, ainsi que par le choix des mots et des formes elliptiques ; p.e. Kutankatanka i kuvwala ; si kodí matako patoka (... ; ...). Le sens est : qui est habillé est content ; celui dont les habits sont déchirés est triste. En langage ordinaire on prononcerait : --- ; ...

Kabalabala mwaná muntu ; mwaná muntu ye umbala (... ; ...) = Ne fais pas de mal (à qui ne t'en fait pas) ; fais-en à qui veut m'en faire. Normalement : ...§--- ; §---

Kumona nzovu i kumwenenena (... ; ...) : Voir un éléphant, c'est le voir parfaitement (tellement il est grand). Normalement :-

c) Certaines devinettes ont ce même parallélisme ; les tons de la dernière partie insinuent clairement la réponse à donner :

D : Vunduluka nyuma'kyulu (...) Regarde derrière la termitière ;

R : Utane bankonji besyeta (...)

Tu y verras 2 antilopes glissant sur leur derrière. Normalement : ...-

Dans l'ex. suivant tous les tons de la demande sont reproduits à la fin de la réponse :

D: Mu makunka a umpafu (· · · · ·) : sur les branches inférieures du safoutier

R: Mudi ba-Kapya ne Kyunga balwila kibaya kya makoko (· · · · ·)
il y a les jumeaux qui se disputent le plat de bouillie de maïs (· · · · · ; · · · · · § · · · · ·)

APPENDICE

« Toutes les formules (du tambour téléphone) sont pittoresques, très suggestives au point de vue historique, elles sont toutes moulées dans un rythme harmonieux, facile à retenir. (P. Briault). Ces mêmes formules sont employées quand on se sert d'un autre instrument pour « parler au loin ».

Si on se sert surtout du kyôndö parce que cet instrument est plus maniable, on prendra plutôt le (ki) nkúmvi si on doit être entendu à une très grande distance. C'est un tambour beaucoup plus grand et très sonore, de forme trapézoïdale, à base très large; il va en se rétrécissant vers le haut qui a une fente longue et étroite. Les dimensions de l'instrument, l'application d'un bourlet de caoutchouc vers le milieu des 2 parois latérales, et l'épaisseur différente de celles-ci permettent de produire six tons bien distincts. Mais quand on se sert de ce tambour pour un appel téléphonique, on ne produit que deux tons: un haut et un bas, qui correspondent exactement à ceux du kyôndö transmettant les mêmes messages. Mais quand cet instrument sert à accompagner la danse; quand on exécute les roule-

ments funèbres à l'occasion de funérailles solennelles (kúpânzä múfù), l'artiste appelé pour cette occasion fera entendre tous les tons que l'instrument permet de produire et fascinera les auditeurs.

On se sert aussi de la double cloche (mêmbo Pl. de lúbembò) : chaque cloche donne un son distinct. En envoyant le message on imite exactement les tons du kyôndö.

Nos Baluba Samba ont encore la corne kimâmâ. C'est une corne de grande antilope ou de buffle dont la pointe a été coupée de façon à présenter une ouverture; assez près de celle ci on en pratique une autre dans laquelle on souffle; en bouchant ou fermant l'ouverture du bout on obtient deux tons distincts; pour lancer le message au moyen de cette trompe, on imite les tons du kyôndö envoyant le même message.

Enfin nos indigènes peuvent encore téléphoner sans autre instrument que leurs deux mains réunies d'une façon spéciale pour former comme une petite caisse de résonance; en remuant le doigt appliqué sur l'ouverture on produit en sifflant deux tons bien distincts; c'est le nkimpô; les tons sont identiques à ceux du kyôndö. On se sert de ce moyen surtout à la chasse, quand le son de la voix éfirayerait le gibier, et qu'on doit communiquer quelque chose.

E. Van Avermaet, O. F. M.
Luabo.

De Besnijdenis bij de Tutshiokwe.

Ontstaan van de Mukanda bij de Tutshio kwe.

Volgens de ouderen beweren zou voortijds de besnijdenis niet bestaan hebben. Maar er was 'n man Mbajilo geheeten, 'n zonderling, die vond dat zijn voorhuid hem belemmerde bij zijn sexueele betrekkingen. Andere mannen bekenden in 'tzelfde geval te zijn. Daarom besloot Mbajilo zijn voorhuid te verwijderen, te meer, vond hij, dat de geur van het smegma alles behalve aangenaam was. Daarop riep hij de andere mannen bijeen en maakte zijn voornemen bekend. De andere mannen voelden er weinig voor. Op den duur z'n gezaag moe zeiden ze: «'t is uw zaak, gij moet zelf maar weten wat ge doet». Daarop zei Mbajilo: «Geef me 4 man om me 'n hutje te bouwen in de broes, maar vertel er niets over aan de vrouwen; zeg ze ook niet wat ik ga doen. Zoo ik sterf, zeg dat ik uit 'n boom gevallen ben en dat ik me gekwetst heb, zoodat de voorhuid is afgescheurd en ik er van gestorven ben.» Zoo is het ook gekomen dat men de vrouwen verbergt al wat er in de besnijdenis plaats heett. De anderen gingen met Mbajilo akkoord, bouwden hem 'n hutje, brachten hem bloem en water en alles wat hij noodig had voor z'n leettocht. Ze ontboschten ook 'n plaats rond zijn verblijf. Als de mannen nu weg waren, nam hij 'n scherp mesje (het mesje gebruikt voor de tatouage), en sneed zijn voorhuid af rondom rond; het binnenste vliesje dat overbleef scheurde hij stuk en sneed de overblijvende lapjes eveneens af rondom. Z'n wonde verzorgde hij zelf en als ze genezen was trok hij terug naar het dorp en ging

zich toonen aan de anderen: bekijk me eens, is dat niet mooi? De anderen ook vonden het zoo best en van meet af aan wilden allen zijn als Mbajilo. En eikeen kwam naar Mbajilo toe om besneden te worden. Aldus in zijn zonderlingheid deed Mbajilo een verstandige zaak en ze noemden hem van toen af «De Zonderling».

En zoo is het dat in geen enkel besnijdeniskamp de naam van Mbajilo vergeten wordt; overal wordt hij geroemd tot op heden toe omdat hij de groote nganga-mukanda is (besnijdenismeester). Zijn kinderen namen de besnijdenis over. Ook andere stammen namen ze over, o. m. de Tshiokken. Zoo komt het dat de Tshiokken het eens zijn om te zeggen dat zij de besnijdenis overnamen van Sanama Kabaza uit de stam van Saluseke Lungunga, die het overnam van de stam der Mayanda waartoe Mbajilo de Zonderling behoorde.

Na hem waren er nog velen die de besnijdenis overnamen, en de verschillende Tshio-kwe-families vernoemen vooral hun eigen stamvader die ermee begon. Zoo worden nog als inbrengers van de besnijdenis geroemd buiten Saluseke Lungunga en Sanama Kabaza: Tshibengele Zaya, Tshiombo, Tshiaya Fuma, Kahuna ka Kongo, Mbangu a Samba, Lwangu en Poko, Kaji en Nenga, Fungu en Tshiala, Kafumbata en Muyanga. Dit zijn de namen van beroemde voorouders die de besnijdenis overnamen, maar allen gaan ze terug op Mbajilo de Zonderling die zichzelf oesneed.

Nu volgen de opeenvolgende episoden van de besnijdenis vanaf het begin tot het einde.

1. Het ontbieden van den Nganga Mukanda (grootmeester van de besnijdenis-ceremonie.)

Als de ouderen beginnen zien dat hun onbesneden kinderen stilaan groot worden zeggen ze: het wordt tijd dat we ze naar de besnijdenis doen. Soms ook nemen de kinderen die het beu geraken voor ' onbesnedene » aangezien en verweten te worden ¹⁾, het initiatief om de Nganga mukanda te ontbieden.

Daarop gaan ze met ' n munganda (pijl met lansvormig mesje) en 'n stukje nenga-riet gesneden in den vorm van 'n mesje, naar een Nganga-mukanda en geven hem de pijl en het nenga-riet zeggende: Nyolo (woord dat gebruikt wordt om iemand uit te dagen iets te doen). Gij hebt uw kalebasjes die ge bewaart! Wat steekt er in? 'n aardkluit of de besnijdenis? (gerief om de besnijdenis te doen) (Dat wil zeggen: zoo ge kunt besnijden doe het dan bij ons.)

Daarop gaan de jongens terug naar huis. De nganga-mukanda weet dat dit 'n officieele uitnodiging is. Hij gaat daarom in het bosch en verzamelt al wat hij noodig heett om zijn yitumbo (enkelt. Tshitumbo, genees, bescherm, afweer, behoedmiddelen) te maken die bij de mukanda te pas komen. Daartoe neemt hij 'n wan mee. Neemt blaren van de Tshisangu-boom die hij laat drogen, tijnstampt en in 2 kalebasjes doet. Hij kapt ook de mwima-stok (Dit wordt ook soms later gedaan als de kandidaten voor de besnijdenis reeds in het kamp der besnijdenis verzameld zijn). De mwima stok

wordt gekapt van den musalia boom. Als de nganga mukanda de kandidaten voor de besnijdenis bij zich zal roepen wordt die mwima-stok geplant, ook andere mannen en vrouwen mogen daarbij aanwezig zijn.

De nganga-mukanda begint de mahamba (afgestorvenen van de familie) te aanroepen (zie daarover verder). Als dit gedaan is komen al de tundandji (enkv kandidandji: jongens die willen besneden worden; die naam zullen ze dragen totzoolang de besnijdenisplechtigheden volledig zullen gedaan zijn) en pakken de mwima-stok vast. Daarop vraagt de nganga-mukanda: Hier? De sangatshi (mannen die met de nganga-mukanda een of ander kandidandji zullen besnijden) antwoorden daarop: Hier niet. Dit wordt 4 tot 5 maal herhaald, tot tenslotte de sangatshi antwoorden: ja hier! Daarop laten allen die de mwima-stok vasthielden hem in de put glijden.

Dien zelfden dag ontboofdt de nganga-mukanda bij den mwima-stok een haan. Met het bloed bestrijkt hij den stok, alsook zijn kalebassen en de lembu (potje met yitumbo in, waarmee de tundandji na de operatie bestreken worden, d. i. yitumbo yia zombo, afweermiddel tegen de kwade gevolgen die het overtreden van een besnijdenis taboe met zich mocht meebrengen).

De kip wordt dan bereid door de vrouw van den nganga-mukanda die ze mag opeten. Van dan af mag hij kandidaten bijeen roepen om ze de kalebasjes der besnijdenis op het hoofd te zetten. Dit gebeurt aldus:

De tundandji staan op rij, bezijden de nganga-mukanda en zijn medebesnijders. Hij zegt: Tuu! De anderen antwoorden: Wool De nganga-mukanda neemt de besnijdenis-kalebasjes (of ook het kerfje waar-

¹⁾ Het is 'n groot verwijt voor 'Tshitumbo: onbesnedene» aangezien te worden. De onbesnedene mag ook niet eten samen met besnedenen; om dus niet langer geweerd te worden uit den omgang met de grooteren, willen aankomende jongens liefst maar zoo gauw mogelijk besneden worden.

in hij zijn getief voor de besnijdenis bewaart) aanroept de inbrengers van de mukanda: Saluseke Lungunga, Sanama Kabaza, en gij Tshibengile Zaya, Kaji en Nenga, Fungu en Tshiaia. De besnijdenis kwam van de Mayauda. Ngongo liana! Ngongo (naam van iemand die 'n mensch doodde) eet; de anderen antwoorden: eet! De onbesnedene kome, de besnedene ga weg. De nganga mukanda zegt daarop: Tuu! De anderen: woo! Daarop wordt gezongen: O hol o-Yaya-holo, o! O Hoho: - Dansend al met de schouders wringend komen de kandidaten en nganga-mukanda naar elkaar toe. Deze en daarna zijn helpers zetten één voor één al de tundandji de kalebasjes of het korfje op het hoofd. Daarmee is de plechtigheid afgelopen.

II. Het maken van een mukishi kostuum ²).

De groteren van het dorp gaan in het bosch om schors te snijden waarvan koorden worden gevlochten en het kostuum gemaakt van de mukishi. De vrouwen mogen dit natuurlijk niet weten; daarom zegt men: 't zijn koorden om stroppen te spannen. Alleen de Natshifwa (zij die de maniokbrij maakt voor de tundandji, een oude vrouw die niet meer baart) en de vrouw van den nganga mukanda mogen de vinger zien van de persoon die voor mukishi dienst zal doen (zagen ze er meer van, ze mochten het verklappen aan de andere vrouwen!). De vrouw van de nganga -- mukanda maakt de

eerste koord die moet dienen voor het kostuum van de mukishi, maar dit wordt haar niet verteld. Dit wordt gedaan opdat de mukishi sterk worde (dat zijn kolder niet uitrafele) bij het hooren van het olo geroep der vrouwen en ook opdat hij de vrouwen zou behagen bij het dansen. Als de vrouw van de nganga mukanda een eindje koord gevlochten heeft, nemen de mannen het over en vlechten voort. Als het kostuum nu af is zeggen de mannen: nu moeten we 'n witte kip hebben, 'n kruikje olie en witte aarde om uit de graven 'n mukishi op te roepen. Als de neuswijze vrouwen nu vragen: hoe doet ge dat? antwoorden ze: « Het kruikje olie breken we kapot op 'n graf, ook de witte kip en de witte aarde laten we daar. Morgen is het graf 'n groote spleet, en overmorgen steekt hij al boven met z'n kop. Dan trekken we er heel het bovenlijf uit en 'n volgenden dag ook de beenen, en als we er hem gansch uit hebben dan komt hij naar het dorp. Maar hij verandert in 'n monster zoodat hij niet gelijkt op 'n mensch ». (Doelt op het masker dat de mukishi draagt). Men zegt nog aan de vrouwen dat de mukishi de vader is van de mukanda, die heel de besnijdenis regelt en bestuurt. Daarom, als de mukishi in het dorp komt, roepen ze hem toe: Zij waarmee ge heengaet, bewaar ze goed!

III. Het brouwen van het bier.

Als de mukishi nu klaar is, wordt aangekondigd: « morgen komt de mulimbulala of de ngondo in het dorp, om de mais voor het bier bestemd te weeken te zetten in de rivier ». 's Avonds dan dansen de vrouwen de tshisela (schunnige dans). Den volgenden dag trekt een of ander vaardige danser het mukishi kostuum aan (dit ge-

2) *Mukishi* is een in 'n soort kolder van gevlochten koord verkleed en gemaskerd persomage, bij alle feestelijkheden aanwezig. Voornaamste bezigheid is dansen. Aan vrouwen en onbesnedenen worst wijsgemaakt dat de *mukishi* een doode is, uit het graf opgestaan. Er zijn veel soorten *mukishi*. Voor de *mukanda* is het gewoonlijk de *mulimbulala* of de *ngondo*.

beurt in het bosch; de betrokkene wordt letterlijk in het kostuum ingenaaid). Samen met de nganga-Mukanda komt hij dan naar het dorp. Daarop roepen de mannen de mukishi toe: Wavuma ee! wavuma-ee! wavuma ehe! Draal niet, 3 maal!

Daarop komt hij het dorp binnen gestormd bekleed met groote vellen. Als hij in het dorp is zeggen de mannen aan de vrouwen: die of die ('n doode uit het dorp) is uit het graf gekomen omdat het kind van die of die de mukanda ingaat. De mukishi begint daarop wat met de vrouwen te stoeien, zet ze achterna. De vrouwen stuiwen als opgeschrikte kippen uiteen. Eindelijk trekt hij het huis van de nganga-mukanda binnen. Daar neemt hij de korven mais bestemd voor het bier; hij houdt de korf langs één kant, de vrouw van den nganga-mukanda langs den anderen kant, samen gieten ze de mais over in 'n lange als trog gevormde boomschors. Die trog wordt dan naar de beek gedragen om er de mais in te laten kiemen.

Van dan af mogen de vrouwen elken avond de tshisela dansen. Er wordt echter niet heel den nacht door gedanst.

Den dag dat het « bier » wordt te weken gezet herhaalt de mukishi samen met de nganga mukanda de ceremonie van de kalebasjes of het kortje. Alleen de nganga-mukanda echter mag de kalebasjes op de hoofden van de tundandji plaatsen. De mukishi springt al dansende, dol rondom de tundandji. Van dien dag af mag hij ook naar goeddunken in het dorp komen stoeien met de vrouwen.

Een der volgende dagen wordt 'n deeltje mais uit de beek gehaald. Daarbij moet de mukishi weer tegenwoordig zijn. Samen stampen ze in het stampblok terwijl de man-

nen zingen: o! holo, ho! (als hier boven). Daarna gaat de mukishi weer stoeien met de vrouwen bezijden het dorp, overal waar hij er toe wordt uitgenoodigd.

Als de nganga - mukanda echter veraf woont mag de ceremonie van het maisstampen gedaan worden met de Natshifwa!

IV. De vooravond van het feest.

Als nu het bier gebrouwen is viert men de vooravond. De tundandji worden kaal geschoren, behalve 'n klein stroefje boven op het hoofd. Dit wordt gedaan omdat ze al den tijd - soms 'n vol jaar - dat ze in het besnijdeniskamp zullen verblijven zich niet meer mogen scheren (daarom profiteeren ze er nu van, anders mocht hun haar al te lang worden). Het stroefje dat blijft staan wordt zoo gezegd uitgetrokken door een roofvogel (in werkelijkheid is het de nganga-mukanda die het later afscheert).

De nganga-mukanda gaat ook dien dag weer in 't bosch bladeren halen in 'n wan. Die bladeren worden gestampt in het stampblok door zijn vrouw samen met de mukishi en zullen dienen als yitumbo (beschermmiddel voor de mukanda). Tegen den avond heeft weer het kukombelela (aanroepen der mahamba) plaats. Als het begint te donkeren neemt de nganga-mukanda zijn yitumbo van gestampte bladeren (en wat nogal!), strooit er 'n deel op het vuurtje waarrond de tundandji neergehurkt zitten. Een ander deel neemt hij om te strooien rond de dansplaats om te verhinderen dat beheksers met hun toovermiddelen rond de dansplaats zouden komen.

Het hoofd van het dorp klimt daarna op 'n termietenheuvel en roept over het dorp zijne aanbevelingen: « Zwijgt allen,

zwijgt en luistert: Vandaag zijn er veel menschen hier, wie komt als spelbreker of rustverstoorder ga liever weg. 't Is nu de tijd niet om met palabers of oude veeten voor den dag te komen. De mwoyo en de tshisela worden gedanst. Ik verlang geen palabers. Wie jaloersch is op z'n vrouw houde haar van den dansvloer weg Komt er 'n vechtpartij omwille van 'n man of vrouw die onkuischheid zocht, 't is uw zaak, niet de mijne. En gij beheksers, houdt uw toovermiddelen goed verstoppt in uw korf. Laat ons in vrede dansen en plezier maken. Niet ik ben met de besnijdenis begonnen, die hebben we van overlang door onze voorouders; nooit ook stierf een kandandji in de besnijdenis die bij mij gehouden werd. De kwaadlotwerper blijve ook nu verre!»

Na het dorpshoofd begint ook de nganga-mukanda aldus: « Hoort allen naar mij. Ik nam het leiderschap van de mukanda over van N. N. Ik leidde 'n mukanda bij N. en bij N. en bij N. (noemt de dorpen op waar hij fungeerde als nganga-mukanda) en nergens miskwam iets aan een van mijn tundandji. Daarom, al wie toovermiddelen heeft om het kwaad lot te werpen late ze nu rusten. Dat hij niet kome met kwade inzichten hier naar deze mukanda ».

Daarop beginnen de dansen tshisela en mwoyo, mannen en vrouwen ondereen. Dat de moraal wel hier en daar 'n deuk krijgt hoeft geen verder betoog. Die nacht ook moet de nganga mukanda sexueele betrekkingen hebben met zijn vrouw (zoo zijn vrouw juist dien dag haar maandstonden mocht hebben, zou de mukanda niet doorgaan; het is immers 'n groote taboe betrekkingen te hebben met 'n vrouw die de maandstonden heeft).

Die betrekkingen worden gedaan « o-

nanistice ». De nganga neemt immers van zijn sperma om in het bier te doen dat de tundandji zullen drinken. (Dit om te verhinderen dat de tundandji leed overkome doordat iemand, die met 'n vrouw sliep, de besnijdenisplaats naderde: dit is 'n groote taboe). Van dien dag af ook zijn sexueele betrekkingen voor den nganga-mukanda verboden en dit tot het beest voor de mukanda gedood is. Dit geldt ook voor zijn medehelpers die een of ander kandandji zullen besnijden. Gedurende die nacht moeten de tundandji van tijd tot tijd naar de dansplaats gaan waar hun telkens weer de besnijdenis-kalebassjes of het korfje op het hoofd gezet wordt. Ze krijgen ook de kippen te eten die hun ouders dien dag voor hen hebben geslacht. Aan ieder van hen wordt ook 'n oppasser (tshilombola) gegeven, die er van nu af moet op waken en ze verwittigen als ze naar de dansplaats moeten komen.

V. Aanbevelingen van de ouders aan de tundandji.

De moeder, ook wel de vader of 'n andere bloedverwant, wijzen de tundandji erop hoe ze zich te gedragen hebben in het besnijdeniskamp; aldus: Mijn kind, waar ge nu naar toe gaat, twist er niet met uw medetundandji, verzet u niet en wees niet koppig tegenover uw tshilombola, behandel hem niet als uws gelijke. Hij moet immers over u waken. Noem geen verboden zaken bij hun naam (zie verder XVI) anders zullen ze (de tshilombola of nganga-mukanda) bij mij komen en zeggen: betaal, uw kind overtrad de geboden van de mukanda. Doe al wat uw tshilombola u zegt. Vernoem hem niet bij zijn naam, maar noem hem yaya (d. i. oudere broer). En wees maar niet te veel

bekommerd om mij! Zoo ge te veelaan mij, uw moeder, denkt, mocht ge mager worden.

VI. Het kukombelela.

Als het nu licht geworden is, komt de nganga mukanda samen met de tundandji bij den mwima-stok en spreekt: Saluseke Lungunga, Sanama Kabaze, Tshibe-ngele Zaya, en gij Tshiombo, en Tshiaya-Fuma, Kakuma van Kongo en Bangu van Samba, Lwangu en Poko, Kaji en Nenga, Fungu en Tshiala, Kafumba en Muyanga. De mukanda komt van bij de Mayanda. Ngongo eet, Ngongo eet. De onbesnedene kome, de besnedene ga! Ik vernoem u ouderen die de mukanda gebracht hebt, en die hem ons hebt nagelaten. Vandaag wil ik ook dezen hier in de mukanda brengen op het verlangen van deze mijn stamgenooten. Dat al deze tundandji hier er goed wezen, er gezond blijven en er uit komen zooals het hoort. Zoodat allen zeggen: waarlijk hij (de nganga mukanda) heeft ons 'n goeden dienst bewezen. Dat ook de Sangatshi goed hun werk verrichten, laat ze niet sukkelen bij het besnijden. Dat het niet al te lang dure, het weze neerzetten en besnijden, en dat de kandandji goed besneden weze. Het weze zóó, goed en wel. Deze mukanda ook zal ik wel verzorgen en er naar omzien. Wie kwaad in 't schild voert nadere niet tot deze mukanda. En wie me kwaad wil, dat het kwade dat hij me wil aandoen tot z'n eigen onheil strekke! Deze witte aarde die ik in mijn hand houd weze de uwe, u allen die ik noemde bij naam. En gij God onze Schepper gij zelve gaaft ons de mukanda en alle andere dingen zeggende: neemt de mukanda aan. De blanken hebben hun mukanda (woordspeling: mukanda-brief, mukanda-besnij-

denis) gekregen om te schrijven; wij hebben de onze gekregen om er de jongens in te leiden, niet wij zelve hebben hem uitgedacht. Vandaag leiden we deze knapen in de mukanda die gij ons gaaft, zorg er voor, hebt er medelijden mee, dat ze gezond worden naar het lichaam, dat hun wonden rap genezen, dat ze kunnen dansen zooals het hoort, dat ze er allen uitkomen gezond en wel te pas. Dat geen een die ze kwaad wil hen nadere.

Daarop wordt met witte aarde een streep geteekend op het voorhoofd der tundandji.

VII. De fwilo ³⁾.

Als na de viering van de vooravond -die heel de nacht doorgaat- de zon begint warmte te geven (ongeveer tusschen 9 en 10 uur 's morgens) gaan ze een plaats zoeken om er de operatie te verrichten. Alle mannen, samen met nganga mukanda en de mukishi, trekken er op uit bezijden het dorp, al zingend en de trommel slaande met één hand. Het liedje is: Musolo we, musolo we, musolo e oho, musolo ee! Uw voor-huid oho, uw voorhuid!

Achtereenvolgens worden de fwilo gereed gemaakt voor ieder kandandji te beginnen met de waardigste, d. i. 'n plekje wordt schoongemaakt, het gras afgekapt en wat geveegd, opdat niets de operatie in den weg zou staan.

VII. De tundandji worden naar de fwilo gedragen.

Als ieders plekje is zuiver gemaakt,

(3) v. kufwa; beteekent zooveel als sterfplaats; men zegt immers ook kushaha kandandji d. i. een kandandji doodten, in plaats van: besnijden. De fwilo is dus de plaats waar de eigenlijke besnijdenis gebeurt.

keeren allen weer terug naar het dorp om de tundandji te halen. Voorop loopt de mukishi die de moeders wegjaagt opdat ze geen last zouden verkoopen als de tundandji worden opgetild. Ondertusschen stampen de yilombola maniokbladeren en hollen zwarte ter mietenhoopjes uit tot 'n soort schotel (yifwika). De nganga mukanda maakt zijn yitumbo gereed in 'n wan en gaat eveneens mee naar het dorp waar de tundandji bijeenzitten. Onder het zingen van liederen (dikwijls geïmproviseerde) neemt de nganga mukanda yitumbo uit zijn wan en strooit ze over de hoofden van de tundandji. Daarop worden de tundandji door hun respektievelijke tshilombola op de schouders of op de heup genomen. Buiten het dorp worden hun de kleederen uitgetrokken; naakt worden ze naar hun respektievelijke fwilo gedragen. Ook de vrouwelijke bloedverwanten van de tundandji in het dorp maken haar gordels los en zitten neer op de grond. Moesten de gordels vastgesnoerd blijven dan zouden de tundandji niet goed kunnen besneden worden. Ondertusschen drijft de mukishi in het dorp de vrouwen bijeen (ze mogen immers niet naar de fwilo gaan zien).

IX. De operatie zelf.

Ze heet: kushaha tundandji of kumbila tundandji mu jinga, d. i. de tundandji dooden of de tundandji in den draaikolk werpen. 4)

4) Aan de vrouwen en de onbesnedenen maakt men wijs dat er in de fwilo 'n draaikolk is. De nganga-mukanda snijdt het hoofd van de kandandji af en smijt het lichaam in den draaikolk. Daarin wordt de kandandji weer gaaf, en ontmoet 'n oude vrouw met 'n wan vol virilia, de kandandji kiest er een uit; maar zoo hij 'n « mooie » kiest, geeft de oude vrouw hem 'n leelijke. En zoo komt het, zegt men aan de onbesnedenen dat het membrum zoo verschilt van persoon tot persoon.

Aangekomen op de fwilo wordt eerst de Kambungu (de baas onder de tundandji - zie hun volgorde: XXIV) daarna de anderen besneden. 't Gebeurt nu veelal dat elke kandandji zijn besnijder heeft.

De operatie gebeurt als volgt: Een tshifunguji (die de kandandji in bedwang houdt) zit neer op de grond. Met zijn armen drukt hij de kandandji tegen zijn borst, terwijl hij de beenen van de kandandji, die van elkaar en uitgestrekt op de grond liggen, van elkaar houdt door er zijn eigen beenen dwars overheen te leggen en stevig naar beneden te drukken. Als tshifunguji wordt 'n sterke kerel genomen die niet gemakkelijk week wordt. Dan hurkt de nganga-mukanda neer vóór de patiënt, trekt de voorhuid naar voren toe en duwt de eikel achteruit; schuins snijdt hij dan de voorhuid af in één trek. Die voorhuid wordt dadelijk afgegeven aan de vader of 'n naaste bloedverwant van de kandandji (dit om te verhoeden dat 'n kwaadlotwerper (nganga) ze bemachtige om er toovermiddelen mee te maken). Daarna wordt het overige slijmvlies met de nagels van de 2 duimen middendoor gescheurd en eerst naar links daarna naar rechts afgesneden; ook deze vliezen worden onmiddellijk afgegeven. Als de operatie is afgelopen worden vreugdeschoten gelost. Zoo de nganga-mukanda te veel tijd besteedt en niet vlug genoeg de operatie kan doen, mag hij zich aan beleedigingen of zelfs slagen verwachten.

Als allen nu besneden zijn trekt een of andere naar het dorp en lost 'n schot bij de tshiota (vergaderplaats in het dorp waar alle officieele en niet officieele zaken besproken worden, en waar ook de vreemdelingen worden ontvangen). Daarop beginnen de vrouwen vreugdekreten uit te stoo-

ten en in de handen te klappen om aan haar blijdschap lucht te geven. Heel de duur van de besnijdenis ook worden liederen gezongen en trommels geslagen en veel lawijd gemaakt om te verhinderen dat de vrouwen het geschreeuw van de besnedenen zouden hooren.

X. Kunoka tshia vula.

Als het besnijden afgelopen is, worden de tundandji opgenomen en gedragen naar de uitgeholde yifwika. Daarin laten ze het bloed van de wonde afdruppelen. De yilombola komen nu en laten uit de gestamp- te maniokbladeren met water vermengd het vocht druppelen op de wonde. Anderen begieten er zelfs de hoofden van hun tundandji mee om hen te verfrisschen. Dit wordt genoemd: het vallen van de regen (kunoka tshia vula).

De yilombola hebben ook stokjes gesneden van omtrent 30 cm. lang die aan één einde gespleten zijn. Daartusschen wordt het membrum gekneld om het overtollige bloedverlies te verhinderen. Naderhand wordt dit stokje met 2 eindjes touw vastgemaakt; die eindjes worden dan op den rug van de kandandji samengeknoopt en nu dient het als suspensorium om te verhinderen dat het membrum terugvalle op het scrotum. Daarna wordt een blad van de musakalala-boom om het membrum gewikkeld als veroand.

Weer worden de tundandji opgenomen en naar een open plaats gebracht: daar liggen reeds gekapte stokken van 'n 10 cm. doorsnee en 30 cm. lang (mwenda ge naamd); daarop gaan de pas besnedenen zitten, beenen open en uitgestrekt. Dit om te verhinderen dat zand of stof in de wonde komt.

Nu worden de yifwika met het bloed weggenomen en zorgvuldig in 't bōsch verbogen. De tshifunguji en de nganga-mukanda ontvangen dan hun loon voor de operatie, respectievelijk 3 en 5 fr.

XI. Geplogenheden uit de fwilo.

Het drinken van het bier.

Naar de fwilo waar de tundandji nog altijd verblijven wordt nu 'n kalebas bier gebracht (het bier waar de nganga mukanda de nacht te voren van zijn sperma in gedaan heeft). Die kalebas is dwars gestreept met roode en witte aarde, beurtelings rood en wit. Nu wordt voor elke kandandji een kroes of kalebasscheip volgeschonken waarin de nganga-mukanda nogmaals wat yitumbo strooit. (Yitumbo die hij bereidde den dag dat hij werd uitgenoodigd om de besnijdenis te komen doen). Ieder kandandji drinkt het tot den bodem uit.

Daarop neemt de nganga-mukanda 'n mesje en geeft het aan de kandandji op 't oogenblik dat hij zijn bier heeft uitgedronken. De kandandji blaast erop en zegt: er blijft nog N. N. (te besnijder). De nganga-mukanda daarop vraagt hem: voor wie heeft het een snede, is het scherp? De kandandji antwoordt: het is scherp voor N. (noemt een onbesnedene).

Na deze ceremonie betaalt de tshilombola aan de nganga-mukanda 2 fr.

Het eten van de maniokbrij.

De nganga-mukanda heeft aan zijn vrouw een kip gegeven om ze te bereiden voor de tundandji. Als ze gaar is worden de yilombola geroepen om ze met maniokbrij naar de tundandji te dragen. De mannen vormen haag met wisjes in de handen. De yilombola komen één voor één door de

haag, betalen de nganga-mukanda 1 fr. dan moeten ze elk een schotel maniokbrij met kippenvleesch nemen. Nu moeten ze weer door de haag met hun schotel : ondertusschen slaan de mannen er onbarmhartig op los. Indien een tshilombola zijn schotel laat vallen, wordt hij door allen flink uitgelachen.

Kuzembela.

Terwijl de yilombola bezig waren de de tundandji te bedruppelen met het vocht der maniokbladeren, en ook terwijl de tundandji hun bier drinken en maniokbrij eten, zijn andere mannen bezig met het dansen van de kuzembela. Een of 2 man dansen midden in den danskring terwijl de anderen zingen: het mesje van de besnijdenis, het is moeilijk te pakken : Laten we feesten, de besnijdenis o! laten we teesten, de besnijdenis is gedaan.

Het pakken van de mukishi.

Als de tundandji gegeten hebben worden ze uitgenoodigd om de mukishi te pakken. Een of andere trekt ondertusschen het kostuum aan van een kalelwa of tshikuza (mukishi bekend om hun kwaadaardigheid). Terwijl die bij de tundandji komt, zingen de omstaanders liederen om hem te bezweren zijn kwaadaardigheid nu te laten varen. Daarop begint de mukishi allerlei vervaarlijke sprongen en gebaren te maken, om de tundandji schrik aan te jagen. De yilombola daarentegen manen de tundandji aan geen schrik te hebben en porren hun kandidaten aan : ga, pak hem beet bij de kop. Op 't oogenblik dat een of andere kandandji hem te na komt, kapt hij met 'n mes of « machette » naar 'n struik en maak gebaren alsof hij iedereen wil opvretten. De mannen echter stooten de aarzelende tundandji maar vooruit tot een er in gelukt de mukishi zijn masker af te rukken. De tundandji zien aldus dat

binnen in de vermomming 'n mensch steekt : natuurlijk staan ze er van te kijken. De mannen zingen nu weer : « Wat verborgen was is bekend geraakt ».

Het gereedmaken van het besnijdeniskamp.

Als deze ceremonieën afgelopen zijn wordt 'n geschikte plaats gekozen om het kamp van de besnijdenis en zijn omheining op te bouwen. Als de plaats is aangeduid komt de nganga mukanda, gaat er met zijn yitumbo kalebasje rond en strooit zijn yitumbo (magische middelen om alie mogelijk onheil van de plaats te weren). Nu reeds worden de yikalakala gehouwd (zie n°XIII). Daarna worden de tundandji uit de fwilo hierheen gebracht en van nu af aan is het hun streng verboden naar de fwilo te kijken: ze zouden anders later geen kinderen kunnen verwekken. Ook het eetbare wat uit de fwilo komt mogen ze niet eten. Van nu af mogen ze ook geen gevogelte meer eten noch bier drinken tot de mukanda uit gaat. Mochten zij het toch doen, dan zullen zij ofwel idioot worden of geen kinderen kunnen verwekken.

XIII. Het bouwen van het mukandakamp.

Den volgenden dag wordt het kamp opgetrokken. Een min of meer cirkelvormige plaats, berekend op het aantal tundandji, wordt zuiver gemaakt. Daarin werden reeds 'n soort muitvormige kevis gemaakt (yikalakala) van voor en van boven open twee en twee, naar het aantal tundandji: daarin wordt 'n geitenvel gelegd. In die kevis zullen de tundandji 's nachts slapen. Rond die plaats worden takken en stokken in de grond geplant en vormen een ondoorzichtige omheining van + 4 m. hoog. Van vóór is

de omheining open, meer op zij worden 'n paar hutjes gebouwd van takken en stroo om in te schuilen bij regenweer en ook om in te slapen eens dat de wonde genezen is en het regenseizoen aangebroken. In den achterkant wordt een mboma (zie verder) geplaatst. Daarbuiten vinden we er nog de mwima-stok, de lwowa (plaats waar de tundandji mogen koken), de majiko (vuurtjes waar ze zich kunnen warmen), de aschhoop (waar alle asschen geworpen worden) en de masasa, 'n doorgang als het kader van 'n deur waarin aan het boveinde twee doorengestregelde grasringen hangen.

Buiten de omheining is een eenvoudig open plaats om overdag te verblijven. De achterkant van de omheining buiten heet ndambalo, de voorkant buiten heet bula. Binnen of buiten de omheining staat ook een boom om tegen te wateren; de plaats heet tshiwandja.

A Mboma. Een tak wordt tusschen de stokken en bladeren achter in de omheining ingewerkt langs 'n kleine opening. Daarvoor wordt enkel een muhuhu tak gebruikt. Die tak heet nu mboma (boaslang). De kandandji mag er niet naar zien, en wie het toch zou willen kan niet omdat die tak goed verborgen is in de takjes en bladeren van de omheining. Als men de muhuhu die voor mboma moet dienen kapt, wordt gezongen: o, holoho! Oo! O yaya-e holoho...

De tundandji mogen de mboma niet zien om niet onvruchtbaar of idioot te worden (Dit geldt voor al de taboe's van de besnijdenis). Tijdens het verblijf in de mukanda krijgen de tundandji meer dan eens bevel van de yilombola zich te gaan opsluiten in hun strooien hutje omdat, zeggen ze, de mboma wil copulare. Dit mogen ze niet

zien: zijn sperma zou in hun oogen kunnen druppen en ze blind maken. Ondertusschen loopen de yilombola in de omheining rond al sissend tshemu, tshemu, opdat de tundandji werkelijk de indruk krijgen: de mboma is bezig met copulare. Zelfs gieten de yilombola water op de strooien hutjes of wateren er op: sperma van de mboma, zeggen ze. **B. Lwowa.** De dag dat de omheining geplaatst wordt neemt de nganga mukanda yitumbo en strooit ze op de plaats waar de lwowa zal komen. Daar wordt het vuur van de tundandji bewaard. Aan dien haard zullen de tundandji hun vuur halen en 's morgens bij zonsopgang en 's avonds bij haar ondergang de zon bezingen. Die haard is langwerpig, wordt nooit opgeveegd; zelfs na jaren zal iemand die op die plaats voorbij komt kunnen weten: dit was 'n lwowa.

Over die lwowa mogen de tundandji niet stappen, noch eten van wat over de lwowa wordt aangegeven. De lwowa moet liggen achter de plaats waar ze gewoonlijk zitten, niet ervoor. Het vuur van de lwowa mag niet uitdooven; mocht het toch uitgaan, dan moet er vuur gehaald worden waar de Nats-hifwa hun brij kookt. Zoo het vuur 'n tweede maal dooft aan de lwowa, kunnen ze er geen nieuw krijgen of er moet een tshialala (2 armbreedten stof) of 'n geit betaald worden aan de nganga mukanda die dan voor nieuw vuur zorgt. Iedereen mag eten wat op het vuur van de lwowa werd gekookt. Onder de lwowa wordt ook 'n muhuhu ingegraven (zelfde tak als waarvan de mboma gemaakt is).

C. Tshiwandja. De boom waar de tundandji tegen wateren wordt tshiwandja genoemd. Zoo de boom uitdroogt om wille van het wateren is dit 'n goed teeken voor de tundandji; ze zullen later veel kinderen baren. Om het uitdrogen te verhaasten kappen ze

er wel eens hier en daar wat schors af. Elken keer dat ze er tegen gewaterd hebben, moeten ze er even met hun hiel tegen aan stooten in de richting van de mukanda-plaats of in die van het dorp, opdat de boom die kant zou omvallen; de boom echter moet vanzelf omvallen. Moest hij omvallen in de richting van de fwilo dan zouden de tundandji onvruchtbaar zijn.

D. Tshitshililo tshia wuto. (aschhoop) De asschen van de vuurtjes der tundandji worden niet zoo maar in het bosch weggeworpen opdat ze niet verspreid zouden worden en genomen om er toovermiddelen van te maken door kwaadlotwerpers. Al die asschen moeten op één plaats, gewoonlijk bij 'n boom in of bij het besnijdeniskamp, geworpen worden.

XIV. Het verzorgen van de wonde

Om de twee dagen, of elken dag als 't noodig blijkt, worden de wonden verzorgd. Daartoe nemen de yilombola kleine katebas- of makoko vruchten die werden uitgehold; elke kandandji heet de zijne. Daarin wordt koud water gedaan en 's morgens wordt er het membrum in gebaad. Dit baden van het membrum noemen ze: copulare met 'n oude vrouw. Dit baden is pijnlijk, en de tundandji laten niet na te grienen of zelfs te huilen. De yilombola lachen hen uit en zeggen: « huil niet, copula, copula, in de scheede van het oude wijf, opdat ge morgen 'n wel gevormd membrum moogt hebben. Lacht gij zelf degenen niet uit die 'n klein membrum hebben? ». Daarna wordt weer 'n verband gelegd, nadat al de etter en het vuil der wonden verwijderd zijn. Dit verband bestaat uit 'n musakalale of mukalale boom. Het aldus verbonden membrum heet

lubuta. Dit wordt gedaan totdat de wonde zuiver rood geworden is. Dit rood zijn wordt vertaald door kwaluka. Eens de wonde zoover genezen wordt het kleverige sap van de tshamukata, of van 'n ander boom die kan dienen om wonden te heelen, er op gelegd totdat de wonde heel genezen is.

XV De taak der yilombola.

We zagen reeds enkele plichten van de yilombola. Buiten het opgenoemde moeten de yilombola nog:

- 1) Slapen in de nabijheid van hun kandandji om het doovend vuur op te rakelen. (De tundandji slapen heel het jaargetijde naakt buiten.)
- 2) Brandhout kappen voor hun kandandji tot de wonde genezen is.
- 3) Zorgen voor vleesch (muizen, rupsen) voor hun kandandji.
- 4) De wonde verzorgen.
- 5) Opletten dat de kandandji niet te veel rond loopt vóór de wonde genezen is.
- 6) De kandandji leeren welke woorden taboe zijn, en hem het plaatsvervangende woord van het taboe-woord aanleeren.
- 7) Zorgen dat de kandandji niets vlecht, naait, bindt, of vormt uit potaarde.
- 8) Zorgen dat hij zijn kandandji kan beschenken bij zijn uitrede uit de mukanda met geid, kippen, stof, enz.

XVI. Woorden die taboe zijn in de mukanda.

Taboe woord:

Plaatsvervangend woord:

Pwo - vrouw
ndemba - haan
ndjambu - bijl
meya - water

Natshikendembwa
Katshiotshiolo.
tshikoka.
waswita,

temo - hak	tshitshimbwola.
mukamba - rauwe ma- niokwortel	muboloto.
luba - geroote maniok- wortel	mubuzu.
poko - mes	twilo.
kawa - hond	kangalata.
shima (tshindu) - ma- niokbrij	tshitukwola.
kahia - vuur	kanguota.
kajila - vogel.	kapukulu.
nganga-mukanda - besnijder	nganga
ngelu	"
nduwa	allemaal dieren "
ngulungu	die roodachtig "
kongo	zijn van kleur "
katayi	en die herinneren "
colo	aan de nganga- "
kangenge	mukanda. "
mafwo - bladeren	yienga.

Zoo de kandandji een van deze woorden wil gebruiken, moet hij het vervangingswoord nemen, zooniet moeten zijn bloedverwanten 'n kip betalen aan zijn tshilombola. Hetzelfde geldt voor andere overtredingen, b. v. het vormen of uitsnijden van iets: figuurtje, pot ofwat ook. De namen als nganga-mukanda, ngelu, etc. mogen niet uitgesproken worden omdat ze herinneren aan iets rood (de nganga-mukanda heeft als kenteeken 'n roode pluim in zijn haar wat doet denken aan bloed); andere als Katayi, omdat ze 'n bek hebben (muvumbo) die herinnert aan de muvumbo (voorhuid) van de kandandji.

XVII. Het doden van 'n beest: Kushaha kashitu.

Na 2 of 3 dagen komen de ouderen

bijeen om 'n jacht te beleggen waarbij ze het beest voor de mukanda schieten; gewoonlijk 'n khayi (in geen geval 'n ngulungu noch 'n kongo om wille van zijn roodachtige kleur). Als het beest geschoten is komen ze er mee naar de mwima-stok om het te vierendeelen. De schedel wordt op de mwima-stok gestoken. De nacht volgend op de dag waarop het beest gedood werd, mag de nganga-mukanda de sexueele betrekkingen met zijn vrouw, die tot nu taboe waren, hernemen.

De daaropvolgende morgen komt hij met het lembu-kalebasje waar olie in is, en waarin hij de dag te voren bloed van het geschoten beest gemengd heeft, en bestrijkt er de borst, het voorhoofd en de hals van de tundandji mee. Het verbod sexueele betrekkingen te hebben met hun vrouwen is nu ook opgeheven voor de medehelpers (sangatshi) van de nganga-mukanda.

XVIII Masasa.

De masasa wordt aldus gemaakt: Twee stokken van de mukula boom worden in de grond gestoken op ongeveer 1 m van elkaar; aan het boveineind bindt men 2 dwarsstokken eveneens van mukula hout. Soms een mukula en een muhunga-stok als staande en een dwarsstok van muhunga en een van mukula. Dit vormt als het kader van 'n deur, een doorgang; met gras (kaswamangwali genoemd) worden twee door-elkaar gevlochten ringen gemaakt. De bovenste ring word over de bovenste dwarsstokken geschoven zoodat de onderste ring vrij naar beneden hangt.

De beteekenis is dat de tundandji mogen gezond en sterk blijven en dat alle onheil hun gespaard blijve. Een andere

boomtak van de masasa is 'n muhonga. De naam van de boom mukula doet denken aan kukula=sterk worden; die van muhonga doet denken aan kuhongola = verdrijven. (v. onheil) daarom worden die boomsoorten dan ook aangewend om dit resultaat te bereiken. De ringen van het gras kaswama-
ngwali hebben een gelijkaardige beteekenis. Kaswama ngwali groeit in dotjes maar nooit alleenstaand, er groeien altijd verscheidene dotjes bij elkaar. Die bepaalde grassoort nu wordt gebruikt om te beduiden dat de tundandji mogen bijeen blijven gaaf en gezond, zonder dat er ook maar een enkele sterve in de besnijdenis. Wanneer er nu maniokbrij gebracht wordt naar de mukanda, ligt er altijd 'n klein brokje boven op in de schotel. Dit brokje wordt altijd eerst op de dwarsstokken van de masasa gelegd (zoo-
gen. eten voor de mukishi, dit wordt de vrouwen wijs gemaakt). Daarna mogen ook de tundandji beginnen eten.

De masasa wordt opgericht den dag

dat het beest, voor de mukanda bestemd, geschoten wordt.

In sommige besnijdeniskampen staat de masasa buiten. Dit is in de mukanda van kaliwa, ook kumba of sapu genoemd (de mukanda die Fwana Ndenda heeft ingebracht). In andere kampen staat de masasa binnen de omheining. Die mukanda noemt men: mukanda wa tshimangu of mukanda wa mivungu. Dit laat minstens veronderstellen dat niet alle mukanda of besnijdenisplaatsen en ceremonieën eenvormig dezelfde zijn. Wellicht kwamen beide vormen langs verschillende wegen binnen bij de Tutshio-
kwe. Van nu af mogen de tundandji eten van de brij die hen al zingend gebracht wordt. Van nu af ook moeten ze den haan ontvangen; dit heet: Kutambula Ndemba.

(*Vervolgt*)

P Joh. Franc Borgonjon O. F. M.
Dilolo.

Les Batswa de l'Equateur.

On paraît encore très peu connaître les Batswa de l'Equateur. Souvent on n'en parle même pas, quand on énumère les groupes Pygmées ou Pygmoïdes de l'Afrique, quoiqu'ils constituent de loin le groupement le plus fort

En 1932-1933 l'Administration a fait une enquête assez approfondie sur ces Batswa et voici le tableau que j'en ai pu tirer, corrigé seulement pour le territoire d'Ingende par la statistique de 1939. Dans ce tableau je suis la division de la Province de l'Equateur telle qu'elle existait alors. Les chiffres indiquent la population Pygmoïde totale.

TERRITOIRE	CHEFFERIE	
A) District du Congo-Ubangi		
Libenge	Bwaka-Mabo	90
Ngombe (Yakata)		436
Ngiri		30
		<hr/> 556
B) District de la Tshuapa		
Lulonga	Lisafa	220
Ikelemba	Pombo	156
	Dianga	521
	Bodjenga-Mompanga	48
	Lulonga	34
		<hr/> 979
Bas-Lopori		105
Coquilhatville	Tumba	62
	Bofidji-Injolo	572
		<hr/> 634

Ingende	Bombomba	1055
	Ionda	410
	S. Ingende	2647
	Bakaala	1678
	Lifumba	1684
	Bombwanja	6113
	Bokala	278
	Lingoi	593
	Boangi	578
	Indole-Bombwanja	803
	S. Salonga	4826
		<hr/> 20685
Mbole	Tumba	1680
	Nkole	239
	Bongiri	297
		<hr/> 2216
Dzalia-Boyera	S. Bondo	118
	S. Boyongo	257
		<hr/> 375
	Tumba	11505
C) District du Lac Léopold II		
	Lukolela	14046
	Ekonda	12190
	Bankutshu	2509
		<hr/> 65800

E. Boelaert, M. S. C.

PRELOGISME.

Het « prelogisme » als theorie is onafscheidelijk verbonden met den naam van Lévy-Bruhl. Op de zwakke kanten van dit stelsel werd gewezen, o. m. door Leroy Olivier: *La Raison Primitive*, Geuthner, Parijs, 1927, waarover een lovende bespreking in *Anthropos*, 1928, blz. 374. "La thèse de M. Lévy Bruhl (zoals Leroy aantoonst in zijn eigen studie) est attaquable dans l'interprétation omme dans le choix des données ethnographi-

ques". (1)

Het ligt niet in mijn bedoeling, de theorie zelve van het prelogisme uit te diepen; alleen maar: de aandacht te vestigen op het groot aantal feiten in de levenshouding van wat men pleegt « primitieven » te noemen, feiten die wel voor een prelogistischen uitleg vatbaar zijn. Niemand toch kan ons

x) Cfr. ook: *Vie Intellectuelle*, t. XIII, 1931 p. 405 - Een der degelijkste kritieken op Lévy-Bruhl's stelsel kan men lezen bij E. DE BRUYNE, *ETHICA* I, bl. 94-105. en II, bl. 335-431 (Red.).

beletten, in het opsporen en het beoordeelen van volkenkundige, rechtskundige, taalkundige of gelijk welke gegevens, objectief te zijn. De waarheid wordt het best gediend door de liefde tot de waarheid.

Eerst en vooral: het bestaan van wat men (te recht of ten onrechte) voorheeft met « prelogisme » is onloochenbaar. Hoe dikwijls slaan de menschen niet den bal mis, ter goeder trouwe, net alsof ze « logisch » redeneerden? Hoe dikwijls is hetgeen men hoort uitkramen niet, voor een « logisch » denkend mensch, « tout à fait renversant »: om op z'n g. te vallen? Wie heeft niet uit den mond van ervaren missionarissen gehoord, of zichzelf kopschuddend afgevraagd: Hoe is 't godsmogelijk?.. ik begrijp er niets meer van...

Noem het dan: achterlijkheid, domheid, bijgeloof, erfelijkheid, heidensche mentaliteit, of wat ge ook maar wilt, doch beken met Sint Thomas, dat in uwe verwondering een flinke dosis onwetendheid schuilt. Is het dikwijls niet, van uwentwege, gebrek aan inzicht, gebrek aan zielkunde en aan menschenkennis?.. Gij hebt een anderen gedachtengang, gij hadt uw verwachtingen te hoog gesteld, . . . gij zelf zijt in iets mis geweest. Ook die zwarte was mis, maar misschien was hij logisch « op zijn manier »: omdat hij « prelogisch », wellicht overwegend prelogisch gericht is. Ontleed maar eens zelt de onthutsende feiten en feitjes die ge kent, en die vele ongerijmdheden waarvan het inlandsche even vol is, zooals de vermeende invloed van een uitwendigheid, vorm, kleur, . . . op het lichaam: langwerpige papais geven lange borsten, roode boontjes veroorzaken bloedloop; - de kracht van een verwensching of van een formule in de geestenbezweering, . . . « interdiction de vocabulaire »; - de ontdekking van iemands kikhóko, d. i. een levende of geheimzinnig-levende categorie van wezens uit de buitennatuur, welke met den persoon vereenzelvigd, hem zijn eigen aard en inborst mededeelen: mijn vlugheid in 't loopen b.v. heb ik te danken aan mijn kikhoko, de kleine *tsesé*-antiloop. Enz. enz.

Hier wijs ik terloops op het « prelogisme » in de taal, zeggen we maar: het « pregrammaticalisme ». Hervormers der algemeene taalkunde (cfr. Michel Bréal, *Essai de Sémanique*, Hachette, Paris, 1911) hebben nadruk gelegd op het onlogische, zelfs in beschaafde talen, zoo bv. op het logisch

onderwerp dat niet het spraakkundig onderwerp is, en komen tot het besluit, dat de logica der taal vaak in tegenstrijd is met de logica van het verstand. - Bij « primitieven » insgelijks; en in meer andere gevallen is er iets onlogisch in de uitdrukking der gedachte. Men mag zeggen dat, wat ons veelal ontsnapt in de echte inlandsche taal, juist gelegen is, voor een deel, in de lyne schakeering der werkwordelijke aspecten. Alsook in het passend gebruik van zekere « partikels » en gevoelswoordjes, en, voor een groot deel: in de quasi-onvertaalbaarheid van de tallooze beeldwoorden en hunne onmiddellijke afleidingen, d. i. in dat ontastbare, het pregrammaticale.

De heele menschelijke rede berust op de « principia primo-prima », de allereerste (metaphysische) grondbeginselen, welke de Scholastiek herleidt tot deze drie: het « eenzelvigheids »-beginsel, dat der « tegenspraak » en dat van het « uitgesloten midden »; en wat daaruit volgt, het-principe der oorzakelijkheid. Derhalve moet de diepste reden van iedere dwaling zijn: het miskennen of voorbijzien der grondbeginselen. Het prelogisme nu is, « logisch » gesproken en om dezelfde reden, iets verkeers; doch iets verkeers waarmede we voortdurend rekening dienen te houden.

Gelukkig, en zulks lijdt niet den minsten twijfel: ook de « primitief » is mensch: grondig bekwaam om logisch te denken, en om . . . geleidelijk . . . zijn prelogisme af te leggen, in zooverre zulks doenlijk is en wenschelijk. De inboorling is trouwens niet altijd en in alles prelogisch. « Prelogistisch » erkent men een behekser aan zijn roode oogen, een diet aan zijn voetspoor; doch daartegenover luidt de wijze spreuk: *ndoki kabakundulu mu meso ko*, een behekser wordt niet onleikbaar erkend aan zijn roode oogen; en; *muivi kabuidungu my lutambi ko*, een diet wordt niet telkens gesnapt naar zijn voetspoor. . . En dit lijkt mij de fundamenteele dwaling te zijn der prelogistische « theorie »: dat deze het wil voorstellen, alsot bedoelde onbeholpen, kinderachtige geestesrichting noodzakelijk moet ingeschakeld worden in een algemeen ontwikkelingsgang: van een onbestemd levenloos wezen—tot met een dierhiken—half-menschelijken—bewust-redelijken toestand; en gelijkerwijze in de maatschappij, de zedeleer en de godsdiensten. Moeten we immers, vooral bij natuurvolken « prelogisme » - evenals animisme, manisme, fetisjisme

me, totemisme, taboëisme. . . - vaststellen, dan be- teekent zulks geenszins dat deze of gene afdwaling tot een ouïer, primitief stadium behoort van het menschelijk denken.

De benaming « prelogisme » kan weliswaar aanleiding geven tot zulk een misopvatting. Met Jaime de Angulo. *La Psychologie religieuse des Achuwami (Californië),* Introduction, *Anthropos*, 1928, p. 141, zou men kunnen andere benamingen voorstellen: « Il n'est donc pas juste d'appeler une telle mentalité illogique, car ce terme implique un jugement péjoratif: illogique, pour nous, veut dire ce qui est contraire à la logique dans une société où la logique est reconnue maîtresse. Il ne vaut guère mieux de l'appeler pré-logique, car cela semble indiquer qu'elle a été le mode dominant à une époque antérieure, et qu'elle a été suivie (. . . de) la mentalité logique. Or ceci n'a point du tout été prouvé. Il me semble, au contraire, que les deux types de mentalité ont toujours co-existé. On peut même dire que la mentalité primitive existe encore aujourd'hui, même chez les civilisés, quoique beaucoup moins évidente, beaucoup plus restreinte à la vie affective et subconsciente. Les conditions de la vie

matérielle des civilisés sont de nature à favoriser le mode logique. L'autre mode devrait donc s'appeler a-logique, ou para-logique, ou irrationnel, excepté que tous ces termes sentent le péjoratif, (ou, d'après le Prof. Alexander, *L'Art et la Philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord*, Paris, 1926) la « pensée esthétique » . . . : basée essentiellement sur l'appréciation sensuelle de la forme, appréciation directe et sans jugement ».

Doch, op voorwaarde van elkander goed te verstaan, vind ik er geen graten in, dat we zouden voortdoen met spreken van : « prelogisme », « prae-logica », « prelogisch » denken, zooals we spreken van « pregrammatiek » en « praegrammaticalia »: wel wetende dat prelogisme, in tijdsorde, niet het logische moet voorafgaan, maar werkelijk daarmee samengaat, zooals de best gebouwde grammatiek allerminst het pregrammatische uitsluit, wel integendeel ! en uit de schatkamer van zijn gemoed zal de rasechte Neger nog lang blijven putten, zelfs om de verhevenste gevoelens en de meest abstracte begrippen te verwoorden.

L. Bittremieux, C. I. C. M.
Mbenge.

Résumé.

De nombreux faits observés chez les indigènes sont susceptibles d'une explication « prélogique ». Ce prélogisme nous empêche de les comprendre.

De même il existe dans la langue toute une partie « prégrammaticale » qui, elle aussi, nous échappe généralement.

Le prélogisme est une erreur contre la logi-

que. Mais nous devons en tenir compte. Et si l'on comprend bien les termes, on peut continuer à parler de prélogisme et de pregrammaire. Il ne faut par pour autant, en déduire une théorie évolutionniste: le logique et le prélogique ont toujours et partout coexisté, tout comme une bonne grammaire n'exclut pas la prégrammaire, bien au contraire.

INDIVIDU ET COMMUNAUTÉ

Dans une communication sur la musique indigène (*AFRICA*, XIV, 6) un Africain Yoruba (Nigeria), Mr Fela Sowande, dit au sujet de la société indigène : « La famille, non l'individu, est considéré comme l'unité. . . le respect pour les anciens et la vénération pour la sagesse de l'âge sont les notes fondamentales d'une société africaine. . . Les jeunes gens entrent dans des organisations où leur responsabilité est graduellement étendue. Pour les filles et

les femmes, il existe des organisations similaires, toutes nettement démocratiques et autonomes. . . Les femmes sont toujours considérées comme des membres indépendants et responsables de la communauté ». (P. 340-1)

La société indigène n'a donc pas ce caractère grégaire qu'on se plaît trop à décrire, on ne sait vraiment pas pourquoi. L'individu n'y est pas un

être sans personnalité. Mais il n'y est pas non plus cet individu isolé, ce numéro prêt à être enrégimenté dans un totalitarisme quelconque. Il devient de plus en plus évident que nous devons reviser notre jugement dans le sens d'une plus stricte justice à la suite d'auteurs clairvoyants qui, comme le Prof. R. Allier, écrivent que chez les primitifs l'individu est plus important que dans les sociétés civilisées (Religion et Magie, p. 306).

La communauté africaine se présente essentiellement comme se rapprochant de l'idéal : harmonie entre l'individu et la société, chacun avec ses devoirs et ses droits. L'individu n'est pas un rouage dans la machine gouvernementale ou productrice. Le témoignage d'un Africain rejoint les sociologues qui avaient déjà signalé « la masse d'évidence accumulée montrant que l'homme primitif, au lieu d'être esclave du groupe et absorbé par lui, était de fait hautement individualiste, et cela dans certaines limites plus que l'homme civilisé moderne » (Dewey, Préface à Radin, *Primitiv Man as Philosopher*, p. XVI) « L'individualisme abonde partout, dans le Pacifique, l'Asie aborigène, l'Australie, l'Afrique et les deux Amériques. » (P. Radin, o. c. p. 38) « Partout on trouve allant de pair le sentiment de la solidarité sociale et la prétention à l'opinion, à l'initiative et au jugement personnels » (De Bruyne, *Ethica*, II, p. 373).

De nombreuses voix, surtout du côté britannique, proclament qu'il est temps de commencer « l'éducation démocratique » des peuples colonisés en vue de leur autonomie progressive. Ces paroles rendent un son fort étrange après ce qui précède. Les protagonistes de cette politique confondent-ils l'esprit démocratique avec certaines manifestations accidentelles ? Ou perdent-ils de vue la vraie nature de la société africaine ? Ou encore, pensent-ils qu'elle est déjà complètement annihilée par la civilisation européenne ? L'exposé qu'on a lu au

sujet d'un peuple fort influencé par l'Europe n'incline guère à admettre cette dernière éventualité. Ce serait d'ailleurs une civilisation fort étrange celle qui démolirait ce qu'elle prétend construire. Et cependant, plus d'une peuplade africaine gémit sur des ruines !

Ce n'est pas le lieu d'étudier les causes des différences si marquées dans les situations. Mais on peut déjà noter qu'une société n'est pas ébranlée par quelques changements extérieurs, quoi qu'ils deviennent facilement le canal de facteurs destructifs. Ce qui importe c'est l'esprit. Or l'esprit de la société indigène ne semble pas ébranlé chez les Yoruba, ni ailleurs. Les différences constatées peuvent s'expliquer par le degré de vitalité et de résistance de cet esprit étayé par une organisation solide. Il peut paraître étrange qu'une communauté évoluerait sainement en proportion indirecte avec son degré d'absorption de la civilisation moderne. Nous croyons cependant qu'une enquête approfondie n'aboutirait qu'à accumuler des preuves pour cette conclusion.

Même dans les communautés minées, la base sainement démocratique qu'on parle de leur rendre serait-elle complètement et irrémédiablement perdue ? Nous ne le pensons pas. Nous estimons, au contraire, qu'il suffirait de mesures appropriées et d'une éducation sagement adaptée et appuyée sur le christianisme, pour rendre aux communautés branlantes ce qui leur a permis de survivre à des siècles de situations matériellement précaires : la confiance en elles-mêmes, la moralité individuelle et sociale, l'équilibre entre la personne et la société. Ce serait là, à notre avis, le meilleur service qu'on puisse rendre tant aux indigènes qu'aux nations colonisatrices, et en même temps la meilleure préparation à la réalisation des vœux que nous avons rappelés plus haut.

G. Hulstaert, M. S. C.

L'ALIMENTATION DE L'INDIGÈNE.

Il est évident que si le Noir dispose en quantité suffisante d'aliments amylacés, il souffre en général d'une véritable carence de protéines. On a préconisé le remède du soja, dont ce-

pendant la culture est loin de se vulgariser facilement (*AEQUATORIA*, VII, p. 156).

Certes, il faut continuer les efforts pour

vulgariser cette légumineuse, mais, du train dont cette propagande porte des effets, il faudra de nombreuses années avant qu'un résultat tangible soit obtenu.

Ne vaudrait-il pas mieux, dans de telles circonstances, porter aussi nos efforts vers une autre plante, dont les vertus, si elles n'égalent pas celles du soja (qui nous en donnera l'assurance ?) n'en sont pas moins extrêmement précieuses ? Cette plante présente sur le soja *un énorme avantage* : elle est acceptée sans difficulté ni répugnance par tous les Noirs et n'était leur légèreté, nous aurions partout des vergers de cet arbre qui produit l'avocat.

Nul ne peut ignorer que ce fruit contient à côté d'une matière grasse, des protéines et aussi les mêmes vitamines que l'huile de foie de morue. Ceci je le tiens d'un supplément agricole du Courrier d'Afrique (de 1938 ou 39) qui indiquait en même temps le mode de dessiccation de l'avocat en vue de l'exportation : une firme allemande aurait fait l'extraction de l'huile vitaminée en « ersatz » de l'huile de foie de morue.

Ces qualités semblent confirmées non seulement par la consommation qu'en font spontanément les carnivores félins mais surtout par des expériences personnelles. En effet, à plusieurs reprises, des cas de cachexie très marquée ont été guéris par l'ingestion journalière de 4 - 6 fruits d'avocat. Je puis citer deux individus qui n'avaient littéralement plus que la peau sur les os, et qui semblaient être des proies certaines de la mort, mais qui en quelques mois sont redevenus des êtres normaux et peuvent à l'heure actuelle être comptés parmi les travailleurs aptes à tous travaux.

Je ne prétends nullement avoir résolu la question de la valeur du fruit avocat ; mais je crois avoir établi de sérieuses présomptions en sa faveur. Les expériences méritent d'être continuées. Si ces affirmations quant à la valeur nutritive et curative de ce fruit se confirment il serait très facile au Gouvernement de le vul-

gariser en peu de temps, ne fût-ce qu'en ordonnant sa plantation le long des routes. Aucun effort supplémentaire ne serait exigé des indigènes, mais le résultat social (population plus vigoureuse) serait certainement atteint.

Ne croyez pas que ce que je viens de dire m'amène à penser que la culture intensifiée de ce fruit serait un panacée capable de résoudre la question de l'alimentation. Tout homme normalement constitué éprouve un besoin instinctif d'alimentation carnée. Soja, avocatier, sont des palliatifs qui ne remplaceront jamais d'une façon parfaite la viande.

Mais voilà, la nature a affligé l'indigène de ces régions de deux fléaux, deux ennemis contre lesquels il se sent impuissant. D'abord, l'éléphant qui dans beaucoup de villages ravage systématiquement les cultures et réduit souvent des régions entières si pas à la famine du moins à une disette permanente. L'éléphant est l'ennemi n° 1 du paysannat indigène. Son pullulement est un fait qui ne peut plus être nié. La nuisance de ce pachyderme est journellement constatée par tous ceux qui vivent près de l'indigène et s'intéressent à ses heurs et malheurs. On peut estimer d'après les renseignements sûrs que rien que la petite chefferie des Bonyanga (terr. d'Ingende) donne asile à plus de 400 éléphants, soit 800 tonnes de bonne viande. La population étant de moins de 4000 individus, une existence d'au moins 200 Kg. de bonne viande par habitant est de ce fait assurée. Une chasse intensive pendant deux ou trois ans donnerait aux indigènes 1°) une abondante nourriture protéinée, 2°) une protection efficace des cultures, donc de l'alimentation amylicée, sans oublier que chaque année les éléphants renversent des milliers de jeunes palmiers pour en extraire le chou dont ils raffolent.

L'ennemi n° 1 de tout élevage est le léopard. Ce déprédateur lui aussi pullule et cause tant parmi les chèvres que parmi la volaille des dégâts tels que toute extension du paysan-

nat se révèle impossible tant que cet ennemi n'est pas détruit. J'en ai fait moi-même la triste expérience. Bien qu'aucune épizootie n'ait atteint mon élevage, les pertes par félin sont tellement importantes que malgré toutes les précautions le troupeau n'augmente pas nonobstant les nombreuses naissances. Chez l'indigène c'est encore pis. Dans tel village où j'avais vu près de 50 chèvres il n'en existait plus une six mois plus tard.

Si l'indigène se voit enlever toute possibilité de se pourvoir en viande et s'il se sent incapable de se protéger contre les fléaux naturels, comment pouvons-nous espérer une race saine, bien équilibrée, bien nourrie et apte à remplir le rôle que nous attendons d'elle ?

Le Dr Jussiant a établi il y a quelques années dans le supplément agricole du Courrier d'Afrique l'importance de la chèvre dans l'économie et l'alimentation humaine des régions forestières où l'élevage du gros bétail se révèle pour ainsi dire impossible. Il insiste sur les épizooties et sur les moyens de les combattre. Ce n'est là qu'une face du problème, car si les maladies infectieuses sont un ennemi essentiellement dangereux, elles sont passagères et après les ravages disparaissent souvent pendant longtemps.

Le léopard, lui, est un danger permanent. Il est toujours présent guettant les bêtes au pâturage et essayant la nuit d'enfoncer les étables ; et gare s'il réussit : tout est égorgé impitoyablement.

Il ne servira à rien (au point de vue élevage indigène) de supprimer toute épizootie, de mettre à la disposition des Noirs des races sélectionnées indemnes de toute tare, si on laisse subsister le terrible ravageur.

Y a-t-il moyen de mener contre le léopard une lutte suffisamment efficace ? Si cette question importante n'est pas résolue, toutes les tentatives d'élevage échoueront dans une grande partie du territoire forestier équatorial.

La chasse au félin ne me semble pas opérante. Les Nkundo p. ex. en présence d'un léopard décochent hâtivement une flèche, puis mettent la plus grande distance possible entre l'ennemi et eux-mêmes.

Les pièges ? Ils sont plus efficaces, mais le félin sait très bien que la proie est dans deuxième compartiment ; il voit qu'un barrage le sépare du chevreau. Donc il flaire une ruse et se garde d'entrer dans le compartiment suspect. Ces pièges ne donnent que peu de résultats.

Les trois léopards tués en décembre dernier chez les Bonyanga l'ont été par un autre procédé. Les indigènes usent d'une espèce de collet en fil d'acier qu'ils placent le soir près de l'étable. Le léopard rôdant la nuit est pris par la patte et se met à hurler. Les habitants réveillés n'ont aucune peine à achever leur ennemi.

La difficulté pour l'indigène est de se procurer des fils d'acier. Ce n'est pas un secret : ceux qu'ils détiennent sont achetés à des travailleurs de certaines exploitations dont les câbles de bateau, baleinières ou canots à moteur disparaissent mystérieusement certaine nuit....

Il semble donc d'intérêt public de mettre à la disposition des indigènes des fils d'acier d'une façon régulière et non frauduleuse. Les caisses-chefferie pourraient à mon humble avis être très utiles en ce domaine :

1°) en vendant à prix coûtant des câbles d'acier d'un mm. de diamètre aux populations ;
2°) en accordant une prime pour chaque léopard détruit. Des précautions devraient évidemment être prises pour empêcher toute fraude... La prime pourrait consister en un ou plusieurs câbles permettant la capture d'autres déprédateurs.

En résumé : en attendant que nous puissions mettre un terme aux ravages des deux mortels ennemis du paysannat indigène, l'éléphant et le léopard, employons les palliatifs qui semblent les meilleurs, c'est-à-dire la vulgarisation du soja et l'extension de la culture de l'avocatier.

Ch. Lodewyckx.

Bolingo

DOCUMENTA

La grande pitié du paysan indigène.

Ceux qui croient qu'un pays ne peut prospérer, voire survivre sans une solide classe paysanne, liront avec intérêt ces quelques extraits que nous tirons d'une étude très bien pensée publiée par A. R. dans l'Essor du Congo, du 23 sept. 1944.

Quand le paysan fuit son village « on peut être sûr qu'une accumulation de calamités est venue peser sur son existence... La Tshuapa se vide non seulement sous les coups de la dénatalité et des endémies, mais surtout par l'abandon des terres ancestrales. La population fuit vers les centres, vers les camps, n'importe où... Et l'auteur cite des chiffres : Des 20.000 planteurs de Lodja en 1940 il en reste, en 1943, 16.000. Dans le même laps une zone du rail a diminué de 20.737 à 15.729. Les 58.000 planteurs de coton du Lomami, en 1940, sont tombés à 45.750 en 1943.

« Les données connues indiquent que l'exode de la brousse est un phénomène quasiment général. C'est avec angoisse que l'on suppose que la congestion des centres ne compense nullement les pertes de la brousse. Que sont devenus les autres?... »

« Les mesures de police, opposant des moyens mécaniques à l'exode, ont peuplé nos prisons mais n'ont pas enravé la débandade. Il est d'ailleurs dangereux d'effacer les symptômes au lieu de rechercher le siège du mal.

On a incriminé les plaisirs faciles de la ville... L'existence des refuges... prouve que ce n'est pas tant la ville que l'on cherche que la chefferie que l'on fuit. »

On a accusé l'instruction. Mais selon l'auteur ce n'est qu'un des prétextes, « et croyez bien que tous sont bons, pour se soustraire au sort peu enviable du cultivateur, lisez du vulgaire indigène de la brousse, recruté, requérable, taillable et corvéable à merci ».

L'auteur accuse surtout la circonscription indigène incapable d'absorber ses élites et l'inadaptation des chefs « figurants incapables... Au nom de la coutume et notamment des tribunaux dits coutumiers, que nous avons le plus souvent créés de toutes pièces, ils se livrent à toutes sortes d'exactions et d'abus » situation anachronique

dans la communauté émancipée, ajoute l'auteur. « Ce renversement des valeurs est l'une des causes profondes de l'anarchie indigène; elle n'explique cependant pas la dislocation panique de l'organisme tribal »

Il semble donc plutôt qu'on doit chercher l'explication dans l'accumulation des corvées de toutes sortes imposées à l'indigène de l'intérieur. Le régime actuel prévoit 120 journées corvéables; mais, dit l'auteur, en fait pas un indigène au Congo ne parvient à achever dans ce laps de temps la somme de travaux imposée. Et « à mesure que les malins réussissent à se soustraire aux corvées, les travaux qui ont plutôt tendance à croître qu'à diminuer se répartissent toujours sur moins de bras »

« Ce qu'on continue à nommer paysannat indigène déguise à peine un salariat à la pièce appliqué aux campagnes. Sans bénéficier de la protection légale accordée au travailleur engagé volontairement par contrat, le paysan est tenu, sous peine de sanctions pénales pratiquement plus répressives à fournir les prestations économiques auxquelles il est astreint sans convention... »

Après avoir constaté que la guerre a encore aggravé la situation, l'auteur continue: « Il ne peut être question de critiquer ceux qui, payant de leur personne, ont réussi à faire face à une tâche littéralement surhumaine. C'est au contraire pour rendre un juste hommage aux broussards (blancs et noirs) qu'il est nécessaire d'apprécier exactement leur peine et d'y mettre fin dès qu'il se pourra. »

L'auteur est d'avis que cet effort de guerre n'a pas enrichi le paysan indigène. Mais il opine que.. « la pénurie de signes monétaires ne peut tuer le paysan... La misère des paysans indigènes, c'est l'effondrement de la case, le troupeau égaré, les enfants sous-alimentés, la femme prostituée et les palabres mal tranchées - c'est la recrudescence sournoise des épidémies - la dénatalité - le découragement. Il faut se méfier de la résignation du noir, qui n'est que désespoir, autant que sa révolte. »

Rappelant l'initiative du Roi Léopold III, alors Duc de Brabant, l'auteur dit que dans la pensée royale le paysannat indigène « était expres-

sément désigné comme un facteur de civilisation pour le noir et comme un progrès pour la prospérité générale... Si le seul but de cette politique était de faire de l'indigène un fournisseur plus productif de produits d'exportation et un consommateur plus avide d'articles de traite, si elle visait uniquement à lui créer des ressources en argent, elle serait la négation même du paysannat »...

« Il faut évidemment composer entre l'autarchie paysanne et les courants de l'économie mondiale.. Mais il faut voir clairement qu'en poursuivant la prolétarianisation de la brousse, nous allons tuer la poule aux œufs d'or et trahir notre mission civilisatrice »....

La chefferie et à plus forte raison le secteur ont failli à leur tâche presque partout... Il ne semble cependant pas qu'on puisse s'en passer complètement.... Le clan est généralement resté fort... La politique du paysannat s'est cependant adressée ou bien à l'individu ou bien à la chefferie. Sans renoncer au développement de la propriété individuelle... il y a peut-être place pour le développement de la propriété collective dont le sujet serait le clan.»

L'auteur distingue très bien ce qui, dans la mentalité indigène, se prête mieux à l'appropriation collective et ce qui a essentiellement un caractère de propriété individuelle. Et il conclut: « Il faut tenir compte en cette matière de la mentalité indigène, évoluée sans cesser d'être bantoue, et de la coutume, changeante mais demeurée foncièrement nègre. Pour l'indigène aussi l'aphorisme d'A. Gide vaut: Il faut suivre sa pente, mais en la remontant.»

ALLOCATION PRONONCÉE LE 6 FEVRIER 1945 PAR M. P. RYCKMANS, GOUVERNEUR GENERAL DU CONGO BELGE, AU DEJEUNER OFFERT PAR L'UNION ANGLO-BELGE, AU CAPITAINE BALFOUR, MINISTRE RESIDENT BRITANNIQUE DANS L'OUEST-AFRICAINE.

Je suis heureux d'accueillir à Léopoldville le mandataire de la Couronne chargé de coordonner les activités dans l'Ouest-Africain Britannique. Sa visite nous donne l'occasion d'utiles échanges de vues. Car, avec les nuances dues aux conditions locales et à l'ancienneté de l'occupation, la Grande-Bretagne et la Belgique ont, dans les territoires africains que

le cours de l'histoire a confiés à leur tutelle, les mêmes devoirs à remplir, les mêmes droits à faire valoir, les mêmes problèmes à résoudre.

Nous vivons une période de transition où ces problèmes sont plus ardues que jamais.

D'une part, les peuples africains ont fourni pendant ces dures années de guerre un effort qui leur mérite les plus larges récompenses. La Charte de l'Atlantique et la conscience universelle s'accordent à proclamer que les régions arriérées doivent être développées avant tout dans l'intérêt de leurs propres habitants. D'autre part, les Nations industrielles victorieuses devront chercher un exutoire à leur énorme capacité de production; elles comptent trouver dans une Asie et une Afrique prospères les débouchés nouveaux qui seuls les permettront de tenir leur main-d'oeuvre à l'abri du chômage.

À première vue, ces deux objectifs semblent parfaitement conciliables. L'Amérique et l'Europe doivent absolument produire et vendre. L'Asie et l'Afrique ne demanderaient pas mieux que d'acheter si elles en avaient les moyens. Qu'on leur fournisse donc ces moyens en augmentant leur productivité par l'octroi de crédits, d'outillage et d'assistance technique— et le double problème sera résolu.

Pour démontrer combien peut être rapide le progrès matériel d'un pays qui veut vraiment se développer dans l'intérêt de ses propres habitants, on invoque l'exemple de l'Union Soviétique, passée en vingt cinq ans d'une économie presque exclusivement paysanne aux étonnants triomphes de ses armées de spécialistes et d'engins motorisés. Mais a-t-on bien médité la nature de cette expérience? La douloureuse gestation de la Russie nouvelle a duré vingt cinq ans. Et pendant ce quart de siècle, la Russie loin d'emprunter à l'étranger a répudié ses dettes antérieures. Loin de convier les capitaux du dehors à la mise en valeur de ses richesses, elle a exproprié sans indemnité les entreprises étrangères existantes. Loin d'offrir

un débouché aux produits de l'industrie mondiale, elle a limité au strict minimum non seulement l'entrée mais même la production nationale de biens de consommation, pour consacrer tout l'effort possible à la création de nouveau capital. Elle a délibérément sacrifié la génération présente pour assurer aux générations à venir la promesse d'un plus large bien-être. Ce n'est certes pas cela que désirent ceux qui préconisent pour la mise en valeur des Colonies un plan quinquennal à la manière soviétique.

Entre cette solution extrémiste et l'exploitation pure et simple au profit des Métropoles sur le plan du « pacte colonial » d'autrefois, il y a place pour un programme de juste milieu. Encore faut-il s'entendre sur la nature et sur l'ampleur de ce programme si l'on veut éviter de regrettables malentendus.

Investir des capitaux dans un pays pour s'y créer des débouchés et en retirer des profits, ce n'est pas développer ce pays « *dans l'intérêt avant tout de ses propres habitants* ». Outiller un pays n'est pas le rendre prospère si le supplément de productivité doit être affecté à payer les charges de l'outillage. Dans un discours demeuré fameux, le Roi Léopold III (alors encore Duc de Brabant) disait il y a douze ans : « Il ne faut pas surcharger les Colonies du poids d'intérêts et d'amortissements que leur économie ne peut supporter ». On se ferait d'ailleurs illusion si l'on croyait infinies les possibilités d'investissements profitables. Dans le même discours, le Roi donnait cet autre avertissement : « Les richesses souvent apparentes des pays neufs ont fait naître des espoirs parfois démesurés et ont faussé les jugements quant aux possibilités de leur mise en valeur ».

Certes, le développement des Colonies *pour elles-mêmes* aura comme résultat final une augmentation massive de leur prospérité et partant de leur capacité d'achat; mais cette augmentation du pouvoir d'achat sera le terme heureux d'une évolution qui prendra du temps et qui coûtera cher. Considérer l'ouverture de

débouchés dans les Colonies comme un but en soi, comme un objectif immédiat à réaliser par la voie des affaires, comme un remède actuel aux difficultés d'écoulement de la production des pays industrialisés, serait à la fois se préparer d'amères déceptions et renier la promesse faite aux peuples sous tutelle.

En ce qui concerne le Congo, nous ne pouvons demander aux populations fatiguées de soutenir indéfiniment - et moins encore d'intensifier - leur effort présent. Ce n'est donc pas en augmentant la somme des efforts mais seulement en améliorant leur efficacité, *en les valorisant*, que nous accroîtrons la productivité du pays, son bien-être et sa participation à la vie économique du monde. Cela exige un immense et coûteux travail de préparation qui ne comporte pas d'échanges et ne donne aucun rendement immédiat. Au contraire: des enfants quitteront les champs pour retourner à l'école; travaux d'hygiène et cultures de subsistance se feront aux dépens des cultures d'exportation. L'emploi plus étendu des machines, nécessaire dès à présent pour permettre dans une certaine mesure la relève des hommes, aura peine à compenser cette baisse de la production: car les machines elles-mêmes seront affectées aux travaux préparatoires...

Campagne médicale intensive et généralisée; assainissement des villages et des eaux; lutte contre les endémies et le parasitisme, contre la dénatalité et contre la mortalité infantile... Formation des éducateurs en vue de l'éducation de la masse, enseignement dans tous les domaines et à tous les degrés... Conservation du sol, irrigation, mesures antiérosives... Relèvement de la race par une nutrition abondante et rationnelle... Inventaire des richesses connues, prospection systématique des richesses potentielles du sol et du sous-sol, étude des sources d'énergie... Recherches de science pure et de science appliquée...

Comment financer tout ce vaste programme non-payant? Par un endettement dont

la charge croîtra avec les années jusqu'à contrebalancer les résultats possibles? Ce serait condamner l'Afrique à un éternel travail de Danaïdes, annuler par une hémorragie les effets d'une transfusion, charger l'avenir d'une écrasante hypothèque.

Les dépenses destinées à réaliser, sans souci de rendement immédiat, les conditions préalables au développement de l'Afrique doivent être couvertes par des ressources, ordinaires ou extraordinaires, ne comportant aucun fardeau d'intérêt ou d'amortissement. Ressources ordinaires: prélèvement direct par la Colonie d'une part équitable sur l'exploitation des richesses domaniales. Ressources extraordinaires: restitution par la Métropole, sous forme de subventions gratuites, d'une proportion des avantages qu'elle a tirés de son occupation.

La Grande-Bretagne a compris ce devoir et donné l'exemple en portant à 120 millions de livres le total des subsides à affecter pendant les dix prochaines années au Colonial Welfare and Development Fund.

Au Congo, en attendant que le pays se prononce, nous avons assuré l'avenir proche par des prélèvements massifs sur l'exportation des richesses coloniales qui pour la période de guerre laissent nos budgets ordinaires en bon d'un milliard et demi de francs. Cette réserve nous permet d'immédiates et importantes réalisations.

Notre hôte de ce jour est chargé de coordonner les programmes et de répartir les rôles, à ce tournant décisif de l'histoire coloniale, dans les territoires britanniques de l'Ouest-Africain. Outre cette collaboration régionale à laquelle il préside, il y a place pour une collaboration plus haute, sur le plan intercolonial. Les études et les solutions qui valent pour l'Ouest-Africain valent souvent pour l'Afrique Centrale et vice-versa. Un échange d'informations, une spécialisation éliminant les doubles emplois, la mise en commun des expériences et des résultats seront à l'avantage de tous.

Aussi j'exprime l'espoir que la visite du Ministre Résident inaugure une série de contacts et ouvre entre l'Afrique britannique et l'Afrique belge une ère de collaboration confiante, cordiale et féconde.

(Service de l'Information)

POUR L'ENFANCE DÉLINQUANTE.

L'industrialisation a comme conséquence l'introduction du travail hors domicile, dans des conditions ne permettant pas à l'enfant d'accompagner ses parents comme il le fait aux travaux agricoles.

Il s'ensuit un inévitable relâchement du contrôle paternel, relâchement aggravé par la vie dans des centres urbains d'une jeune génération échappant aux contraintes coutumières et non encore suffisamment soumise à l'obligation de la fréquentation scolaire: ces facteurs créent le climat favorable à la naissance d'une classe nouvelle de délinquants, classe pratiquement inexistante dans les milieux coutumiers: la jeunesse vagabonde, ou au pis délinquante.

Le développement de grandes villes indigènes à la Colonie va nous mettre bientôt en présence du problème connu dans toutes les cités peuplées, et particulièrement critique au moment de leur évolution: la formation de bandes d'enfants cherchant l'aventure, et se mettant finalement en marge de la loi.

Le journal l' « INFORMATEUR » d'Elisabethville attire l'attention du public sur l'opportunité de créer au Congo Belge des écoles pénitentiaires: « Nous n'avons pas au Congo d'Ecoles Pénitentiaires pour Jeunes Délinquants indigènes, mais nous avons malheureusement de nombreux délinquants de cette catégorie. »

Après avoir fait un exposé des solutions proposées pour la répression de la délinquance juvénile, des objections soulevées à la mesure du renvoi dans les villages d'origine, le journal demande la création d'écoles pénitentiaires et conclut: « Nos Ecoles pénitentiaires enfin créées au Congo ne doivent pas être pour autant des bagnes de l'enfance. Nous imaginons parfaitement certaines missions nationales de l'intérieur chargées de ce devoir. Les crédits seront ainsi limités au minimum, ces missions étant aidées par l'administration territoriale pour les constructions jugées nécessaires. »

(Résumé d'après le Service de l'Information)

ENSEIGNEMENT ET COMMUNAUTE INDIGENE.

Si l'on enseigne aux garçons et aux filles d'un village africain, ou, du moins, si on leur donne à comprendre que leur principale tâche est d'apprendre l'anglais, quel sera le résultat ? Ne sont-ils pas systématiquement entraînés loin de leur patrie et de leurs proches ? Comment pouvons-nous être surpris que ces enfants, après avoir quitté l'école, ne trouvent plus attrayante la vie au village et tentent, par tous les moyens, de le quitter ? Cependant pour la majorité d'entre eux, le village est l'endroit dans lequel ils aiment à vivre et à travailler, et à faire de leur vie une réussite. Si notre éducation dissocie l'élève de ces liens sociaux naturels, que lui donnerons-nous en lieu et place ? Il est alors naturellement attiré vers l'homme blanc, mais seulement pour arriver à se rendre compte que cette porte reste fermée pour lui. Si nous apprenons à l'Africain que son introduction dans le monde de l'homme blanc n'est qu'une

partie de l'éducation ; qu'il est également important pour un homme de comprendre et de respecter son propre peuple et ses formes d'existence, et que, pour chaque personne qui se respecte, c'est une attitude naturelle de se tenir avec les siens et de leur vouer le meilleur de sa vie, alors nous lui aurons rendu un meilleur service que si nous essayons de le persuader que son but devrait être de devenir aussi européen que possible.

Il en est de même en ce qui concerne l'éducation supérieure. Un sujet dont les connaissances, les capacités et le caractère lui ont permis de saisir l'esprit des forces vitales de la civilisation européenne, devrait considérer qu'il a la responsabilité de transmettre à ses proches ce qu'il a acquis et de devenir ainsi la source d'une vie nouvelle ; mais il ne peut le faire que s'il n'a pas rompu les liens qui l'unissent à la société indigène. (Westermann, Noirs et Blancs en Afrique, p. 210)

Bibliographica.

Le martyr GEORGES DE GEEL et les débuts de la MISSION DU CONGO (1645-1652) par le P. HILDEBRAND, archiviste. Préface de S. Exc. Mgr. J. DELLEPIANE, Délégué Apostolique du Congo Belge.

Il faut vivre, non seulement pour sa famille et ses proches, mais aussi pour sa ville, son pays, et, si possible, pour le monde entier.

(Texte au Dictionnaire Congolais du P. Georges).

Anvers, Archives des Capucins, 1940.

Envoi franco contre versement de 40 fr. (8 belgas) au C. C. P. Raes, H. (Anvers 136.91 ou Léopoldville, B. 129)

Ce qui précède est la reproduction fidèle du texte de la première page d'un ouvrage, qui en compte plus de quatre cents.

Comme frontispice, nous y voyons un portrait du R. P. Georges, capucin, d'après une toile du XVIII^e siècle, conservée au couvent des PP. Ca-

puoins d'Anvers.

Le volume contient d'assez nombreuses illustrations, cartes, plans et planches hors texte, et est très documenté. Il fut composé par le R. P. Hildebrand de Hooghe (Jules Raes), d'après les méthodes minutieuses de la science historique moderne. Sa rédaction exigea plusieurs années de recherches dans les archives de plusieurs pays, et dans les domaines les plus variés.

Enfin, au début de 1940, l'édition française et définitive ¹⁾ vit le jour à l'imprimerie Desclée-De Brouwer à Bruges. Je suis en possession de

1) En 1933, le R. P. Hildebrand avait déjà édité un livre néerlandais sur le Père Georges: « EEN VLAAMSCH MARTELAAR IN OUD-KONGO. JORIS VAN GEEL », imprimé à Ghent chez Lalnoo. De l'aveu même de l'auteur, cette première édition présentait des lacunes, parce que, à cette époque, l'historien n'avait pas eu l'occasion de consulter personnellement la plupart des sources originales. Cette première n'était que l'ébauche d'un travail, qui devait, par la suite, être révisé et complété.

cet ouvrage magistral.

Malheureusement, peu nombreux sont les exemplaires, qui s'acheminèrent vers le Congo, car, la guerre mondiale est venue interrompre toutes les correspondances entre la Belgique et le Congo juste au moment de sa parution.

A l'heure actuelle, les relations ne tarderont pas à reprendre avec la mère-patrie. Nous sommes persuadés que beaucoup de coloniaux se procureront cette intéressante biographie, qui retrace, au milieu du 17^e siècle, la vie et la mort d'un capucin belge au Congo, précurseur des nombreux Missionnaires belges de notre époque. C'est un livre, qu'on rencontrera certainement dans toutes les bibliothèques de Belgique et du Congo.

* * *

Voici une rapide esquisse de la vie du Père Georges, qui s'appelait, dans le monde civil, *Andrien Willems*.

Il naquit le 8 Août 1617 à Oevel situé à 7 Km. de Gheel, dans la Campine ; il était le plus jeune d'une nombreuse famille de neuf enfants.

Se sentant appelé à une vocation supérieure, Andrien fit, dans ce but, des études primaires, puis latine et philosophiques. A l'âge de vingt ans, il entra au Séminaire d'Anvers. Monsieur l'abbé Andrien Willems reçut la tonsure ecclésiastique, les ordres mineurs, le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise, dans la magnifique cathédrale d'Anvers. Il fut ordonné prêtre du Seigneur le 15 Mars 1642.

Mais, le jeune lévite rêvait d'embrasser une vie plus parfaite, et il réussit à réaliser son idéal, le 11 novembre 1642, lorsqu'il revêtit la bure franciscaine au noviciat des PP. Capucins à Louvain, où il reçut le nom de Père Georges.

Les Capucins renoncèrent à leur nom de famille, et ils ajoutent à leur nom de religion celui du lieu de leur origine. Régulièrement on aurait dû appeler Andrien Willems, devenu moine franciscain, Père Georges d'Oevel, puisqu'il était né à Oevel, mais l'obscurité locale n'est nulle part signalée dans les documents. Il est vrai que, de droit, au point de vue civil, Oevel dépendait de Gheel. Le P. Georges signe toujours : Georges de Gheel.

Vers la mi-janvier 1651, donc, un peu plus de huit ans après son admission au noviciat, le P. Georges s'embarqua, en qualité de Missionnaire capucin, à Séville, en Espagne, à destination de la Mission du Congo. Le voyage dura plusieurs mois.

Lors d'une tournée apostolique, vers la fin de novembre 1652, il surprit ses chrétiens, au village de Uloolo, en train d'accomplir un rite fétichiste. Le zélé apôtre recueillit les fétiches, les jeta sur un monceau, et y alluma le feu, qui embrasa également la case-fétiche. Il serait trop long de rapporter ici l'explication et la justification de cet acte, données par l'archiviste P. Hildebrand.

La colère s'empara du féticheur. Il saisit un gourdin à sa portée et asséna un coup au Missionnaire. A cette vue, d'autres en firent autant. Le P. Georges était grièvement blessé, et s'affaissa tout ensanglanté. Les indigènes étaient persuadés qu'ils l'avaient tué, et ils s'enfuirent épouvantés. Revenant ensuite pour voir de près les conséquences de leur fureur, ils remarquèrent qu'il vivait. Craignant par-dessus tout de le voir mourir au village d'Uloolo ils décidèrent à la hâte de le transporter à Ngongo-Mbata, où un prêtre séculier avait sa résidence. Celui-ci, averti, vint à la rencontre du Père Georges, l'amena chez lui, le soigna le mieux possible, et le munit de tous les secours de notre Mère la Sainte Eglise.

Le Père Georges expira des suites de ses blessures, vers le 8 Décembre, sur le territoire actuel du Congo Belge. Ce noble rejeton des Flandres avait, avant son trépas, pardonné généreusement à ses bourreaux et fit demander au roi de ne pas les punir.

Les obsèques furent célébrées par le curé, et le martyr fut inhumé dans cette église paroissiale.

* * *

On a parlé ces derniers temps du Dictionnaire Latin - Espagnol - Kikongo, à n'en pas douter écrit de la main du P. Georges. Son précieux manuscrit est conservé à Rome. Grâce à cet humble missionnaire belge, nous sommes en possession du plus ancien dictionnaire bantou.

Ainsi, quiconque désire entreprendre l'é-

tude comparée des dialectes bantous doit avant tout recourir à ce texte, mis sur papier en 1651, par ce digne fils de la Campine.

Le biographe du martyr nous apprend que le capucin, originaire d'Oevel, n'est pas le compositeur du vocabulaire, mais qu'il le copia, à l'hospice de San Salvador, tout au début de son arrivée sur la terre africaine, avant le contact avec ses ouailles Kikongo, où il exercerait son apostolat.

Ce long travail de transcription très soignée nous révèle le prix que l'apôtre, nouvellement arrivé, attachait déjà à la connaissance de cette langue, parlée par la population qui serait confiée à ses soins. Il comprenait parfaitement, qu'avant tout il devait s'appliquer à l'étude du Kikongo, parce que son emploi était pour lui une des choses les plus indispensables pour l'évangélisation.

* * *

L'autorisation d'établir le procès canonique, en vue de la Béatification du R. P. Georges de Gheel (1617-1652), fut décrétée en 1936. Le 12 Août de la même année, Son Eminence le Cardinal Van Roey fut chargé par Rome de l'instruction de ce procès à l'Archevêché de Malines. Le R. P. Remi d'Alost (Joseph De Smedt), capucin, fut désigné en qualité de Vice-Postulateur de la cause. En même temps, le R. P. Hildebrand fut prié de pousser les recherches. Il y travailla encore plus de trois ans et publia, en 1940, le volume informateur, attendu avec impatience, et de première nécessité pour la bonne marche du procès. Tout était donc prêt, lorsque la guerre mondiale éclata.

Nous avons la ferme espérance que, pendant les quatre longues années du conflit mondial, le procès canonique pour la Béatification aura pu se poursuivre sans encombre.

* * *

Qu'il me soit permis d'attirer l'attention du lecteur sur le texte, que le P. Georges nous laissa, il y a trois siècles, et qui figure à la première page de sa biographie de 1940, que nous avons citée.

Depuis son martyre, il vit dans la gloire, et n'oublie pas de s'intéresser à tout ce qui lui était cher pendant sa vie mortelle. N'en doutons pas, au

ciel, le Serviteur de Dieu se sera souvenu auprès du Divin Maître: -de sa famille, mais aussi du village d'Oevel, où il vit le jour -de la commune de Gheel, qu'il considérait comme sa ville natale; -de la Belgique, sa patrie; -de l'Ordre des Capucins, auquel il appartenait ici-bas; -des Congolais, pour le salut et le relèvement desquels il avait tout quitté, et mourut martyr.

Il deviendra leur patron, leur protecteur et leur intercesseur attitré.

Le jour n'est pas loin où il sera, d'après toutes les probabilités, inscrit sur la liste officielle des Bienheureux du Ciel. Sa Sainteté, Pie XII proclamera solennellement qu'il est permis à tous les chrétiens de l'invoquer. Du fait, il vivra dorénavant pour le monde entier. Dans toutes les patries de l'univers, partout où l'Eglise Catholique a ses évêques et ses prêtres, les échos de la voix du Saint Père retentiront.

† Basile Octave TANGHE

LE TESTAMENT ÉCRIT AU RUANDA.

Dans la revue *SERVIR d'Astrida le Rwandais SENDANYOYE Gratien, greffier - adjoint au Tribunal d'appel des territoires sous mandat belge, écrit:*

« Si le testateur sait écrire aucune difficulté ne se présente. Le testateur écrit son testament à la plume, au crayon, ou à la machine à écrire ... »

Ce point est intéressant à noter, car la loi belge qui, en cette matière, est applicable au Congo Belge et au Ruanda-Urundi prohibe cette manière de disposer de ses biens, en manière telle qu'un testament fait par un belge au moyen d'une machine à écrire serait frappé de nullité.

Nous pensons que le testament dactylographié a tendance à se répandre de plus en plus dans tout le Ruanda-Urundi. Récemment on a découvert dans l'habitation d'un chef de la région d'Usumbura décédé un testament rédigé sous cette forme; les héritiers se sont inclinés devant ce document, l'exécution des dernières volontés de son auteur ne s'est heurtée à aucune difficulté ce qui tendrait à démontrer qu'elle entre dans les mœurs des Banyarwanda - Barundi.

Au Ruanda s'implante l'usage, pour les lettrés, de remettre pour éviter qu'il ne se perde, et pour lui donner un certain caractère d'authenticité, la copie de leur testament au Greffe du Tribunal du Mwami. Des indigènes illettrés se présentent dans la même intention, depuis quelque temps, devant ce Tribunal et y dictent leur testament qui est transcrit dans un registre ...

Si le testateur est illettré, une des personnes présentes écrit le testament sous la dictée de son auteur, et devant quatre témoins; à la rigueur, deux témoins peuvent suffire. Le testament étant écrit on le lit, en vue de constater que la volonté du testateur a été bien traduite.

Ce testament n'est pas signé puisque son auteur est

illettré, mais son Préambule porte le nom du testateur de la main de celui qui l'a rédigé.

On peut employer n'importe quelle langue parlée dans le pays, par l'administration européenne ou indigène.

Cet écrit peut être confié à un témoin ou à la personne à qui incombe la tutelle des enfants, à moins que le testateur ne préfère le conserver lui-même »

(Résumé d'après le Service de l'Information)

LA VOIX DU CONGOLAIS.

Le premier N° de cette revue bimestrielle « pour les Congolais, par les Congolais » vient de paraître à Léopoldville. Ce beau périodique illustré, de 32 pages, est édité par le bureau de l'Information pour Indigènes du Gouvernement Général, sous le patronage de Mr. J. P. Quix, chef de ce bureau. Le rédacteur en chef est un indigène évolué, A. R. Bolamba, qui contribue à ce numéro par plusieurs articles. Le Service de l'Information annonce que pour la première fois au Congo Belge la tâche de rédacteur en chef d'un périodique est assumé par un indigène. Nous connaissons d'autres exemples pour des périodiques en langue indigène, au Congo et dans le Ruanda-Urundi.

Dans un avis adressé au public, le comité indigène d'Information de Léopoldville déclare e. a. : « Le moment est venu de promouvoir l'œuvre civilisatrice de la Belgique en y faisant participer toute la population... Congolais évolués, sur vous repose la lourde tâche de participer à l'éducation des masses congolaises. Sans votre participation enthousiaste, aucun Progrès n'est possible. »

Dans ce premier numéro A. R. Bolamba et J. d'Oliveira donnent plusieurs suggestions intéressantes pour le progrès social. D'autres paraîtront risquées. Ce qui n'est pas étonnant dans des questions d'apparence simple, mais de réalité extrêmement complexe et dont les implications ne sont pas aisément aperçues par le grand public même Européen, a fortiori par ceux qui n'ont pas à leur disposition cette grande maîtresse qui s'appelle l'histoire. Et je songe à des questions grosses de conséquences, comme l'enseignement, l'éducation, le service militaire obligatoire.

Ce numéro se présente donc comme une tribune libre pour les indigènes évolués. Même le lecteur qui n'est pas d'accord avec telles opinions énoncées, respectera la franchise et reconnaîtra le bel effort

(G. H.)

Mgr. J. HAGENDORENS : Dictionnaire Français - Otetela. - Imprimerie de la Mission Catholique, Tshumbe Ste Marie, 1943.

369 pp. de dictionnaire et une vingtaine de pp. sur les éléments de la grammaire sont le fruit d'une somme considérable de travail persévérant. L'auteur nous promet encore la partie otetela-français indispensable pour bien comprendre les mots indigènes et dans laquelle ceux-ci seront donnés au complet, avec leur tonalité, pour laquelle l'imprimerie manque de caractères. Entretemps, la présente partie est déjà une aide précieuse pour les missionnaires parmi les Batetela.

La quantité de mots français traduits en otetela est impressionnante. Plusieurs mots sont rendus par des locutions. Le mot indigène n'existe-t-il pas ou n'a-t-il pas encore été trouvé ? (question qu'on se pose toujours dans pareils cas). On note avec satisfaction un grand nombre de phrases qui donnent au mot sa pleine valeur. Les adjectifs qualificatifs du français sont soit rendus par la particule A † substantif, soit renvoyés au substantif.

L'édition, restreinte il est vrai, a été rapidement épuisée. Nous souhaitons qu'elle soit bientôt suivie par une étude encore plus poussée. Nous y trouverons sans doute une meilleure discrimination des soi-disants synonymes, des substantifs propres au lieu des nombreux substantifs semi-verbaux en ELO, l'indication de la nature exacte de certaines locutions (p. ex. futur : *ayoya* = forme verbale de *ndja*), etc. Comme renseignement scientifique on aimera y trouver l'indication des extensions sémantiques modernes dues soit à l'action spontanée du peuple soit à celle de l'Européen.

Auteur et imprimerie méritent nos félicitations pour cette contribution précieuse à la connaissance d'une langue-soeur du Lomongo, et ainsi à la connaissance de tout ce grand groupe linguistique du Congo.

(G. H.)

G. MINEUR. Commentaire de l'Ordonnance Législative du 5 Octobre 1943 sur les Juridictions Indigènes du Ruanda Urundi. 140 pp. 40 fr. édité par le Groupe Scolaire d'Astrida, Ruanda, 1944.

Cet ouvrage qui rappelle par certains

aspects le commentaire fait par Mr. Magotte, du Décret organisant les Juridictions Indigènes du Congo, s'en distingue cependant par sa forme didactique particulièrement suggestive pour le praticien indigène des juridictions coutumières.

Destiné à la section politique du Groupe Scolaire d'Astrida cet opuscule constitue avant tout un manuel de classe, mais on peut espérer qu'il servira de vade-mecum aux juges et greffiers qui n'auraient pas joui de cette formation scolaire spécialisée.

Il est regrettable que cet ouvrage n'ait pas été édité en *runyarwanda*, langue des tribunaux, ce qui lui eut assuré une diffusion plus large et eut évité l'écueil trop fréquent parmi nos évolués de créer une faille franchissable entre l'apprentissage scolaire et la pratique professionnelle.

Il faut souhaiter que ce travail inspire la rédaction d'un manuel destiné aux juges et greffiers des tribunaux indigènes du Congo. Il serait indispensable d'en assurer la rédaction dans les principales langues de la Colonie. A. R.

G. MINEUR. Cours Élémentaire de droit. 120 pp. 30 fr. Groupe scolaire d'Astrida, Ruanda 1944.

Le même souci didactique caractérise cet ouvrage. La première partie, *l'étude des principes généraux du droit*, s'engage dans l'audacieuse gageure de rendre nos concepts juridiques occidentaux accessibles à l'intelligence indigène.

Lié aux institutions particularistes du Ruanda - Urundi, l'auteur se trouve embarrassé de faire un exposé logique de l'organisation judiciaire, qui a gardé dans ces territoires la forme sommaire du régime de l'occupation, réunissant l'acte du Prince, l'action publique et le pouvoir juridictionnel dans la même main.

La deuxième partie fait une étude éminemment pratique du Code Pénal (valable pour l'ensemble de la Colonie). L'analyse des qualifications infractionnelles servira notamment de guide aux officiers de police judiciaire n'ayant pas joui d'une formation spécialisée, pour orienter leurs investigations au cours des enquêtes. Il est peu probable qu'il se trouve de nombreux lecteurs indigènes suffisamment évolués pour en tirer pleinement le fruit sans le guide d'un professeur. A. R.

Periodica

AFRICA XIV, 8: The Nkumu of the Tumba (H.D. Brown); Native Courts and British Justice in Africa (J. Lewin); Note sur les groupements ethniques en Afrique Equatoriale Française (A. Sicé); Figurines used in the Initiation Ceremonies of the Nguu of Tanganyika Territory (A. Cory)

AFRICAN STUDIES III, 4: The Noun Prefixes of the West-central zone of Bantu Languages (C.M. N. White); Some recent Literary Publications in Languages of the Sotho Group (G.L. Letele); Etudes de Droit Foncier (E. Possoz); Voluntary Associations in an Urban Township (H. Krige & S. Kaplan).

TANGANYIKA NOTES AND RECORDS n° 16: The Tribal Insignia of Heru (W. B. Tripe); Tanganyika's Greatest Asset (R.C. Jerrard); On Utani Customs among the Angoni of Songea District (Rev. E. Spies); A Raft on the Malagasi (J. Moffett); Iron Smelting in the Kahama District (C. de Rosemond). - n° 17 World Literacy (J. Allen); Ugabire: a Feudal Custom amongst the Waha (J. Tawney); Reconstruction in Relation to Revision (L. Lane); Pangani: the Trade Centre of Ancient History (H. Baxter); The Labourer and his Hire (A. T. Culwick); Sukuma Twin Ceremonies (H. Cory); An Annotated List of Ancient and Modern Indigenous Stone Structures in Eastern Africa (C. Gillman); Queen Mab in Masasi (E. Conan-Davies).

BAND III, 10: Hoe een Negermoeder in Kasai haar dochter opvoedt tot het Huwelijk (R. van Caeneghem).

LOVANIA, n° 4: Léopold II, Grand Roi et Fondateur d'Empire (J.P. Brasseur); Notes et Souvenirs Personnels sur l'Action Coloniale de la Société Générale de Belgique (F. Van Brée); Essai sur la Politique indigène de notre temps (A. Rubbens); Feu la Coutume Indigène (A. Rubbens); Le rôle primordial des Humanités Gréco-latines (A. Gillet); Réflexions sur la Colonisation (J. Jacquerye); Le Congo et l'Après-guerre (T. Vleurinck); Tribune Libre des Problèmes indigènes; Vers une Chaire de Langues Bantoues? (A. Rubbens); Le Chibemba, Langue du S.-E. du Congo (J. Quets).

LE RWANDA ET SON ROI

PAR

ALEXIS KAGAME

Prêtre indigène du Rwanda

Nous sommes heureux de recevoir la précieuse collaboration — que nous espérons permanente — du premier indigène du Rwanda élevé à la prêtrise catholique, rédacteur-en-chef du périodique KINYAMATEKA. La connaissance intime qu'il a de son peuple sont un gage de la valeur du témoignage de l'abbé Kagame.

Nous voudrions faire remarquer qu'aucune retouche n'a été faite par nous. On se rendra ainsi mieux compte de ce que la formation des séminaires catholiques permet d'espérer pour l'avenir même au point de vue scientifique. (N. d. l. R.)

I. LES SOURCES.

Ma documentation sur la *Poésie* n'est qu'une Section de notre petit Comité de l'Art Indigène, dont l'organisateur et l'animateur est le R. P. de Decker, Professeur de Philosophie au Grand-Séminaire Régional de Nyakibanda. Il s'occupe, lui, des *Arts Plastiques*, tandis que d'autres Abbés, Prêtres ou Grands-Séminaristes, s'intéressent à la *Musique*. A cette œuvre collabore aussi notre Roi Mutara III Charles Rudahigwa. Ma documentation est donc solidaire des deux autres Sections.

Il convient d'ajouter cependant que ma partie est très vaste, et sort, par plus d'un côté, du cadre de l'Art Indigène. C'est qu'en effet la presque totalité des manifestations de l'âme du Rwanda « Hamite » est intimement liée à sa *Poésie*. Celle-ci est la porte nécessaire pour entrer en contact avec pas mal de coutumes et d'institutions, qui resteraient ou inconnues ou inexplicables, sans quelques notions au moins préliminaires de la *Poésie*. Les trois grands genres de notre *Poésie*, en effet, (à savoir : la Dynastique, la Guerrière et la Pastorale) embrassent les trois pivots de la Société Rwandienne (le Roi, le Guerrier et la Vache), en même temps qu'ils fournissent l'explication-cléf de la hiérarchie profonde qui préside à la vie de notre pays.

Notre documentation est loin d'être complète ; et c'est une raison pour ne rien avancer qui soit prématuré ! Un proverbe de notre langue ne dit-il pas : « Se hâtant trop vite de mettre bas, le chien ne produit que des petits aveugles ? »

II Notre but.

Le but principal de notre petit « Comité d'Art Indigène » est d'établir une sérieuse base au progrès artisti-

que et littéraire du Rwanda de demain. C'est pourquoi nous avons tâché de rassembler le plus de documents, possible, afin de faire le pont authentique entre le vieux Rwanda et le Rwanda moderne. C'est, en quelques mots renouveler, « pro modulo nostro », le rôle de Saint Grégoire de Tours et de S. Bède: mettre l'Eglise à la base du vrai progrès du Rwanda. Je dis « vrai progrès », parce que, d'une part, « progrès » suppose un point de départ: et que, d'autre part, ce qui fait la grandeur d'un pays, la source de son bien-être temporel, c'est l'idéal qui lui est propre.

Or, l'idéal est d'ordre intellectuel et suppose un progrès intellectuel préalable. Négliger donc le patrimoine intellectuel propre à un pays, ce n'est pas le faire progresser, mais plutôt tenter de le créer sur de nouvelles bases. Mais si cette création est louable, et même, dans certains cas, nécessaire, vis-à-vis de tribus émiettées, en vue de les rassembler en un groupement politique jusque là inexistant, elle ne servirait qu'à désorienter, à désaxer un peuple qui a son idéal déjà bien établi. Ce serait imposer une décadence, une rupture à sa tradition, et risquer de lui donner une éducation hybride, et donc le rendre inapte à l'assimilation rationnelle du nouvel ordre de choses. Perdant d'une part son ancien idéal, ne pouvant d'autre part s'assimiler parfaitement une civilisation née sous d'autres latitudes, un tel peuple ne se libérerait que difficilement de ce métissage moral.

Cette esquisse de notre but suffit pour montrer que notre travail est beaucoup plus Sacerdotal et aussi beaucoup plus Belge qu'il ne semblerait de prime abord. Voulant poser notre petite pierre aux fondations d'une œuvre que nous prévoyons immense et grandiose: le futur Rwanda Chrétien, nous aurions tort d'être pressés. Nous passons comme une ombre, il est vrai, mais nous ne faisons que fournir des matériaux aux chantiers de l'Eglise qui, Elle, est éternelle. Et puisque dans notre rôle sacerdotal nous voulons faire un travail durable, participant de la durée de l'Eglise, il nous faut du temps, sans lequel rien de bon ne se fait.

III. Le rôle joué par le Roi du Rwanda dans notre travail.

Il convient de souligner ici ce que je disais incidemment plus haut, que le Roi Mutara III Charles Rudahigwa nous a apporté une aide efficace dans ce travail d'Art Indigène, auquel il s'intéresse vivement. Sans son concours, nos efforts auraient abouti à bien peu de choses. Il a compris parfaitement la nécessité de sauver le plus de traditions possible du Rwanda ancien. C'est sur son ordre que les poètes et artistes nous viennent de tous les coins du pays. Bien plus, non content d'avoir engagé, à ses frais, un ancien grand-séminariste, chargé de collationner les matériaux de la Section musicale, il a fondé une Caisse d'Editions, dite « Fonds Mutara »; ce fonds est destiné à donner aux Banyarwanda des livres post-scolaires, et à créer ainsi la littérature écrite du Rwanda. Le premier livre à publier est l'Histoire du Rwanda et de sa Dynastie actuelle. Puis au fur et à mesure des possibilités, les différents poèmes des divers genres, et les coutumes ancestrales, compatibles avec l'esprit chrétien, sans oublier les traductions de livres utiles composés en langues étrangères.

Le premier volume de l'Histoire du Rwanda a paru en 1943, sous le titre: « Inganji Karinga ». C'est-à-dire: « Le Karinga Victorieux ». (Karinga est le « Tambour-Emblème de la Royauté » sous la Dynastie actuelle du Rwanda.)

IV. Pour mieux connaître le Rwanda. Ce qui distingue le Civilisé du Primitif.

Le Rwanda pour certains Lecteurs, ne représente peut-être qu'une grande « Chefferie », une grande « Tribu »; une grande « Peuplade ». Mais son étendue de 30.000 km², sa population de près de 2 millions d'habitants, parlant pratiquement une même langue et obéissant à un même Roi, ne semblent pas justifier de telles appellations. Ceux qui connaissent notre pays l'appellent « Peuple ». Je me conformerai à l'usage.

Notre pays est encore primitif. A certains points de vue cependant, cette infériorité ne joue pas également sur toute la ligne. L'esprit est de même nature chez le civilisé et chez le primitif. Seulement, chez celui-là, l'esprit a déjà associé le corps à ses opérations supérieures; le corps se sert des lois de la nature, sous la direction de l'esprit, et leur fait faire des merveilles. On a défini la civilisation: « Se servir des lois de la nature, en observant la Loi de Dieu ». Quant au primitif, son corps à lui n'a pas encore su comment s'asservir la nature. La loi du

moindre effort aidant, l'esprit inventif se contente parfois de petits moyens : gagner sa nourriture, son vêtement... si encore il ne le trouve pas superflu !

Est-ce à dire que tous les primitifs en soient là ? Non ! Il y a des degrés ! On peut rencontrer des peuplades, des peuples de civilisation inférieure quant aux inventions matérielles, qui ont cependant des productions intellectuelles d'une grande élévation. L'esprit étant de même nature chez tous les hommes, une fois le point de départ donné, et à supposer qu'il existe un stimulant efficace, rien n'empêche que l'esprit se développe à l'infini et produise des chefs-d'œuvre, en comparaison desquels les réalisations manuelles, chez le même homme, sont en arrière de plusieurs siècles.

Ce degré de progrès intellectuel pourrait peut-être utilement établir la différence entre « tribu » et « peuple primitif ». Le régime des tribus ignore, du moins en général, l'esprit de conquêtes. Le patriarche préside aux destinées de SA famille ; tout au plus se permet-il des razzias chez ses voisins. Aussi l'organisation fondamentale de la Société reste-t-elle essentiellement stagnante, et les occasions de progresser plutôt rares, si non nulles. Les traditions, la mentalité et les coutumes sont au niveau de l'idéal.

V. Tradition d'un peuple : source de sa grandeur.

Il en va autrement d'un peuple conquérant ! Pour annexer de nouveaux territoires, aux dépens d'un voisin parfois de force égale ; pour repousser les attaques des peuples environnants, dont les qualités belliqueuses ont été réveillées peut-être par le dit conquérant : il a fallu lutter. A telle époque donnée, tel danger a inspiré telle tactique déterminée ; à tel obstacle, on imagina d'opposer tel stratagème ; le succès qui s'en suivit révéla que dans des circonstances analogues, il faudra désormais appliquer les mêmes remèdes. De là des institutions nouvelles joueront un rôle plus ou moins important dans la langue, dans la Tradition, dans la mentalité de ce peuple. Et ainsi de luttes en luttes, de dangers en dangers, d'institutions en institutions, le peuple acquiert son expérience à lui ; il forme sa Tradition, Source de son idéal, de sa mentalité.

Du reste il en va des pays comme des hommes. L'homme fait que nous rencontrons a dû lutter pour vivre jusqu'à ce jour. Dans cette lutte il a acquis une expérience, grâce à laquelle il évite les obstacles qui s'opposeraient à la poursuite et à l'acquisition de son bonheur, idéal de sa vie. Vivre, c'est entrer dans l'avenir avec l'être du passé, qui s'adapte, au fur et à mesure, aux circonstances variées du présent. Celui qui se refuse à cette adaptation renonce à vivre. Le peuple qui ne se conformerait pas à cette loi du vivant, se condamnerait également à la mort, à la désagrégation de son ancienne société ; il deviendrait (par conquête, par absorption ou par asservissement,) la proie de quelque peuple vivant qui sent la nécessité de lutter pour vivre.

La Tradition d'un peuple commande ses aspirations à lui, et fait sentir, plutôt qu'il n'exprime son idéal, à travers toutes ses manifestations. La mentalité d'un peuple, c'est la conscience de ses traditions, qui plane sur toute la vie du pays, s'exprime dans les actions humaines de tous ses habitants. Elles pourraient se définir : le répertoire de la spiritualité, de la richesse intellectuelle, du génie et de la personnalité d'un peuple, comme groupe ethnique localisé. C'est dans cette mentalité que les poètes, la langue et les penseurs d'un peuple primitif puisent leurs compositions et expriment explicitement l'idéal de la race. Les auteurs des proverbes y puisent les axiomes, dans lesquels cette mentalité est condensée en des vérités irréfragables, que personne n'oserait contester.

VI. Nécessité de connaître le peuple.

Il est dès lors nécessaire de connaître *réellement* ceux qu'on veut éduquer. Je dis « réellement », parce qu'on peut se tromper soi-même, et croire qu'il suffit d'une connaissance *supposée*, puisée dans des rapports annuels, composés par des hommes qui ignorent bien des choses d'un pays dont ils ne parlent pas la langue. Ces rapports et beaucoup de documents semblables sont utiles sans doute, mais n'éclaircissent pas suffisamment les gouvernants d'un pays. Le commandement suppose avant tout la connaissance des hommes : il est nécessaire de les fréquenter et de s'intéresser à eux.

Il n'est même pas nécessaire de connaître la langue pour s'intéresser effectivement aux gens, en vue de pénétrer leur mentalité et de saisir la tournure de leur esprit. Cette connaissance de la langue peut être remplacée par un vrai sens du commandement : un vrai chef ne doit pas tout savoir, ni à plus forte raison, tout faire par lui-même ! Il doit savoir se servir de la hiérarchie dont il est la tête. Lorsque le pays à éduquer est un groupe de clans hétérogènes, l'éducateur doit savoir ce qu'il convient d'imposer à l'ensemble des groupements, et ce qu'il faut appliquer séparément à chaque clan et tribu. Mais quand le primitif à éduquer est un peuple, le véritable éducateur ne peut lui imposer la même méthode qu'aux tribus hétérogènes, car alors il le heurterait. Un peuple, dans le vrai sens du mot, ne peut évidemment pas être déformé, c'est-à-dire dépouillé de son idéal, de sa vie, sans résistance. Qui s'étonnerait dès lors, qu'au lieu de l'éducation désirée, c'est-à-dire : cet ensemble de vertus sociale et civiques, dont le bon esprit est la fleur et dont la reconnaissance est le fruit, on aboutirait à une crise générale de mauvais esprit, allant jusqu'à une xénophobie endémique, dont le pays ne pourrait se féliciter, ni dans le présent, ni dans l'avenir ! L'Éducateur crierait très fort à l'incompréhension, l'Éduqué l'en accuserait encore plus désespérément ! Et bien malin serait qui devinerait lequel des deux aurait raison !

C'est là, il faut le dire, que doit aboutir, du moins normalement, l'ignorance des aspirations d'un peuple, le manque d'une vraie et sympathique connaissance de son idéal, de sa mentalité, et de ses coutumes fondamentales, dans celui qui le gouverne. Chaque décision, touchant certaines organisations, qu'il serait nécessaire de faire évoluer, prise prématurément ou gauchement, par suite d'une ignorance profonde du point de vue traditionnel qu'on va *inutilement* heurter, sera considérée comme une nouvelle vexation. Ainsi telle réforme qui aurait dû favoriser le progrès, si elle avait été introduite en temps opportun et avec les modalités requises, pourra qu'engendrer une REVOLUTION ; involontaire sans doute, mais révolution quand même ! Or la révolution n'est jamais bonne que quand elle se produit par évolution ! La Révolution tout court, brusquant les événements et faisant table rase du passé, est antitraditionnelle ; elle *n'améliore* rien puisqu'elle ne tient pas compte du *précédent* ! Et par là elle tue la vraie grandeur des nations comme des individus. C'est pourquoi quiconque veut faire du bien, en matière d'éducation, aux individus comme aux peuples, doit se rappeler que le progrès, (la civilisation) ne commence pas avec lui. Il doit tenir compte de l'acquis traditionnel, comme des prédispositions propres à telle famille ; alors seulement il pourra éduquer. En dehors de cela, il impose une Révolution, c'est-à-dire : une décadence, une déformation.

Je m'excuse, auprès du Lecteur, de cette longue digression. Il m'a paru utile cependant de la faire, car il s'agit de l'avenir d'un peuple, et de présenter au public un problème complexe sous son angle véritable.

CHAPITRE I. LE ROI DU RWANDA.

I. Traditions inédites du Rwanda Hamite

Nous avons dit plus haut que le Roi, le Guerrier et la Vache forment comme l'épine dorsale de la Hiérarchie du Rwanda Hamite. Aussi avons-nous l'intention de présenter successivement, au fur et à mesure des possibilités, les traditions concernant ces trois pivots de la Société de notre pays.

Je vais me servir, spécialement en ce qui concerne le Roi, de Poèmes Dynastiques (les Bisigo), dont la valeur, comme témoignages incontestables de notre Histoire, sera étudiée dans un Chapitre à part. L'usage de ces Poèmes aura l'avantage de laisser la parole aux faits, aux témoignages indépendants de tout arrangement tant soit peu subjectif, et donc vérifiables au besoin. C'est du reste la méthode adoptée par notre petit « Comité d'Art Indigène » : éloquence de la documentation ; la phrase en fonction du document, et non pour y suppléer.

I. Le Roi dans l'esprit du Munyarwanda.

Nous ne pouvons rien faire de mieux, que de donner la parole à un Poète Dynastique : Semidogoro, fils de

Gasegege, qui composa sous le Roi MIBAMWE III MUTABAZI II SENTABYO, 5^e ascendant du Roi actuel. Ce poème existe donc depuis plus de 150 ans, si on accorde 30 ans à la durée d'une génération de Roi. Le Poème en question est l'un de plus brefs que nous ayons pu recueillir; il n'a que 89 vers. Il a cependant l'avantage d'être l'un des meilleurs morceaux qui nous montre la place que tient le Roi, dans le domaine de la religion naturelle. Le Roi y est présenté comme le ministre de la Divine Providence, ou mieux encore comme la personnification de Dieu auprès des hommes au Rwanda. Un autre Poème Dynastique, intitulé : « Ntambe ineza », dit :

Ils sont (les Rois) l'Œuil de Dieu
Par lequel il contemple le Rwanda.

Le Poème dont vous allez lire de très larges extraits, est intitulé : « UMWAMI SI UMUNTU », c'est-à-dire : « Le ROI N'EST PAS UN HOMME. » Nous l'avons publié dans l'ECHO DU SEMINAIRE, N° de décembre 1943.

LE ROI N'EST PAS UN HOMME.

O hommes que le Souverain a enrichis de ses vaches !
Le Roi est homme avant sa désignation au trône;
Mais une fois nommé,
Il se sépare des nobles mêmes et se met à part.
Le Souverain ne saurait avoir de rival : il est unique.
Aussi ne fonde-t-il jamais deux foyers, mais un seul, (1)
Et cependant ce foyer unique couvre tout le pays !
Certainement celui là veut cesser d'être homme qui devient Roi :
Le Roi, c'est lui le Dieu qui s'occupe des humains !
Ce n'est vraiment pas un homme, c'est un Roi !
Le Roi que voici, personne n'oserait se comparer à lui,
Sous prétexte que leurs demeures sont contigües !....
Permettez que j'apprenne au Roi le lieu où Dieu séjourne :
Je connais ce lieu appelé *Nom-à-lui-seul* !
Je contemple Dieu en cette demeure-ci !
Je trouve que le Roi est Dieu rendu accessible à nos prières !
Le Dieu Suprême, c'est le Roi qui le connaît :
Quant à nous, nous ne voyons que notre Souverain !
Le Roi, c'est un tonnerre ; il ne partage pas avec un autre.
J'ai observé et trouvé qu'il a ses façons à lui.
Il agit à sa manière, et personne ne se compare à lui.
Le Roi que voici est le seul qui surpasse ses aînés.
Le Roi, c'est Dieu distributeur des bienfaits,
Et compensateur de nos pertes :
Les heureux prédestinés viennent chercher chez lui les bénédictions !
Le Souverain que voici boit le lait trait par Dieu
Et nous buvons le lait qu'à son tour il trait pour nous !
Le Roi est le seul grand responsable,
Lui qui se charge de tout un pays et le rassasie !
Il entretient ses sujets, ainsi que ceux qui lui demandent asile,
Et à tous à la fois il donne le suffisant !
Il n'y a pas de prince qui ruserait pour être Roi, s'il n'est nommé :
Le Roi légitimement nommé suffit seul à ses fonctions !

Personne ne peut travailler seul et sans aide,
Tandis que le Roi, à lui seul, suffit aux besoins du pays !
L'Élu légitime seul s'occupe brillamment de tous les besoins du peuple !
Le Roi n'est ni noble, ni prince du sang :
Il est l'élévation même, il est plus que tout homme !
Il est plus haut que les plus élevés !
Les plus grands d'entre les grands, il les domine également !
Permettez que je dise adieu au Roi, car ma mort approche : (2)
Mes jours sont à leur fin !
Qu'à la Cour je laisse un bon renom, au profit de mes enfants !
Puisse le Roi, cette beauté des armées,
Se souvenir de moi après mon trépas !
Le Roi n'est pas un homme comme les autres :
Rien d'étonnant à cela :
C'est un tonnerre qui habite dans le firmament !
Et, quand il veut s'en prendre à quelqu'un,
Il prélude par des éclairs pour le foudroyer,
Et l'obliger à venir le supplier !
Le Roi que voici ressemble seulement aux hommes :
Il leur est semblable par la peau et non par le cœur !
Le Roi est un Élu qui ne se mêle pas aux nobles :
Sa place est entièrement à lui seul !

On aura remarqué, par ces extraits du Poème, combien la Poésie Dynastique a une très grande ressemblance avec les Psaumes ; la différence, abstraction faite de l'inspiration surnaturelle de la Bible, consiste en ce que le nom du Roi, dans nos Poèmes, a remplacé celui de Dieu qui revient à chaque instant dans les Psaumes. Toutefois le rôle de Dieu est bien souligné dans nos Poèmes et se trouve à sa véritable place.

III. C'est Dieu qui choisit le Roi du Rwanda : prédestination unique.

A la lecture de ce Poème, on voit que le Roi est presque divinisé. Il est nécessaire à son peuple, aux besoins duquel il satisfait par lui seul, sans l'aide de personne, pourvu que sa désignation au trône soit valide. Nous pouvons nous demander ensuite : qui confère le pouvoir royal ? Voici un autre Poème Dynastique, composé certainement avant l'année 1870, au début du règne de KIGELI IV RWABUGILI, grand-père du Roi actuel. Son auteur Singayimbaga, fils de Nyakayonga, va nous apprendre que le pouvoir royal vient directement de Dieu : le Roi n'est pas créé tel par son père ! Son pouvoir est une prédestination native, comme infuse par Dieu, au moment de la création du futur Roi du Rwanda. Le Roi qui désigne son fils pour lui succéder, ne fait que publier la volonté de Dieu. Le Poème dont je vous donne ci-après quelques extraits est intitulé : UBWAMI BUGIRA UBWOKO, c'est-à-dire : LA ROYAUTE EST LE PRIVILEGE D'UNE SEULE LIGNÉE. Ici je ne me contenterai pas de donner seulement les passages typiques ayant trait au sujet ; j'ai cru que de plus amples extraits du Poème donneraient au Lecteurs l'occasion de prendre davantage contact avec notre Poésie Dynastique.

LA ROYAUTE EST LE PRIVILEGE D'UNE SEULE LIGNÉE, ô race de Dieu !
Le Créateur t'a élu : il a fixé en toi les racines du pouvoir.
Les intrus, privés de cette prérogative de naissance,
Cet Élu fortuné les a exterminés
Et le Karinga est orné de leur dépouilles. (3)
Ta prédestination au pouvoir, prince, est un secret pour l'étranger !

En vue de multiplier les vaches, Dieu a commencé par créer les Rois !
Après les avoir investis du pouvoir, sous le signe des tambours,
Dieu leur promet toutes les bénédictions. . . .
C'est alors que le prince, devant ses ancêtres,
Proclame ses hauts faits !
Il arrive à trois mille et au delà.
Mais voici qu'à nouveau le Roi me donne audience au milieu de l'assemblée :
Qu'un souffle nouveau m'inspire !
Que les échos répondent à ma voix !
Les acclamations au Roi seront des lauriers à mon front,
Tandis que pour lui mon cœur déborde de tendresse !
Eh bien ! J'ai constaté combien savamment les desseins de Dieu
Déjouent les menées des traîtres ! . . .
La fortune de la Royauté est liée à ta Maison, ô Travailleur béni !
Où sont les roitelets de jadis ? Il n'en est plus question :
Cet exterminateur les a submergés dans la mêlée !
Pense-t-il aux rois étrangers ? Il n'a plus de sommeil. . .
Pas un jour ne se passe sans qu'il s'empare de l'un d'eux
Et le passe au fil de l'épée. . .
Reste-t-il un rejeton ?
Le Triomphateur ne le laisse ni grandir, ni se relever ;
Il s'enquiert du lieu de sa cachette,
Et s'y rend pour l'exterminer jusqu'aux racines ! . . .
Voici le guerrier auquel il est impossible d'échapper :
Toutes les nations sont affligées du veuvage qu'il leur a imposé. (4)
Il leur a enlevé leurs rois, dont les dépouilles ornent ses tambours ;
Il les a tués jusqu'à l'extermination ;
Il les a fauchés sans espoir de revivre !
Il a fait serment devant le Karinga
Qu'il ne vivra jamais côte à côte
Avec ceux qui ont porté le nom de Roi !
N'est-ce pas leur défaite qui fait sa gloire ?
N'est-ce pas le deuil de leurs sujets qui fait la félicité de ses tambours ?
Comme un limier, il flaire la piste
Vers les pays étrangers, et y sème le chagrin !
A-t-il écrasé les maîtres ? . . .
Il annexe leurs territoires à son royaume.
Pour cette raison, Dieu le consacre comme un Taureau protecteur du troupeau ! (5)
Il est trop redoutable pour être attaqué :
Et la blessure qu'il fait foudroie instantanément !
Il porte au front l'emblème de sa distinction ;
Ses épaules sont ornées d'un signe fascinateur,

Qui contreint les pays étrangers à se déclarer ses vassaux.
Il possède un talisman...
Un moyen de savoir où se cachent ses rivaux.....
Je me demande même où ils pourraient bien le fuir,
Tous les pays étant devenus sa conquête!
Exalte tes triomphes, ô Roi: je te louerai sans restriction!
Que craindrai-je, protégé que je suis par cette Foudre?
Qui dit foudre, dit flamme rapide comme l'éclair,
Lumière qui découvre ceux qui n'aiment pas le Roi,
Qui met à nu les desseins formés contre lui!
Incendie-les, ô prince, qu'ils soient la proie des flammes!
Je suis sous la protection de ce Tonnerre,
Foyer dont les rayons bordent toutes les frontières.
Comme des misérables, les étrangers viennent chez lui
Mendier le feu qui réchauffera leurs taudis...
Que tes triomphes abrègent les jours de tes adversaires,
Tandis que je publierai leurs crimes.
Que redouterai-je, moi qui suis avec la Foudre,
Qui gronde sur tous les points de l'horizon à la fois,
Et condamne ses ennemis à ne plus boire que de l'eau?... (6)
Celui qui pêche contre le Roi
Amoindrit sa propre famille et non sa patrie,
Puisque le Souverain conquiert continuellement d'autres régions
Qu'il annexe à son propre pays!
Comment ces hommes-là ne redoutent-ils pas le Dieu
Qui ne cessent de livrer leurs semblables à la mort? (7)
Pour le Roi Dieu ajoute de nouvelles conquêtes au pays!
Pour les sujets fidèles, le Roi ajoute des vaches aux anciennes!...

IV. Pérennité d'une Dynastie héréditaire en ligne directe.

Dans un autre Poème Dynastique intitulé « INYUNDO YACUZE ABAMI », c'est-à-dire: LE MARTEAU QUI A FORGÉ LES ROIS, de 207 vers, *Nsabimmana* fils de Nyabiguma, nous apprend que la royauté passe de père en fils, et qu'en aucun cas une branche collatérale ne saurait fournir un Roi. Du reste la dignité royale est si sacrée, que tout profane (créé sans la prédestination à cette dignité), intronisé Roi, doit mourir subitement et sans laisser de rejeton. Le Poème fut composé sous YUHD IV GAHINDIRO, 4^e ascendant du Roi actuel, aux environs de 1800, après une guerre de compétition au trône, entreprise par l'un des oncles du jeune Roi. Le prétendant venait d'être battu et tué. Voici un passage typique du morceau :

*Prêtez-moi l'oreille, ô hommes:
Je vous dirai les traditions des Rois!
C'est moi qui les connais, je m'en suis informé:
J'ai vécu en elles depuis de très longs jours! (8)*

Les Rois agissent de la sorte, n'introduisez rien de mensonger :
Qui va posséder la royauté la reçoit des mains de son père.
Ne prétendez donc pas qu'une révolution pourrait livrer le Tambour !
Personne, posséderait-il richesses et vaches,
Ne s'exposerait au danger de s'en emparer !
Parions si vous le voulez : que quelqu'un en fasse l'essai !
S'il ne meurt pas subitement,
Eh bien ! je possède vaches et chefferies :
Qu'il s'en empare et me donne la mort !...
Dès ma plus tendre enfance,
Mon occupation fut de connaître les Rois :
Je sais qu'un Roi est choisi parmi les fils (du défunt),
Tandis que les révoltés prétendent que son oncle est plutôt Roi ! (9)
M'expliqueriez vous cet égarement ?...

Dans les mêmes circonstances, un autre Poète, *Rurizi*, composa un morceau de 121 vers intitulé « IMMANA YEZE », c'est-à-dire : LE TAUREAU AUX HEUREUX PRÉSAGES, dans lequel il rappelle que la désignation au trône est une décision de Dieu, et que dès lors l'Élu ne saurait être supplanté par les habiletés des hommes. La Dynastie héréditaire est immortelle, et Dieu écarte tous les complots humains, qui tenteraient d'en interrompre le cours.

Pour bien comprendre le passage que vous allez lire, je dois vous prévenir que le morceau roule sur la terminologie technique de la haute divination; ces prétendues décisions de Dieu sont déchiffrées par les aruspices spécialistes de la Cour, dans les viscères de poussins, de béliers ou de taureaux. Lorsque la consultation est favorable, l'animal est dit « blanc »; et « noir » en cas de résultat défavorable. Quant à la figure de « buffle » qui revient ici, elle signifie que le Roi, « Taureau qui féconde le Royaume », intronisé tel par Dieu dont il est le symbole, (comme chaque Hamite intronise un Taureau officiel de son troupeau, symbole de son maître), ne pourrait pas être exclu de la société des hommes et devenir ainsi « sauvage », pareil à un taureau chassé de son troupeau, et vivant dans la solitude, à la façon d'un buffle. Voici un passage de ce Poème :

LE TAUREAU AUX HEUREUX PRÉSAGES ne devient jamais buffle :

Le Taureau qui a présagé félicité ne saurait être humilié !

On ne saurait changer un tel Taureau et en faire un buffle :

L'Élu devenu pareil à un jour ensoleillé déjoue les complots !

Une consultation d'un blanc immaculé

Ne saurait se changer en noir !

Elle ne saurait s'entortiller, devenir ténèbres et être déjouée !

Contre Dieu on ne peut agir par surprise et trouver une issue :

Quand même on machinerait des embuscades

Le Très-Haut ne s'en trouble nullement !

Personne ne pourrait trouver une voie,

Pour couper les racines du Roi :

Le méchant y tend vainement, jusqu'à ce qu'il entre dans la tombe !

Quant à l'Élu, né pour être Roi...

Il devient un objet sacré, et les tambours sonnent son réveil...

L'Emblème de la Royauté ne saurait avoir deux héritiers...

Être possédé par deux est une abomination pour ce Conquérant ! . . .

Ainsi donc, en résumé (les Poèmes précédents le disent assez), la royauté est héréditaire et passe de père en fils: un *Roi unique* par génération successive. Un Roi issu d'une branche collatérale est une abomination, parce que rejeton d'une *souche profane*. Le Roi, en effet, ne peut engendrer qu'un seul Roi; nous l'avons vu plus haut: « *Le Roi ne fonde qu'un seul foyer et ce foyer couvre tout le Pays.* »

On voit par là combien cette doctrine sur la royauté éclaire d'un jour nouveau le rôle de Dieu dans la Religion naturelle du Rwanda, et touche le noeud vital de la Société. Il est à remarquer que ces divers Poètes sont vraiment penseurs et langue du peuple, comme nous l'avons dit plus haut; ils expriment explicitement le contenu de nos traditions, de notre mentalité. Et ce qui le montre plus que toute autre considération, c'est que ces compositions captent l'attention et enlèvent l'admiration de tout indigène qui les comprend. Les passages typiques sont avidement retenus et débités à droite et à gauche, surtout chez les gens aisés qui ont eu le loisir de les apprendre par cœur, ou peuvent entretenir quelqu'Aède dans leurs familles ou dans leurs villages.

V. Les fonctions spécifiquement royales.

Le Roi doit accomplir certains actes, dont le devoir lui incombe, soit comme souvenirs historiques ou rituels de famille, soit comme nécessaires au bien du Pays. Les premières n'intéressent personne, sinon les ministres chargés de les retenir et de les exercer en temps opportun, conjointement avec le Roi, en des cérémonies occultes, relevant de la Science Esotérique de la Royauté (*Ubwiru*). Quant aux fonctions d'intérêt public, ouvertement assumées par le Roi, il n'en a que deux qui lui sont propres: Juger et faire tomber la pluie. (13)

En ce qui concerne la première fonction, je ne m'étendrai pas longuement: je me contenterai de cette intéressante citation au sujet du Négus, l'une des coutumes concordantes, relevées de-ci de-là, communes au Rwanda-Hamite et à l'Abyssinie, pays d'origine présumée des Batutsi d'ici. « Il (le Négus) rendait la justice, chaque jour avant le déjeuner dans la cour du palais, qui était entouré de grandes foules criant: « O Roi, donne-nous la justice! » Ceci paraissait si essentiel à sa dignité que, si le mauvais temps raréfiait les plaideurs authentiques, on louait des vagabonds pour le faire. » (*Histoire d'Abyssinie*, par Jones et Monroe, p. 167-168) C'est exactement ce que faisait le Roi du Rwanda; dès son réveil, avant toute autre occupation, il venait s'asseoir dans l'entrée de la vaste case des réceptions, puis le tambour des audiences le saluait par des battements traditionnellement calculés. Après quoi, deux plaideurs au moins (et cela toujours par simple comédie) se présentaient et le demandeur accusait; l'accusé se défendait. Le Roi disait à l'un: « Toi, tu as raison: que l'autre te rende de suite tes vaches, etc . . . » Cette cérémonie terminée, les chefs et autres pouvaient parler au Roi. Mais il fallait toujours qu'il commençât sa journée par ce simulacre: rendre la justice à son peuple, cette fonction appartenant, d'une façon essentielle, à sa charge de Roi.

Quant à sa fonction de « Dispensateur Suprême de la Pluie » en plus d'affirmations orales, je dispose de deux Poèmes Dynastiques, qui ne laissent aucun doute là-dessus. L'un d'eux, intitulé: URUGUMYE URUKANGA UMWAMI, c. à. d. LES CAS DIFFICILES SONT RÉSERVÉS AU ROI, fut composé par Musare, fils de Kalimunda, au début du règne de YUHI IV GAHINDIRO, à la première pluie qui termina la grande sécheresse dite Rukungu (c. à. d. nuages de poussières). Le second Poème fut composé par Munyanganzo fils de Barembe, aux environs de 1880, sous KIGELI IV RWABUGILI, grand-père du Roi actuel, à l'occasion de la première pluie mettant fin à une effroyable sécheresse qui avait ravagé le pays. Le Roi se trouvait en ce moment aux puits d'eaux salées de Muhanga, (Province actuelle du Nduga, Territoire de Nyanza), où il était venu inaugurer de nouveaux puits. C'est en ce moment que la pluie tomba; de là les allusions à cette coïncidence à laquelle le Poète revient continuellement. Il fait également allusion à une razzia de grande envergure (on se ravitaillait alors comme on pouvait !) qui avait rapporté un riche butin en vaches. Mais il n'a pas encore été possible d'identifier cette expédition, car ce Roi en a lancé tant ! Les ennemis dont il est question dans le Poème que nous allons lire, sont les mauvais génies et ensorceleurs, qui, s'opposant au bien-être du Pays, étaient supposés avoir fait tarir les réservoirs célestes; dès que la pluie revient, c'est que le Roi a efficacement triomphé de leurs incantations.

Le Poème totalise 162 vers et est intitulé : « NTA WASHOBORA IGIHUGU NK'UMWAMI », c'est-à-dire : « PERSONNE NE SAURAIT ETRE LA PROVIDENCE DU PAYS COMME LE ROI. » Je vais vous le donner presque en entier, pour que vous puissiez vous familiariser encore d'avantage avec nos Poèmes Dynastiques, et aussi pour que vous voyez la grande ressemblance qu'il y a entre eux et les Psaumes.

PERSONNE NE SAURAIT ETRE LA PROVIDENCE
DU PAYS COMME LE ROI

O Vous, Maîtres du Pays, souche de Gihumbi et de Cyilima (14)
Qui avez multiplié vos puissances dans le firmament!
Dès que disparaît le bienfaisant réservoir de la pluie,
Alors cet Irrésistible, fils du Tonnerre, va à sa recherche,
Et la pluie arrose à nouveau le Rwanda!
Nous étions à l'extrémité, nous le Peuple,
Ainsi que les Vaches du Héros svelte et rapide,
Le Souverain notre Racine nous entendit, et nous dit:
« Trêve aux afflictions : je vais traire le firmament! » (15)
Le prestige du Pays touchait à sa fin,
Quand tu fis gronder le tonnerre, ô Maître des pluies saisonnières!
Nous allions disparaître sans laisser souche de bovins et d'hommes!
Heureusement nous fûmes assistés et exaucés par le Sauveur du Rwanda,
Lui, cause des cultures et de la verdure!
La catastrophe générale se dessinait,
Et le Svelte mit fin à la stérilité du firmament!
Soyez dans l'allégresse, ô Peuple du Rwanda :
Il vous est ménagé un lieu d'exultation
Il vous donne la réjouissance, le Triomphateur des adversaires!
Lui, le Dépositaire de la royauté, le Défenseur infatigable,
Qui a pris sur lui de rassembler nos membres dispersés! (16)
Quel était l'état du ciel? Il était devenu un foyer brûlant :
Et voici que notre Protecteur habituel nous montre à nouveau les nuages!
Qu'on rassemble les cadeaux de remerciement pour la pluie,
Et que tu les prennes, ô Vainqueur des enjeux :
Tu les prendras avec raison!
Ce n'est pas pour rien que tu as vécu longtemps dans le Pays, ô Demeure :
Tu t'es levé radieux comme le jour, pareil à une bénédiction!
O Toi qui ramènes la pluie! O Toi qui traies le firmament à pleines jarres!
Tu ramènes la flamme dans le foyer du Peuple,
Tu extermines l'ennemi dans le Pays!
Tu as éclipsé tes rivaux, ô Toi le Munificent qui conserves la flamme!
Il vivra longtemps le Rwanda,
Car il a des colonnes qui le soutiennent! (17)
N'a-t-il pas été confié à un Roi incontestable

Le Dominateur, le Défenseur infatigable
Qui s'est chargé de tout le Peuple?
Les affaires graves sont quotidiennement soumises à ce Pourvoyeur;
Lui, l'Artisan de l'unité dont nous sommes l'héritage
S'en informe de sa demeure royale.

N'est-il pas vrai que ton prestige a été glorieusement mérité?
Tu as remporté, tu as triomphé, ô Centre qui donne la solidité!
Tu as combattu la sécheresse et elle vient de s'éteindre,
O Toi qui éteins les malheurs, ô Vivant digne de la royauté!
Reçois incontestablement les honneurs de la royauté et vis,
Toi, Archer par excellence, Créateur des royaumes!
Tu t'es dévoué pour le Rwanda avec célérité,
O Travailleur de la Dynastie,
O Toi qui fais mugir la pluie, souche de Nyarume (18)
O Toi qui trais irrésistiblement le firmament, fils du prestige!
O Toi qui, t'emparant de la pluie qui tardait,
La fis descendre du firmament!

Il vivra longtemps le Rwanda, car il a des colonnes qui le soutiennent!
N'a-t-il pas été confié à un Soutien, Souverain unique,
Le Désiré de ceux qui l'ont connu?
Tu as été digne de la royauté, ô Conquérant des royaumes!
Le Rwanda ne peut être vaincu que par la sécheresse,
O Kizira, fils de Rumeza! (19)
Et de bon matin tu te ceins les reins,
Et vas à la recherche de la pluie!
O Toi qui luttas pour ton compte et pour celui des autres!
O Toi, Producteur de la pluie, souche de Nyarume!
O Toi qui presse les nuages, notre Refuge!
O Roi guerrier qui ramène le butin!
O Conquérant supérieur à tout autre!
O Toi qui produis la rosée!
Puisque tes armées ont ramené un immense butin,
Ta félicité va s'en accroître!

Il vivra longtemps le Rwanda, car il a des colonnes qui le soutiennent!
N'a-t-il pas été confié à un Roi que rien n'embarrasse,
Le Triomphateur des haines, lui qui augmente tout, descendant de Rukuge? (20)
Le Rwanda t'a été confié pour que tu le preserves de la tristesse:
Ainsi paies tu en retour les Vaches dont tu as hérité!
Elles apprécient ta puissance
Au jour qui devait les voir tomber d'inanition!
O Toi qui, en même temps que tu prépares les abreuvoirs,

Fais tomber la pluie!

Et maintenant voici que tu as donné la pluie à chacune d'elles,

O Toi Roi digne des tambours et des Vaches !

Tu leur donnes à nouveau la possibilité de beugler, ô Roi munificent !

Derechef tu leur donnes les génisses (21)

Alors qu'elles commençaient à oublier la traite !

Tu égales ainsi celui qui, le premier, les fit arriver au Rwanda. (22)

Il vivra longtemps le Rwanda, car il a des colonnes qui le soutiennent!

N'a-t-il pas été confié à un Roi qui le tire d'embaras,

L'Immunisé contre les empoisonnements, le Dispensateur de la pluie,

Maître des eaux d'en-haut ?

O Porte-secours, tu es devenu notre salut !

Le Pays était à l'agonie,

O Toi l'Habitant des hauteurs, fils de Cyamatara, (23)

Et tu le ranimes par ta maîtrise sur la pluie !

Il nous est donné, à nous également de raconter quelque chose, (24)

A nous, sujets du Maître de la pluie, le Virtuose !

Notre Peuple a été confié à un connaisseur ! (25)

Nous avons reçu un Roi qui triomphera des pires difficultés :

L'Amable dont nous sommes l'héritage,

L'Artisan qui redresse les cas tortueux !

Il vivra longtemps le Rwanda, car il a des colonnes qui le soutiennent !

N'a-t-il pas été confié à un Roi

Le Maître incontesté, le premier parmi les archers,

Qui découvrit la pluie et l'obligea à tomber au Rwanda ?

O Toi l'Infatigable, descendant de Nyarume et de Mutara, (26)

C'est pour les multiplier que les bovins t'ont été confiés !

Tu les augmentes et cela réussit à souhait.

Entre tes mains les vaches mères ne sauraient se détériorer !

Ne les entretiens-tu pas? N'as-tu pas, pour elles, marché nuit et jour?

O Toi Descendant de Nyarume et de Cyilima,

Qui ne redoutes nullement les fatigues!

Tu as cherché les vaches et tu les as multipliées!

Ne vas-tu pas aux abreuvoirs, ô Pasteur,

Et n'étanches-tu pas la soif de chacune d'elles?

Tu as fait dévaler la pluie,

Qui avait juré de ne plus jamais tomber au Rwanda!

Il vivra longtemps le Rwanda,

Car il a des colonnes qui le soutiennent!

N'a-t-il pas été confié à un Roi Libérateur

Le Maître incontesté, le premier parmi les Archers,

Qui découvrit la pluie et l'obligea à tomber au Rwanda?

Tu as lutté d'habileté contre tes ennemis et fus pareil à Gahima, (27)
Tu as cherché la pluie agonisante,
Et, lui donnant vigueur, tu la fis se déverser!
Tu as déconcerté tes adversaires, ô l'Invincible!
Lorsque, appliqué aux soins des vaches aux abreuvoirs,
Tu fis céder les obstacles d'en haut et fis tomber la pluie!
Que les ennemis tremblent, car voici que nous avons la pluie!
Le Connaisseur universel des secrets (28)
A vraiment légué son intelligence au Fort (que voici)!
Ce Roi qui ne laisserait pas se détériorer l'héritage de son père,
Lui, le Défenseur, le Souverain du Rwanda, le Héros foudroyant!
Le Héraut des hauts faits, souche de Gihinira. (29)
Le Rwanda, possédant son Roi, ne saurait manquer de pluie. ...
Le Karinga ne pourrait jamais nous abandonner! (30)
Tu as défendu la royauté de ta Maison,
Tu as dépossédé tes ennemis!
C'est par centaines que tu as rassemblé le butin, ô Triomphateur!
Tu as guéri le Pays de ce fléau, ô Toi le Redoutable!
Tu as été comme Dieu: le Rwanda fut agrandi dans ta demeure!
D'après de Toi, le Peuple rentre satisfait, (31)
Déclarant que tu es vraiment digne d'en avoir été chargé!
O Toi, le Responsable, Défenseur de la royauté, Héros doué d'agilité:
Tu es un Roi qui a sauvé son Peuple parvenu à l'extrémité!
Pour nous tu as marché la nuit, ô l'Infatigable,
A la poursuite de la pluie, pour sauver le Rwanda!
Pour nous tu t'es levé de bon matin ô Toi qui empoignes les flèches, ...
Tu as déclenché la pluie, la tienne, ô Maître des pluies,
En même temps que tu cherchais le salut de ta royauté!
Il appartient à vous autres, les Rois, de vous charger de nous, le Peuple:
Personne ne serait investi par ruse, et sauverait ses sujets!
C'est maintenant l'ondée du sein de Dieu qui nous est donnée:
Le Roi munificent, descendant de Cyilima
Obtient de Dieu l'envoi de la pluie! (32)

CONCLUSION :

VI — Pouvoir sacré du Roi et de la Hiérarchie du Pays.

Ces quelques extraits de nos Poètes n'ont pas la prétention de dire tout ce qui concerne le Roi ; le sujet est trop vaste pour être étudié, dans son entier, en un seul article. Notre mentalité, la Religion naturelle du Munyaruwanda, etc.,... tout fait du Roi un être supérieur, surhumain. La Poésie, les diverses organes du folklore, proclament à l'envi que le Roi est, en quelque sorte, l'incarnation de toutes les puissances et qu'on ne peut rien concevoir qui ne soit sous son empire. Dans un Poème semi-pastoral, appelé IBIRAHU, c.à.d. LA VIVACITE, composé sous

YUHI III MAZIMPAKA, (8^e ascendant du Roi actuel, vers 1700) et qui se chante avec accompagnement de harpe, nous trouvons un petit résumé de cette croyance traditionnelle :

.... cela fit rire le Roi,

Lui, le Maître de la terre et du ciel,

Lui, le Maître des Vaches et des tambours,

Lui, le Maître des fontaines et des pacages,

Le sol, le firmament, les biens de la fortune (exprimés par la Vache, richesse par antonomase), le pouvoir universel (symbolisé par le tambour), l'eau et les herbes : on ne saurait mieux affirmer le domaine illimité du Roi.

Le respect, le dévouement et l'amour dus au Roi étaient choses si sacrées, qu'aucun Munyarwanda n'aurait jamais avoué qu'il existait quelque inimitié entre lui et le Roi. Etre ennemi du Roi est une malédiction. Et encore de nos jours, où cependant bien d'éléments ne tombent plus sous l'autorité du Roi, ses adversaires doivent se comporter de telle sorte qu'on ne les accuse pas publiquement d'être « ennemis du Roi ». Quelques exemples de fraîche date ont mis cette loi traditionnelle en lumière. Tel chef, puissant et honoré, entrant ouvertement en conflit avec le Roi, se vit automatiquement abandonné de ses proches et amis ! On le fuyait comme un lépreux ; on ne voulait plus ni le visiter, ni le recevoir, ni même le saluer en cas de rencontre fortuite ! Au dessus de sa tête planait l'odieuse accusation de « ennemi du Roi » ! Et la tradition veut que quiconque s'associe, de quelque façon que ce soit, aux coupables de ce genre, partage aussi la même faute ! Par contre le coupable fut de nouveau reçu à bras ouverts dans la Société, dès le jour où le Roi lui donna la Vache traditionnelle, dite « du feu », en témoignage public de réconciliation.

Cette autorité et dignité sacrées du Roi sont partagées, à des degrés divers, par quiconque exerce le pouvoir dans le pays. C'est qu'en effet, tout pouvoir est exercé au nom du Roi, sommet de la Hiérarchie. C'est pourquoi celui-là se rend coupable du crime de lèse-majesté, qui résiste à un membre quelconque de la Hiérarchie du Pays. Et c'est ce qu'un proverbe déclare : « Un petit tambour condamne à mort tout comme un tambour immense ! »

VII. Pour le bien du Rwanda il est nécessaire de diriger « traditionnellement » ce pouvoir

On ne saurait assez souligner l'importance qu'il y aurait, au point de vue du Gouvernement Colonial, à s'emparer d'un élément aussi précieux, dans l'éducation des autorités indigènes ; nous nous trouvons, en effet, devant une autorité civile *religieusement* respectée, circonstance presque inobservée par les yeux du laïcisme occidental ! Aucun élément utile à ce but d'éducation rationnelle ne devrait se perdre : tout au contraire devrait se convertir, se transformer progressivement et évoluer dans les idées locales. Aussi longtemps qu'un Peuple est au stade de « primitif », qu'il adore encore l'organisation ancestrale, il serait dangereux de lui faire brûler les étapes sur des points si essentiels et si complexes à la fois ! Il est évident que la dignité du Roi, et partant son autorité, est pour l'indigène quelque chose d'un ordre élevé. Il est absolument nécessaire toutefois, d'élaguer à tous les échelons de la Hiérarchie, les abus inhérents à ce pouvoir : son côté despotique. Mais une fois ce point acquis, (et ici je parle aussi bien au point de l'Eglise et du Gouvernement), on ne devrait jamais porter atteinte à l'armature sacrée de ce pouvoir traditionnel, et avilir ainsi, par ricochet, l'Autorité tout court.

VIII. Corollaire utile.

A ce propos, et arrivé au terme de cette esquisse, je voudrais, en guise de corollaire, faire 4 remarques, qui pourraient aussi bien s'émettre sous forme de principes ou de vœux.

1^o Il est bien regrettable que certains Européens, -puissent-ils n'être jamais Agents du Gouvernement !- éprouvent le besoin d'introduire dans nos populations indigènes, -et ce parfois avec une certaine violence, - des idées appartenant à tel ou tel système politico-social, qui peut convenir ailleurs, mais ne fait que bouleverser nos conceptions sociales traditionnelles. Il est difficile de penser que cette manière d'agir soit en harmonie avec la politique générale du Gouvernement. Elle ne peut, en effet, que desservir son autorité auprès des

Indigènes.

2^e Les Indigènes qui comprennent le français se font de plus en plus nombreux, et il n'est pas exagéré de dire que la lecture de certains journaux imprimés dans la Colonie nous scandalise profondément. Je me souviendrai toujours de la réflexion spontanée d'un évolué, après la lecture d'un article virulent contre Monsieur le Premier Ministre Pierlot: « Comment se fait-il que ces Européens osent réclamer notre respect, lorsqu'ils insultent ainsi le premier citoyen de leur pays? » Cette réflexion me semble grave et mérite considération! Sans doute qui participe à la vie publique doit s'attendre à être jugé par l'opinion! Mais il y a la manière! Et celle dont je viens de parler, nous ne la comprenons pas! Pour nous, toucher inconsidérément à la personne, c'est toucher à l'Autorité que nous tenons pour sacrée. Puisque coloniser un Peuple, c'est vouloir l'éduquer, cette manière de faire est une contre-éducation, car en éducation, je le crois du moins, on fait davantage attention à la manière d'agir de l'éducateur qu'à ses leçons! S'étonnera-t-on, après cela, d'entendre des Européens se plaindre de l'attitude de plus en plus insolente de plusieurs de nos Indigènes? Et ne pourrait-on pas dire que certains récoltent ce que d'autres ont semé?

3^e Eduquer, ce n'est pas rabaisser ce qui était haut: c'est élever ce qui était bas, et le porter au niveau supérieur. A quelque système politico-social qu'on appartienne, on doit éviter d'humilier l'Autorité traditionnelle, soit en n'en tenant pas compte dans le commandement du Pays, soit en en faisant déconsidérer publiquement les dépositaires devant leurs sujets, sous prétexte que tout le monde est égal! La conclusion que la masse en tire, est que le progrès, la liberté, tout enfin se réduit au mépris de l'Autorité!

4^e Certaines tendances égalitaires, prônées devant ceux qu'on appelle ordinairement de « grands enfants » (ce qui du reste est vrai à certains égards) sans formation intellectuelle proportionnée, ne peuvent que dérouter le bon sens de plusieurs, sinon de tous. Il en était là celui qui disait: « Quelle différence y a-t-il entre une poule blanche et une poule noire? La poule blanche est-elle supérieure à l'autre, parce que celle-ci est noire? » Si la nature est semblable chez tous les êtres humains, l'inégalité des hommes cependant est naturelle, quant aux dons, aptitudes, qualités personnelles et situation qui résulte de cet ensemble. Et combien malfaisante est l'importation, sans mesure et sans nuances, d'idées qui débordent le niveau de nos capacités actuelles! Répétons-le: la voie du progrès ne peut s'écarter, sous peine de faire fausse route, du cadre traditionnel; y demeurer, c'est bâtir sur le roc du bon sens. C'est avoir ses pieds solidement posés sur le sol des réalités locales! Ne vivant pas dans la fumée des prétentions mal en rapport avec la situation de son entourage, qui s'y maintient avance avec son pays, apportant paisiblement sa quote-part aux chantiers du progrès. C'est l'ensemble de ces énergies imperceptibles qui font la force d'une société, et mettent l'homme dans le chemin de son bien suprême, en le maintenant dans les meilleures conditions pour servir son Créateur.

NOTES EXPLICATIVES.

1. Le Roi prenait beaucoup de femmes, mais elles étaient considérées comme des concubines; sa véritable femme était celle qui lui avait donné un prince héritier. Ici le vers signifie qu'un Roi ne peut engendrer deux Rois, mais un seul. Le foyer qu'il fonde c'est la pérennité de la Dynastie.
2. Il est d'usage qu'un Poète devenu vieux se mette à la retraite pour raison d'âge, en offrant au Roi un Poème d'adieux. Ce fut le cas pour le présent morceau.
3. Les crânes des Rois et roitelets étrangers, tués en expéditions militaires officielles étaient manipulés soigneusement: revêtus d'une enveloppe de fibres, ils pendaient aux flancs du Karinga, Tambour-Emblème de la Royauté comme trophée indubitable et solennel de la défaite infligée à la Dynastie du vaincu. Le Karinga partageait cet honneur avec trois autres Tambours-Majeurs (Ingabe), ses compagnons; de là le pluriel qui sera employé plus loin.
4. Le Roi est l'Epoux de son pays, le Père de ses sujets; à sa mort tous ses sujets portaient le deuil suivant le même cérémonial que pour un père ou une mère; avant l'intronisation du nouveau Roi, le pays était dans le veuvage.

5. La figure du « Taureau » n'a pas le sens péjoratif qu'il a en français ; le Hamite Pasteur le considère comme symbole de force et de fécondité. Un Hamite qui a au moins un troupeau de vaches, intronise un taureau officiel, son symbole ; d'où la figure de Dieu, Maître du Troupeau ou Société du Ruanda ; et du Roi « Taureau du Troupeau. » Ainsi donc, autres lieux, autre mentalité, autre idéal !
6. La pauvreté extrême pour un Hamite, c'est d'être entièrement dépossédé de ses vaches et d'être obligé de boire de l'eau, au lieu du lait. Ici les vers signifient que le Roi a si bien appauvri ses ennemis, que leur vie est devenue pire que la mort.
7. Il s'agit ici des deux princes Nyamwesa et Nyamahe, demi-frères du Roi, qui venaient d'avoir les yeux crevés, pour avoir essayé de supplanter Kigeli IV ; cet événement donna occasion à la composition du morceau.
8. Les 4 vers forment le refrain séparant les paragraphes du Poème.
9. Le prétendant, du nom de Gatarabuhura, avait déjà lutté contre son propre frère, le Roi MIBAMBWE III MUTABAZI II SETANBYO, défunt. Celui-ci l'avait vaincu et l'insurgé s'était réfugié au Gisaka, alors indépendant. C'est de cet exil que revenait le prétendant pour disputer le trône à son neveu.
10. On remarquera que le « Taureau » ici ne signifie pas directement le Roi, mais bien le taureau sacrifié en consultation ; présageant ensuite « heureux », il devient le symbole du Roi qu'il a désigné au trône,
11. On doit frapper les tambours au coucher et au lever du Roi, heure fixe, que le Roi se soit couché plus tard ou qu'il se soit déjà levé beaucoup plus tôt.
12. Le Karinga, Tambour-Émblème de la royauté est dit conquérant, parce que les Rois sont ses Serviteurs ; l'Autorité représentée par le Karinga est supérieure à la personne qui en est revêtu.
13. Il existe cependant des « Faiseurs de pluie » secondaires, dont les deux « Détenteurs patriarcaux » de la Pluie : descendants des rois autochtones du Busigi (région incorporée dans la Province actuelle du Rukiga, Territoire de Byumba) et du Bukunzi (dans la Province actuelle du Busozo Bukunzi-Bugarama, Territoire Cyanguu) ; et une nuée d'autres plus ou moins importants, qui, en cas de sécheresse, étaient considérés comme les principaux adversaires du Roi, et payaient souvent de leur vie le titre de faiseurs de pluie.
14. GIHUMBI, Roi du Buha (Uha), dont la descendance a donné la 16^e et la 21^e Reines Mères de notre Dynastie. -CYILIMA, nom royal porté par le 13^e Roi (Cyilima I Rugwe) dont il s'agit ici, et par le 23^e (Cyilima II Rujugira) de la Dynastie actuelle du Rwanda.
15. Figure vraiment locale ! Le ciel est considéré comme une vache laitière, et la pluie qui tombe est comparée à la traite !
16. Il s'agit des affamés et des émigrés durant le fléau.
17. Refrain séparant les paragraphes du Poème ; les *Colonnes* sont les Rois.
18. NYARUME, dont le nom reviendra plus d'une fois, à cause de sa signification : « Maître de la rosée », est le 5^e membre de notre Dynastie.
19. Le Roi est identifié avec KIZIRA, le 10^e des 11 premiers Rois mythologiques de la Dynastie du Rwanda. (Il est entendu que les 11 Rois mythologiques ne sont pas comptés ici avec les Rois historiques). RUMEZA est le 4^e Roi historique de notre Dynastie.
20. RUKIGE est le 6^e Roi du Rwanda. Ces divers noms sont, la plupart du temps, exigés par l'assonance des vers.
21. En temps de trop grande sécheresse, les vaches laitières n'ont presque plus rien à donner à leurs génisses ; on ne songera pratiquement à la mesure normale du lait qu'à la saison qui ramènera la pluie.
22. La légende attribue cet honneur à GIHANGA, fondateur de la Dynastie.
23. CYAMATARE, nom de famille du 17^e Roi du Rwanda, dont le nom de règne était NDA-

HIRO II.

24. C. à. d. un événement important à léguer à la postérité.
25. *Connaisseur* : Le Roi est supposé doué d'une intelligence et d'une habileté extrêmes dans le choix des moyens pour bien mener les affaires du Pays. Cette croyance était symbolisée par un insigne spécial, inséré dans la tiare perlée (*Igisingo*), coiffure réservée au Roi.
26. MUTARA : nom de règne porté par le 19^e Roi du Rwanda MUTARA I Semugeshi, (dont il s'agit ici) et par le 27^e MUTARA II Rwogera, et par le Roi actuel.
27. GAHIMA : nom de famille du 2^e Roi du Rwanda : Kanyarwanda I *Gahima I*, puis nom de famille du 16^e Roi (dont il s'agit ici) Yuhi II *Gahima II*.
28. *Le Connaisseur* : cfr note 25; il s'agit ici de Mutara II Rwogera, père de Kigeli IV Rwabugili, auquel le Poème fut offert.
29. GIHINIRA : l'un des patriarches du Clan Abega, dont la descendance a donné 9 Reines Mères.
30. C. à. d. la royauté ne pourrait pas faillir au devoir de protéger ses sujets.
31. Il s'agit de ceux qui étaient venus remercier le Roi du bienfait de la pluie, qu'il était supposé avoir donné au Pays.
32. Obtient : le verbe est au présent habituel; belle conclusion du Poème : le Roi fait pleuvoir grâce au Dieu qui l'a élu, et qui, du haut du ciel, se fait un plaisir de verser l'eau céleste sur le Pays, chaque fois que le Roi l'en prie à un moment de la détresse.

De Besnijdenis bij de Tutshiokwe.

(*Vervolg*)

XIX Kutambula Ndema.

's Morgens vóór de haan gekraaid heeft mogen de tundandji niet spreken, alleen de yilombola mogen dit. Maar het eerste gekraai van den haan moeten ze beantwoorden met 'n langgerekt oo! tweemaal herhaald. Ondertusschen hebben ze stokjes ongeveer 2cm. lang achter hun ooren gestoken (ndambalo heeten die stokjes). En terwijl ze nu oo! roepen werpen ze die stokjes achter zich weg. Dit wegwerpen van de stokjes wordt gedaan om « sperma » te roepen (kusanyika ndele) dit wil zeggen: kracht om kinderen te verwekken; want moesten ze dit verwaarloozen ze zouden impotent worden. Het eten van de maniokbrij ook moet gebeuren volgens een vast ceremonieel. De maniokbrij wordt aangebracht onder het zingen van liederen; ook de tundandji zingen vóór het eten. Als de provianddrager bij het kamp aankomt, neemt hij eerst het brokje dat boven op ligt en zegt « masasa ». 'n Andere antwoordt: « malangala ». Daarop neemt hij het brokje shima aan en legt het boven op de 2 dwarsstokken van de masasa. Nu wordt de brij voor de tundandji neergezet op bladeren.

De tundandji moeten neerhurken, zittend op den hiel van hun linker been, het rechter been met de voet op de grond, de pink van hun linker hand gedrukt op de navel (dit heet: kutulama). Een tshilombola verdeelt de brij die ze in stilte moeten eten. Na het eten worden de bladeren verzameld, en de tundandji steken weer stokjes achter hun ooren. Een tshilombola roept: ndambola! De tundandji roepen of antwoorden: jiojio jiyal d.w.

z.: daar gaan ze! Daarop werpen de yilombola de blaren over de omheining; ook de tundandji werpen de stokjes achter zich buiten de omheining van de mukanda (ku ndambalo). De yilombola roepen de vallende blaren en stokjes nog na: ewwenu-aa = hoort; en de tundandji antwoorden in refrein: oo!

XX Geboden en verboden van de tundandji (yijila yia tundandji).

1° Een tundandji mag geen haard of haardvuur beroeren met zijn handen zoolang zijn wonde niet genezen is. Zijn wonde zou anders niet rap genezen.

2° Hij mag niets gezouten eten tot na de genezing van de wonde, anders zou zijn wonde beginnen etteren.

3° Hij mag geen saus eten tot zijn wonde genezen is, anders zou die blijven bloeden.

4° Hij mag geen waterkruik aanraken zoolang het waschverbod bestaat. Zich wassen is verboden, anders geneest de wonde niet rap.

5° Hij mag niet over de lwowa stappen.

6° Hij mag niet hardop spreken in de mukanda.

7° Hij mag de daktoppen of dakvorsten niet bekijken.

8° Hij mag niet zien naar de achterkant van de omheining der mukanda (kumboma en ku ndambalo).

9° Hij mag niet weenen om iets in de mukanda overdag.

10° Hij mag niet kijken in de richting van de fwilo, noch iets eten dat van daar komt.

11° Hij mag niets eten dat over de lwowa

wordt aangegeven.

12° Hij mag geen kostuum van een mukishi aantrekken.

13° Wanneer de kalebasjes van de mukanda op de mwima-stok worden gehangen mag hij zich niet omdraaien om er naar te kijken.

14° Als iemand 'n mes aan de mwima stok hangt mag hij er niet naar zien.

15° Hij mag niet binnen in het masker van 'n mukishi kijken.

16° Wanneer de naam van de nganga-mukanda of namen die aan de nganga mukanda herinneren vernoemd worden moet hij diep het hoofd buigen en zich op de borst spukkelen (dit heet : kufwakwila).

17° Hij mag geen gevogelte eten.

18° Alle beesten die iets of wat roodachtig zijn (herinneren aan de nduwaplum van de nganga-mukanda) mogen door hem niet gegeten worden.

19° Eten dat de tundandji laten vallen mogen ze niet weer oprapen om het op te eten.

20° Als 'n nduwa voorbij vliegt onder het eten, moeten ze met het voedsel in hun hand opstaan. Wie niet opstond mag niet voorteten wat hij in zijn hand hield.

21° Wanneer ze de nduwa hooren, nemen ze een ndambalo-stokje achter hun oor; zwijgt de nduwa dan werpen ze hun stokjes achter zich weg en roepen: oo!

22° ze mogen niet slapen op 'n slaapmat, mogen alleen slapen op 'n vel of 'n stuk geklopte boomschors.

23° Wanneer de tshilombola zingt over besnijden of andere dingen uit de mukanda moeten ze op hun borst spukkelen (kufwakwila).

24° Ze mogen geen vrouwen zien.

25° Overdag mogen ze niet binnen in de omheining van de mukanda verblijven tenzij met neergeslagen oogen.

26° Ze mogen niets aanraken wat aan de nganga-mukanda herinnert, bv. 'n nduwa-vogel, 'n ngelu of welk ander roodachtig beest.

27° Ze mogen niet eten al staande, maar moeten neergehurkt zitten op den hiel van hun linkerbeen, de pink van hun linkerhand gedrukt op de navel. Dit opdat «het sperma aanhen niet voorbij ga, zoodat zij onvruchtbaar worden». Die manieren van zitten heet in de mukanda «kutulama».

28° Ze mogen niet kijken in de richting van het dorp nabij de mukanda.

29° Ze mogen niet in boomen klimmen anders zouden ze veranderen in apen.

30° Een kandandji mag niet alleen gaan, hij moet vergezeld zijn van 'n ander kandandji ofwel van zijn tshilombola. De ouderen vertellen immers: er waren vroeger tudandji maar ze hadden geen yilombola, ze bleven alleen in de mukanda en veranderden in apen.

31° Als 'n kandandji ergens gaat moet hij een of ander lied uit de mukanda zingen: dit om vrouwen die mogelijk in de nabijheid zijn te verwittigen zoodat ze zich uit de voeten kunnen maken.

32° Als 'n kandandji op 'n kruispunt van wegen komt moet hij bezijden het kruispunt een stok of 'n termietenhoopje neerleggen. Dit teekent de weg van 'n tundandji voor 'n buitenstaander. Op den tweesprong moet hij ook zingen: «al wie mij ziet sterft». Daarna moet hij vlug wegloupen om niet door vrouwen gezien te worden.

33° In 'n open plek waar alleen kort gras staat mag 'n kandandji niet opkijken, hij moet zelfs diep gebogen doorloopen, anders mocht het gebeuren dat hij vrouwen ziet.

XXI. Yijla der yilombola en der ouders van de tundandji.

a) De yilombola: 1° Mogen geen sexueele betrekkingen hebben.

2° Zoo ze toch sexueele betrekkingen hadden dan mogen ze de wonde van hun kandandji niet aanraken noch verzorgen.

b) De ouders: 1° Ze mogen geen sexueele betrekkingen hebben onderling noch met anderen totdat de wonde van hun kind genezen is.

2° Ze mogen zich niet scheren, eveneens tot de wonde van hun kind genezen is

XXII. Natshifwa.

De natshifwa is een oude vrouw die geen omgang meer heeft met mannen. Zij moet de shima van de tundandji bereiden. Ze wordt aangeduid de dag dat de ngondomukishi in het dorp komt om de maïs voor het bier te weeken te zetten. De ouderen van het dorp komen overeen wie ze als Natshifwa zullen aanduiden. Daarop gaan de aspirant tundandji allen samen naar haar toe met 'n schotel. Dit is het teeken dat ze voor het werk van natshifwa wordt aangezocht. De ouders van de tundandji brengen haar bloem en toespijs: vleesch, visch of groenten. Daarmee bereidt zij dan het eten voor de tundandji. Als het eten klaar is roept ze een tshilombola om het te komen halen en naar het besnijdeniskamp te dragen. De plaats waar het eten voor de tundandji bereid wordt heet tshifwa. Soms is dit slechts 'n propergemaakte plaats niet ver van het besnijdeniskamp, soms ook wordt er 'n hutje opgebouwd van takken en stroo. De stookplaats van de tshifwa wordt gevormd door een lange muhuhu-stam, die omwonden wordt met reepen gras van het soort kaswama-ngwali (dezelfde soort als waarmee de ringen der masasa gemaakt zijn; om dezelfde reden als daar wordt diezelfde grassoort ge-

bruikt). Die stam mag niet teneinde opgebrand zijn vóór de mukanda uit is; daarom wordt er ook maar vuur aangelegd alleen om het eten te bereiden; daarna wordt hij gedoofd maar 'n ander vuurtje blijft in de nabijheid branden. Men gebruikt alleen de muhuhu omdat die boom velerlei geneeskundige en magische kracht bezit, en daarbij geroemd is boven andere boomen en zeer hard en sterk is. Opdat de mukanda dus ook geroemd en sterk, d. i. voortreffelijk weze in alle opzichten, wordt deze boom speciaal daarvoor gekozen.

XXIII. De tundandji zijn genezen.

Als nu na verloop van 4 of 5 weken de wonden geheeld zijn worden de tundandji naar de beek geleid. Voorop gaat de mukishi en trekt bladeren langs beide zijden van de weg. De yilombola en de tundandji volgen al zingend. Bij de beek gekomen geeft de mukishi de afgetrokken bladeren aan de yilombola. De yilombola knauwen die blaren, en gaan staan langs den boord van de beek. Een voor een gaan de tundandji in de beek en dompelen er zich in onder. De tshilombola daarop spuwt zijn kandandji de geknauwde blaren op het lijf, van voor op de navel en van achter op de lenden. Daarop beginnen de yilombola de kandandji te slaan met fijne wisjes en zeggen: we ontheffen u van het verbod u te wasschen. Zoo doet men voor al de tundandji. Bij hun terugkeer naar het kamp wordt er gezongen, waarop de vrouwen in het dorp hun vreugdegeroep « olo olo » doen weerklinken. De tshilombola krijgt nu van de ouders van zijn kandandji 'n kiekken.

XXIV. Rang der verscheiden etundandji.

In het kamp heeft elke kandandji zijn rang en waardigheid. De hoogste in graad is de Tumba-Kambungu. De twee daaropvolgende links en rechts van de Tumba heeten Kunda (van het werkwoord ku-kundama-naderen, naastkomen). Op de Kunda volgen twee Yijika (ww. ku-jika-stoppen: kujika ndele, gelijk 'n oude zei, d. i. het sperma stoppen, opdat het niet wegvloeie in vanum). Op de Yijika volgen de knechten: Yihindakatshi, d. i. de middelsten; en ten laatste de Songo d. i. einde, de laasten die de rij sluiten. Die hiërarchie wordt stipt onderhouden bij alles. B. v. bij het eten neemt eerst de Tumba Kambungu, daarna de Kunda, daarna de Yijika, dan de Songo, en eindelijk het vulgum pecus de Yihindakatshi. Bij het uitgaan van de mukanda heeft ook ieder naar gelang van zijn waardigheid 'n speciaal hoofddeksel en 'n bijzondere schildering op het lijf.

XXV. Enkele bijzonderheden uit de mukanda.

Zoolang de wonde nog niet toe is moeten de tundandji op den rug slapen en niet op hun zij, anders zouden ze de wonde tusschen hun beenen knellen. Om dezelfde reden worden hun beenen vaneen gehouden met 'n stok die langs beide uiteinden 'n gaffel heeft. In die gaffels liggen de beenen die aan de gaffel worden vastgemaakt om het knellen te verhinderen. Die gaffel-stok heet: ndjimba d. i. xylofoon. Omdat aan de onbesnedenen wordt wijs gemaakt: in de mukanda is 'n xylofoon waar de tundandji muziek mee maken. Eens in de mukanda zeggen de ouderen aan de besnedenen: die gaffelstok hier is de fameuze xylofoon waarover ge vroeger gehoord hebt. Elke kandandji ook heeft zijn mufaka d. i. een tot

vezels geklopte boomschors waarvan 'n soort kwast gemaakt wordt die moet dienen om de vliegen van hun wonde weg te houden. De mufaka is een van de waardigheidsteekens van 'n groote chef, doch dan is hij gemaakt van de staart haren van een pulu. De hoofden, als ze in tipoy gedragen worden, wuiven met hun mufaka vóór hun gezicht. Aan de onbesnedenen wordt dan ook wijsgemaakt dat de tundandji in de mukanda 'n mufaka van 'n pulu hebben om zich toe te wuiven.

De Yienga (schotels) uit de mukanda bestaan uit groote boombladeren: daarvan eten de tundandji hun shima. Die blaren worden geheeten: yienga (enkv. tsiennga-schotel). De onbesnedenen maakt men wijs dat de tundandji eten uit schotels van Europa, yienga yia ku putu).

In de mukanda slaapt de kandandji niet op 'n slaapmat maar op 'n geklopte boomschors of op 'n vel. Dit om hem te verharden of te tuchtigen (ww kukanda, vanwaar ook de naam mukanda).

In de mukanda loopt de kandandji naakt. Eens de wonde genezen krijgt hij een kamba d. i. 'n gordel uit vezels van boomschors, ongeveer 3 m. lang. Die gordel wordt verscheidene malen om het lichaam gewonden. De afhangende vezels die ongeveer 30 cm. lang zijn doen het lijken of de kandandji 'n vezelrokje aan heeft. Dit vezelrokje wordt gedragen bij het dansen in de mukanda zelf en ook bij de uitgangsplichtigheden van de mukanda.

XXVI. Het drillen van de tundandji.

In de mukanda zijn de yilombola baas over de tundandji. Ze hebben er om zeggens 'n onbeperkte macht over en de tunda-

ndji zijn verplicht hen te gehoorzamen. Zoulang de wonde niet genezen was, bewees de tshilombola zijn kandandji allerlei diensten. Nu de wonde genezen is worden de rollen omgedraaid, en de kandandji mag dansen naar het pijpen van zijn tshilombola die van dit voorrecht ruimschoots gebruik maakt. Hier volgen enkele staaltjes hoe de tundandji in de mukanda gedrield worden:

1. De yilombola spreken de verboden woorden van de mukanda uit in het bijzijn van de tundandji. Daarop moeten de tundandji kufwakwila (met gebogen hoofd staan en op hun borst spukkelen). Soms duurt dat 2 à 3 uur achtereen, zoodat de nekspieren van de tundandji steken van de pijn en hun mond droog is van het spukkelen. Zijn de yilombola moe die namen op te noemen dan beginnen ze het kuzembela lied (waarvan hooger sprake) en waaronder de tundandji weer altijd voort moeten kufwakwila.

2. Als de tundandji willen eten, hebben de yilombola er plezier in die namen te vernoemen. Dan wordt het eten dat de kandandji in de hand heeft taboe en kan hij het wegwerpen.

3. Soms als de tshilombola zoo 'n verboden woord uitspreekt krijgt de kandandji het gebod te kutulama d.i. neer te zitten op het linker been, de linkerpink op de navel gedrukt. Zoo kunnen de yilombola hun tundandji uren lang laten zitten zonder dat deze van houding mogen veranderen.

4. Na het uitspreken van de taboe-woorden leggen de yilombola hun tundandji allerlei karweitjes op, bv. 'n hoop brandhout te kappen van 20 en meer dikke stokken.

5. De yilombola geven hun tundandji 'n tak met veel zijtwijgen om muizen te vangen

met de opdracht dat al die zijtwijgen moeten volgeregen zijn met gedooide muizen. Zijn de twijgen niet vol geregen, wat altijd het geval is, dan worden de tudandanji afgeslagen.

6. Als een kandandji honger heeft, grist de tshilombola voor zijn neus het eten weg, gaat ermee naar de fwilo en brengt het terug in het kamp: de kandandji met al zijn honger mag er zitten naar kijken, maar er niet van eten.

7. Bij het eerste hanegekraai moeten de tundandji al op zijn om den haan te ontvangen. Soms mogen ze nog wat terug gaan slapen als de yilombola het toestaan. Dikwijls echter moeten ze in de kou vóór de lwowa blijven zitten terwijl de yilombola zich warmen bij het vuurtje.

8. Als het zeer koud is brengen de yilombola een hoop zand uit de beek of asschen in de mukanda. Daarin moeten de tundandji hun vingertoppen of heel hun hand steken. Ondertusschen slaan de yilombola op het zand met stokken om de tundandji, die hun handen niet mogen terugtrekken, pijn te doen. Dit heet: knollen of patatten bakken.

9. Soms krijgen de tundandji des morgens vroeg koud water in hun ooren gegoten opdat ze zouden wakker worden om den haan te ontvangen.

10. De yilombola strijken op de bladeren waarop het eten gebracht wordt menschelijke uitwerpsels of wateren erop.

11. Soms doen de yilombola de tundandji beleedigingen uitspreken tegen hun moeder: bv. « vagina tua » of tegen hun vader « virilia tua » of zeggen ze tot de tundandji: « nunc parentes tui copulant. »

12. De yilombola nemen de trom en halfweg het dorp en de mukanda-plaats wordt getrommeld en onderwijl de moeders en de

bloedverwanten van de tundandji allerlei schunnigheden toegezongen.

13. Zoo dikwijls de tshilombola het verlangt moet de kandandji voor hem dienst doen als « lustjongen ». Dit noemen ze: kulia wutumwe mu molu.

14. De yilombola nemen stokjes en slaan er mee op de schenen van de tundandji zeggend: we bespelen onze xylofoon. De tundandji mogen niet verroeren.

15. Regent het dan zeggen de yilombola: nu zijt ge varkens gaat u wentelen in het slijk. Zoo er een durft weigeren kan hij slagen en allerlei plagerijen verwachten.

16. Heeft er een kandandji iets mispeuterd dan roept de tshilombola « tshianya ». Daarop worden al de tundandji geslagen.

Ook zonder de minste reden mag een kandandji geslagen worden. Dan heet het om zijn driestheid, koppigheid te breken of om te beletten dat hij driest of koppig worde. Daarbij moeten de tundandji nog alle mogelijk eer bewijzen aan hun yilombola. Ze moeten hen: broeder (yaya) noemen, en, als ze de mukanda binnen treden, hen bezingen als 'n groote chef; dit laatste geldt ook voor den nganga mukanda.

XXVII. Bezoek in de mukanda.

Wil iemand, die niet tegenwoordig was als de tundandji in de mukanda ingingen, de mukanda bezoeken, dan roepen de tundandji zoohaast ze hem zien: « tshindjata » (v. het ww. kuliata: betreden). De bezoeker blijft staan bij den ingang en vraagt: wie zal de tshindjata komen ontvangen. Daarop moet een kandandji vooruit komen en krijgt een geschenk maar ook enkele stokslagen. Dan mag de bezoeker binnenkomen en de mukanda bekijken. Is

het een vreemde of iemand die door 't een of 't andere toont dat hij de gebruiken van de mukanda niet kent, bv. vergeet de tshindjata te vragen, dan beginnen de yilombola te zingen: wakule! wakule! kalamba, wakula e! Ge zijt man geworden, maat, ge zijt man geworden! Daarop grijpen ze hem vast, vergewissen zich of hij al of niet besneden is en lachen om zijn virilia. Is hij niet besneden dan wordt hij « stante pede » besneden en ingelijfd in de mukanda, want 'n onbesneden mag de mukanda niet betreden.

XXVIII. Sterfgeval in de mukanda.

Vroeger mocht noch de ziekte noch de dood van een kandandji in het dorp bekend gemaakt worden. Stierf er een, dan werden alleen zijn mannelijke bloedverwanten, vader en ooms langs vaders en moeders kant, verwittigd om hem te komen begraven. Die begraving werd 's nachts gedaan. Een graf werd gemaakt in 'n moeras (om te verhinderen dat het graf zou gerepereerd worden, en een of andere kwaadlotwerper het lijk zou uitgraven om er « kawu » van te maken). Dien dag mochten de overige tundandji niet eten, noch hardop spreken, om te verhinderen dat de doode later in de mukanda zou blijven rondwaren. Ook mocht er niet getrommeld worden (dit geldt ook als er een doode is in het dorp naast de mukanda.)

Daarop nam de ngangn-mukanda schraapsel van de mulimba, de musala, de muhonga, en de muhuma, doet het in de schors van den mukosa-boom. (Bemerk de beteekenis van de boomnamen die heel suggestief zijn: mulimba-ww. kulimba=aankleven; musala-kusala=blijven; muhuma-kuhumaverjagen; muhonga-kuhonga=verdrijven; mukosa-kukosa=reinigen.)

Daarmee komt hij in de mukanda. Daar-

na neemt hij 'n stroef gras kaswamangwali en maakt er 'n soort kwispel mee. Het gras maakt hij eerst zacht door het te verfrommelen. In de schors giethij water en mengt het met boomschraapsel. De kwispel sopt hij in dit vocht en duwt hem goed op en neer opdat de yitumbo er goed zouden indringen. Dan roept hij de tundandji een voor een volgens hun rang en waardigheid. Allen worden van kop tot teen met dit sop ingestreken terwijl hij zegt: « Alle onheil ga verre van u, het trekke in de grond. Dat uw maat u niet aankleve om u leed te berokkenen, maar hij blijve verre van u en van deze plaats. » Als allen zoo zijn ingestrekne neemt hij het overschot van zijn yitumbo en werpt het naar het westen terwijl hij zegt: « als deze zon verdwijnt dat ook alle onheil verdwijne uit deze besnijdenisplaats ». Dit heet « kukosa tundandji ». Daarna mogen de tundandji weer eten en trommelen en zingen als tevoren.

De bloedverwanten van de doode waren streng gehouden niets er over te vertellen. De dood werd alleen bekend gemaakt den dag dat de tundandji de mukanda verlieten, en dit als volgt: Als de tundandji die de mukanda verlieten tot bij het dorp gekomen waren, ging iemand met 'n waterkalebass naar de moeder van den gestorven kandandji en brak die op haar arm. Dit moest beteekenen dat het kind dat op haar armen was grootgebracht nu gestorven was. Daarop begon in het dorp het geweeklaag over de doode. Voortijds bleven de vrouwen dan ook al den tijd dat de mukanda duurde in vrees over het lot van hun kind. Maar de vreugde was des te grooter als ze zagen dat hun kind gaaf en gezond was gebleven, en de mukandaproef doorstaan had.

Tegenwoordig doet men zoo niet meer. Als een kandandji sterft, wordt zijn lijk bezijden het dorp gedragen gewikkeld in matjes of in een lap stof, daar komen de bloedverwanten het lijk beweenen; het lijk wordt echter begraven als hooger beschreven. Sterft een notabele bv. 'n chef uit het dorp naast de mukanda, dan mogen de tundandji dien dag niets gekookts eten; alleen rauwe maniokwortel of ander rauw voedsel, dit echter alleen nadat de nganga-mukanda de kukosa-ceremonie gedaan heeft. De mukanda gaat ook niet meer door, de tundandji worden er uit gehaald. Ze worden echter niet bestreken met roode aarde zooals anders het geval is, en ze krijgen enkel 'n klein stukje kleedsel om de lenden en tusschen de beenen (mulamba heet dit kleedsel) als dracht van rouw. Bij hun terugkeer van de beek waar ze zich eerst moeten wasschen vóór ze in het dorp mogen komen, krijgen ze in plaats van nieuwe, vuile afgedragen kleeren, dit weerom tot teeken van rouw.

XXIX Akishi (ook mikishi) uit de mukanda

We zeiden reeds dat verscheidene akishi kunnen fungeeren in de mukanda. Ziehier 'n kort lijstje ervan met enkele van hun kenteekenen. In elke mukanda zijn er 1 of 2 of soms meer:

1° De ngondo (aap) draagt lange vellen, heeft heel groote oogen van kalebas-scherwen, waarvan de één wit de ander rood is geverfd. Hij heeft 'n langwerpige kop en 'n kraag van vezels om de nek. Deze muki-shi spreekt niet, hij heeft ook geen mond in het masker. Zijn werk betaamt in stoeien met de vrouwen in het dorp, de mwali dansen (die dans wordt ook gedanst bij de puberteitsplectigheden der meisjes).

Deze mukishi is 'n groote dief, vandaar dat hij soms «Sawiji» genoemd wordt. Al wat niet te heet of te zwaar is brengt hij naar de tundandji in de mukanda. Hij heeft altijd 2 stokken in z'n handen waarmee hij de vrouwen achterna zit:

2° Katwa heeft 'n kop zonder haar en zonder mond, hij spreekt ook niet. Twee pafunoten verbeelden zjn oogen. Hij heeft 'n vezelkraag om zijn hals en 'n vezelrokje als de tundandji. In elke hand heeft hij 'n stok om de vrouwen na te zitten en te verjagen.

3° Nakajimo vertoont veel gelijkenis met de katwa, maar wordt verondersteld 'n zwangere vrouw te zijn, vandaar zijn naam. Hij draagt oude vuile kleeren en yitumbo zakjes en horentjes, evenals de zwangere vrouwen. Stoeit met de vrouwen in het dorp en probeert af en toe 'n dans,

4° De kalelwa, ook tshikuza geheeten, heeft 'n heel lange teut achter op den kop met regelmatige inkervingen als bv. de gegolfde horens van 'n tengu-beest. Het is 'n zeer kwaadaardige mukishi. Indertijd mocht hij zelfs iemand verwonden of doden zonder dat er 'n palaber uit voortkwam. Iedereen vlucht er voor weg, alleen de chef niet. Deze tracht hem te bedaren en te paaien met 'n schaap of 'n geit die door de mukishi ter plaatse gedood wordt. Hij heeft 'n groote mond en wreed starende oogen, en stoot vervaarlijke keelklanken uit om iedereen schrik aan te jagen.

5° Tshihongo en Tshikalingata (van dit soort kreeg ik er geen te zien).

6° Tsinwa walwa en Tshitelela. Dit zijn mikishi die allerlei wonderlijke dingen uitvoeren, die aan het fabelachtige grenzen. De tshinwa walwa heeft 'n masker op van ongeveer 1 m. doorsnede, en kan zoogzegd 5 à 6 kruiken bier achtereen uitdrin

ken, vandaar zijn naam tshinwa walwa-groote bierdrinker. De tshitelela kan, zoogzegd, de lucht in vliegen, en op verre afstand, bv. 'n bloedverwant gaan verlossen uit slavernij, en hem door de lucht weerbrenge naar zijn familie. Ze zijn ook geroemd om hun buitengewone lichaamskracht: vijf zes mannen of geiten tegelijk oplichten is voor hen maar kinderspel. Vroeger tijd waren dit de mikishi van de groote cheffen, tegenwoordig echter hebben die bazen schrik gekregen voor de blanken en komt men ze ook niet meer tegen tenzij heel zelden, maar dan ook zonder hun wonderlijke toeren.

7° Ngaji is zeer mooi gestreept in allerhande kleuren, vooral rood, wit en geel. Heeft oogen die loodrecht in de kop staan.

8° Mungenda, Samukondo, Kumbukumbu en Zanda. Dit zijn de hoofden onder de mikishi mianangana ja akishi). Deze spelen alleen met de vrouwen, gaan geaffekteerd, wiegend met de heupen, gelijk de groote cheffen en hooge notabelen doen, vandaar hun naam: cheffen van de mukishi.

9° Tshihewu Dit is 'n zeer leelijke bliksem-, met 'n masker dat de lachlust opwekt, tanden als piano-toetsen, 'n gebochelde kop, scheeve neus en kromme wangen. Hij haalt allerlei idiote streken uit (van daar zijn naam: tshihewu=idioot). Hij danst als 'n oude vrouw, slaat allerlei zotte en schunnige praatjes met de vrouwen. Hij heeft daarbij ook in hout uitgesneden virilia, die hij gedurig ontbloot al schunnige zinspelingen makend.

10° Pwo (vrouw) is 'n mukishi die 'n vrouw verbeeldt; hij heeft dan ook in hout uitgesneden borsten op zijn kolder genaaid; haartooi, tatouage en andere versierselen zijn die van de vrouwen. Zijn masker is uitgesneden in hout, sommigen er van zijn

werkelijk zeer artistiek. Hij spreekt met 'n hooge keelstem om de spraak der vrouwen na te bootsen.

XXX. Ndumba-mwela, ook: Ndumba mwelela.

Aan de tundandji en ook in het dorp aan de onbesnedenen en de vrouwen wordt wijs gemaakt dat de ndumba-mwela 'n leeuw is die in de mukanda verblijft. Hij moet de andere leeuwen uit het bosch ver weg houden. De ndumba-mwela, heet het nog, eet geen beesten noch menschen, hij voedt zich alleen met witte mieren. De vrouwen, de onbesnedenen en de tundandji hebben 'n ware schrik voor z'n stem; en de moeders als hun kleintje huilt zeggen veelal om het te paaien: hoort de ndumba-mwela is daar. Wat is nu die ndumba-mwela? Eenvoudig 'n uitgeholde bamboestok van ongeveer 70 cm. lang. waarvan een uiteinde vol blijft (soms een effen la). Door die bamboe-stok wordt 'n boogpees getrokken. Als het donker geworden is neemt de een of ander zijn ndumba-mwela, gaat er mee 'n eindje in de broes, en begint de ndumba bij de pees houdend rond te zwieren. Dit maakt 'n hard zoevend geluid: wii, wii, wii! Hoort, gaat het dan, de ndumba mwela brult. Er wordt ook verteld: niemand kan de ndumba-mwela zien, zelfs als men den durf heeft te gaan kijken waar hij brult, kunt ge hem toch niet te zien krijgen. Gewoonlijk immers zijn er 3 of 4 mannen die 'n afspraakje maken om de ndumba-mwela te laten brullen. Ze gaan zich ver steken elk langs een kant van het dorp. Gaat er een of ander onbesnedene de kant uit waar 'n ndumba-mwela brult, dan zwijgt deze onmiddellijk, en de nieuwsgierige hoort het gebrul, nu aan 'n heel andere zijde van

het dorp. Gaat hij nu dien kant uit dan hoort hij hem weer elders. Zoo wordt de onbesnedene in het ootje genomen en krijgt hij natuurlijk niets of niemand te zien; hetzelfde geldt voor de tundandji in de mukanda. Loopt de mukanda op z'n einde, dan krijgen de tundandji het bevel om de ndumba-mwela te gaan pakken. Het spelletje van in het dorp begint dien nacht rond de mukanda. De tundandji worden er op af gestuurd. Hebben ze nu lang genoeg naar Oost en West, Noord en Zuid geloopt, dan laat een ndumba-mwela-man zich pakken, en wordt aan de tundandji verteld hoe de vork aan den steel zit. De tundandji zijn natuurlijk heel verwonderd dat de historie zoo simpel is, en dat ze zoo lang bang zijn geweest voor 'n uitgeholde bamboe-stok.

XXXI. Tshikula.

'n Maand of wat vóór de mukanda eindigt wordt er in het dorp hier gebrouwen om zich te reinigen van de tshikula, d.i. onreinheid die de bloedverwanten van de tundandji hebben omwille van de mukanda. Dit is 'n dag van ongemeene vreugde. Als het bier klaar is komen de groteren d.i. in vroegere mukanda besnedenen, uit de mukanda met dunne twijgjes in hun handen. Ook de vrouwen komen uit het dorp eveneens met dunne twijgjes. Bij de tshifwa ontmoeten de 2 groepen elkander. De mannen zeggen: vandaag gaan we vechten met de vrouwen. Het wordt 'n vechtpartij: schoon broer en schoonzuster, neef en nicht, enz. trachten elkaar te slaan, vluchten, worden achterna gezeten; er wordt geklopt, gestoeid, en hier en daar trekt er 'n paar wat verder de broes in. Als het afgeloopt is wordt er in het dorp 'n goeie pot bier op gedronken. Ook vreemden die aan de plechtigheid deel namen

drinken mee. De mikishi uit de mukanda mogen nu ook de miwango of de fwifwi dansen, en in de omliggende dorpen rondtrekken om er te dansen. ⁵)

XXXII. Mafamu.

'n Week of wat vóór de mukanda eindigt, gaan de tundandji in het bosch om milengo-stokken. Die stokken worden uitgesneden in den vorm van messen in zwaardvorm, of als zwaarden met dubbele snede, of ook in de vorm van lanssen. Die houten messen heeten mafumu en de tundandji zullen ze dragen den dag dat ze uit de mukanda komen. Bij het dansen op de dansplaats zwaaien ze met die messen en maken er geweldige gebaren mee zooals de opperhoofden doen. De mulengo-boom is goed geschikt voor het snijden van die messen omdat hij niet splijt en gemakkelijk te bewerken is.

XXXIII. Mikuku.

Op 'n avond gaat de yilombola in het bosch waar er mitundu groeien, ze rukken ze uit en komen ze neerleggen dicht bij de mukanda. 's Anderdaags gaan ze er met de tundandji heen. De yilombola dragen 'n trommeltje en zingen: museswe we, museswe ehe museswe (mitundu zijn zeer buigzame vezelachtige twijgen met roode eetbare knollen als vruchten in de grond). Gekomen bij de mitundu zegt elke tshilombola tot zijn kandandji: neem dit bundeltje mitundu vast. Als de kandandji het busseltje durft aanraken

5) De miwango- of fwifwi-dans ontleenen hun naam aan de fwifwi, ook miwango. Dit zijn in reepjes gesneden vellen, die in olie werden zacht gemaakt. Die reepjes, ongeveer 20 cm. lang, worden aan omgebogen stokjes vastgemaakt en op de armgewrichten van de mikishi vastgehecht. Bij het dansen en het springen bengelen zij op en neer; vandaar de naam van den dans.

slaat de tshilombola hem met twijgjes. Als dit gedaan is nemen de yilombola de mitundu op en komen er mee naar de mukanda. Daarna worden er nog takjes gesneden van de kangondola. Daarmee wordt 'n geraamte van 'n hoed of pruik gevlochten. Dit geraamte wordt overtrokken met geklopte boomschors. Daarop worden tot vezels geklopte of gesneden mitundu bladeren als 'n haartooi opgemaakt (die haartooi vertoont veel gelijkenis met het Baluba kapsel). Die hoeden heeten mikuku en zullen gedragen worden door de tundandji bij de uitgangsplichtigheden uit de mukanda.

XXXIV. Kubula mukanda.

Het openbreken van de mukanda gebeurt aldus: tegen de avond komt de nganga-mukanda met enkele vlugge mannen tot bij de mukanda waar ze zich in de struiken verbergen. De nganga-mukanda lost op eens 'n gewerschot, waarop de tundandji als opgeschrikte kiekens uit de mukanda stuiven en wegvluichten. Er werd hen immers van te voren gezegd: als ge een schot hoort, vlucht al wat ge vluchten kunt. De nganga mukanda en zijn mannen zitten de tundandji achterna. Zoo er een kandandji zich niet vlug genoeg uit de voeten kan maken, dan wordt hij gesnapt. De vader van die kandandji moet den losprijs betalen aan de nganga-mukanda en zijn kind dat als slaaf geworden is vrij koopen. Die losprijs is gewoonlijk 'n kip. Den avond van dienzelfden dag heeft de ceremonie plaats van het:

XXXV. Kushita natshifwa.

Dit gebeurt aldus: de tundandji trekken, gekleed met 'n dansrokje van vezels,

naar de tshifwa. Ze hebben takken en bladeren in de handen. Gekomen bij de tshifwa vinden ze de natshifwa bij den haard. Op dien haard leggen ze al hun bladeren en takken neer. Dit heet kushita natshifwa.

XXXV. De tundandji gaan naar de kasazo

Kasazo heet de plaats waar ze den nacht doorbrengen vóór ze in het dorp mogen terugkomen. Als de ceremonie van het kushita natshifwa gedaan is, is het reeds donker geworden. Dan komt de nganga-mukanda met boog en en pijl en hurkt neer midden in het besnijdeniskamp. De tundandji echter zitten bij de lwowa. De nganga schiet zijn pijl af over de tundandji heen. Samen met hun yilombola gaan de tundandji den pijl zoeken. Als ze hem gevonden hebben brengen ze hem terug bij den nganga-mukanda en de yilombola roepen: olo, olo, olo! Daarop worden de slaapkevis van de tundandji afgebroken en neergelegd op den haard van den Tumba-Kambungu, waar ze met groot vuur worden opgestookt. Nu neemt de nganga-mukanda 'n bijltje, klopt het uit de steel, neemt het bij het blad en het houdt op ongeveer 10 cm. van het gat in den steel. Nu laat hij het met de punt terug in het gat vallen. Daarop roept hij de Kambungu en zegt hem hetzelfde te doen. Gelukt de Kambungu erin dan roepen de yilombola: waarlijk ge hebt sperma, ge zult kinderen kunnen verwekken. Lukt hij niet dan wordt hij uitgelachen en gescholden voor idioot en onvruchtbaar. Alle tundandji, in rangorde volgens hun waardigheid, moeten de proef met het bijltje herhalen. Als dit gedaan is neemt de nganga-mukanda 'n naald en 'n lusasa-gras spriet en steekt hem van de eerste maal door het oog van de naald. Weer moeten de tundandji één voor één hetzelfde ko-

men doen in dezelfde volgorde. Lukken ze, dan worden ze geluk gewenscht, ze zullen kinderen kunnen verwekken; lukken ze niet dan zijn ze onvruchtbaar en worden uitgelachen.

Nu neemt de nganga-mukanda een katshindji-korrel, steekt hem in 'n handsvol zand en roept één voor één de tundandji bij zich. Elke kandandji krijgt 'n handsvol zand met 'n katshindji-korrel er in, en moet dit in het vuur gaan werpen. Poft de korrel dan juichen de yilombola: vruchtbaar; poft hij niet dan wordt de kandandji uitgelachen: onvruchtbaar. Als dit afgelopen is neemt de nganga-mukanda 'n belletje, bindt het rond z'n kniegewricht, daarna gaat hij neerzitten en houdt zijn knie opgericht als 'n boog. Daaronder moeten de tundandji één voor één doorkruipen: raakt de kandandji het belletje zoodat het rinkelt, dan moet zijn tshilombola hem vrij koopen met 'n kip of één fr. van den nganga-mukanda. Daarna neemt een der omstaanders (geen tshilombola noch tundandji) 'n handsvol ndoji ('n soort aardnoot), gaat ermee buiten de omheining voorbij de lwowa, en roostert de ndoji met brandend stro. Als de ndoji geroosterd zijn komt hij de nganga-mukanda verwittigen. Daarop stellen de tundandji met hun yilombola zich gereed om hard weg te loopen. Dan roept de nganga-mukanda: klopt erop, slaat, slaat! Allen loopen rap naar de plaats waar de ndoji geroosterd liggen en grabbelen ernaar. Hebben ze er meer dan 4, dan werpen ze de overige terug, en loopen ermee verder terwijl ze de helft van 'n ndoji-noot opeten. De rest wordt weggeworpen. Moesten ze 'n gansche ndoji-noot opeten, ze zouden hun sperma gansch opeten en onvruchtbaar worden. Van nu af aan mogen de tundandji geen ndoji-noot meer eten tot er weer ergens 'n mukanda begint. Van nu af mogen

ze ook niet meer terugkomen naar hun besnijdeniskamp, maar gaan naar de kasazo.

Daar blijven ze totdat het licht wordt in afwachting dat ze in het dorp mogen terug komen. In de kasazo mogen ze niet slapen maar moeten wakker blijven. Nu wordt hen ook gezegd; « In de mukanda mocht ge de namen niet vernoemen van mulemba, Mbajilo, Kahuku, etc. : al de verbonden namen). Nu wordt dit verbod opgeheven, ge zijt geen tundandji meer, spreekt ze uit als ge het goed vindt. Van nu af moogt ge die woorden onder elkaar gebruiken omdat ge in blijdschap zijt over de terugkomst naar uw moeders. Ge hebt alleen wakker te blijven en de liederen te zingen die ge placht te zingen wanneer de mani kbrij werd aangebracht. » Als het klaar begint te worden worden de tundandji beschilderd met witte en roode aarde (allerlei figuren, ruiten, rechte, liggende, in de lengte of de breedte van het lichaam loopende strepen, en dit van kop tot teen). Ze krijgen hun mikuku op het hoofd, 'n dansgordeltje om de lenden, waaronder ze eerst nu 'n soort cache-sexe mogen dragen. (In de mukanda immers hadden ze alleen het rokje zonder cache sexe, nu ze echter besneden zijn mogen ze in het bijzijn van vrouwen hun membrum niet meer laten zien).

XXXVI. MU Lwaza. (Dansplaats)

Als de tundandji uit de kasazo komen om naar de dansplaats te gaan in het dorp hebben ze hun eigen weg, niet de weg langswaar de anderen komen. Allen komen af in gebukte houding met hun mafumu in de hand en hun pruikhoeden op. Op elke mukuku heeft iedere tshilombola een herkenningsteecken genaaid om aan de moeder van den kandandji haar kind te kunnen aanwijzen

(om het vreemde kleedsel en de beschildering mocht ze het soms niet herkennen.)

Als de tundandji naar het dorp komen zingen ze: Shimba kulenga, shimba kulenga=de civetkat is gevlekt. Bij de trommel op de dansplaats ligt 'n kip, daar vliegen de tundandji op af en steken er in met hun masteken er in met hun mafumu; als de kip dood is draagt een van de yilombola ze naar de Natshifwa die ze voor de tundandji moet gereed maken. Na de dans zullen die ze opeten.

Als dit gedaan is worden twee danskringen gevormd, een van de Kambungu, een ander van de Kunda. De tangishi ⁶⁾ doet nu de tundandji hun kunsten en aangeleerde dingen vertoonen, maar geen enkel verroert.

Daarop vraagt hij: wat is dat nu? In de mukanda kondt ge zoo wel al uw « zaken », hoe staat ge nu daar zoo bedonderd te kijken? De tangishi port ze aan. Uit de danskring van de Kambungu komt nu een besneden (ngalami) vooruit en begint te vertellen aan de vrouwelijke bloedverwanten van de ngalami. Dit is natuurlijk een aangeleerd lesje waarin de vrouwen allerlei smoesjes over de mukanda worden verteld.

Hij begint aldus: Onze ouderen hebben gezegd: onze jongens worden groot, 't is tijd dat ze besneden worden, daarop zijn wij de nganga-mukanda gaan aanzeggen de mukanda te openen bij ons; de ngondo is gekomen om het bier te weeken te zetten, hij

⁶⁾ De tangishi is een ervaren trommelaar en danser die voor taak heeft de tundandji de besnijdenisliederen en dansen aan te leeren. Hij wordt gekozen door een notabele, gewoonlijk de chef die de mukanda in zijn dorp begonnen is. Hij laat zich helpen door anderen die ook goed de liederen en dansen kennen. Dit heet men: de tundandji onderrichten = kufumba, of meer nog: kutangisa; de onderrichter heet: tangishi. Buitendien heeft de tangishi nog als taak de tundandji de « zaken » van de mukanda te leeren

heeft er de mais voor gestampt en dan werd het de tijd voor het kunongama (vooravondfeest) 's Anderdaags werden we naar de mukanda gebracht, maar onderweg vonden we de kalelwa mukishi, we zijn met hem slaags geraakt en vochten, vochten, maar hij was ons de baas, zijn kracht was grooter dan de onze, we werden verslagen en konden niet meer. We zeiden dan: om den honger te keeren moeten we velden maken, en om de ontbrekende toespis te bemachtigen moeten we vallen zetten en fuiken. Daarop ging Kambungu naar de rivier en Kunda naar het bosch. In de fuiken vonden we muizen en in de vallen visch. Wij daarop pul (uitroep van verwondering). Wie heeft hier de zaken zoo op hun kop gezet? De Kambungu zei: Kunda dat hebt gij gedaan. Daarop zeiden we: laten we het uitvechten! We vochten en vochten, en sloegen 'n gat in de kop van Kambungu. Daarop zeiden we: laten we naar de ngondo-mukishi gaan (om de palaber te beslechten) maar die stuurde ons naar de yilombola. Daarop zeiden die: laat maar, den dag dat ge naar uw moeders terugkeert zullen zij wel betalen. Nu zijn we hier, betaalt; zoo ge niet betaalt deze mijns gelijke hier mbango = gaat glinds (in geen hoek) en ik hier mbango (in dezen hoek). Daarop vraagt hij aan de mede-besnedenen: «is het zoo niet?» Zij antwoorden allemaal: «zoo is 't!» Daarop zegt hij tot de anderen: «kom terug, kom terug». Daarop begint de tangishi te trommelen. Uit de danskring van de Kunda komt nu ook een nieuw besnedene en zegt: «zoo is het als mijn maat gezegd heeft. De yilombola hebben gezegd: vandaag als ge bij uw moeders komt zullen ze u betalen, zoo niet gaan we er van onder die naar daar en wij naar ginder, is het zoo niet?» Allen ant-

woorden: «zoo is 't!». Daarop komen de ouders met kippen naar ieder dansplaats; dan gaan allen aamen naar een dansplaats om er samen te dansen, uren en uren achtereen. (7)

Daarna gaan ze eten en rusten in de tshiota waar ze ook de nacht doorbrengen en slapen.

Als het weer dag geworden is gaan de ngalami, samen met hum yilombola allen naar de beek met hum hoeden en messen. Mikuku en mafumu en kamba (danstrokje) worden in de bedding van de beek verstoppt, de tundandji wasschen hun beschilderde lijven en gaan nu naar 'n andere plek in het bosch waar de bezwering zal plaats hebben.

XXXVIII. Kushinga tundandji (Het bezweren van de tundandji)

Als de mikuku enz. nu goed en wel verstoppt zijn komen ze op 'n andere plek in het bosch bijeen. De yilombola snijden stukjes van de mukula, muli, en muhongo boom, maken er 'n busseltje van, nemen het masker van van den ngondo-mukishi. Op elk stokje van de mukula, muli en muhonga hechten ze 'n brokje maniokbreij dat ze dan op het voorhoofd van het mukishi masker zetten. Nu komt elke kandandji afzonder-

Terwijl de ngalami nu hum dansen uitvoeren komen hun bloedverwanten, vrienden, ook hun yilombola en zelfs vreemde uit het feest bijwoners; ze toejuichen en beschenken. Terwijl de ngalami danst komt een of ander beschenker er reakt met 'n geschenk, deken, geit, stof, geld, gewer, kippen, enz.) het hoofd van den dansende aan; de tshilombola neemt het geschenk in ontvangst; is het geschenk een kiek en wordt dit de kop afgewrongen boven het hoofd van de ngalami zodat het bloed op z'n hoofd druppelt. (Moest dit niet gedaan worden, de kandandji zou idioot worden als hij van dit kiek en at.) Een deel van die geschenken zullen dienen om den nganga-mukanda te betalen, een ander is voor den tshilombola, 'n ander voor de nieuw besnedene zelf. Die geschenken alle samen genomen beloopt voor 'n kandandji soms tot 'n waarde van 4 à 5 honderd fr.

lijk, neemt met z'n tanden die brokjes shima van het mukishi-masker en slikt ze door. De yilombola zeggen hen nu: « Als ge nu aan 'n vrouw of 'n onbesnedene durft gaan vertellen: de mukishi is een mensch en geen doode, dan zult ge op den eigensten stond sterven, zoo niet wordt ge gek en sterft ten laatste toch. Tuu: Zeg het nooit. » Daarop nemen al de yilombola een stokje en breken het over het mukishi masker (een stokje breken is 'n teeken van verwensching), terwijl ze weklagen als over 'n doode: Mama, mama ayi e mwanakwetu e! moeder, moeder, aai, ons broer (is dood). Dit doen ze opdat de kandandji dit geweeklaag (dat hem geldt) zou gedenken moest hij in de verzoeking komen om de zaken van de mukanda te vertellen. Dit masker waarover de verwensching werd gedaan zal nooit meer door iemand gebruikt worden.

XXXIX. Het instrijken met roode aarde.

Na de bezwering gaan de tundanji weer naar 'n andere plek in het bosch, de scheerplaats (katewu). Daar worden ze kaal geschoren en ingestreken met roode aarde (mukundu) vermengd met olie gereedgemaakt door hun ouders. 8)

Nu krijgen ze hun boog en pijl ten teken dat ze opgenomen worden in den rang der volwassenen. Ze worden getooid met kanga (parelsnoer) en sumba (schelpvormige plaat) en 'n nieuwe paan. Daarna worden

8) De afgeschoren haren worden zorgvuldig verstopt om te verhinderen dat 'n nganga er toovermiddelen zou mee maken om onheil te brengen over de persoon wien ze toebehoorden. Wil de nganga iemand 'n kwaad lot werpen dan moet hij immers iets hebben van den persoon die hij wil treffen, vandaar de zorg waarmee die haren verborgen worden.

ze op de schouders der yilombola naar het dorp gedragen. Ze hebben hun boog en pijl in handen en hun oogen neergeslagen. De yilombola gaan al zingend: de parelhoen heeft haar kuikens uitgepikt, we komen er mee naar het dorp. Bij de deur van Natshifwa gekomen worden de tundangji neer gezet op matten die daar uitgespreid liggen. Daarop komen de ouders met geschenken om hun kinderen de oogen te doen opslaan; een geldstuk wordt op het hoofd van de kandandji gelegd; dat is het loon van de tshilombola die de kandandji tot hier droeg. Daar bij de Natshifwa wordt het bier gedronken en neemt de kandandji 'n nieuwen naam. De nganga-mukanda gaat met andere mannen in het hutje van Natshifwa, enkelen blijven buiten samen met de tundangji. Dan neemt de nganga-mukanda 'n stroospier, hangt ze boven de deuropening, zoodat ze ongeveer 30 cm. van de grond reikt. Al kruipend moeten de tundangji nu zien binnen te geraken zonder de stroospier te beroeren. Als de kandandji nu binnen is krijgt hij 'n kop bier (in dit bier is yitumbo om zijn gedachten uit de mukanda los te maken; immers als hij er te veel aan terug dacht zou hij idioot worden) dien hij ganscht moet leeg drinken. Zoo hij de stroospier raakte moet de tshilombola aan de natshifwa 1 fr., vroeger 'n armband, betalen. Daarna komt de kandandji weer naar buiten, en bij de deur krijgt hij uit de handen van z'n vader 'n geweer of boog als geschenk. Daarop zegt de vader: schiet. De kandandji schiet het geweer af en en zegt: vroeger was ik N. N. (noemt zijn naam), voortaan ben ik N. N. (noemt zijn nieuwe naam). Daarop wordt hij door de vrouwen luide toegejuicht. Als iedere kandandji zijn beurt heeft gehad

neemt de nganga mukanda 'n wit kieken (wit = teeken der vreugde) en gebiedt de tundandji het met hun pijlen te schieten. Als ze het gedood hebben neemt elke kandandji 'n pluim, en hecht ze op z'n voorhoofd. Hebben ze dit kieken opgegeten dan krijgen ze er nog een van de Natshifwa dat ze insgelijks met hun pijlen moeten schieten.

XXXX. Kulaka (wegzenden) der tundandji.

Nu de mukanda uit is mag de kandandji nog niet naar z'n ouderlijk huis. Eerst nog moet hij bij zijn tshilombola een kieken gaan eten. Daar verblijft hij dan nog 2 à 3 dagen. De tshilombola neemt dan 'n schotel en zegt: kom laat ik u wegzenden. Daarop gaat hij met zijn kandandji naar zijn ouders en zegt: ik verbleef met uw jongen in de mukanda, ik verzorgde hem goed en paste er op; kijk, uw jongen die ik breng is gaaf en gezond, hij heeft geen letsel nu zoo min als toen ik er mee wegging. Deze witte aarde blaas ik over hem (blaast witte aarde over het hoofd van de kandandji); dat hij groot worde en sterk en wel gevormd. Daarop bedanken de ouders en de kandandji blijft voortaan bij hen. Nu moet hij nog alleen zijn mukundu uit de mukanda afnemen.

XXXXI. Het afnemen van de mukundu.

Bij het verlaten van de mukanda werd den kandandji aanbevolen: Als ge de mukanda uit zijt, wacht dan niet te lang om uw mukundu af te nemen; maar ga bij 'n meisje en beslaap ze om de ndambola (ook mukundu) uit de mukanda weg te nemen (u man te toonen). Want indien al de anderen het reeds gedaan hadden

en gij alleen mocht overblijven dan zoudt ge nooit kinderen kunnen verwekken. Als nu de kadandji niet rap 'n meisje vindt om met hem mee te doen, dan mag hij zijn membrum in 'n uitgehold termietenhoopje of 'n kasakwa-vrucht steken en aldus « simulare copulam et ejaculare semen ». Nooit of nimmer mag hij in 't vervolg nog geslachtelijke omgang hebben met die vrouw of dat meisje. Ze zouden immers beiden onbekwaam worden nog kinderen te verwekken.⁹)

XXXXII. De kandandji terug in het dorp.

Door zijn besnijdenis werd hij nu ngalami (ww. kualama = besnijden). Nu mag hij eten met de andere besnedenen, hij mag in de tshiota komen met de grooten. Van nu af is hij geen kleine jongen meer. Hij mag dan ook niet meer samen eten met zijn moeder, en van meet af kan hij sexueele omgang hebben met de meisjes (een onbesnedenene wordt door de vrouwen niet gegeerd). Hoewel alle ceremonieën uit de mukanda nu zijn afgelopen moet hij nochtans 'n tijd lang enkele yijila onderhouden; nl: hij mag niet terug gaan naar het oude besnijdeniskamp en er zelfs niet naar op zien. Na 'n jaar vervalt die taboe, nochtans mag hij zelfs dan niet over de oude lwowa stappen. 'n Jaar lang mag hij geen ndoji-vruchten eten, noch 'n ander besnijdeniskamp bezoeken. Den dag dat hij weer 'n ander besnijdeniskamp mag bezoeken, moet de nganga-mukanda van dit kamp hem eerst bestrooien met yitumbo uit de besnijdenis-kalebasjes, en hem

⁹ Dit schijnt wel aan te duiden dat vroegtijdig de jongens op veel latere leeftijd de mukanda ingingen. Waarschijnlijk zelfs pas vóór hun huwelijk. Het meerendeel van de kinderen die er tegenwoordig ingaan zijn nog onbekwaam om de huwelijksdaad te stellen.

diezelfde yitumbo op z'n borst wrijven. Daarop ontheft hij hem van zijn taboe door hem 'n slag te geven met 'n twijgje. Ook moet hij, als hij voor het eerst nieuw besnedenen ziet, samen met het andere volk de kuzembela-dans meedansen. 'n Jaar lang ook mag hij geen vermomming van 'n mukishi aannemen, dit alles op straffe later geen kinderen te kunnen verwekken. Na enkele dagen wordt de oude omheining van het besnijdeniskamp opgestookt bij valavond. De besnedenen die uit dit kamp zijn gekomen moeten dan binnenshuis blijven, ze mogen immers de vuurgloed van het afbrandende kamp niet zien.

XXXIII. Betrekkingen tusschen de tundandji van eenzelfde kamp.

Die betrekkingen blijven steeds vriendschappelijk, eveneens de betrekkingen tusschen hen en hun respectieve tshilombola.

a) Met hun tshilombola: Deze blijft alijd een zeker gezag over zijn beschermeling behouden. Hij blijft hem *yaya* d. i. oudere broeder noemen. De tshilombola noemt hem *mwanakwetu* d. i. de benaming die broers en zusters onderling gebruiken. Ze zijn geworden als familieleden.

Mocht een kandandji zich verzetten of driest zijn tegenover zijn vroegere tshilombola, dan kan deze zijn kandandji altijd onbekwaam maken om kinderen te verwekken. Dit doet hij dan aldus: Hij werpt 'n kool die hij opdelft uit de *lwowa* van het besnijdeniskamp, in den haard waar voor zijn vroegere kandandji eten wordt bereid. Zoo de vroegere kandandji van dit eten eet, wordt hij onbekwaam om

kinderen te verwekken.

b) Betrekkingen onder elkaar: Er bestaat als 'n bloedverbond tusschen de tundandji van eenzelfde besnijdeniskamp. Hebben ze niet allen samen gegeten aan denzelfden haard en van dezelfde spijs die ze beroerd hebben met hun met etter en bloed besmeurde handen? (etter en bloed van de wonde der besnijdenis, ze mochten immers hun handen niet wasschen). Zoo hebben ze gegeten: *mujimba wa mukwo* = het lichaam van hun medemaat. Daarom zeggen ze: *Nwabwile nyi, kulilia manyinga jenu yenu ene. tshienatshio nuli akwa wusendo wunene* = Ga hebt elkaars bloed gegeten, en zoo zijt ge geworden vrienden van groote vriendschap.¹⁰⁾

* Vandaar dat een kandandji ook in het latere leven de zaken, zelfs vee of wat ook, van zijn medemaat als het zijne mag beschouwen en omgekeerd.

SLOTBEMERKING.

Men moet niet denken dat elke mukanda precies zooals hier werd aangegeven, met alle ceremonieën onveranderlijk gehouden wordt. De zwarten houden niet van streng preciese wetten. In elke mukanda is wat fantasie en wat willekeur. Al wat hier echter werd beschreven zijn juiste gegevens door ooggetuigen gezien en opgeteekend.

P. Joh. Franc. Borgonjon, O.F.M.
Dilolo

10) Drinken van elkaars bloed bv. in bier gemengd is 'n teeken van groote vriendschap indien dit gebeurt onder getrouwen dan wordt het huwelijk zelfs onverbreekbaar.

PAGES D'HISTOIRE AFRICAINE.

Les **FUR** et les **FURU**, ¹⁾

En Juin 1942, je reçus d'un Colonial quelques questions ayant trait à l'histoire des peuplades de l'Ubangi, qu'il avait lue. Parmi elles, je cite la suivante : « Existerait-il parfois des relations entre les Furu de l'Ubangi et les Ful du Soudan Anglo-Égyptien. »

Je réponds aujourd'hui à cette question : C'est possible, voire même probable, mais nous ne pouvons encore rien affirmer avec certitude.

Si toutefois la langue parlée par les Fur au Dar Fur et ailleurs dans le Nord, correspond à celle que parlent les Furu dans l'Ubangi, nous obtiendrions confirmation qu'il s'agit du même peuple. Nous ne possédons aucun ouvrage, qui puisse nous renseigner à ce sujet et nous permettre d'établir la comparaison.

Nous traiterons d'abord des **FUR**, et ensuite des **FURU**.

Les **FUR** ou **FUL**.

D'après les auteurs, cette population de pasteurs et nomades, connue ailleurs sous le nom de Fulak, Fules, Fulbe, Fellatas, Fellanis, Peuhls, semblerait originaire d'Éthiopie, et est répandue surtout dans le Soudan, et entre le Tchad et l'Éthiopie. Le nom Dar-Fur, donné à une région du Soudan Anglo-Egyptien, signifie « Pays des Fur ». Dans ce pays, à côté des Fur, habitent encore de

¹⁾ La lettre U se prononce OU dans les mots Ful, Fur, Fulu, Furu Fulak, Fules, Fulbe, que le lecteur rencontrera dans cet article.

Celui qui lit ces pages trouvera également une nouvelle preuve de notre assertion qu'en Afrique les lettres L et R sont interchangeables. Voir *Aequatoria* 1943, VI, 1, p. 4.

nos jours des Arabes et des Berbères, ces derniers mieux connus sous leur ancienne dénomination Philistins. ²⁾

De nos jours, les Fur sont fort métissés. Le type pur a le teint cuivré, les cheveux frisés ou même ondulés, la face peu prognathe, le nez droit et saillant, les lèvres peu épaisses et le menton bien dessiné. Fort peu de Fur ont embrassé l'Islamisme, presque tous sont fétichistes.

Les **FURU** de l'Ubangi.

Que Fur et Ful soient devenus Furu et Fulu dans la bouche de nos indigènes, qui, parmi ceux qui vivent au milieu de eux, s'en étonnera ? Un mot finissant par une consonne n'existe pas dans leur langage. Alors, c'est vite trouvé, on ajoute la voyelle précédente pour permettre la prononciation. Tous ceux, qui sont en relation constante avec nos indigènes sont parfaitement au courant de ce truquage, tout naturel d'après eux, et qui s'emploie couramment.

Où rencontre-t-on surtout ces Furu dans l'Ubangi ?

On peut les ramener à trois groupes.

1. Aux abords de la Mission Catholique de Molegbe, il y a la bifurcation de deux routes, l'une allant à Bosobolo, et l'autre conduisant à Businga. Au milieu de la population Mbanza, sur ces deux routes, on ren-

²⁾ Jfr *Aequatoria* 1943, VI, 1, p. 1-3. Déjà au xv^e siècle, il y avait dans ces parages des Arabes, des Philistins et des Juifs de Palestine. Rappelons que les Bara, Juifs commerçants, habitaient au Kordofan, que les Arabes, de la secte des Soufis, proclamèrent la guerre sainte en 1492, et massacrèrent tous les Juifs, qui refusèrent de devenir Musulmans.

contre ci et là des agglomérations Furu.

2. Dans la région de Dula sur la rive gauche de l'Ubangi. Les riverains sont apparentés aux Ngombe, et plus loin on rencontre des Ngobu, mais, à l'intérieur, il y a un groupement assez conséquent de Furu, répartis dans plusieurs villages.

3. Chez les Gbaya (Ngwaka, Ngbaka) du territoire de Gemena, disséminés en plusieurs endroits.

Ces Furu sont ils nombreux, et quelle langue parlent-ils ?

Le R.P. Rodolphe Mortier estime que notre Vicariat de l'Ubangi Belge compte 5.000 Furu, qui ont une langue spéciale, une langue soudanaise. Il ajoute que ces groupes Furu ne sont pas encore ethnographiquement identifiés. Dans tous les cas, cette langue présente des caractères, que nous ne retrouvons dans aucune des langues soudanaises parlées dans le Nord de la Colonie Belge. Sa conclusion est que peut-être la comparaison avec d'autres langues soudanaises, parlées beaucoup plus au Nord de l'Afrique, donnerait la réponse au sujet de la provenance de cette langue Furu.

Au Congo Belge, il existe encore des Furu dans la région de Bolobo.

On en trouve également en Afrique Équatoriale Française, région de Bangui et ailleurs, où on les appelle les Bafuru.

LES BAGILO ou BAGIRO.

Le R. P. Charles Tisserant, des Pères du Saint-Esprit, Missionnaire du Vicariat de Bangui, dans son ouvrage « Essai sur la grammaire Banda », donne une carte, indiquant où sont employés les principaux dialectes Banda. Il y marque, très légère-

ment au Sud de la rivière Ubangi, assez bien à l'Ouest de l'emplacement où il situe le poste français de Mobaye, le nom d'une population Baguélo. Il met ce nom, ainsi que celui d'une pauplade Patri, dont question ci-après, en d'autres caractères que ceux qui renseignent sur la carte les dénominations des dialectes Banda. Il interprète ces deux citations, celle des Bagilo au Congo Belge, et celle des Patri, qui habitent la Haute Kotto en A. E. F. par les quelques lignes, que je copie.

« Les Baguélo des environs de Mobaye sont venus suivant le Mbali de la région du Haut-Chinko. »

« Leurs parents, les Patri, autrefois établis le long de la Kotto et du Mbali, vivant de pêche et de commerce, sont comme eux de race tchadienne. J'ai recueilli environ 150 mots baguélo, dont j'ai, par la suite, retrouvé les deux tiers dans les vocabulaires Sara donnés par Gaudefroy Demombynes dans « Documents sur les langues de l'Oubangui-Chari »

Ces Bagilo se disent les frères des Furu.

Peut être, étrangers tous les deux au milieu des populations de la région, se sont-ils rapprochés et s'appellent-ils « frères », parce qu'ils parlent une langue tchadienne. L'avenir nous démontrera bientôt, j'espère, si la langue bagilo est langue-sœur de celle des Furu, ou bien s'il s'agit de langues complètement différentes.

Je suis à même d'ajouter les renseignements suivants recueillis dans la région de Molegbe.

Sur la rive de l'Ubangi, une famille Bagilo vit, un peu en retrait de la rive, derrière le village Vara. Plus à l'intérieur, sur la grande route Banzyville-Bosobolo, bien loin à l'Ouest de Vara, il existe trois familles

Bagiro, dans des hameaux dépendant de la chefferie de Zumu. Ces Bagilo de Zumu ont conservé la tradition toujours vivante que leurs pères habitaient autrefois en A. E. F. et que leur chef Ngomo les a conduits, par le bassin de la rivière Kwango, de la rive droite de l'Ubangi à la rive gauche, dans le bassin de la rivière Lumba, dénommée aussi Luma. C'est toujours là qu'habite le gros du groupe Bagilo. Or, il se fait qu'ils habitent dans ces parages, à proximité des Furu, qui se sont fixés dans la région de Dula. Comme nous l'avons dit plus haut, ce groupement Furu de Dula est le plus compact qu'ont trouvé dans notre Vicariat.

NOTE SUR LES PATRI

Dans l'ouvrage AZANDE de A. de Calonne-Beaufaict, 1921, l'auteur donne la relation de l'historien indigène Bekia, qui traite de l'arrivée des ancêtres des Azande dans la région habitée par les Kunda.

Et le narrateur noir ajoute : « Ceci se passait très loin, à une époque où les PATILI (?) étaient venus avec des gens à peau claire, et les premiers « balapwata » (cauries) (p. 32)

Il s'agit sans doute des Patri, frères des Bagilo.

Les Furu et les Bagilo.

Le R. P. Fulgence Collard, Capucin, a eu la bonne obligeance de me procurer un certain nombre de mots usuels du langage des Bagilo.

La liste de ces mots, comparés aux mots Furu, recueillis par le R. P. Rodolphe Mortier et publiés dans *Aequatoria*, 1941, n°1, pp. 4-7, permet de conclure que

les langues Furu et Bagilo appartiennent certainement au même groupe.

La plupart des mots sont dans ces deux langues identiques; d'autres accusent une légère différence; quelques-uns enfin sont propres à la langue Bagilo, et différent des mots Furu.

En nous basant sur les renseignements du R. P. Tisserant, donnés dans nos « *Pages d'Histoire Africaine* », nous considérons donc ces deux langues, comme apparentées au groupe tchadien, dont fait également partie la langue « sara ».

* * *

Les Bagilo ont affirmé au R. P. Fulgence que leurs plus lointains souvenirs du passé se rapportaient à l'époque où ils habitaient en région d'Alindao.

Ce nouveau détail nous permet de retracer, dans ses grandes lignes, la voie suivie dans leurs migrations, par les Bagilo, que nous avons dans le Nord de l'Ubangi Belge.

Le R. P. Tisserant nous les montre venus par la région du Haut Chinko et le bassin de la rivière Mbari, au Nord du Mbomu. Plus tard, nous les trouvons en région d'Alindao en A. E. F., ensuite dans le bassin du Kwango. De là, ils passèrent la rivière Ubangi, pour s'établir au Nord de l'Ubangi Belge, laissant derrière eux des Bagilo en A. E. F.

Les Bagilo informateurs du R. P. Fulgence, citèrent les clans Bagilo, dont les noms suivent: Nganza, Ngolibi, Nzanga, Kuru, Ngoi, Bawule.

Parmi ces noms de clans, il y en a deux, qui m'intéressent spécialement, ce sont les clans Nganza et Nzanga.

Le clan Nganza est représenté au

Congo Belge par des Bagilo de Nzumu; d'autres sont en A.E.F.

Or, il existe, dans l'Ubangi Belge un village Nzanga, incorporé dans la chefferie des Lite entre Banzyville et Molegbe, et il y a des Nganza dans la chefferie des Nvote, près de la montagne Kotakoli, sur la route d'auto Banzyville-Yakoma. J'avoue que ces Nganza, au point de vue origine, m'ont toujours intrigué, et je n'étais pas parvenu à les identifier.

D'autre part, il y a un village Nzanga à l'Ouest de la Mission Catholique de Abumombazi Saint Fidèle; d'autres Nzanga sont dans la chefferie Nzale, et dans celle des Tongu, en région d'Yakoma, sur la route Yakoma-Banzyville.

Je finis le présent article par deux points d'interrogation.

Ces Nganza et ces Nzanga ne seraient-ils pas Bagilo d'origine??

Molegbe, le 27 Mai 1944.

† Basile Octave TANGHE.

POUR PLUS D'ÉTUDE DES VALEURS INDIGÈNES LUBA.

Sir Harry Johnston, le plus représentatif des linguistes anglais de langues africaines, publia en 1919 son magistral ouvrage « A comparative study of Bantu and Semi Bantu languages » dans lequel il fait l'étude comparative de plus de 276 de langues bantoues. Après la publication de ce volume, le « Colonial Office » de Londres invita tous les gouverneurs, administrateurs, fonctionnaires et employés de ses colonies africaines à faire la connaissance de l'ouvrage et à mettre, par ton intermédiaire, à la disposition de l'auteur toutes les connaissances et annotations de leurs études linguistiques locales. De cet-

te collaboration gouvernementale sortit en 1922 un second ouvrage du même titre, le plus approfondi et le plus compréhensif du sujet en question.

Dans cette œuvre nous trouvons la langue Luba classifiée dans le groupe South Congoland or Luba-Lunda languages, pages 109 à 112. Ce groupe est sous-divisé en trois sous-groupes : le Luba, le Kanyoka, le Lunda.

Pour ce groupe l'érudit auteur qui fonde ses assertions sur des études comparatives imposantes et les formule avec la sobriété de termes propre au positivisme anglais, fait les remarques suivantes importantes pour les missionnaires chez ces peuplades Baluba.

« Ces langues sont parmi les plus remarquables de la famille bantoue. Elles sont parlées par des tribus qui ont atteint le plus haut niveau de culture bantoue. Les Baluba et les Alunda sont des peuples à valeurs artistiques. Ils rendent la phonétique bantoue dans sa forme la plus mélodieuse ressemblant à celle de la langue Italienne ».

L'auteur cherche la cause de ce fait extraordinaire dans une ancienne civilisation évoluée qui aurait existée dans le Sud du Congo grâce à l'exploitation du cuivre ; aussi à cause du vigoureux climat des hauteurs qui séparent les bassins du Zambèze et du Congo.

Plus loin il note en particulier pour le groupe Lulua-Tshiluba et Luba-Hemba : « c'est peut-être la plus facile, la plus simple, la plus expressive et la plus mélodieuse des langues bantoues, parlée par des tribus les plus hautement cultivées et artistiques du groupe bantou. Avec des variations dialectales légères elle se propage comme moyen de transactions commerciales et politiques entre le fleuve Kwango à l'Ouest, la ligne de faites du Tanganyika à l'Est, entre le Sankuru et le

Kasai au Nord et la Rhodésie au Sud. »

Ce n'est donc pas l'enseignement dispensé dans les écoles de missions qui est la cause de ce pouvoir d'expansion (les lignes citées ont été écrites en 1922) ni les circonstances politiques, mais la valeur intrinsèque de cette langue. Sur ce sujet il est utile de relire les articles de Mgr. de Clercq « Hoe het thsiluba zich in Kasai verspreidde » (Kongo-Overzee, Oct. 1937) et « Langues communes du Congo Belge » (CONGO Juillet 1934)

Si civiliser un peuple veut dire: élever, développer, annoblir ce qu'il a en propre, il est de nécessité d'étudier de plus en plus ses valeurs spirituelles et autres. Ce n'est pas civiliser un peuple que de travailler à son relèvement en ignorant ou en négligeant les valeurs accumulées par l'héritage de

ses ancêtres, par ses expériences et par ses adaptations au milieu social et naturel de son existence; surtout si ce peuple nous est renseigné par ailleurs comme possédant des valeurs culturelles supérieures. Avec ce système malgré tous les biens dont nous les gratifions, nous ne parvenons à produire en majeure partie que des déracinés, des dévoyés moraux, des caricatures de civilisés, des aristocrates humains à rebours: avec comme ultime résultat la dislocation de leurs communautés claniques, la chute verticale de leurs entités démographiques et la disparition probable de la race. Prenons conscience de nos responsabilités et du verdict ultérieur de l'histoire. Sauvons, améliorons ces biens culturels au lieu d'aider à les détruire

R. van Caeneghem, CICM.

Bibliographica.

Margaret WRONG. - *Five Points for Africa.* - Edinburgh House Press, London, 1944. - 150 pp. - 2/3 net.

Un petit livre très intéressant inspiré par les idées généreuses de la Charte Atlantique et des principes des Églises chrétiennes sur la réorganisation du monde. L'auteur traite successivement de la famille indigène, des terres, des richesses naturelles et de l'éducation, en indiquant chaque fois les progrès qui ont été réalisés ainsi que ceux qui restent à réaliser. Elle ne craint pas de dire qu'il faudrait une réforme parfois révolutionnaire pour arriver à un ordre moral en Afrique, mais elle se tient généralement sur le plan idéal sans entrer dans les détails de l'organisation pratique. Certaines affirmations teintées de protestantisme, sur la famille, la polygamie et l'éducation, n'empêcheront pas le lecteur catholique de reconnaître l'élan généreux de l'ensemble.

E. B.

Rhodes-Livingstone Institute Journal.- Livingstone.- 2/6.

L'infatigable Max Gluckman nous présente le premier numéro de cette nouvelle revue. L'Institut, fondé en 1937, se propose l'étude des problèmes humains en Afrique centrale afin de servir comme source d'informations exactes et utiles aux Gouvernements et aux Particuliers. Il est financé généreusement par ces Gouvernements et par des particuliers et c'est grâce à un nouveau don annuel considérable du Gouvernement central qu'il peut éditer ce nouveau journal.

Ce présent premier numéro de la revue contient une étude serrée de M. Gluckman sur le problème de l'anthropologie comme science, ainsi que plusieurs études plus courtes mais instructives sur différents sujets. Souhaitons à la nouvelle revue persévérance et succès, avec l'espoir qu'elle aidera aussi à nous informer des publications et études anthropologiques en Afri-

kaans et en Français.

E. B.

THE SWORD OF THE SPIRIT (London) a édité quelques brochures instructives sur la question scolaire si fortement agitée récemment en Angleterre : **M. O'LEARY** : The Training of the Catholic Teacher (3 d.) ; **C. SOMERVILLE** : Catholic Secondary Schools (3 d.) ; **A. C. F. BEALES** : Religious Education in England, Past Present and Future (4 d.) ; **J. MURRAY** : Catholics and the Education Bill (3 d.) ; Report on **EDUCATION**, a Catholic View (6 d.).

MASS EDUCATION IN AFRICAN SOCIETY.

Colonial Office : Colonial N° 186. 64 pp. - London 1943. - 1 s. net.

L'Office Colonial Anglais se fait le défenseur de l'idée que les masses africaines doivent être sorties aussi rapidement que possible de l'analphabétisme par un enseignement simultané de la jeunesse et des adultes.

Cette idée est puissamment soutenue par les milieux religieux où l'Eglise a été remplacée par la Bible comme dernière cour d'appel.

La brochure donne les raisons sociales qui motivent cette évolution rapide et plannée des sociétés indigènes et annexe nombre de conseils autorisés et prudents pour l'organisation d'un plan de campagne où tous les services administratifs, sociaux et religieux doivent concourir avec tous les degrés de la société indigène.

L'attention est fortement et utilement attirée sur le fait que tout effort d'alphabetisation est stérile s'il n'est pas en même temps soutenu par la production d'une abondante littérature indigène.

E. B.

ÉDITIONS EN LANGUES INDIGÈNES

LINGALA (éditions des Missionnaires de Scheut du Vicariat de Lisala).

EKOLONGONELE I et II : Hygiène pour le I et II degré, par le P. O. Van Hullebusch, 1941, 64 et 51 pp.

MATEYA MA BOMONISI boekoli biloko I et II : Leçons d'Intuition pour les années 1 et 2, par P. O. Van Hullebusch, 1942, 29 + 22 pp.

BOSAMBELAKA : Explications des principales prières, 1943, 78 pp.

BOTONDOLI MAMBI MA NSE : 4 livres de Géographie pour les années 2, 3, 4 et 5, par le P. O. Van Hullebusch, 1943-44 : 22, 33, 29, 29 pp.

BUKU BWA BOEKOLI LINGALA 2 manuels pour l'étude de la langue, pour les moniteurs de la 2^e et de la 3^e année d'étude ; par le P. A. Vanhouteghem, 1944, 37 + 96 pp.

MIBIMELA MYA MARIA O MBOKA YA LURDE : Les Apparitions de la St^e Vierge à Lourdes, par EBALA Antoine, 1944, 56 pp.

LINGOMBE (Mission de Mill-Hill, Basankusu).

MEAKO MI MOKONGO MOYOU : Histoire Sainte de l'Ancien Testament, par le P. Coulthard, 73 pp. 1938.

KIVU (divers) :

ASSISTANCE AUX MORIBONDS en : Français, Flamand, Kiswahili, Bangala, Kifuliru, Kihunde, Kirega, Kinande, Kinyanga, Kinyarwanda, Kirundi, Mashi ; 1941.

KISANGA (Baluba-Sanga, Katanga (: Editions des Missions Bénédictines.

KITABU KYA LULOMBO : Livre de prières avec évangiles des dimanches. - 1932. 322 pp.

BWANA MUPULUSHI KWABAFUNDISHI : Vie de Jésus illustrée selon la méthode Bernadette, 40 pp. 1938.

BITANGO BYETU : Manuel de lecture pour la 2^e année primaire, 116 pp. 1938.

BWANA YESU MUKUJI WETU : 23 illustrations du Nouveau Testament, avec légende en kisanga. 1937.

LOMONGO : M. S. C. Coquilhatville

BEKOLO BYA BILOKO : quelques fables sur les ogres, 36 pp. 1937.

TOWA LA BÊTE O ? : argumentation contre la superstition, 64 pp. 1937.

BUKU EA MBONDO : livre de prières, 89 pp. 1940.

Oude Voornamen In Mayombe.

Het is bekend dat de meeste volkeren, inz. de oude en ook de hedendaagsche « primitieven » een diepere beteekenis en een grootere waarde hechten aan den persoonsnaam dan wij Westerlingen. De « naam » is als het ware de « persoon » zelf.

In Mayombe wordt de geboortenaam, volgens de gevallen, overgenomen van een oudere (naamgenootschap), of opgelegd ter eere van een beschermgeest, of gegeven door de moeder ('suma-naam), als een behoedmiddel tegen de geheime listen der beheksers.¹⁾ Doch bovendien wordt elk nieuw stadium van het godsdienstig en maatschappelijk leven ingeluid met een nieuwen aangepasten naam. Vandaar bepaalde fetisjachtige namen, de khimba-namen in de geheime sekte (voor de mannelijke jeugd), eerenamen, waardigheidsnamen, k h á s a-vergift-namen. Voeg daarbij: de kristen-naam, immers een vóórnaam zooals (voorheen) de khimba-naam.

Dit alles hebben wij reeds uitvoerig behandeld in een afzonderlijk boekdeel²⁾, doch zooals achteraf is gebleken, werd aldaar een categorie namen wel wat karig bedeed: die der kitoko namen. Deze laatste toch zijn iets meer dan gewone bijnamen) lapnamen of spotnamen. Over die zullen,

wij het hebben.

Laat ik nog erop drukken, dat zulk een namenstudie uiterst leerrijk is. Vooreerst, al wat van belang is voor onze Zwarte schaapjes mag ons niet onverschillig laten. Wat dan te zeggen van hunne naamgeving?.. Ook daarin komt de negerziel tot uiting, met hare diep menschelijke opvattingen en strevingen; inlandsche zeden en gebuiken liggen eraan ten grondslag: ook nieuwerwet-sche afwijkingen en aanpassingen vinden er hun verklaring. En verders, als uitdrukking, woordvorming, en zoo meer, is het een bijna onontgonnen ader van hun waarlijch onuitputbare taalmijn.

* * *

In den Westhoek van Belgisch Mayombe, die oewegend « Sundi » is, en meer beïnvloed door de naburige Bawoyo, schijnt het khimba-genootschap nooit ingeburgerd geweest te zijn. Daar werden van oudsher de khimba vóórnamen: Masunda, Makuala, Lutete, Lusala, Tsakala, enz. eenigermate vervangen door andere bieni (enkv. kieni) eere- of kitoko namen, eigenlijk: « mooie » namen, of die nog heden als dusdanig worden aangenomen: bijblijvende voornamen van jongens en meisjes, van mannen en vrouwen, rechtstreeks of onrechtstreeks betrekking hebbende op liefde en huwelijk. Ik zeg: bijblijvende, al kan iemand achtereen volgens twee driemaal van voornaam veranderen; maar het wordt aangezien als een belediging

1) Uitleg der toon-teekens, zie AEQUATORIA, VI, blz. 104
2) *Mayombsche Namen* (met een Voorwoord van P. W. Schmidt, S. V. D.), Leuven, 1934. Zie ook onze *Geheime Sekte der Bakhimba*, Leuven, 1911; of de vermeerderde uitgave: *La Société Secrète des Bakhimba*, bekroond door het Belg. Kol. Instituut, Brussel, 1936.

zulk een voornaam-drager voorts met zijn geboortenaam te noemen.

VOORNAMEN VOOR JONGENS.

Lēze-ngōlo: je bent nog « Te jong » om te trouwen.

Nyītu-kuēla-ko: met een « Lijf niet vol-groeid », niet welgevormd.

Yōnzuka: « Groei-op »; yonzuk'abu ka wela kuela: groei eerst op, dan zal je trouwen.

Tsi-kuiza: « Ik-kom-er »; ik word wel groot. Gezegd op z'n Woyo. In het Sundi zou het zijn: ninkuiza; in het Vungani: ndikuiza.

Vúnga-mōyo: « Oefen geduld », ka 'lu mbu wela-kuela, eens zal je wel trouwen.

Mbēmbo-'léze: mijn « Woord (is) van een kleinen jongen »; ik zal wachten en later zien hulp te vinden, nu heb ik nog niets te zeggen.

Kākatākūēla, ka muana 'leze kakuela, vasidi mbongo ko! een « Oudere kan-trouwen » (wanneer hij wil), maar zou er een jongere trouwen, dan is er geen geld meer (daarvoor)!

Bēndakūēdi: « Ze-mogen-gaan trouwen », . . . ik, de vrijster, zal wel een andere partij vinden.

* * *

Tsī-kanīēva, batu: « Opdat een-streek-mool-weze » (moeten er) menschen (zijn): hoe meer volk hoe meer nering.

Tsī-ngāna: in « Andermans streek », daar moeten we deftig zijn.

Phādītōko: « Wat'n-mooie-jongen »; phadi keti! wat is dat mooi he! Vooraan den gewonen naam zegt men: Phadi Mavungu, Phadi Ngoma, enz.

Binlāza: « Al-wat-aanlokkelijk-is »; ndumba ummona toko dilazi: het meisje nl. voelt zich tot dien jongen aangetrokken.

Lubāngabānga: hij heeft « Iets van de Raphia-palm »; is slank van leest, vooral ka katodi: is niet te dik.

Kiphēmbē: « Wit », bleek van huidskleur.

Walēbila: « Hij-is-zacht-van-aard », een goedzak.

Lupfūambalu banzianga: een « Dandy-voor-de-meisjes », een lange flinke jongen.

Nzébo tsinda: « Afzakkende gordel », tsinda op z'n Woyo, voor kinda, een inland-sche gevlochten gordel; 'zebuka: afzakken.

Mundēbilānga: « Die-steeds inschik-kelijk-is ».

Khēsobanziānga: een ware « Pret » voor de meisjes; bau kummona, buna beka-kuñkesukila, zoohaast ze hem zien beleven ze pret aan hem.

Nzāngata of Ngēdi makuela: « Groo-te-pret » van het huwelijk; hij ook vindt het zeer aangenaam eraan te denken.

Lutsiādu lu bandumba: hij schijnt een « Afkeer », te hebben voor de meisjes.

Ndēsobanzianga: « Gramstorigheid », tegen de meisjes.

'Bēndomēsō, kio 'bendo meso untalanga: het « Zichtbaar spoor » (van haar lief gelaat), daar staat je naar te kijken. . . maar haar-zelve kadi-kumbaka ko! die heb je daarom niet!

Walāngabākā: « Je wil haar-mordicus-hebben », teka baka zimpongo: zorg dat je eerst geld hebt (voor de bruid-schat).

Ndēlomēsō, mutu minga bakhomba (of: nzianga) « Oogen-gladheid », dat is hij die nichten (of meisjes) vrijt, die ze om zoo te zeggen streelt met zijn bliken.

Nsuēla banzianga: « Gordel » van de

meisjes; ukikanga nsuela: je hebt je een gordel omgebonden, als iemand die geen honger gevoelt door het danig denken aan zijn liefste.

Lusuādi lubula banzianga, lubaka nkata ko: de «Wis» waarmede (speels-gewijze) de meisjes slaan (op de jongens), heeft geen uitwerksel, d.i. doet geen pijn. Dit klinkt als een spreekwoord.

Wala-mbala: «Je-zal me-gedenken», nooit je meisje vergeten.

Bükisi-ndumba kiesa buisi, wekavuda binoko bi khatu: «Meisjes-verpleger» die de dagschemering laat aanbrenken (en als hij er op aftrekt) zich tevergeefs kietsnat maakt aan het bedauwde (kruid van den weg); zijn lief is ziek, 's nachts kan hij er bezwaarlijk heen gaan, en gaat hij 's morgens vroeg, dan is het wellicht nog vergeefsche moeite: wang'epi wela kuñlenda, misschien zal ze hem nog afwijzen.

Balādika muamba tsenge: yidila: va mbata, ku tsi wele-wele: de palmoliésaus met sprotvisch «Heeft men laten vloten»; vet boven op, vanonder dun spoelsel: schijn is bedrieglijk.

Malādi: «Gatenstopperij», sumbu kanladika ditoko, zoolang bedot ze haren jongen... totdat ze hem laat zitten.

Thōko-bōbo: yo thoko bobo, mbo-ngo fiata: een «Mooiaard-zoomaar», zonder geld.

* * *

Bimvāla-mbōngo, d.i. bimvala: mbo-ngo: «Van-belang-is-geld», bakieto basi khangī ko! vrouwen zijn niet kwa-krijgsch (als men maar geld heeft).

Tēkila-bāka, sumbu untomba dikuela

«Tracht-er-eerst» (geld voor) te bekomen, eer dat je zoekt te huwen.

Khāzi-gāna isiyulu diana ko, yo yaku veka: «Andermans-familiehoofd» hoeft niet je betrouwen te hebben, wel die van je zelf: je eigen moederlijke oom zal betalen.

Lāndul'andi madi mu makanda: «Prakkezeer niet» over familiezaken... trouw maar.

Vāsi-kānda: «Schei-de-familie», buna umvasa kanda, baka zingolo, wanneer je begint met scheiding van goederen der familie, zie toe dat je sterk staat (om het te kunnen volhouden).

Nyitu-phāmba: 'n «Lijf-van-niemandal, je bent niet naarstig genoeg, niet rijk genoeg...

Kuēla-kiāku: «Trouw iets-van-jou», een eigen slavin... dan heb je toch ook een vrouw.

Muāna-kazānga, buna siandi ukunyangisa: «Dat een zoon blij weze», dan (heeft hij) een vader die hem blij maakt, door geld te schieten, nl. voor de bruid-schat. Spreekwoord.

Muāna-mósi va kanda: «Eenig kind» in de familie: ti k'umfuila mu mbombo 'dia, buna umfuila mu 'tumu, indien je niet bezwijkt aan overdaad in 't eten (omdat men je te goed verzorgt), dan bezwijk je aan (overdadig) uitgezonden worden (met boodschappen allerhande). Spreekwoord.

Nguāndi-ndūmba weta-dia: de «Moeder der-verloofde» krijgt telkens te eten (wanneer ze overkomt): a nguandi toko kadianga ko? en de moeder van den jongen dan (zoo vraagt men hem te zijnent) moet die nooit eten? D.w.z.: alles voor de familie der aanstaande, voor zijn eigen huisgenooten niets!

K h ā t i l a - k h u ā t i l a, ka vayingi ko, (jij man) « Hak-voor-mij » heel dit stuk bosch om, het is immers niet te groot. Zoo zei de bruid... maar hij meent: voor het werk heb je mij vandoen, voor de opbrengst vergeet je mij.

D i ō s o - k a - l i ā m b u: « Om-het-evenwelk-palaber », 't valt alles op ons... wij hebben het steeds gedaan!

M a n z ē n z a - n i ō k a, mvikulu mbo ndo: « Heer Vreemde »-slang, 't is een onthaal met den knuppel: een vreemde wordt er goed onthaald, doch ik word ontvangen net als een slang op het dorp: met knuppels.

D i n t ō k a v a b u a l a: een zaak « Die brobbelt » op het dorp: buna didi kudi betu, dan is het telkens tegen ons: ... anderen mogen veel mispeuteren, geen haantje dat er naar kraait, maar wij?!

B u - t h i d i k u a m e: « Zoals ik wil » ikke, zal ik stoffen geven voor haar, of niet.

M b ā l u k ā n g a: « Ik keer-me-steeds » naar een andere geliefde.

L u n d ě d i of **N d ě d i k a**: « Stopperij » me siāla kundedika... destijds heeft ze mij de gaten (mijner verlangens) dichtgestopt, alsof ze mij werkelijk liefhad, en daarna heeft ze me laten zitten.

B ā t a - b ā l a k u m b u s a: « ze hebben-veel-gedacht » (aan hem) naderhand: nadat ze naar kwaadwillige praatjes hadden geluisterd.

M a n d ū m b a n a ' s a n z u: « Mejuffrouw » met brandhout (voor den vrijer): buna malavu keka mvana, 't is dat hij haar palmwijn brengt. De eenē liefdedienst is de andere waard.

M a n u ā - n d ū m b a m a s i k h a n g i k o, of. . mamani ko: de palmwijn « Die-het meisje -drinken-zal » is niet schaarsch. . . geraakt niet uitgeput: hij vindt altijd middel om haar te voldoen.

M a l ā - n a - l u ā n g a b a n n i e m a: « Palmwijn-van-de-zomermaand » daar boffen ze op; dan is er genoeg om de liefste te trakteren, maar in den droogte-tijd is het lastiger.

M a l ě m b o - k h u ā n g a: « Van-zonder-jakje »: als hij haar in den steek laat, heeft zij geen jakje meer, niemand meer, die dat zou bekostigen.

K i z ā b u l u n g u: had ik « Het-eerder-geweten » nginu ndikadi kunkuela, ik zou haar niet gehuwd hebben.

K a m ā n i - ' m i n g a: « Hij houdt niet-op » met vrijen.

M i n g i n i b a n k u ě l a: « Hij vrijde » haar al lang genoeg, nu trouwen ze.

N g ā n a m a k u ě l a: « Roman » van het huwelijk: een beroerde geschiedenis, dat bewaar ik van heel dat avontuur met die vrouw.

P h ā n g a w ō l a i n l u z a m a: (het was als) een schitterende gouden « Ketting ».

B a l ě m b o - v ā m b a: (gehuwden) « Mogen-niet-meer-bedelen » of iets aanvaarden van anderen, opdat ze geen aanleiding geven tot palaber. Een gehuwde vrouw diē b. v. palmwijn krijgt van een andereñ man, verwekt gauw opspraak.

VROUWEN-VOORNAMEN: meestal, over jeugdige bevalligheid.

Pfiáka: de «Slanke-lijn».
Biëbie: een mooie «Tengere» van gestalte.
Lukhëba: «Fijn» van vorm, «verzorgd».
Lunzüba: «Recht opgeschoten». Kan ook een mansnaam zijn.
Lusókó: lange «Roede» of koteraar, zooals de ijzeren staaf waarmee men een geweerloop kuischt.
Luzuëngo zu! «Effen-glad» van lichaam, als een recht fijn-gevlochten touw.
Kikuíndi: «Kort-gestuike».
Mabüku: «Juffrouw Kortstuk».
Bayéda-ntëla: de gestalte «Hebben-zerats behouwen».
Piúra: de «Zuivere», de nette; uit Portugeesch pura.
Maléso: mooi als nieuwe «Zakdoeken».
Vëza: de «Witte-flesch», licht van huidskleur.
Tsiölo, of **Tsiölo-wóla:** «Smal-fleschje», ... «van-goud»; sierlijk van model en uitzicht.
'Duëte: roodachtig, als «Roode-flanelette».
Biála: het «Mooie-doek» wat men vroeger biala noemde, naar het Engelsch yard.
Lëvula-phëmbe: «Het-wit-hoonende»; al is ze zwart, toch heeft ze beter voorkomen dan een witachtige.
Nsinda: d.i. een mbele nsinda, een mooi «Tafelmes».
Bindòduka: «Het-reuzelt-er-af» van roodheid en schoonheid.
Lumuéno lu bamatóko: de «Spiegel» der jonge mannen; allen hebben het over hare bekoorlijkheid.
Kikümba: de «Grootte-Navel», wat niet beschouwd wordt als leelijk.

Madëbula-nlënge: «Die-den-haar-rand heeft-afgeschoren»; een verzorgde haardracht.
Madótsi (of **Madóki**) **ma meso:** «Hilf-geloken» oogen.
Malëmba-thälu: «Den-blik-verzachtende»; die de blikken streelt van hen die haar bezien.
Mbëmbó-wóla: «Gouden-stem» zoo zoet om hooren.
Kibiluka: «Wat-beroemd-is» om hare schoonheid.
Mafëso: «Luchtdicht-gestopte» brandewijn; keurig als een fijne onvervalschte drank uit Europa; thoko ibutuka yandi; de schoonheid is met haar geboren.
Nyála: zij is als een «Gemeenschappeljk-veld»; alleman is er graag bij.
Malékama munyitu andi: veler harten «Die-staan gespannen» om haar persoon, als een strik of een boog op vangst.
Manzáka: «De-zwierige», nl. in het werk.
Mavünza 'sälu: «Eene-die- (het werk) laat staan», om met haar vrijer te praten.
Bitidi ntíma: «Alwat-wil» het hart (van den minnaar), kani builu kuenda: zelfs 's nachts zou hij er heengaan (om haar te zien).
Mabiëmba-khozi: 't is een klimreep-«Weggooiing», als men haar ziet aankomen, zoo 'n bijval heeft ze bij de jongens.
Mavón danda ndálu: «Een doodslag» voor de palmwijntapperij: om harentwille verwaarloozen ze het onderhoud hunner wijn-palmen.
Bimöna mëso: «Wat-je oogen-hebben gezien» (van hare schoonheid), ka bisi kuandi biaku ko, is daarom toch niet van

- jou.
- M a n z i ä z i** (= matsiäsi): « Netelranken »; elders: **T i t i**: « Kwa-kruid »: eene die de jongens als het ware benetelt, vooral door haar vriendelijk gesprek. Ik heb een jong meisje geweten, dat in het Vlaamsch « de Tingel » heette. . . .
- L u f i ö n g o**: « Aaitje », een die aait en vleit als een kat.
- Z i m ê y a**: ze heeft er genoeg « Halve-franken » aan verdiend. Deze naam zal wel niet zeer oud zijn... en is ook niet treffelijk.
- T s i n u - m i n g a m u ' k u m b i**: « Het-einde-van-'t-vrijen » in de bruidshut (alwaar de aanstaande haar kosteloozen tijd doorbracht met voor haar roodsel-toilet te zorgen en ... aangename bezoekjes te ontvangen; thans wordt het ernst.
- N a - k a - n d ü m b a**: « Wie is er-zonder-meisje? »; zij hebben immers allen een lief.
- M a k ö m b a - t s ä b i**: « De koffer - uitveegster »; zij heeft me het heele bezit van haar minnaar leeggeplunderd.
- M a v ü n a - m b ü b a**: « Eene die liegt », het aantal mimbuba (pakken stof) die men voor haar zal geven, overdrijft, omdat ze weet hoe bekoorlijk zij is.
- T s ä n d i l a - k ü l u**: « Hoon-me-dadelijk » en laat mij in den steek: sumbu tukidi-vanga longo, terwijl we het huwelijk nog aan het regelen zijn, ... en kom later niet af met voorwendsels: ze kookt niet goed, ze werkt niet, enz.
- B i - v ü t u l a**: « De (- stoffen, enz.) - moeten-teruggegeven- worden »; het huwelijk gaat niet door.
- W a t a - d i ä**: « Je-eet-wél »; zeg niet: men geeft me niets te eten.
- D i - k a - t s i d i**: « Wat-ik-niet-heb-gedaan », dat kan ik niet bekennen.
- D i k e l a t a m u n t i m a**: « Het-knaagde »

(haar) aan 't hart, als een wrok of een liefdeverdriet.

- M a n t è w o**: « Die (zaken)-zullen- worden-vernoemd », zegt de bruid. Zooals in den volgenden naam.
- M á l a - t ü b u**: « Die (zaken) - zullen- worden-besproken » in een palaber, en we zullen genoeg bekomen voor mijn bruid-schat, ... mits jij maar veel van mij houdt.
- M b ë n d u l a**: « Opkoestering »; ik zelf, zegt de minnaar, heb haar om zoo te zeggen grootgebracht. Bijna gelijk bij ons: We zijn te gäre naar d'schole gegaan, We hebben te gäre onz'eerste Communie gedaan,
We zijn te gäre getrouwd.

* * *

Om te sluiten, een paar voorbeelden van nieuwere kitoko-namen, nl. dans-namen van meisjes:

- B a k i d i - n t ä d i**: « Men kijkt-nog-naar-haar »; Ze is nog te jong.
- M a k i d i k u i z a**: « Het-is-nog-aan-'t-komen »; wacht maar! ... dan zal de jonkheid dansen!
- M a b ü l a**, of: **M a b ü l a - t h ü n d a**: « De parelen breekster »; zoo hevig schudt zij haar lendensnoer van zithunda, groote ronde witte parels.
- Z i è l a - m á n a**, zimbongo: .. geld en stoffen « zullen-opgeraken » voor haar persootje.
- Zelfs eigennamen, wellicht van bekende danssterren: **L i z a** (Eliza), **Z u ä n i** (Joanna), e. a. (Zuani is ook de naam eener maniokvariëteit). Zie overigens in Mayombsche Namen: Dansnamen der Bawoyo.

Deze reeds lange lijst voor namensj

verre van volledig. In andere streken komen er meer andere voor. De effenafaan-gebrande heb ik opzettelijk achterwege

gelaten ; die zijn trouwens zeer zeldzaam.

Leo Bittremieux, C. I. C. M.
Mbenge (Mayombe).

FORMATION GÉNÉRALE ET ÉCOLE PRIMAIRE.

La nécessité d'un renforcement de la formation générale s'impose tout d'abord dans l'enseignement primaire, parce qu'il est le premier dans le temps et que son influence se fait sentir sur tout le développement ultérieur de l'enfant. En outre, il s'y prête mieux par le caractère propre qui lui a toujours été attribué ainsi que par l'allure générale de son programme.

Que notre enseignement primaire a besoin d'un redressement appert de ce que nous avons dit précédemment ¹⁾. Si d'aucuns semblent satisfaits de la situation actuelle, je pense que la majorité de ceux qui sont engagés dans l'enseignement sont convaincus de la nécessité d'un redressement dans le sens indiqué, et cela même s'ils n'y insistent pas spécialement, pour quel motif que ce soit. On invoque des raisons d'opportunité (dont certaines ont un poids indéniable). On craint de n'aboutir à rien en voulant améliorer une situation insuffisante, ou même d'aller de mal en pis ; on a peur de la « concurrence » si on devait sacrifier même provisoirement l'intérêt immédiat à une formation plus solide ; on estime possible de tendre à la fois à deux buts opposés en comptant, pour la neutralisation des effets funestes, sur les circonstances ou sur des influences extérieures. Ce qui, soit dit en passant, est méconnaître singulièrement les données du problème, en attendant de facteurs étrangers ce qui devrait être le résultat de la formation par l'école primaire. C'est en outre se méprendre sur la nature humaine, telle qu'elle existe de fait.

Les instructions relatives aux écoles primaires de la Colonie posent une distinction fondamentale : d'un côté les écoles primaires du 1^r degré ; de l'autre : les écoles primaires du 2^e degré. Ce n'est pas une simple distinction de degrés ; il s'agit bel et bien de deux espèces différentes. Il est regrettable qu'on les ait nommées toutes deux : école primaire. Cette appellation uniforme prête à des confusions grosses de conséquences. Il est très compréhensible qu'au début on ne s'en soit pas aperçu. Je le sais : la critique est aisée, et l'art est difficile. Cependant, sans la critique, où serait le progrès ? En tout cas, le fait reste que la graine a été semée et qu'elle a produit les fruits qu'elle contenait en germe ; selon la causalité intrinsèque et à la faveur de circonstances qui pouvaient être prévues à la lumière de la logique interne.

Vu la nature humaine concrète et l'état de notre société, il est tout à fait naturel que l'esprit de l'école primaire du 1^r degré a été contaminé par le but du 2^e degré qui, à son tour, est devenu de plus en plus une préparation directe aux écoles spéciales.

Cependant la brochure jaune sur l'Organisation de l'Enseignement libre pose une distinction nette entre l'orientation des deux types d'école primaire. L'école du 1^r degré a un caractère formatif prononcé : « Aux enfants des régions rurales, un enseignement littéraire quelque peu développé serait de faible utilité. Il leur suffit de savoir lire, écrire et calculer en leur dialecte. En enseignant ces branches, il importe que le maître reste bien pénétré de sa mission : la formation de l'enfant à

1) Cfr. *ÆQUATORIA* VI, 4, p. 97.

un travail régulier dans le domaine de l'agriculture et des métiers indigènes... Dans les écoles élémentaires qui seraient établies dans les centres et près des écoles normales, la part à faire à l'enseignement littéraire pourra être plus grande... Mais la tendance de l'enseignement restera la même : formation au travail et à l'effort continu » (p 1, 3).

Le projet de 1938 omet la mention : « près des écoles normales ». Ce menu changement est significatif. D'autre part, le projet marque plus nettement le but utilitaire des écoles du 1^{er} degré dites du type urbain : « préparation à des études plus avancées ». Le but est bien donné comme accessoire, mais la voie est ouverte au glissement l'accessoire devient prépondérant.

Cette évolution est si naturelle dans les circonstances données qu'elle n'a pas été arrêtée par les textes officiels.

Malgré les critiques sérieuses qu'on doit faire du projet d'organisation de l'Enseignement Libre (1938, 2) on doit mettre à son actif qu'il s'est abstenu d'indiquer pour l'école primaire du 2^e degré un but déterminé, tandis que la brochure jaune actuellement en vigueur sur l'organisation de l'enseignement s'exprime comme suit : « En ordre principal, ces établissements (les écoles primaires du 2^e degré) prépareront les élèves en vue de l'admission dans les écoles spéciales » (éd. 1929, p 3). Même pour les écoles moyennes, le projet prévoit, outre la préparation directe à la profession d'employés de bureaux, « des branches qui poursuivent un but de formation intellectuelle et éducatrice » (p. 10), en mettant celles-ci avant celles-là. Le texte du nouveau projet pourrait tel quel donner l'impression d'un retour à une conception plus saine de l'enseignement. En réalité l'école congolaise évolue vers plus d'utilitarisme et devient de plus en plus européenne. Comme dans d'autres domaines, nous assistons au progrès de ce qu'on a appelé « l'impérialisme culturel », dont le but avoué ou caché est de créer entre les populations indigènes et la métropole des liens indissolubles. On croit que l'unité de culture et d'intérêt tiendra contre la logique interne des choses et pourra détourner le courant de l'évolution historique. Or, pour l'obtention de cette fin l'enseignement est le moyen par excellence,

2) Cf. A. Maus, dans CONGO, déc. 1938 et janv. 1939.

comme le démontre l'histoire des pays européens. S'il y est devenu une arme à double tranchant, cela n'a jamais arrêté les dirigeants, l'intérêt du moment obscurcissant la vision des conséquences plus éloignées.

Après cela il n'est pas étonnant qu'on avoue officiellement que le but du nouveau projet d'organisation (1938) est d'uniformiser l'enseignement congolais en étendant les programmes des écoles officielles aux écoles libres; ce qui signifie l'europanisation complète de celles-ci.

Malgré certains textes nous constatons donc que tout nous éloigne de l'indigénisme qui jusqu'à présent a été un des plus beaux titres d'honneur de notre colonie et qui fait maintes fois l'objet des éloges de l'étranger.

* * *

L'enseignement primaire est un enseignement de formation générale; son but est purement éducatif dans le sens complet du mot. L'introduction de fins utilitaires doit être considérée comme une aberration dont nous avons déjà indiqué les conséquences désastreuses. S'il est dur de lutter contre le courant, ce n'est pas une raison pour se laisser emporter. Au contraire, il nous semble que plus le danger croît plus il est nécessaire de réagir. En face de l'aberration signalée, il est moins que jamais superflu d'insister sur les conséquences et de s'y opposer, même si elle est présentée comme devant servir les buts les plus élevés. Le fin ne justifie pas les moyens. Considérer l'utilité pratique qui peut découler de l'enseignement primaire comme une fin est une grave erreur: c'est confondre fin et conséquence et retomber dans les aberrations du pragmatisme.

Les textes officiels visant à concilier les deux tendances, éducatrice et utilitaire, peuvent être rangés parmi les causes de l'évolution de notre école primaire dans le sens d'un cours préparatoire aux écoles spéciales. Comme on ne peut servir deux maîtres, on perd facilement de vue la fin propre de l'enseignement primaire. On se prend à minimiser le danger de jeter dans la vie un nombre croissant d'adolescents mal préparés, de produire des semi-intellectuels, d'affaiblir le noyau indispensable à tout pays : la population agricole et les

travailleurs manuels ordinaires (Cfr A. MAUS, *AEQUATORIA*, V, p. 91, note 2).

L'orientation double mais en ordre principal utilitaire du 2^e degré a naturellement influencé le premier degré. Combien existerait-il d'écoles de ce dernier type qui ont réussi à garder pur le but d'éducation-formation et où a été écarté tout ce qui est immédiatement utilitaire, toute préparation directe à des études plus avancées, où l'on s'est abstenu d'organiser des cours de bluff et d'appât?

Quel serait bien le pourcentage des écoles où les cours ne se résument pas, en pratique, à la religion, au français et au calcul (quelque soit d'ailleurs le résultat de cet enseignement)?³

Je ne songe pas à nier les autres facteurs qui ont contribué à dénaturer notre enseignement primaire. Mais je pense que leur influence est moins directe et aurait pu être atténuée si pas neutralisée complètement.

Pour prouver l'existence d'une double tendance dans l'enseignement primaire congolais on allègue parfois le régime des subsides. Cette preuve a sans contredit une grande force. Pour nous limiter aux écoles libres nationales, elles sont subsidiées, non en proportion de leur valeur éducatrice, ni de leur importance pour la société indigène, mais en raison de leur utilité pour l'Européen. Il convient cependant de remarquer que la preuve n'est pas péremptoire, malgré les apparences. En lui-même le régime des subsides prouve tout au plus l'importance prépondérante attribuée à l'utilité des Européens et à l'enseignement qui sert plus directement leurs intérêts. En tout cas, les conclusions qu'on pourrait tirer des subsides n'infirment pas les textes officiels en faveur de notre thèse.

Je ne sais si cette argumentation désarmera les objectants, qui préféreraient peut-être une attitude plus nette, où toute ambiguïté serait exclue. Et il est hors de doute qu'une situation prêtant moins à équivoque serait très favorable à notre œuvre d'enseignement et d'éducation.

Elle ferait aussi mieux comprendre un texte

3) « L'école primaire actuelle est » orientée... vers la formation d'auxiliaires pour les Européens « ; elle est » inapte à éduquer vraiment la jeunesse noire pour son milieu. (A. Maus, dans *AEQUATORIA*, V, p. 90) Elle est donc moins une école primaire qu'une école technique.

que beaucoup de missionnaires et d'autres Européens n'auront pas lu sans étonnement. Ce texte se trouve dans une brochure de propagande sur la contribution du Congo Belge à l'effort de guerre des Nations Unies : « Ils (les instituteurs) poursuivent trois buts : faire naître chez leurs élèves l'esprit religieux ; éviter de faire des indigènes des imitations d'Européens et leur faire toucher du doigt leurs propres possibilités. L'instruction que reçoivent les indigènes leur assure un développement en harmonie avec leur environnement économique et social. On ne cherche pas à leur imposer la civilisation occidentale à laquelle, par nature, ils resteront toujours étrangers. » Ces paroles témoignent chez leur auteur anonyme d'un haut idéal pédagogique et humanitaire. Mais expriment-elles bien la réalité ? En tout cas, je crois que plus d'un directeur d'école aimerait connaître les bases sur lesquelles reposent ces observations, afin d'y trouver un encouragement qui, dans les circonstances présentes, n'est pas superflu.

On peut discuter sur la durée idéale, dans des circonstances données, de l'enseignement primaire et sur les moyens d'y adapter l'enseignement spécialisé. Mais certains principes ne peuvent être sacrifiés impunément, tant à cause du respect dû à la personne que dans l'intérêt général. Et un de ces principes est que l'enseignement primaire doit conserver son caractère propre d'éducation et de formation générale.

On constate un accord assez universel pour assigner comme but à la formation générale : le développement de l'aptitude à ne pas se laisser dominer mais à vivre sa vie personnelle à la satisfaction maximum de l'étudiant lui-même et de sa communauté. L'homme est une personne et en même temps un être social, membre de plusieurs sociétés naturelles ou imposées par les circonstances : famille, tribu ou nation, état, profession, église.

De ces principes découlent certaines conclusions qui, à leur tour, ont valeur de principes intangibles, et que nous allons proposer.

1. Il faut de toute nécessité éviter de transformer l'enseignement primaire en une préparation à une instruction technique (au sens le plus large du mot). Celle-ci doit, au contraire, se baser sur

celui-là.

L'enseignement primaire peut servir de base à un développement ultérieur; il n'est pas pour autant un moyen; au contraire, il trouve en lui-même toute sa raison d'être.

2. L'enseignement primaire doit être uniforme, admettant seulement les adaptations indispensables aux circonstances de milieu. Ce qui est surtout une question de méthode. Nous ne pouvons donc approuver la différence d'organisation et de programme entre les écoles officielles et les écoles libres. Le programme actuellement en vigueur pour les écoles libres subsidiées est celui qui satisfait le mieux aux principes posés; c'est donc à lui que vont nos préférences (malgré la nécessité de certaines améliorations).

3. La préparation à des fonctions d'auxiliaires des Européens doit être réservée aux écoles spéciales. Si l'instruction permet aux élèves de profiter des avantages matériels de la colonisation, cela doit être considéré comme une conséquence, non comme un but. Il ne peut être admis que l'homme, quel qu'il soit, devienne un simple moyen. Ce serait tomber dans l'erreur des théories totalitaires et anti-personnalistes.

4. Même dans l'instruction professionnelle proprement dite on ne peut sacrifier la formation personnelle de l'élève, ni les intérêts des communautés auxquelles il appartient naturellement.

5. L'enseignement primaire, comme l'enseignement tout court, doit s'engager résolument dans la voie de l'adaptation. L'indigénisme doit y reprendre sa place effective qui lui est reconnue théoriquement. Cette conclusion se dégage de certains faits et de certains principes: la nature sociale de l'homme; l'existence de sociétés naturelles (nation, tribu, communauté populaire) qui ont un droit strict au respect, comme tout ce qui est bon dans la nature; les principes mis à la base de la colonisation par le Gouvernement du Congo Belge, dont le but est de civiliser les autochtones, de les perfectionner harmonieusement dans tous les domaines en respectant l'organisation et les traditions ancestrales.

La tendance européanisante et l'orientation utilitaire, avec tout ce que ces expressions contiennent, sont difficilement conciliables tant avec le but de la colonisation tel qu'il est exposé dans les déclarations les plus solennelles, qu'avec le but de l'ensei-

gnement tel qu'il est défini par la généralité des pédagogues.

6. Nous ne pouvons continuer dans la voie du polyglottisme dans l'enseignement primaire. Le projet de réorganisation déjà cité prévoit, dans certaines circonstances, jusqu'à trois langues dans le 2^e degré. L'enseignement primaire, qui de sa nature est destiné à la masse, ne saurait que faire de tout cet encombrement linguistique qui surcharge le programme et embrouille l'esprit des élèves. Se figure-t-on pareille situation en Europe dans une école primaire comprenant 5 années d'études? Pourquoi faire de l'école primaire une école Berlitz?

7. Une bonne organisation adaptée au but qu'on se propose est indispensable. La meilleure intention ne saurait prévaloir contre l'organisation. Mais d'autre part l'organisation est insuffisante s'il lui manque l'esprit.

Cet axiome sociologique est applicable à l'enseignement. Il faut conserver aux diverses branches le but pour lequel elles ont été inscrites au programme. Comme certaines matières ont une conséquence nettement utile pour la vie pratique ou qu'elles poursuivent à la fois un double but (formation et utilité directe) il faut veiller constamment sur soi-même et sur les instituteurs, afin d'empêcher toute déviation et de mettre l'accent sur la fin principale: la formation de l'élève. Cette attitude, sans nuire à l'obtention du but utile, contribue puissamment à l'éducation harmonieuse des élèves, en leur donnant durant plusieurs années un exemple continu, une leçon pratique ininterrompue de jugement sain et d'estimation correcte de l'échelle des valeurs.

* * *

Il est curieux d'entendre les réflexions de certains coloniaux sur l'enseignement primaire. Que de fois ne demande-t-on pas pourquoi on n'y donne pas plus de français? Les lèves sortants ne connaissent pas cette langue! Ils sont insuffisamment préparés. Ils ne connaissent ni la dactylographie, ni les autres travaux de bureau, de greffier, de capita d'entreprise!

Ceux qui parlent ainsi ne comprennent pas la nature de l'école primaire. Ils exigent de celle-ci des résultats qu'elle n'est pas destinée à donner. Ils

attribuent au Noir une supériorité intellectuelle étonnante : auprès de l'indigène congolais l'adolescent européen serait un imbécile. Car conçoit-on un enfant Blanc, malgré son éducation dans la famille, capable, après cinq années d'école, de prester ce qu'on exige du Noir ayant terminé un simple enseignement primaire auquel son éducation antérieure ne l'a même aucunement préparé ? L'écrasante supériorité qu'on attribue ainsi au Noir est d'ailleurs constamment niée dans d'autres circonstances, sans qu'on s'aperçoive de l'illogisme de pareil changement d'attitude !

Il est triste de devoir constater combien peu on se soucie, dans les colonies, des idées des grands maîtres de la pédagogie, des progrès de cette science, des expériences faites ailleurs. On pense si facilement, à la faveur des réalisations remarquables dans d'autres domaines, que tout va pour le mieux et qu'il est sage de marcher tranquillement dans l'ornière une fois tracée. Comme s'il n'y avait plus de progrès à faire ni de redressements à opérer ! « Cela est bon pour l'Europe, mais ici en Afrique... ? Rome n'a pas été bâtie en un jour ! On s'avisera plus tard » Comme s'il était pardonnable de ne pas prendre dès le début le meilleur chemin et de commencer par le plus parfait, précisément dans les pays neufs où on a les mains libres des entraves forgées par la routine !

Si la réforme préconisée est mise en pratique intégralement sur la base des principes exposés, je crois que les objections s'évanouiront. La concurrence redoutée par d'aucuns n'aura plus d'objet. Les motifs, conscients ou inconscients, pour se laisser entraîner par le bluff perdront leur semblant de raisonnable, et la part sentimentale qu'ils contiennent sera détruite par la constatation des résultats heureux lorsque le délai indispensable à toute œuvre sérieuse aura permis à la réforme de produire tous

ses effets.

* *

L'enseignement primaire tel que le décrit A. Maus dans *AEQUATORIA*, V. p. 90, est selon nous l'idéal auquel on devrait tendre partout. Si ce système était développé progressivement et appliqué partout, l'avenir des peuples africains apparaîtrait du coup plus brillant.

Au contraire, sans la base solide de l'enseignement de formation générale tel que nous l'entendons à la suite des meilleurs pédagogues, on bâtit sur le sable. L'enseignement utilitaire peut produire des artisans adroits, des dactylographes agiles, des hommes du monde extérieurement corrects, des érudits, voire des spécialistes savants. Mais il ne développera point des intelligences supérieures; ils ne formera pas des hommes cultivés au sens noble du mot : il ne fera pas éclore des génies ni produire des chefs-d'œuvre artistiques; il ne tend pas à l'épanouissement d'une civilisation autochtone ni à rendre les indigènes plus heureux, ni à atteindre le but final de la colonisation.

L'enseignement formatif, lui, formera des hommes supérieurs ayant de bons principes, sachant juger sainement, mettant chaque valeur et chaque bien particulier à leur place hiérarchique, estimant et poursuivant le bien, le vrai et le beau, plus que l'utile ou l'agréable, distinguant l'essentiel et l'accidentel, la réalité et la chimère, la vérité et l'erreur, l'histoire et le mythe.

Sur une génération pareille on peut bâtir. Les fondements peuvent supporter la construction la plus hardie de l'enseignement supérieur qui s'annonce et pour lequel, dans ces conditions, tous les espoirs sont permis; tandis que, sans ces fondements solides, on prépare les déboires les plus tragiques.

G. Hulstaert, M. S. C.

ONTVOLKING DOOR KOLONIZATIE?

Bijgaande tafel geeft de resultaten van een onderzoek van Juni tot October 1944 gedaan in de streek van Bokatola, gewest Ingende.

Doel van het onderzoek was zoo goed mogelijk na te gaan in hoeverre en sinds wanneer deze bevolking uitsterft. Om dat doel beter te bereiken werd het onderzoek zuiver genealogisch gedaan: uitgaande van den stichter van een groep, zijn zoonskinderen, hun zoonskinderen, en zoo verder tot de laatste en huidige generatie toe.

Als groepen werden twee hoofdgroepen gekozen, die hun stamtafel het verst terugvoeren en ook het eerst en het meest met de bezetting te maken gehad hebben, nl. de gezagvoerende groep van Bokatola (Bofole) en van Boende (Bombongo). Verder twee bijgroepen: Batsina van Bonganga en Ntomba van Boimbo.

Als vergelijking met die vier Nkundo-groepen nam ik ook vier Batswa groepjes; twee van Bonganga en twee van Etoontale.

Voor elke groep wordt aangegeven: in eerste kolom het getal leden van de generatie, in tweede de aangroei per ouder, in derde het getal kinderlooze leden dier generatie, en in vierde het percent kinderlooze leden der generatie.

Ter verduidelijking moge hier nog bijgevoegd, dat het getal generaties natuurlijk verschilt volgens den ouderdom der groepen: De Batswa voeren hun groep veel minder ver terug dan de hoofdgroepen der Nkundo; dat de gegevens der eerste generaties deels legendarisch zijn; en dat

het ouderdomsverschil tusschen de leden eenerzelfde generatie des te grooter kan zijn naarmate ze verder van hun stichter verwijderd zijn. Vooral deze laatste opmerking is van belang om te beletten, dat de cijfers verkeerd zouden verklaard worden: ofschoon de voorlaatste generatie der Bofole bijv. volledig kinderloos is, is die groep toch niet gansch uitgestorven, vermits er zelfs in de derdelaatste generatie nog onvolwassen jongens van leven. Toch kan men schematisch zeggen, dat het de derde en vierde laatste generaties zijn, die de beroerten der bezetting en der eerst cetera periode hebben meegemaakt (1890-1910).

GROEI DER GROEPEN

	totaal leden		kinderlooze leden	
	getal	aangroei	getal	percent
Nkundo:				
Bofole	2		0	
	7	3,5	1	14,2
	18	2,5	7	38,8
	40	2,2	17	42,5
	70	1,7	56	81
	61	0,8	58	91
	11	0,1	11	100
	0	0,0		
Bombongo				
	11		2	18,1
	53	4,8	14	26,4
	91	1,7	47	51,6
	66	0,7	42	63,6
	19	0,2	19	100
	0	0,0		

Batsina				
	3		1	33,3
	15	5	8	53,3
	27	2	22	81,4
	26	0,9	24	92
	3	0,11		
Ntomba				
	3		0	
	14	4,6	5	35,7
	33	2,3	21	63,6
	35	1	29	82,8
	03	0,37		
Batswa :				
Mbalanga				
	1		0	
	5	5	0	
	10	2	2	20
	47	4,7	6	12,7
	71	1,7		
Bakoya				
	2		0	
	3	1,5	0	
	13	4,3	4	30,7
	32	2,4	11	34,3
	44	1,3		
Bongandanga				
	2		0	
	16	8	5	31,2
	31	1,9	10	32,2
	76	2,4	29	38,1
	102	1,3		
Iala				
	1		0	
	4	4	0	
	14	3,5	2	14,2
	36	2,5	12	33,3
	69	1,9		

BESCHOUWINGEN BIJ DE TAFEL.

1. De daling in het ledental der Nku-

ndo-groepen volgt steeds de daling in getal kroostrijke leden.

2. De bewering als zouden deze Nkundo een seniel volk zijn, dat reeds vóór de bezetting aan het uitsterven zou geweest zijn, wordt voor het volksdeel door deze steekproeven bestreken tegensgesproken.

De dubbele daling (in kroostrijkheid en in ledental) begint met de bezetting, en treedt in de hoofdgroepen, die eerst en sterkst de bezettingsberoerten meemaakten, ook vlugger en duidelijker in dan in de bijgroepen.

Hetzelfde feit kon ik bestatigen, toen ik de twee hoofdgroepen naging in hun groei volgens dubbele lijn. De uittrouwende dochters van die groepen ontgingen immers daardoor de sterke invloeden der bezetting. Ter illustratie volgen hier die gegevens:

Bofole :

	7		1	14
	20	2,8	6	30
	48	2,4	14	29
	94	1,9	59	63
	118	1,2	94	80
	81	0,6	66	81
	27	0,3		

Bombongo :

	13		2	15
	51	3,9	14	27
	132	2,5	69	52
	152	1,1	104	68
	117	1,0	104	88
	45	0,3		

De daling in de viende en derde laatste generaties is zeker nog grootendeels te verklaren door de moorddadigheid der bezetting: van de Bask'Elongama van Besombó, die ik onder dat oogpunt heb nagegaan, werden 42 % leden der vierde

en 50 % leden der laatste generatie door de bezetting gedood.

4. Die daling wordt echter een catastrofale val in de twee laatste generaties, de generaties der teugellooze losbandigheid. Deze menschen zijn het spoor bijster en het stuur kwijt. Zij verlangen nog wel naar kinderen, maar hebben den moed niet meer om zich de noodzakelijke verplichtingen en beperkingen op te leggen. Zij lijden eenerzijds aan « desillusionate melancholy »-verlies van diepere levenswil, en anderzijds aan de ziekte der « white collars », oppervlakkige beschaving in plaats van zedelijke vorming.

Het is nutteloos om de feiten onder zeer geleerde woorden en hypothesen te verdoezelen. De invloed der kolonisatie op het uitsterven kan bezwaarlijk geloochend worden voor onze Nkundo, even als voor andere volkeren, zooals de Tasmaniërs, Australiërs, Maoris. Gewoonlijk maakt men er zich gemakkelijk van af, door te beweren, dat dergelijke pré-stataire volken zich niet weten aan te passen aan de beschaving. Maar dat is een ijdele uitvlucht: het is de beschaver die zijn methoden moet aanpassen aan den onbeschaafde, de voogd moet zich aanpassen aan zijn pupil, de dokter zijn

geneesmiddelen aan den patiënt.

5. De Batswa, die toch ook en minstens evenveel geleden hebben onder de beroeringen der bezetting, blijven hun opgang trouw. Dit feit is alleen hieraan te wijten, dat de onmenschelijk-brutale immoraliteit der eerste inlandsche bezettingstroepen en van velen hunner opvolgers de Batswa met rust heeft gelaten en er dus niet in geslaagd is hun zedelijkheidsgevoel en hun gezinsleven te ondermijnen. Alleen in de allerlaatste generatie is misschien een begin van verzwakking te bespeuren. De stijgende handlegging van « werk en vooruitgang » op de Batswa begint ze uit hun afzondering te drijven en heeft nu reeds in vele groepen 30 % der jonge weerbare mannen rond de centra getrokken.

Lijk onze voorouders de uitmoordende pest betitelden als « zwarte dood », kunnen helaas deze Nkundo spreken van « blanke dood ». Mocht het niet te laat zijn, en mochten de noodige drastische middelen aangewend worden om deze ziekte der beschaving in zegen der beschaving te veranderen.

E. Boelaert, M. S. C.

Résumé.

D'une enquête dans la région de Bokatola se dégagent les conclusions suivantes :

- 1° la baisse démographique générale va de pair avec la baisse du nombre d'individus prolifiques;
- 2° l'enquête contredit l'affirmation d'une décadence démographique déjà ancienne;
- 3° celle-ci commence avec la colonisation et proportionnellement avec la prise de contact;
- 4° la baisse devient catastrophique dans les deux dernières générations souffrant du libertinage, de la « mélancolie désillusionnée » et de la civi-

lisation superficielle;

5° les Batswa n'ont pas été touchés par les premières troupes d'occupation, leur vie morale et familiale n'a pas été minée; aussi sont-ils restés prolifiques. Un faiblissement se dessine peut-être dans la plus jeune génération.

C'est au tuteur de s'adapter au pupille, au médecin d'approprier sa médication à l'état du patient, et non vice-versa. Qu'on prenne des mesures énergiques pour que cette maladie de la civilisation soit changée en bienfait de la civilisation.

DÉLINQUANCE JUVÉNILE.

L'information concernant cette question publiée dans le n° 1 d'AEQUATORIA sollicite quelques considérations.

Ce n'est pas seulement ni même peut-être principalement au travail industrialisé que nous croyons devoir imputer le relâchement de l'autorité paternelle. Il s'agit d'un phénomène connu dans toutes les civilisations et décrit en Europe avant que Stanley ne mette le pied en Afrique (Cfr. p. ex. Bougaud: *Le Christianisme et les Temps présents* 3°, I p. 225 ss.) A côté du contrôle paternel il reste l'influence de la mère. Plus qu'en Europe elle a ici la part principale dans l'éducation.

Je ne mésestime nullement l'éducation de la jeune fille pour ses devoirs d'épouse, bien au contraire; mais je pense que devant les situations décrites l'importance primordiale revient à son éducation en vue de ses devoirs maternels. Le rappel de cette vérité qui ressemble à une lapalissade ne paraît pas superflu devant certaines tendances actuelles, surtout parmi les indigènes. Et si à l'époque actuelle l'éducation est de plus en plus assignée à l'école, on ne devrait cependant jamais oublier que ce n'est pas l'instruction poussée qui apportera le remède. L'histoire des pays Blancs est ici des plus instructives.

Imputer la délinquance juvénile uniquement à l'insuffisance de la fréquentation scolaire est négliger l'expérience des pays à obligation scolaire stricte et à enseignement très poussé. La délinquance juvénile n'est pas plus fréquente dans les pays « arriérés. » Les faits observés dans d'autres pays démontrent plutôt une corrélation entre la délinquance juvénile et le relâchement général des moeurs.

Le relâchement des moeurs et de l'autorité paternelle s'est présenté plus d'une fois au cours

des siècles. L'histoire romaine en expose le processus depuis la sévérité primitive jusqu'à la décadence sous l'Empire.

On a constaté que ce phénomène est lié aussi à la croissance rapide des grands centres urbains, qui accompagne les « hautes civilisations, » mais qui atteint son apogée dans l'industrialisation moderne. On le constate tant dans les pays blancs que dans les dépendances (à Johannesburg les dernières années montrent une augmentation constante de délinquance juvénile (Cfr E. Hellmann: *Problems of Urban Bantu Youth*, 1940, p. 87. cfr. aussi Moeller: *CONGO*, II, 1929 p. 222; J. Leclercq: *Vie Intérieure*, p. 253; M. Wrong: *Five Points for Africa*, p. 36 ss.).

La fréquentation assidue de bonnes écoles peut déjà apporter beaucoup d'amélioration. Et d'autres moyens peuvent être envisagés, surtout pour l'éducation post-scolaire. Mais devant les situations décrites, le remède principal, et somme toute définitif, se trouve selon nous dans le Christianisme intégralement accepté et vécu individuellement, familialement et socialement. Et cela d'autant plus que dans mainte région le renforcement de ce qu'on nomme « les contraintes morales ancestrales » devient de plus en plus improbable (cfr. *Lovania*, n° 4, p. 53, 60, 83, 95,).

La proposition de confier aux missions les écoles pénitentiaires éventuelles ne peut, à notre avis, que recevoir l'agrément général, tant pour le soulagement du contribuable, que pour les énormes avantages sociaux. On pourra ainsi encore éviter que le remède ne devienne pire que le mal comme cela est arrivé ailleurs (*Reader's Digest*, U.S.A. febr. 1945, p. 12)

V.M.

DE NGBAKA.

Mijn inlichtingen over de Ngbaka werden weliswaar voornamelijk genomen in het gebied van den Missiepost Bwamanda (Ibozo), maar het is onmogelijk onder volkenkundig opzicht dit deel afzonderlijk te beschouwen. Er is dus spraak van het Ngbaka volk dat geheel het Gewest Gemena beslaat, met nog een paar hoofdijen der Gewesten Libenge en Bosobolo erbij. Heel die bevolking telt ruim 200.000 zielen.

Hun taal met de twee dialecten.

In zijn overzicht van volken en stammen¹⁾, zegt P. Rodolf Mortier over de Ngbaka: « De Ngbaka vormen op taalkundig gebied een gansch onderscheiden groep. »

Wie over volkeren spreekt in Congo behandelt ze nog al dikwijls volgens de taal die zij bezigen. Voor wat taal en cultuur aangaat staan de Ngbaka heel afgezonderd van al het ander volk dat hen omringt. Eertijds leefden zij in A. E. F. in de buurt van de Mandija, en niet wijd van de Gbaya, alhoewel zij op hun eigen bleven in hun stammen, klans, families en huisgezinnen, afgezonderd van alle andere.

De taal gesproken door onze Ngbaka en door de Gbaya en de Mandija, is een Soedantaal, primitief eenvoudig, grotendeels éénlettergrepig, waarin de betoning een voorname semantische en grammatische rol speelt, zooals noodzakelijk in alle éénlettergrepige talen. Het taaleigen van het gesproken Gbaya wijkt nog al sterk af van dit

der Ngbaka. Het is opvallend dat de woordvorm medeklinker klinker-medeklinker dikwijls voorkomt in het Gbaya; in het Ngbaka eindigt elk woord met een klinker.

Wat nu de Ngbaka taal van het Gewest Gemena zelf aangaat, kunnen we een zeker karakteristiek aanduiden, dat een klein verschil verraadt in de taal die langs den Oostkant gesproken wordt, in vergelijking met die welke langs den Westkant gebezigd wordt. Het is een feit dat het Oost Ngbaka beknopter, meer afgebeten en samengetrokken is; het West Ngbaka eerder volmondig en soms meer omschreven. Dit dialectisch verschil, en niet het verschil tusschen de klansamenstelling van Oost en West Ngbaka gaf wel eens aanleiding tot het verwijt "Gbaya" door de Ngbaka van Karawa (O. en N. O. van Gemena) naar het hoofd van de West Ngbaka geslingerd. De Oost Ngbaka zelf noemen zich "Ongbakano" = de Ngbaka. Dat zijn natuurlijk opborrelingen van voorbijgaande twistgesprekken, maar geen enkele klanggroep, noch ten Oosten, noch ten Westen, erkent zich als Gbaya; zij hebben aan de Gbaya, als taalverwante groep, slechts een verre herinnering.

De twee dialecten worden door de beide groepen heel goed verstaan. Dat luttel verschil wordt in de hand gewerkt door de weinige onderlinge verbindingswegen, terwijl de overige banen in trechtersvorm bijeen loopen op de centrale Staatspost Gemena.

't Mag wonder heeten, maar het is juist volgens de scheidingslijn tusschen de twee dialecten, dat de grens getrokken werd der Vikariaten van Lisala en Ubangi, die

(1) Aequatoria IV, No 1, 1941. Classificatie van de talen van Ubangi, bl. 3.

beide de Ngbakataal voor godsdienst- en schoolonderwijs aangenomen hebben. Eene zaak ware ten zeerste te wenschen, namelijk dat, terwijl het nog niet te laat is, eens ernstig werd nagedacht over en gewerkt aan onderlinge verstandhouding op taalgebied. De afwijking tusschen de twee dialecten is gering zoodat al wat in de volkstaal van elk dezer Vikariaten uitgegeven wordt voor de twee Missie-gebieden kan dienstig zijn. Enkel dit ontbreekt nog; gelijkmaking van schrijfwijze, en onder dit opzicht ware het wenschelijk de spelling aan te nemen, voorgesteld door het « International Institute of African Languages and Cultures ».

De benaming NGBAKA waaronder zij bekend staan.

Alhoewel we verder vooruitzetten dat onze Ngbaka de taal en de cultuur van de Mandjia hebben aangenomen, die dezelfde zijn als die der Gbaya, zijn zij met hun naam goed te onderscheiden van hun taalgenooten. Laat het ons maar getuigen, 't is het eenigste dat zij ongeschonden bewaard hebben. Gelijk reeds gezegd, weet ons volk weinig of niets van de Gbaya. De Gbaya uit A.E.F. schijnen ook niet veel te weten van de Ngbaka. In het gedetailleerd duitsch werk « Die Baja » van G. Tessmann komt de naam Mbaka (= Ngbaka) slechts terloops éénmaal voor. Ziehier dit uittreksel dat wij vertalen. « De Dek, tusschen neder Nana-Barya en Wam rivieren, zijn een middenstam tusschen Baja en Laka. De naam Dek zou afkomstig zijn van de Foulbe; zij zelf schijnen zich Mbaka te noemen. »

Die Ngbaka-Dek zijn de broers van de Ngbaka van het Gewest Gemena, daar

achter gebleven. De benaming « Ngbaka » is wel de eigenlijke naam van ons volk, zooals zij hem van oudsher uit hun vroegere nederzettingen hebben medegebracht, en die niet bij vergissing, gelijk ergens geschreven staat, door de Blanken werd gegeven.

Hun oude verwantschap met andere Ngbaka.

Een bevestiging van onze meening dat er verschil van oorsprong zou bestaan tusschen Ngbaka en Mandjia of Gbaya, is onze vaste overtuiging van het bestaan van oude verwantschap van onze Ngbaka met de Ngbaka-Mabo. De zwarten zeggen dat het slechts de Blanken zijn die deze eenheid van familie betwijfelen. De Ngbaka uit het Gewest Gemena beweren het volgende. « Wij zijn Ngbaka - mi - na - ge - nde, en zij zijn Ngbaka - Mabo, alléén om wille van de taal, maar wij hebben de zelfde voorouder, en zijn één volk ». Zoo houden zij staan bij hoog en bij laag, zóowel onze Ngbaka als wederkeerig de Ngbaka Mabo. Tot verduidelijking geven wij de vertaling. Mi-na-ge-nde beteekent in Ngbaka taal « Wat ik zeg »; Ma-bo-o beduidt in de taal der Ngbaka Mabo « ik zeg ». Allebei zijn inleidende vormen bij het aanspreken, zooals in het Fransch « Dis » en in het Nederlandsch « Zeg ». Die benaming Ngbaka-Mabo werd officieel aangenomen. « Ngbaka mi na-ge-nde » of « Ngbaka-mi-na o » is slechts onder de inlanders gekend.

Van Noord tot Zuid, van af de Dek, Ngbaka met Laka taal, dan de Ngbaka-Mandjia tot aan onze Ngbaka van het gewest Gemena, alsook de Ngbaka Mabo en de Ngbaka Limba ten Zuid-Westen van Bangui in A. E. F. is het een aanéénhangende volksmassa, die wel cultuur en taal van ande-

ren aannam, maar nooit een andere benaming. Ze waren, ze zijn en ze blijven bekend onder den naam NGBAKA.

Hun historische legenden.

Hun historische legenden zijn gemeengoed met die der Manjia en der Gbaya, en getuigen zeker ten voordeele van de cultuur-eenheid dezer drie bevolkingen.

Bij de Ngbaka verhalen de legenden van Gbɔgbɔsɔ en Seto;

bij de Manjia van Bagbozo of Bagbasi, en Seto of Nwāto;

bij de Gbaya Gbasō en Nwāto;

Het ware misschien niet onmogelijk het verschil van opvatting bij de inlanders, behorende tot die drie groote volksgroepen, toe te schrijven aan hun afzonderlijken oorsprong.

Bij de Ngbaka worden nu Gbɔgbɔsɔ en Gbase alle twee als hun oude stamvaders vernoemd. Seto wordt niet beschouwd als hun stamvader. De legende vertelt dat de menschen talrijk werden, dank aan de tusschenkomst van Seto. Dezelfde Seto wordt ook beschouwd en door sommigen vereerd als een geest, en dat doen zij, op de eerste plaats, omdat zij hem geweldig vreezen. Hij is vooral de schalksche en boertige fabelheld. Gale is bij hen, alsook bij de Mandjia, de groote goede geest. Bij hem is kinderzegen, kinderbescherming, geluk op jacht en op vischvangst enz. te vinden.

Onder de Gbaya is Gale niet gekend, maar daar is Gbasō de groote geest, de heer van hemel en aarde, de oppergeest, zonder eigenlijk de schepper van het heelal te zijn. Nwāto, die de macht van Gbasō grootelijks afdwong door zijn listige

streken, aanzien zij als hun stamvader.

Overzicht van de Ngbaka stammen en klans van het Gewest Gemena.

1. Gbaswe-Gbakutu stam.

Tot deze groepeerings behooren:

- a. De uitgesproken Gbakutu, waaronder de groep Bongilima;
- b. De Bogbase met hun verwanten de Bogoro;
- c. andere Gbaswe uit de streek Karawa.

De Gbaswe-Gbakutu vormen de kerngroep der Ngbaka. Overal hoorde ik dat de naam Ngbaka eigenlijk van rechtswege toekomt aan de Gbakutu. Bij de West Ngbaka is Gbase erkend als de stamvader van de echte Ngbaka.

2. Bonwāse stam.

Groote klans: Bungbia, Bigbena, Bodi-gia, Boyele, Bomandia, Bomele, Bominengs. Ze noemen hun stamvader Nwāse of Nwātó.

3. Bokonwā of Bokonga stam.

Volgens hun legende zijn ze aange-trouwde familie²⁾ met Gbase, langs Tokula, vrouw der Bomadi. Ze waren spelonk bewoners en gebruikten voor schaambedekking de helft van een uitgehaalde kalebas van een komkommerachtige plant.

4. Furu stam.

Klangroepen: Bobandu, Bogsze, Bodan-

(2) De uitdrukkingen: stamvader, aange-trouwd, enz. werden gehoord en opgeteekend uit de spreekwijze der inlanders.

go, Bogurunu, Bondama, Bomaego, Bozoambari of Bombari, Bokenge, Boyambi, Bozagba, Bogosê, enz.

Deze Furu waren reeds bij de Ngbaka vóór de verhuizing, en worden nu onder de Mandjia nog altijd Ngbaka genoemd in A.E.F. Een vroegere inwijking in Ubangi bracht grootendeels dezelfde klans van de Furu in de streek van Bosobolo. Deze Furu echter spreken een taal die zeer verwant is met de Sara taal en de kenmerken bezit van meer andere talen, behorende tot deze groep uit de streek van het Tchadmeer. Een deel der Furu noemen hun stamvader Gogboso.

5. Babilisi of Vulusi stam.

Klangroepen: Bobadi, Bobilisi, Bongiam; alsook verspreid onder vreemde klans: Bogbali en Tombo. Vele Vulusi behooren tot de Mbanza formatie.

6. Bozene-Bokilio stam.

Hoorden vroeger thuis bij de taalgroep der Ngbaka-Mabo. Hun stamnaam zou Bedema zijn; ze maken deel uit van het Mbongo volk. De Kungu, veel onder de Mbanza verspreid, en de Garaba onder de Momo zijn met hen verwant. Hun oudste klan wordt ook Nwângonda genoemd.

Uit deze korte ontleding moeten wij besluiten dat niet al deze stammen bij de eigenlijke Ngbaka aan te sluiten zijn. Om echter daarover het laatste woord te zeggen is de opsporing nog niet ver genoeg gevorderd.

Onze aandacht blijve gevestigd vooral op de Gbaswe-Gbakutu, waaronder de Bogilima en de Bogbase.

Op Sociaal en politiek gebied.

Als ik hooger beweerde dat de Ngbaka onder cultuur-opzicht op denzelfden voet stonden als de Mandjia en Gbaya, dan geldt dit ook voor wat de hoofdtrekken betreft op sociaal gebied en politieke organisatie. Het Ngbaka volk bestaat nog altijd uit groepeerings van aartsvaderlijke families, uitgegroeid tot klans. De verspreide klans, ook onder vreemden, blijven bewust van hun stamverwantschap. Edoch, in zoover hun overleveringen dragen, is er nergens spraak, noch bij onze Ngbaka, noch bij de Mandjia en de Gbaya, van groote hoofdmannen uit het verleden, zooals dat de gewoonte is bij veel andere volkeren. Dat beteekent niet dat er geen hoofdmannen geweest zijn die een eervollen naam verwierven, vooral in tijd van oorlog of van verhuizingen, maar dat was voorbijgaande uitzondering. Zoekt dan ook niet bij hen alles overheerschende stammen of klans, uitbuiters en lagere volksklas. Die hebben misschien wel bestaan in lang vervlogen tijden, maar tegenwoordig streeft de aard der Ngbaka naar gelijkheid, vrijheid en broederlijkheid, die gemakkelijk onderlinge geschillen vereffenen. Geen slaven uit vreemde stammen zijn bij hen te vinden, evenmin als bij de Mandjia en de Gbaya.

De krijgsgevangenen, zoo ze niet op vrije voeten werden gesteld, werden afge maakt en opgegeten, en de vrouwen ingelijfd in de klan.

Een ander kenmerk bij de Ngbaka, dat bij dit primitief volk nog ten volle in voege is, betreft de groote vrijheid die aan de vrouw gegund wordt. Ook vóór de komst van de Blanken namen de meeste vrouwen een man naar believen en keus. Indien we de gevallen van veelwijverij en overerving

van kant laten, is de bezadigde getrouwheid der meeste Ngbaka vrouwen een edel erfdeel van oude voorvaderlijke zeden en hun kenmerkend sieraad. Men mag gerust houden staan dat bij de Ngbaka de natuurlijke zedenwet redelijk wel bewaard is; het talrijk kroost dat men in de Ngbaka families ontmoet is daar een nieuw bewijs van.

Groote veelwijverij bestond zelden of nooit. Wel schijnt de kleine veelwijverij altijd in voege geweest te zijn bij ouderen van jaren, die reeds verscheidene kinderen hadden uit hun echt huwelijk. Het was vroeger door de familie van de vrouw als een schand en een oneer beschouwd, dat de jonge man een tweede vrouw bijnam. Die gevallen worden eilaas talrijker tegenwoordig.

De Ngbaka zijn een gezond natuervolk en 't krioelt er van kinderen, allen gezonde molletjes, de hoop der toekomst. Nochtans, langs dezen kant begint ook reeds gevaar te dreigen, vooral bij hen, die elders gingen werken. Wat kan civilisatie toch veel onheil mede brengen, benevens de vele en groote weldaden die er aan vast zijn.

Hun Dorpsleven.

De Ngbaka evenals de Mandjia en de Gbaya leven hoofdzakelijk van landbouwproductie. In onvruchtbare streken, of in de hongermaanden, gebruiken zij wilde vruchten en groenten, wortels, insecten en ander meer. Kleine jacht en kleine vischvangst, volgens tijden en streken, verschaffen nu en dan wat toespijs. Het dagelijksch voedsel en hun geliefkoosd eten is fijn in den stampblok vergruizelde maïs gekookt tot stevigen brij. Dat heet 'ka' bij de Ngbaka; als ze maar 'ka' krijgen zijn ze gelukkig. Om goed te wassen verlangt maïs nog al

vruchtbaren grond; waar de grond min goed is, wordt het maïsmeel vervangen door sorgomeel of maniokbloem.

De primitieve Ngbaka hut was biekorfvormig, met lage wand in leem of boomschors. Sedert enkele jaren is die bouwvorm veranderd en is nu kegel vormig.

Vroeger kenden de Ngbaka geen schoone groote dorpen zooals zij er nu hebben; zij leefden in kleine familiegroepen, waar de hutten in twee rijen stonden, verborgen in bosch of struikgewas, en verschanst langs weerskanten met neergekapte boomen, geplante doornhutten of iets dergelijks. Het huis had twee ingangen, die 's nachts met palen afgesloten werden.

De veeten die eertijds bestonden zijn nu vergeten; het jongere volk stelt weinig belang in die vroegere afgekeerdheid, en op die manier heerscht de vrede en het Ngbaka volk ontwikkelt zich tot een steviger eenheid. Vreemd zijn bij de Ngbaka de mannen die hun volk verlieten, al waren het hun eigen klanbroers.

Hun godsdienstzin.

Zij vereeren de nazielen, maar hebben daarneven ook een geestenwereld. Zij zij fetischisten, en vooral bij de Oost Ngbaka staan hierendaar houten uitgesneden beelden tegenaan de geestenhut.

Een en ander over hun vroegere geschiedenis.

Hun oude geschiedenis kan, meen ik, tot een paar eeuwen uit het verleden achterhaald worden. Volkenkundigen spreken van Ngbaka, die samen met Ngombe aan het Tchadmeer woonden. De bewijzen waarop die aanhalingen steunen zijn

mij onbekend. Enkel dees. Onze Ngbaka spreken van een zoutmeer, Dabu, waartegen hun voorouders verbleven; ze lieten er een hunner mannen* achter, de genaamde Kpatuma met zijn familie.

De geschiedschijvers van de Gbaya, weten ook bitter weinig met zekerheid over de Gbaya maar veronderstellen dat zij vroeger meer in het Noorden hun dorpen bouwden boven Bosum. Daar hebben vermoedelijk ook de Ngbaka, in den omtrek althans, hun dorpen gehad, want dicht daarbij zijn tegenwoordig nog de Ngbaka-Dek gevestigd, broers van onze Ngbaka van Gemena, vroeger achtergebleven.

De Mandjia noemen als hun voorvaderlijke verzamelplaats Gbandoko, wat beteekent groot moeras of vijver⁴), klein meer aan de bron van de Nana, bijrivier van de Gribingi en van de Chari; nu nog is die streek bezet door de Mandjia. De overlevering bij de oude Mandjia bewaard, en die tot drie, vier geslachten opklimt, ⁵) zegt uitdrukkelijk dat de Ngbaka-Mandjia, die vóór honderd jaar in de streken der Kemo, Tomi Omella hun verblijf hadden, eertijds ook van de bronnen der Nana naar deze plaats afzakten. Het zijn diezelfde riviernamen, die onze oude Ngbaka nog vernoemen als de landstreek, waar hun voorvaderen vertoefden ten Noorden van de Ubangi. Zij weten nog van hooren vertellen, dat het de gedurige invallen waren van de Nzangere (zoo noemen zij de Yange-

re), Ngobu en Langbase, allen Banda, die hen noodzaakten dit land te verlaten. Gaud verhaalt dat de uitwijking der Mandjia van de Kemo vallei naar het Noorden en naar het Westen, onder de drukking der Bandainvallen, van af de jaren 1840 tot 1850 een aanvang nam.

Het moet rond die jaren zijn dat de uittocht der Ngbaka naar den linker oever van de Ubangi begonnen is, over de rotsen en zandbanken tegen de snelvloed, niet wijd van de monding van de Bembe rivier.

De verhuizende bende trok langs de vallei van de Bembe het binnenland in, en vergaderde aan de Lua Ndekere. Daar woonden zij lang in de nabijheid der Ngombe; ten Oosten en ten Zuiden leefden de Mbanza. De beste verstandhouding heerschte tusschen Ngbaka en Mbanza, aan de boorden van het meer Kwada, aan de bronnen der Lua-Vindu en Libala.

Met de Mbati kwamen de Ngbaka min goed overeen. Deze Mbati spreken Ngbandi taal. Tegenaan het meer Kwada zijn twee verhuizende benden Mbati voorbij gekomen. De eersten hebben zich een weg gebaad onder die Mbanza en Ngbaka, om naderhand zich nog een heel eind verder te vestigen in de streek van de Esobe rivier (heelemaal ten Zuid-Westen van ons Vikariaat). Die landverhuizers waren daar reeds voorbij getrokken als de Ngbaka daar aankwamen. De tweede waren de Lite, ook Mbati genoemd, die langs het Kwada meer op zwerftocht waren, om eindelijk uit te komen in de streek Musa.

Later, in den ouden tijd van Bula-Matari, was het ordewoord dat er rubber moest gezocht worden, de belasting gevraagd aan de zwarten. Alleman moest naar het bosch om gummi te zoeken. De Staatsblanke van Banzistad eischte ook rubber. Verschei-

4) Over het algemeen, bij de Ngbaka, klinkt het «gba ndo»; bij de Ngbaka die in het Noorden wonen heet het ook «gba ndoko» zooals bij de Mandjia. Vergelijk dit verschil met eenzelfde verschijnsel bij de Ngbandi. In de Oosttaal der Ngbandi klinkt het: so, to, wo, lo. en in de Westtaal: soko, toko, woko, loko, (Zie daarover P. B. Lekens: Spraakkunst der Ngbandi taal, Brugge, 1923, in de inleiding, bl. XV en navolgende, waar spraak is over de Ngbandi dialecten.

5) Ferd. Gaud: Les Mandjia 1911.

dene jaren achtereën kwam heel het binnenland van het Gewest Banzistad bij de Lite naar het groot bosch ten Oosten van Molegbe de rubber-belasting uit de lianen en boomen van het evenaars-woud halen. Maar er kwam een tijd dat heel het bosch op groote diepte stilaan begon uitgeputte geraken. En zoo kwam het dat ze naar nieuwe onontgonnen bosschen moesten uitzien. Ze vonden nog een bosch bij de Mbanza, doch van kleine oppervlakte. Een ander woud werd gevonden wijd ten uitkante tegen de Lua Ndekere. Rond 1905 trok heel de Ngbandi bevolking van het Gewest Banzistad naar ginder, de Lite, de Ngunda, de Basa, Nvote, Ndekere, tot de Nzale toe, naar de Lua-Ndekere om gummi.

Dat er te dier gelegenheid nieuwe botsingen losbraken, onder andere met de Ngbaka zal voorzeker niemand verwonderen. Het is deze laatste overrompeling, gevolgd door onderlinge gevechten en meeningsverschil over weerstand of onderwerping, nu een veertig jaar geleden, waarover onze Ngbaka nu nog spreken als de « Boro Mbatî » (de oorlog met de Mbatî, mannen der Blanken), en die al de Ngbaka, nu ten Westen en ten Zuiden van Gemena, naar daar deed uitwijken. 't Is ten andere te dien tijde dat Kangayani, een Lite van Kaweli, met de rubbertrekkers meekwam, en later een vooraanstaanden rol gespeeld heeft in de verdere geschiedenis van de Ngbaka te Bosobolo.

Met hogere opdracht daartoe heeft in het begin der jaren 1920 de Gewestbeheerder Heer Pécheur, de Ngbaka, op hun huidige woonplaats dichterbijeen verzameld; de ontredderde klans konden echter niet tot hun vroegere eenheid terug gebracht worden.

Als oud bewoners van de streek waar ze nu vergaderd leven, vernoemen de Ngbaka: de Benza, de Debo en de Monganzi (Lobala). Ze vonden er echter weinig van ter plaatse, want onmiddellijk vóór de Ngbaka waren de Mbatî, en de Mbanza nu ten Westen van dit land, dezelfde streken doorgetrokken.

Om te eindigen een wensch.

Het is jammerlijk om aan te zien dat er ongelukkig veel Ngbaka weggehaald worden uit hun streek, zelfs tegen wil en dank soms, om ver weg te gaan arbeiden naar de mijnen, of naar de private landbouwondernemingen, of naar de groote Staatswerken. De roep is tegenwoordig: « Neemt maar zooveel als er noodig zijn, bij de Ngbaka; daar is volk genoeg en elders is er te kort ». Kon men de Ngbaka zooveel mogelijk in hun midden laten, er zou daar volk genoeg uitkomen, om andere streken die stilaan aan het uitsterven zijn, met het Ngbaka volk weer boven water te krijgen.

Vedast Maes, O.M.C

Résumé.

Les Ngbaka forment, dans l'Ubangi, un groupe bien distinct. Langue et culture (ainsi que les légendes historiques) les rapprochent des Manjia-Gbaya de l'A. E. F. où groupement Ngbaka se trouve encore. Cependant les Ngbaka ne sont pas

apparentés au Gbaya, mais aux Ngbaka-Mabo, parlant une autre langue. - Une partie de la tribu des Furu s'est établie près de Bosobolo; elle parle une langue appartenant au groupe Sara du Tchad.

Les Ngbaka sont cultivateurs, mais s'adonnent

aussi à la chasse, la pêche et la cueillette. Les huttes en forme de ruches étaient groupées par familles, la peuplade étant organisée en clans familiaux. La femme jouit d'une grande liberté. La moralité familiale est bien conservée, la polygamie rare, la natalité excellente. Mais des changements commencent

à se montrer.

Les Ngbaka disent être venus d'un lac salé, Dabu. Dans l'Ubangi ils rencontrèrent les Ngombe et les Mbanza. Avec les Mbati-Ngbandi leurs relations furent moins pacifiques. Des conflits graves éclatèrent au début de la colonisation.

POLITESSE MONGO.

Les notes qui suivent sont traduites sur les textes mongo composés par des moniteurs de la mission de Bokuma. Ils traitent des Nkundó (Mongo du Sud). D'autres tribus connaissent des usages différents. Et il va sans dire que ces lignes ne donnent pas le code complet de la politesse Nkundó. Nous avons jugé utile d'y ajouter quelques notes explicatives. (G. Hulstaert)

Vis-à-vis de la Parenté.

Vis-à-vis de la parenté on doit pratiquer l'hospitalité, l'union, les manières douces et pacifiques.

A L'ÉGARD DES GRANDS PARENTS : un enfant sage ne les méconnaît pas, ni ne murmure quand ils donnent un commandement. S'ils vont en forêt il les aide dans les travaux qu'ils ont laissés derrière eux.

QUANT A PÈRE ET MÈRE, ils sont une source intarissable. Un proverbe dit : «ófótángo te bokótélá áfa mpao = n'estime pas qu'un bokótela n'est pas une pêche. »¹⁾ Si tes père et mère sont pauvres, ne les méprise pas. Si tu as quelque chose, aide-les, mais ne les dénigre point. ²⁾ Aide toujours père et mère dans leurs besoins. Si tu as tué une bête, porte la d'abord dans la maison de ton père.

Accompagne toujours ton père. Sinon, quand il sera mort et que tu ne sais pas ce qu'il a fait, tu devras tout apprendre par toi-même, tu devras chercher tes droits «comme l'argent du pic òndókó »³⁾ En présen-

ce de son enfant un père ne peut jamais être dans la détresse pour un travail quelconque.

Ne dis pas de paroles indécentes devant tes parents. S'ils te commandent quelque chose, ne murmure pas et ne claques pas de la gorge. ⁴⁾

Si tu te conduis bien envers tes père et mère, tu verras qu'ils te traiteront avec munificence. Si un enfant ne vénère pas ses père et mère, il ne sera pas béni. Et après leur mort il devra se contenter de succédanés de droits. ⁵⁾

ENVERS LES ONCLES ET TANTES

Un proverbe dit « Isle ng'áowá básulunganya bontole; bankitsá b'ófali wête bonsányá: Lorsque l'isle est mort on lui substitue le bontole; le remplaçant de la crevette est la petite crevette. ⁶⁾ Les frères et les sœurs de ton père sont aussi tes pères. Ne les désavoue pas. Aide-les dans les besoins. Fais pour eux de menus travaux. Et ne les outrage pas. Désavouer c'est leur dire : Vous n'êtes pas mes pères.

Ne pratique pas l'égoïsme envers la parenté de ton père. L'égoïsme consiste à ne pas vouloir qu'ils touchent à quelque chose de ton père. Ne te querelle pas avec la parenté de ton père. Ne leur fais pas des remarques désobligeantes. Faire des méchantes remarques c'est p.ex. leur dire : « Vous ne me frottez de mpinga que parce que papa est mort. » ⁷⁾

De même envers ta tante paternelle. Lorsque tu as quelque chose emballe-lui du nkómí⁸⁾ et dis lui ce dont tu as besoin.

ENVERS LA FAMILLE MATERNELLE. Les soeurs de ta mère sont tes mères ; les frères de ta mère sont tes oncles maternels (litt. mères masculins). Traite les avec égards comme la famille de ton père.

RÉSIDENCE D'UN GARÇON. On réside toujours dans son clan paternel. On ne réside dans le clan maternel que lorsque le clan paternel est éteint. Une autre raison est que le clan paternel ne t'a pas donné une épouse. Là, dans ton clan maternel, si l'on ne veut pas te donner une épouse, tu pourras ensuite les poursuivre pour les valeurs qu'ils ont reçues pour ta mère.

FRÈRES ET SOEURS. « W'óomb' ekuté, bôn' ôâ nyangó áwá la njala = Tu gardes de la nourriture conservée, l'enfant de ta mère meurt de faim! »⁹⁾ Lorsque tu disposes de viande, rassemble tes frères pour unir les mains.

Si l'un de tes frères aînés n'a personne pour l'accompagner, il convient que tu ailles avec lui.

« Bákúnda líso, lótkó éñake — on frappe l'oeil, la paupière (le) voit. » Si un enfant de ta mère est dans l'embarras pour un travail, aide-le. Si tu as des richesses, tire-le de sa nécessité.

« Nkána éâ jwende étómbaka éy'ómot'á ngélo = c'est le frère qui porte sa soeur au cimetière. » La soeur est contente dans son mariage par toi, son frère. Si, par exemple, son mari s'abstient des aliments préparés par ta soeur, saisis un animal domestique pour aller implorer le pardon de ton beau-frère. Lorsque ton beau-frère perd un parent, va l'enterrer.¹²⁾ Si ta soeur vient te dire quelque chose ne la renvoie pas les

mains vides, mais prends pour elle une poule comme cadeau. Parce que si elle et son mari se querellent, il lui reprochera que : « tu es allé voir ton frère et avec quoi es-tu rentrée? N'est-ce pas avec seulement tes deux mains? » Là-dessus ta soeur sera attristée et honteuse.

LA PARENTÉ PAR ALLIANCE. Les beaux-parents sont entre eux comme des personnes issues de la même mère. Ils doivent se traiter avec affabilité. Ils doivent s'entr'aider dans les travaux. On ne peut pas s'outrager.

La parenté par alliance est brouillée quand on fait « ikejefénjá »¹³⁾, comme quand en te querellant avec ta femme tu nommes ses parents.

CONCLUSION. « Tosiyák' ikókó wíli bómókó = n'aiguise pas le couteau d'un (seul) côté. »¹⁴⁾ La politesse ne se rapporte pas seulement à la famille, mais aussi à tous les hommes. Concernant les notables, ne les outrage point! Ne leur fais pas de méchante riposte; « Est-ce que vous possédez quelque chose? »²⁾ Ne méprise pas les vieux. Si un vieillard te demande un service, ne le refuse pas.

Il en est de même des femmes. Ne les méconnais pas : « vous n'êtes pas mes mères. » Car on doit être poli envers tout le monde.

Un proverbe des ancêtres dit : « Esukúlu ámanga mpókó ô nd'èkelé = le hibou commence ses yeux enchâssés dès l'oeuf. » Un jeune homme commence ses bonnes manières envers autrui dès son enfance.

A. Émenga.

DANS LES RÉUNIONS.

FÊTES. Les fêtes sont des munificences et des solennités que font des pères pour leurs

enfants ou des parents entre eux. On y distingue : les nouvelles, les jeux et danses, et les adieux.

Les nouvelles sont demandées par celui que l'organisateur de la fête choisit dans son groupement. A ceux qui sont venus à la fête il demande : « donnez-nous celles des nuits. »¹⁵⁾ Celui que les invités ont choisi eux-mêmes pour répondre, répond en leur nom. Excepté pour les danses : alors c'est le maître de la danse (chorège) qui répond ; s'il s'agit d'une danse « esombi » c'est l'apprenti nkanga (bolengékanga)¹⁶⁾ ; s'il s'agit d'une « yébola » c'est la danseuse, mais si son mari est présent, c'est celui-ci qui répond. Parce que c'est à eux que tous les danseurs (les danseuses) obéissent.

Si l'on vous donne des sièges, les aînés doivent s'asseoir avant les jeunes.

DOT. Il en va de même dans une réunion pour le versement d'une dot. On commence toujours par demander les nouvelles. Le père de l'épouse désigne un membre de sa famille pour demander les nouvelles. On ne peut laisser les visiteurs debout. Le père de l'épouse fait préparer des aliments pour les offrir aux beaux-parents. Quand les valeurs ont été remises, celui qui parle au nom du mari se lève pour les adieux aux beaux-parents.

DÉCÈS. On fait de même quand on se réunit pour un décès. Ici encore on ne peut jamais arriver les mains vides. Et avant de donner le nkunji¹⁷⁾, on se demande les nouvelles comme dans les autres réunions.

Dans une réunion pour JUGER un différend ou discuter les AFFAIRES DU GROUPEMENT, la préséance revient à l'aîné du groupement. Tous les patriarches ont les yeux portés sur lui. Lorsque quelque chose se passe dans le groupement, c'est

lui qui bat le gong (lokolé) et tous se réunissent. Lorsqu'ils sont assis, le bonsaswá demande les nouvelles.¹⁸⁾ Ils répondent : « Nous ne sommes venus qu'à l'appel du gong. » Le bonsaswá leur apprend la raison pour laquelle ils ont été appelés. S'il s'agit de délibérer, peut y participer n'importe qui a un bon conseil à donner.

F. Longonda.

LES RÈGLES AUX REPAS ET A LA BOISSON.

Avant de manger nous devons nettoyer les mains avec des banyuka¹⁹⁾, et chacun doit s'asseoir sur son siège. En mangeant dans un groupe de gens nous devons nous surveiller dans la façon de manger.

AVEC DES AINÉS, le plus jeune doit enlever le couvercle du récipient ou délier le paquet.²⁰⁾ Si l'on mange du poisson ou de la viande, c'est encore le plus jeune qui doit faire le partage. On dit en proverbe : « Bákotángáké ng'òkonji, ko baóí ng'òsáli = on te prend pour un chef et tu te conduis comme un ouvrier. »²¹⁾ En partageant, le cadet ne peut pas faire sa part égale à celle de l'aîné. Le proverbe dit : « Engambí ntúóláká lióndo = un vieillard ne peut demander sa part. » Cela veut dire que si le cadet fait sa part égale à celle de l'aîné, celui-ci sera honteux et mécontent, et demandera au jeune : « Et où est maintenant ma part ? » Le jeune doit faire au plus vieux une part plus grande ; le vieux est assez intelligent : en mangeant sa part, il ne la finira point, mais laissera au jeune la feuille. Et le jeune lèchera la feuille, c'est à dire finira la part de l'aîné.

Lorsqu'ils ont fini, le plus jeune doit rassembler les os ou les arêtes dans une feuille et la jeter sur le monceau d'ordures.

S'ils ont mangé dans un récipient, le jeune doit le lécher et ensuite le laver.

Lorsque un vieux et un jeune boivent ensemble, le vieux doit boire le premier, puis il doit laisser au jeune le « yumbyá »²²⁾

LES HOMMES D'AUTORITÉ ne mangent pas avec n'importe qui dans le même récipient. Il faut qu'on leur mette dans leur propre récipient. Il en est de même pour la boisson. Ils ne boivent pas dans le même gobelet que les autres. Le proverbe dit: « Oí'á mpifo ntákosúláká = celui qui est dans l'autorité ne peut touser. »²³⁾

ENTRE PARENTS Le proverbe dit: « Bāsangí bálek'otómba nkó yombó = ceux qui sont parents mangent le rat botómba sans lumière. »²⁴⁾ Les parents sont des personnes qui s'affectionnent sincèrement; ils mangent et boivent ensemble et ne se partagent pas de côte-parts, excepté pour la viande du groupement,²⁵⁾ Mais une fois entre eux ils mangent ensemble. Cependant les hommes et les femmes mangent séparément.

Entre parents par alliance on se conduit comme entre parents.

ÉTRANGERS. Proverbe: « Okaak'efó; ng'aaná; nkín'ókita líng'ék'efóngo = donne de la bière à l'abeille; peut être un jour tu arriveras chez l'abeille »²⁶⁾ Lorsqu'un visiteur vient chez toi, et que tu lui prépares de la nourriture la première fois, vous ne pouvez la manger ensemble: cette nourriture est pour lui seul. Quant à la boisson, tu dois la lui présenter d'abord, ensuite vous boirez ensemble. Un autre proverbe dit: « Oim'ě ka' é ayaka nk'ófaya = celui qui vient de chez soi doit être comme un visiteur. »²⁷⁾

ENTRE COMPAGNONS. Proverbe: «

Nkám'b'ineí: likafo fió = quatre poissons nkám'bá: partage égal. » Lorsque des compagnons mangent dans le même récipient, ils ne se laissent pas la préséance comme entre aîné et cadet; ils se partagent à parts égales; ils ne se laissent pas de part privilégiée. C'est celui qui le désire qui lèche le plat ou la feuille puis la jette. Et chacun pour soi doit jeter ses arêtes ou os.

Pour la boisson il en est de même: n'importe qui peut boire le premier.

BATSWA et Baotó ne peuvent manger ensemble dans le même récipient; on doit mettre la nourriture du Botswá dans sa propre feuille.²⁸⁾

QUELQUES REMARQUES :

1. Proverbe: « mbímí nkänge, njala nkänge; ndéí byomba akitelak'oléngu = la satiété (engendre) la maladie, la faim (engendre) la maladie; manger conduit facilement à l'excès. »
2. En mangeant on ne peut mastiquer bruyamment (tsákutsáku) comme un chien.
3. Quand on mange en compagnie, on ne peut manger avec glotonnerie.
4. En mangeant on ne peut faire trop de tapage, surtout en riant; sinon on avalera de travers.
5. En mangeant on ne peut rester debout ni circuler dans toutes les directions.
6. En avalant la nourriture ou de l'eau on ne peut faire trop de bruit à la déglutition: kycókyó!
7. En mangeant on ne peut répandre partout les os et les arêtes, de peur que nous ne nous blessions aux pieds et que les insectes n'envahissent la maison. On doit mettre os et arêtes dans une feuille ou à part; ensuite on les brûle ou les jette sur le tas d'ordures.

8. En mangeant avec les mains on ne peut frotter des taches d'huile sur le corps ou sur les habits.

Proverbe: « Ilék' à tōma bolemo ngáé = Le manger est tout un travail! »²⁹⁾

B. Bolanjei.

REGLES DES SALUTATIONS.

Par la salutation nous nous honorons mutuellement, soit en nous donnant la main, soit en battant des mains, soit avec la parole, soit en s'embrassant.

Il y a deux sortes de salutations: les salutations proprement dites, et les adieux.

LES SALUTATIONS PROPREMENT DITES.

1. Le losáko est une grande salutation, celle qui est la plus honorable de toutes. Elle démontre l'autorité dans les générations et les groupements. Mais on n'adresse pas le losáko sans discernement.³⁰⁾ Nous envoyons le losáko: au grand-père (dans certaines tribus aussi à la grand'mère, mais ici chez nous rarement); aux pères (et oncles); aux mères (c'est-à-dire aux frères aînés et puînés de la mère); à tous les vieillards du groupement; et aussi aux compagnons d'âge.

Cette règle vaut tant pour les hommes que pour les femmes; seulement, les femmes doivent honorer les hommes.

Après avoir lancé le losáko, vous pouvez vous donner la main.

A un nkum on n'adresse pas le losáko. On le salue ainsi: on bat des mains trois ou quatre fois. Le nkum dit un proverbe, ou chante ou déclame un morceau rythmique. Ensuite il dit: « óomwa? »³²⁾ Celui qui l'a salué répond: « Mbyóng' elímá. »³³⁾

On ne salue pas le nkum pendant la nuit, ni quand on le rencontre en forêt ou entre

deux villages. S'il te dit quelque chose la nuit, il faut répondre: « Botsió elímá » ou « Bets' éfé ».

2. W a n d á. Certaines tribus disent wandá plutôt que losáko.³⁴⁾

3. ó o è t s w a, ɔ ɔ k y è l a, ó o l ó l a. Ces trois salutations sont égales: elles servent pour nous saluer le matin, mais aussi durant tout le jour lorsque nous nous voyons pour la première fois. On ne fait aucune distinction entre vieux et jeunes, ou entre hommes ou femmes, entre Baotó et Batswá. Ce sont des salutations communes à tous. Et nous nous saluons alors seulement de bouche.

4. ol' e k ɔ, w' ò n k o, w' ɔ n é. On dit: ol' ekó, lorsque on s'est déjà vu depuis le matin. C'est donc une salutation réitérée. C'est le maître de la maison qui doit saluer le premier. Dans les autres cas c'est indifférent: celui qui a la parole la plus prompte salue le premier. Si tu rencontres quelqu'un que tu ne connais pas, il convient que tu salues le premier.

W' ò n k o est une salutation qu'on adresse à quelqu'un qui passe par le chemin; vous lui souhaitez la bienvenue uniquement par la parole, sans donner la main.

W' ɔ n é est une salutation de bienvenue qu'on adresse de bouche, tout en donnant la main. On l'emploie quand il y a longtemps qu'on ne s'est plus vu.

5. Certaines tribus emploient plutôt: i s a n g ó.³⁵⁾

6. Parents de jumeaux: on les salue comme tout le monde, mais on double les saluts parlés. Ainsi lorsque tu veux leur adresser un losáko, il faut dire: « nsáko nsáko ». De même: w' ɔ n é w' ɔ n é, ó o è t s w a ó o è t s w a, etc. Les réponses sont: « bika

bika » (vis ! ou plus exactement le latin :
salve !); -m'óné m'óné; -em'ónko em'
ónko; -njóétswa njóétswa etc. ³⁶⁾

7. L'annonce d'un nouveau-né se fait au
lokolé. Pour un garçon on bat: bokáta bó-
kátáká líkóngá la ngua, aime lókendó ndá
líkundú, batókó falafala. Pour une fille: isa-
kaseka y'oliato, aime ³⁷⁾

II. LES ADIEUX.

Celui qui désire partir doit commencer
les adieux; le maître de la maison fait ses
adieux ensuite. Le premier dit: « njóluta,
otsíkala » = je retourne, reste (bien);
ou le soir: « njólotswa, oétamaka » = j'entre
(pour me coucher); dors (bien) ». ³⁸⁾ Les

réponses sont: « óoluta (wutaka), óokenda
(ókendaka), óólotswa (wótswaka) » = tu
retournes? (retourne), pars-tu? (pars),
entres-tu? (entre).

CONCLUSION.

La salutation n'est pas une obliga-
tion stricte. Que tu salues quelqu'un ou
que tu ne le salues pas, cela ne peut faire
une palabre. Mais il faut cependant se sa-
luer. Si tu ne salues pas les gens, on t'appel-
le: ogre, ours. ³⁹⁾

Il convient que nous, chrétiens, par amour
de Dieu, nous nous saluions chaque fois
que nous nous voyons.

J. BAYAKA.

NOTES.

1) « Les parents sont une source intarissable » =
on peut toujours avoir recours à eux dans tous
les besoins: auprès d'eux on trouvera toujours
aide et secours et consolation.

Le proverbe veut dire: même le bokotéla,
pêche nocturne illuminée de torches et à laquel-
le on attaque au moyen de couteaux les pois-
sons endormis, donne des résultats; c'est tou-
jours une pêche. De même « un petit vaut mieux
qu'un rien. » Même pauvres tes parents sont tou-
jours tes parents.

2) en allant te glorifier p. ex. que c'est à cause
de ton assistance qu'ils peuvent vivre. Ceci
indique une évolution moderne dans les rapports
familiaux, où l'économie d'argent commence à
s'infiltrer. Une situation pareille était exclue
dans l'ancienne « économie de subsistance. »

3) Locution comparative. Le pic frappe de son
bec les arbres à la recherche d'insectes cachés
sous l'écorce ou dans les galeries, sans savoir
où ils se trouvent précisément. Application: cher-
cher longtemps et avec beaucoup de peine.

4) En lomongo: tsékumela ou tsókumela; subst.
entséku ou entsóku = faire un bruit en claquant

de la glotte en signe de mépris.

5) En lomongo: songa nsembe baéls nd'ónkéké.
Songa veut dire: ajouter après-coup, comme une
pièce de rechange; introduire une nouveauté.
Nsembe est le poisson *Protopterus dolloi*: il ne
possède pas de véritables nageoires, mais plutôt
des appendices de forme et de position particu-
lières. C'est que, dit la légende, lorsque Dieu
distribua aux poissons leurs nageoires, le nsembe
arriva en retard et dut se contenter de ces
« ersatz. »

6) L'ísilé et le bontóls sont deux Anonacées:
Monodora sp. et *Cleistopholis patens* Engl. + Diels.
Malgré les différences, les deux arbres, comme
aussi les deux espèces de crevettes, sont appa-
rentés. Ainsi oncles et tantes sont, quoique dif-
férents du père, dans la même relation avec
l'ancêtre.

7) Mpinga = médicament obtenu par carbonisa-
tion de divers ingrédients. Frotté dans les plaies
ou les scarifications, il est piquant, caustique.
D'où l'application à un traitement dur.

8) Nkómi = tout ce que la famille de l'épouse

donne au mari. Cfr. notre Mariage des Nkundo, p. 150.

9) Proverbe stigmatisant l'avarice. Avant d'économiser il faut penser à partager avec sa famille. L'expression suivante: unir les mains, veut dire: manger ensemble, dans le même plat.

10) Proverbe signifiant: le mal fait à un membre de la famille est ressenti par tous les membres.

11) Proverbe signifiant: le frère doit toute assistance et tout service à sa soeur.

12) Expression signifiant: offrir ses condoléances et les cadeaux d'usage lors d'un décès.

13) Expression consacrée pour dire qu'on laisse la personne en cause pour s'attaquer à une autre personne qui n'a aucun rapport avec l'affaire même. La comparaison provient de ce que, marchant dans un petit ruisseau (ikéji), on n'en suit pas le cours régulièrement, mais saute d'un côté à l'autre (lofé-njá) pour éviter les endroits profonds ou bourbeux.

14) Proverbe contre l'égoïsme.

15) Chaque fois qu'on se réunit pour une affaire importante ou commencé par « demander les nouvelles. » Cette cérémonie fait partie du protocole et ne peut jamais être omise. Au lieu de dire: nsango (nouvelles) on dit souvent: by'étsó = des nuits, sous-entendu: besakó = histoires, nouvelles.

16) Nous ne traduisons pas le mot « nkanga » pour lequel nos langues ne possèdent pas d'équivalent; les traductions: féticheur, médecin, etc. sont toutes incomplètes et donc inexactes.

17) Nkunji = valeurs données par les parents ou les beaux-parents lors d'un décès et d'un enterrement. Cfr. notre Mariage des Nkundo, p. 430.

18) On nomme « bonsaswá » le porte-parole dans les réunions officielles, parce que, en signe de sa charge, il porte un bonsaswá = balai-chasse-mouches. Il fait fonction de président de l'assemblée. Ses pouvoirs ne vont pas plus loin: il est désigné uniquement à cause de ses talents oratoires.

19) « Banyuka » sont des feuilles sèches de bananier chiffonnées qu'on utilise pour se nettoyer ou se sécher les mains.

20) Certains mets sont servis dans l'une ou l'autre sorte de récipient (en bois ou en terre cuite, actuellement aussi d'introduction, en métal.) D'autres dans le paquet de feuilles dans lequel ils ont été préparés. Ces feuilles en forme de paquet (intsingá, íoké) ne sont pas comprises dans le terme

générique de récipient (ijwá.)

21) Comme les mots employés l'indiquent, ceci est un proverbe moderne. Il veut dire qu'on doit se conduire conformément à la position qu'on occupe dans la société.

22) On appelle « yumbyá » une petite partie de nourriture ou de boisson qu'on laisse à la disposition d'un inférieur. On l'emploie parfois aussi pour tout autre objet sur lequel on n'a pas de droit mais dont on peut user de par la bienveillance du propriétaire.

23) C'est-à-dire, un membre de la hiérarchie doit se conduire avec la plus grande dignité. Aussi ne doit-on pas le mettre dans la nécessité de s'abaisser, par ex. en le forçant de demander quelque chose fût-ce seulement en faisant remarquer son besoin par une petite toux sèche. Un vieillard ou un homme de position qui se respecte ne demande pas clairement, mais attire l'attention en toussant légèrement, ou, au besoin, par une locution détournée.

24) Le proverbe peut aussi signifier: doivent manger sans lumière... C'est-à-dire que la confiance la plus entière doit régner entre eux.

25) On entend par « viande de tout le groupement » les bêtes dont le partage est obligatoire entre tous les membres, chacun ayant droit à une partie déterminée.

26) Il peut toujours arriver qu'on ait besoin d'autrui, fût-il tout-à-fait étranger. Plusieurs proverbes et fables rappellent cette leçon et insistent sur l'hospitalité et l'entraide envers n'importe qui. Elle sont la réplique môngo de « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fasse ».

27) Tout homme qui est arrivé chez toi doit être traité comme un visiteur.

28) Tout ce qui précède montre un souci très poussé de la hiérarchie entre les personnes dans la société môngo: supérieurs et inférieurs, aînés et puînés, hommes et femmes, etc.

Botó, pl. Baotó, veut dire: non-Botswá, sans distinction de tribu. La séparation entre les deux « races » est très nette. Nous connaissons cependant déjà quelques catéchistes et d'autres indigènes qui ne craignent plus de manger avec les Batswá.

29) C'est-à-dire: ce n'est pas chose facile que d'observer toutes les règles de politesse concer-

nant le manger.

30) Au « losáko » l'adressé répond par un dicton ou un proverbe, qui est aussi nommé « losáko. » Chacun en possède un ou plusieurs dont il use de préférence. Certains nsáko sont des allusions à des situations de fait. Les nsáko constituent une partie importante du style oral nkundó et contiennent beaucoup de sagesse populaire. Mgr E. Van Goethem en a cité quelques-uns dans AEQUATORIA, IV, p. 89. Un recueil plus important est donné dans le Bulletin des Séances de l'Institut colonial XIV, 3, p. 556 ss. par M. A. Engels. Comme nous prévient l'auteur les exemples cités contiennent beaucoup d'erreurs de transcription; par contre, leur interprétation est généralement exacte.

Quand on veut adresser le losáko à plusieurs personnes à la fois, on dit au pluriel: nsáko ikínyó = vos nsáko; elles répondent simplement: ioo!

31) Sur les nkum, voir AEQUATORIA, II, p. 109, ss. et AFRICA, XIV, p. 431.

Dans cette région, les nkum sont rares; l'association est introduite de chez les Ntombá de Bikoro où d'ailleurs ceux de notre région vont recevoir l'initiation. De là vient que les salutations sont en dialecte des Ntombá. L'institution des nkum semble être fondamentalement la même que celle des « ekofo » d'autres tribus Môngo (cfr. la confrérie du léopard, chez M. G. Brausch, Bulletin des Juridictions indigènes, XII, 1945 p. 50) et des nkumu chez les Ngombe.

32) C'est-à-dire, en lontombá; es-tu levé? Égale le: óóétswa, du lonkundó, le ómemwa du lombóle, etc.

33) Comme le salut, la réponse est en dialecte des Ntombá et signifie: j'honore l'esprit. Le mot: elimá est appliqué aux génies terriens ou aquatiques, plus rarement à Dieu. Un homme exceptionnel est aussi appelé: elimá. Qu'on compare l'application du mot

français: génie. Les réponses qui suivent signifient: « nuit, esprit » et: « deux têtes, » expressions dont le sens profond m'échappe.

34) wandá est l'équivalent ngombe de losáko. Dans la région proche de Coquilhatville, ce salut est parfois employé aussi chez les Nkundó; dans ce cas il est plus solennel, exprime une plus grande révérence que le losáko ordinaire.

35) Isangó est surtout employé par les tribus Môngo de l'Ikelemba et plus au Nord, ainsi que vers l'Est. Il signifie simplement: salut!

Dans la région de la Loilaka on emploie couramment des formules se rapprochant beaucoup des formules européennes: yá nkésá, yá mbilé, y'ókolo, (yá mpókwá) = de matin, de midi, de soir; chaque fois on sous-entend: isangó = salut.

36) Pour plus de détails de la traduction, cfr. notre Praktische GRAMMATICA VAN HET LONKUNDO, p 182.

37) Pour plus de détails sur les annonces au lokolé, voir: Mgr E. Van Goethem, dans CONGO, 1927, II et 1928, I; et notre article dans ANTHROPOS, XXX, p. 655.

38) L'auteur veut faire remarquer le caractère non obligatoire des politesses ordinaires. Il s'agit de convenances sociales qui ne sont pas matière judiciaire. Cependant une grande quantité des règles cités dans ces textes sont absolument obligatoires; leur légèreté constitue un motif d'action en justice. On peut, en règle générale, considérer comme obligatoires toutes les stipulations concernant les rapports entre supérieurs et inférieurs, entre beaux-parents, entre groupements hiérarchisés.

Nous avons traduit le mot nkundó « ejóo » par « ours », les sens figurés de ces deux mots se couvrant parfaitement. Au sens propre, « ejóo » est, comme « elóko », un être légendaire habitant la forêt et cherchant à faire du mal aux humains.

DOCUMENTA.

MENTALITÉ AFRICAINE.

Nous donnons ci-après le résumé tiré d'une recension faite par un indigène Yoruba, Fela Sowande, dans AFRICA, XIV, p.476.

L'attitude de l'Africain devant la vie et ses manifestations diffère profondément de celle de l'Européen. L'Africain cherche à connaître intuitivement, tandis que l'Européen cherche à connaître scientifiquement. La question laquelle des deux attitudes possède, sur l'autre, des avantages particuliers ne doit pas être posée, car une vue saine ne peut être obtenue sans leur fusion judicieuse.

L'art basé uniquement sur l'intuition est voué à la régression et à la mort, parce que l'attitude intuitive ne stimule point l'analyse et la codification, et partant empêche l'expérience d'une période donnée de passer à l'époque suivante.

D'autre part, l'attitude purement scientifique crée un art qui est trop fragile; il produit un simple squelette sans substance, un corps sans vie, une forme sans contenu.

Pour ce qui concerne l'Africain intuitif, son art, voire sa vie entière, profite d'un mélange judicieux avec un esprit scientifique de bonne qualité et sympathique. Cette fusion de l'esprit scientifique de l'Européen et de l'esprit intuitif de l'Africain doit être souhaitée dans chaque sphère où il y a contact entre les deux races.

L'Européen gagnera à la découverte du matériel frais; ce qui ne peut qu'élargir son propre esprit. L'Africain gagnera au processus mental suscité par ce contact et cette fusion. Si, tout en acquérant un peu de la mentalité scientifique, il préserve ses qualités intuitives natives, il peut avancer avec confiance et améliorer la qualité de toutes ses contributions au progrès de l'humanité.

L'AVENIR DE L'AGRICULTURE CHEZ L'INDIGÈNE

L'auteur d'un article publié par « L'Essor du Congo » pose la question en ces termes : « La pratique, continuellement intensifiée, des cultures

d'exportation... pose déjà avec une acuité nettement marquée dans certaines régions du Congo Belge la question du maintien de la fertilité des terres indigènes.

On s'est ému dans plusieurs milieux et on commence à étudier les moyens de pallier le danger qui devient de plus en plus menaçant.

Il n'est guère possible d'envisager le ralentissement des pratiques culturelles de l'autochtone, car ce sont elles qui lui procurent la majeure partie de ses revenus, et restreindre ses cultures équivaldrait à diminuer son pouvoir d'achat, facteur pouvant avoir de graves conséquences.

Il faut donc nécessairement se tourner carrément vers la seule solution indiquée : l'éducation complète du cultivateur indigène. Certes, il s'agit là d'un problème d'importance, mais cette importance même exige que l'on s'y attache sans tarder. »

L'article se poursuit par l'énumération des méthodes défectueuses suivies par les indigènes en matière d'agriculture : instrument de travail insuffisant, grattage du sol trop superficiel, incendies des herbes, méconnaissance des voies de l'érosion. Par suite de ces pratiques culturelles défectueuses, poursuit le journal, le cultivateur indigène est un grand consommateur de superficies arables. N'utilisant aucun engrais, ni vert, ni organique, ni minéral, il est contraint de changer d'emplacement après trois ou quatre ans et d'avoir recours à une jachère qui dure sept à huit ans.

Et l'auteur de l'article poursuit : « On peut dire que l'indigène n'évoluera hardiment vers un sort meilleur que le jour où, par l'application harmonieuse de tous les moyens à notre disposition, nous serons parvenus à le stabiliser complètement. Nous verrons alors notre cultivateur, jusqu'à présent si insoucieux du traitement qu'il accorde à la terre, se préoccuper des moyens de lui conserver sa fertilité et notre tâche en sera singulièrement facilitée, dans tous les domaines.

L'auteur préconise ensuite l'amélioration du labour par le remplacement d'instruments aratoires plus adéquats, notamment dans les régions où le bétail est abondant et peut fournir un nombre suffisant d'animaux de trait.

Il souhaite également la multiplication des écoles d'agriculture pour inculquer aux indigènes les rudiments de l'agriculture et de l'élevage.

Il aborde ensuite les questions de la motoculture: « une très intéressante expérience est en cours, dit-il, dans le territoire de Kanda-Kanda, ancien district du Lomami. Patronée par le « Sine-loka » (Syndicat d'Initiative des Exportateurs du Lomami-Kasai), elle a pour but final de démontrer que la culture mécanique du sol, chez l'indigène qui paierait redevance, rentre dans les possibilités. Certes, il ne faudra pas rechercher le côté financier des opérations pour une telle expérience, mais l'économie de bras et la meilleure utilisation des sols qu'elle est de nature à amener, méritent la dépense. » (Radio Congo Belge) 12-2-1945.

MUSÉE DU ROI GEORGES V A DAR-ES-SALAAM.

Le rapport annuel relate une amélioration lente mais constante malgré les difficultés matérielles et financières du temps de guerre.

Parmi les réalisations plus pratiques remarquons la contribution intéressante à l'enseignement des arts indigènes par la présentation de musées européens, indiens et africains, ainsi que par une exposition d'art indigène scolaire.

D'UN DISCOURS DU MINISTRE DES COLONIES.

Je tiens à préciser que les populations indigènes doivent être comprises dans le sentiment d'admiration et de reconnaissance que nous avons pour les Blancs (dans leur effort de guerre).

La Mère-Patrie a exigé de ses enfants de couler un très gros effort et nos Congolais ont été exposés à des dangers d'ordre matériel et moral qu'il ne faut pas sous-estimer....

Les populations indigènes ont joué leur rôle dans cette tragédie mondiale. Je ne pense pas que ce rôle ait été un rôle principal. Mais si les Noirs ont travaillé avec nous, même avec une moindre conscience de l'idéal pour lequel ils peinaient, nous avons le devoir strict de faire en sorte que leur travail retombe en bénédictions sur eux et leurs enfants... à nous de leur assurer plus que jamais le bien-être matériel et moral... Nous sommes décidés quoi qu'il puisse nous en coûter en

dévouement, en labeur, en argent belge, à continuer et à développer l'oeuvre de civilisation qui fait du Congo la région la mieux évoluée de l'Afrique équatoriale....

Il convient que nous aidions les Congolais à s'émanciper, en améliorant l'enseignement surtout technique, en soutenant et en coordonnant dans les centres extra-coutumiers les oeuvres d'assistance sociale, en améliorant partout la participation indigène à l'administration des centres locaux, en promouvant une politique franchement évolutive et dynamique, aussi hardie quant à ses buts que prudente dans ses réalisations....

Si j'insiste sur l'aspect humanitaire et moral de notre tâche, je n'oublie pas un instant qu'une politique indigène généreuse constitue à la fois un intérêt politique majeur à signification internationale et un intérêt économique d'importance essentielle: l'oeuvre de civilisation et la prospérité économique sont fonction l'une de l'autre.

SUR L'ÉDUCATION A L'HYGIENE.

Nous sommes reconnaissants à l'auteur et à la direction de Books for Africa (XIII p. 49) pour la bienveillante autorisation de publier le résumé suivant (Réd.) -

Le contrôle hygiénique du milieu n'est pas durable sans la coopération, donc sans l'éducation hygiénique de l'homme de la rue. L'instructeur de la masse est le personnel local, quel que soit son niveau scientifique.

Une première difficulté consiste dans le manque des connaissances qui sont à la base de la science médicale moderne. Heureusement on a constaté en Afrique que des personnes sans instruction ont obtenu des résultats remarquables lorsqu'elles avaient été formées par une méthode adaptée.

La seconde difficulté se trouve dans le fond culturel du peuple. Dans beaucoup de sociétés les pratiques de la vie habituelle ne sont pas basées sur le principe de causalité. Ceci est vrai dans les nations occidentales avec leurs superstitions, leur croyance aux mascottes et à la « chance » ; cela est encore plus vrai pour les peuples africains et autres qui attribuent toute maladie aux infractions du code moral ou à la magie.

Dans un cours quadriennal de formation tech-

nique médicale il a été constaté que, à moins de mettre chaque nouvelle connaissance en relation spécifique avec le monde de leurs pensées, les élèves ne parvenaient jamais à jeter un pont sur l'abîme entre les deux conceptions. Tout en devenant un bon technicien formé aux méthodes européennes, l'étudiant conserve la peur des pratiques magiques et continue de se prémunir contre elles pendant qu'il est soigné à l'hôpital.

De même des sages-femmes africaines restent fidèles aux croyances ancestrales concernant l'accouchement. Elles jugent inutile de s'opposer aux effets d'une cause dont les suites sont considérées comme irrévocables.

Puisque le succès dépend ainsi de l'adaptation à la mentalité de l'étudiant, ces cours ne peuvent être organisés convenablement que par ceux qui sont réellement au courant des conditions locales, de la mentalité, des croyances du milieu.

Cependant, il existe quelques principes d'application générale

L'instruction médicale donnée à des personnes sans formation préalable doit se faire le plus possible par la méthode expérimentale. Si elle est donnée, comme c'est le cas habituel, sous forme de leçons didactiques, le danger est grand que l'enseignement ne sera pas adéquatement compris. Il devient aisément un nouveau code de règles imposé du dehors sans que les raisons en soient saisies

Beaucoup de données ne peuvent être comprises sans préparation scientifique appropriée : mais le fait fondamental de la vie cellulaire peut être expliqué clairement en termes simples et servir alors de base aux notions essentielles.

La méthode de laboratoire est essentielle pour la compréhension des principes fondamentaux, des maladies et de la prophylaxie. Cet enseignement visuel et concret est encore essentiel pour la formation hygiénique des profanes; car ils ne changeront pas leurs habitudes sans en comprendre la nécessité ou l'utilité.

Le problème de l'instruction médicale de personnes qui n'ont pas de connaissances biologiques rappelle l'histoire de Antoon Leeuwenhoek. Les savants étaient forcés par leurs propres yeux de constater l'existence de la vie microscopique; la discussion la plus probante ne les aurait jamais convaincus. La vie microscopique n'est pas une matière de foi; elle doit être constatée de visu. Les concepts nouveaux doivent être construits en partant de

ce que l'élève sait déjà. L'enseignement de la microbiologie est destiné à donner l'intelligence de l'activité des micro-organismes, de leur relation avec la santé, et par là, de la nécessité de l'hygiène. Le point de départ peut-être l'expérimentation que des verres convexes agrandissent des objets; on continuera avec des loupes et la suggestion suit que des verres plus puissants peuvent agrandir même des objets autrement invisibles. On passera graduellement des oculaires et des objectifs les moins puissants aux plus puissants. Pour faire comprendre que des êtres minuscules peuvent être doués de vie on pourra partir de la comparaison de certains insectes, tels les mites, etc. La croissance de colonies de bactéries peut être préparée aisément dans la température tropicale normale, en partant de pattes de mouches, de gouttelettes de crachats, de dépôts dentaires, etc.

Se basant là-dessus on peut faire comprendre que certains micro-organismes peuvent causer des maladies par transmission de personne à personne au moyen d'excrétions. D'où la nécessité de pratiques sanitaires, d'une plus grande propreté, de l'aseptie.

Dans les communautés primitives il existe un grand besoin de sages-femmes formées scientifiquement. Les sages-femmes indigènes ont souvent beaucoup d'habileté, mais manquent de formation scientifique. La collaboration entre les deux catégories est indispensable.

Le cours d'obstétrique doit toujours être précédé d'un cours élémentaire de médecine et d'hygiène générales. Ceux destinés aux sages-femmes existantes doit insister surtout sur la bactériologie pratique. Sans une assise solide de microbiologie l'infirmière ne sera guère supérieure à la sage-femme ancienne

Les matières de ce cours doivent être spécialement adaptées à la situation locale. L'institutrice doit avoir une connaissance détaillée des croyances et pratiques concernant la naissance; elle doit savoir enseigner comment il convient de résoudre les problèmes qui en découlent.

D'une bonne accoucheuse on attend plus que les soins de l'accouchée et de l'enfant, et des leçons concernant la maternité. L'accoucheuse doit être préparée à ce devoir; elle doit aussi apprendre comment procéder pour faire comprendre à la mère les raisons de changer certaines pratiques ancestrales.

Pour améliorer les conditions hygiéniques d'une région il est indispensable d'exécuter un vaste programme d'éducation sanitaire de la masse. Il s'agira de remplacer des habitudes et pratiques nuisibles à la santé par d'autres plus scientifiques. La communauté en bloc doit comprendre la nécessité des mesures sanitaires élémentaires; sans cette compréhension le peuple ne donnera pas la collaboration qui est indispensable à la réussite des projets d'amélioration hygiénique.

Il est impossible d'obtenir des résultats sans une bonne méthode d'instruction. Il faut susciter l'intérêt; la vérité doit être convaincante; l'importance des faits doit être acceptée. Sinon, rien ne sera changé de fait. Nous pouvons nous intéresser aux croyances et pratiques d'autres sociétés, mais nous n'avons aucun désir de les adopter aussi longtemps qu'elles ne présentent pour nous aucune valeur.

Dans tout effort pour réformer le milieu social l'attitude des femmes est de première importance à cause de leur influence sur la jeune génération dans ses années de formation. Sans leur participation efficace le résultat sera très limité. Les habitudes hygiéniques se développent longtemps avant que l'enfant est touché par le milieu scolaire.

L'enseignement et les conseils donnés aux mères restent en l'air et perdent leur efficacité s'ils ne font pas corps avec une formation hygiénique générale. Son résultat dépend encore de la proportion de femmes atteintes par cet enseignement, qui devrait être poursuivi dans les groupements existants et prendre une forme sociale. Ici encore valent les remarques données ci-dessus sur le caractère pratique, visuel, etc. que doit avoir pareil enseignement.

(Dr. JANET WELCH MACKIE)

ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE.

Le programme de l'Institut international africain était de fournir une base scientifique, qui permette aux administrateurs, éducateurs et missionnaires de résoudre les questions pratiques.

Depuis lors l'anthropologie sociale s'est constituée en branche spécialisée; la technique d'investigation a fait de grands progrès; le cen-

tre d'intérêt s'est déplacé des coutumes en voie de disparition à l'étude des transformations dues au contact culturel.

L'action de l'Institut a stimulé de jeunes missionnaires et administrateurs, mais son premier objectif « provoquer une association plus étroite entre la connaissance scientifique et les affaires pratiques » n'a eu qu'un succès médiocre.

Parmi les causes de ce peu de succès, on peut citer: de la part des autorités civiles et missionnaires, la crainte de dérangements comme résultat d'investigations, ainsi qu'un ressentiment envers un étranger faisant des enquêtes dans une région qui est sous leur contrôle. On oublie que les enquêteurs sociaux sont probablement la seule classe de gens — à part certains hommes d'affaires — qui sont formés scientifiquement au contrôle de leurs propres succès et faillites.

Ensuite la valeur des données recueillies est souvent suspecte pour l'homme-sur-place, pour qui il est évident que le spécialiste est incapable d'en savoir en un an aussi long que lui en 15 ans, et qu'il doit absolument passer par la même école de tâtonnements et d'erreurs. On oublie qu'il a précisément reçu une formation spéciale à ce métier. On peut douter que l'homme-sur-place même dûment préparé mais dont le but est de travailler pour ou dans une communauté soit jamais apte à voir les valeurs de cette communauté avec autant de désintéressement que celui qui l'approche du dehors.

On continue de critiquer le manque de valeur pratique des études. On ne se rend pas compte que toute vue scientifique d'une culture africaine est utile aux administrateurs et aux éducateurs. La carte ethnique et sociologique de l'Afrique est très incomplète. Même pour des buts plus immédiats les gouvernements auraient intérêt à engager des anthropologues, ou à les inviter comme conseillers.

Des spécialistes sont venus en Afrique pour étudier les problèmes sociaux. Ils furent rarement demandés par les gouvernements ou fi-

nancés par eux. D'aucuns n'avaient pas les aptitudes pour faire du travail pratique; d'autres manquaient de contact avec les fonctionnaires et ainsi n'obtenaient pas de résultats pour l'usage immédiat.

L'expérience dans ce domaine est encore incomplète. L'anthropologie pratique n'est pas plus facile que l'anthropologie théorique. Par certains côtés elle est même plus difficile. Les meilleurs résultats semblent avoir été obtenus par ceux qui ont commencé par l'étude directe de la tribu.

Le champ de l'anthropologie s'étend toujours davantage. La société indigène est sujette à l'influence d'un grand nombre de facteurs: administration, services sociaux, justice, missions, forces économiques. Il faudrait ne pas oublier que la colonisation ne cause pas seulement des processus destructeurs, mais aussi amène des forces unificatrices. Les problèmes africains ne devraient point être isolés de ceux d'autres communautés agricoles sujettes aux mêmes influences de l'industrialisation. Il y a beaucoup à apprendre dans l'histoire économique et sociale, et dans la colonisation comparée. (A. I. RICHARDS, *in* AFRICA, XIV, 289 ss.)

BIBLIOTHÈQUES POUR INDIGÈNES.

Un genre d'activité propre à stimuler la soif d'instruction des indigènes et à les aider à développer les connaissances acquises dans les écoles, est l'oeuvre des bibliothèques. Lord Hailey écrit, à ce propos, dans son « African Survey »: « Les bibliothèques pour Africains sont encore dans un stade élémentaire. Des subsides furent offerts par les Carnegie Library Services de New-York pour l'établissement de bibliothèques publiques au Zambèze. Certains services d'éducation ont tenté l'expérience avec des bibliothèques pour instituteurs. L'université du Witwatersrand possède une salle de lecture et un cercle de culture pour non-Européens. La bibliothèque du collège d'Achimota, à la Côte de l'Or, est ouverte aux anciens élèves. De petites bibliothèques publiques ont été établies grâce à l'initiative privée de certains Africains.

Une caisse de centre indigène en Nigérie a octroyé des subsides pour une bibliothèque locale. Il semble que le moment est arrivé où une coopération entre agences de divers territoires limitrophes pourrait produire des résultats appréciables. »

En Afrique du Sud le Département de l'Éducation s'est entendu avec l'Institute of Race Relations pour permettre aux non-Européens, dont la résidence est trop distante pour pouvoir consulter la bibliothèque, d'obtenir des livres d'étude en prêt. Les livres sont ainsi distribués jusqu'en Rhodésie du Nord. Les lecteurs sont informés des nouvelles acquisitions par un bulletin.

Le British Council a décidé la fondation d'une école pour former le personnel des bibliothèques en Afrique Occidentale. Une demoiselle Anglaise et un Américain dirigent cet institut. Un comité a été chargé de composer des listes du matériel requis par les missions d'Afrique. Le personnel du British Council en Afrique s'occupe activement de s'informer du genre de littérature qui convient le mieux aux indigènes.

Le Cape Libraries Extension Association fait circuler des caisses de livres dans un certain nombre d'écoles et d'instituts sur une base de rechange tous les trois ou six mois.

En Angleterre il existe une revue qui ne traite que des bibliothèques et des livres pour Africains: *Books for Africa*.

J'ignore si, en dehors de l'Angleterre, d'autres nations colonisatrices, comme la France et le Portugal, ont entrepris une action de ce genre. Mais le fait est que dans le monde colonial britannique l'idée d'utiliser des bibliothèques pour l'instruction et la propagande a pris racine et se développera par la collaboration des missionnaires anglo-saxons répandus dans toute l'Afrique.

Certes les Colonies Anglaises possèdent une élite dont l'éducation est plus poussée que dans notre Congo, quoique l'éducation de la masse n'y atteigne peut-être pas le niveau auquel nous sommes arrivés ici. Mais il serait inconsidéré d'en conclure que le temps n'est pas mûr chez nous pour la création de bibliothèques publiques. Le nombre de nos lettrés et de nos évolués croît d'année en année. Ils emportent de leurs maîtres blancs des revues, des journaux et des livres. Ils ne sont pas rares ceux qui lisent tout ce qui leur tombe

sous la main. Une bibliothèque serait sans doute utile à ces personnes et serait appréciée par elles.

Pour qu'une bibliothèque impressionne, attire et ait du succès, il faut un local convenable avec salle de lecture, un bibliothécaire capable et zélé, une provision de livres intéressants et une organisation de distribution et de propagande qui ne laisse rien à désirer.

L'indigène studieux aime avant tout regarder les images : donnez-lui des illustrés. L'indigène cleric, artisan ou autre, aime à se perfectionner dans sa branche : fournissez-lui des livres de science, qui sont complémentaires des livres classiques qu'il a étudiés. L'indigène aime la nature : présentez-lui des livres d'histoire naturelle. L'indigène aime sa religion : aidez-le à développer ses connaissances et son sens religieux, à se fortifier dans sa foi par les vies des Saints et des livres qui expliquent la doctrine chrétienne ou qui racontent l'histoire de l'Église. Les indigènes s'intéressent aux Blancs, mais les comprennent si peu ; pourvoyez-les de livres de voyage, d'informations sur les races humaines, de traités d'histoire. L'indigène aime les nouvelles : mettez à sa disposition les journaux indigènes ou pour indigènes.

Les livres dans les rayons d'une bibliothèque sont muets : le bibliothécaire doit parler pour eux ; il doit les faire connaître, en démontrer l'intérêt. L'indigène doit être guidé, attiré, stimulé, afin de

devenir un lecteur sérieux. Des feuilles volantes de propagande peuvent rendre de grands services.

Une fiche devrait indiquer le nom du lecteur et la date de l'emprunt de tout livre qui quitte la bibliothèque pour être lu en famille.

Pour l'acquisition des livres et pour la découverte d'ouvrages nouveaux intéressants, il serait du plus haut intérêt d'avoir une agence ou un comité central.

La bibliothèque locale devrait aussi mettre en vente certains livres, comme par exemple des livres de prière et des manuels classiques. En outre elle devrait se charger gratuitement de la commande de livres à vendre aux lecteurs.

Les livres d'une bibliothèque publique seraient en majeure partie en français.

Les livres en langue indigène sont plutôt rares encore, mais en rassemblant les livres des diverses missions, il ne serait pas difficile pour plusieurs langues de constituer une petite collection intéressante.

L'Œuvre des bibliothèques me semble donc devoir être entreprise, sur une échelle plus ou moins grande ; dans tous les grands centres. Si elle est entreprise sérieusement et conduite avec persévérance, les fruits spirituels compenseront la peine et les frais.

† E. Van Goethem,
Vic. Apost. Coquilhatville.

Bibliographica

Christopher DAWSON: THE JUDGEMENT OF THE NATIONS.-Sheed and Ward, London, 1943; 154 pp.- 9/6.

Avec sa pénétration et son sens historique habituels, l'auteur scrute les causes profondes de la guerre mondiale, qu'il ramène toutes à la désintégration de la civilisation européenne. Cette décomposition de notre civilisation était fatale dès qu'elle se laïcisait. Et l'Europe n'existant que par sa culture, il n'y a pour elle de salut que dans le retour au christianisme qui en était l'esprit.

Ce n'est que grâce à une foi profonde qu'on peut être, comme l'auteur, optimiste pour l'avenir. L'Église qui, en partant de rien, humainement parlant, a engendré l'Europe, est encore capable par la force de l'Esprit, de régénérer l'Europe et sa civilisation (sur ce thème: une brochure du même historien: *Renewal of Civilisation*, 4 d.)

Bien que s'adressant au public européen, cette étude historique faite de main de maître est hautement importante aussi pour les colonies. Car celles-ci suivent les péripéties des nations blanches. La civilisation occidentale pénètre rapidement dans les peuples africains et asiatiques. Comme les mêmes causes produisent les mêmes effets, les conclusions et les applications qui se dégagent de ce livre ont une portée universelle et elles se présenteront spontanément à tout lecteur avisé.

V. M.

COMMUNICATIONS FROM THE SCHOOL OF AFRICAN STUDIES, UNIVERSITY OF CAPE TOWN. NEW SERIES (polycopiées).

No 3. A Short Story of the Bakgatla-bagaKgafela of Bechuanaland Protectorate; by I. SCHAPER.- 1942. 5 s.

Aperçu historique d'une tribu de 15.000 membres, depuis le commencement du 18^e siècle, insistant surtout sur les perturbations introduites par les Boers et les Anglais. D'un intérêt palpitant et cela spécialement pour la période contemporaine où l'on voit un chef intelligent faire tous les efforts tant pour introduire les adaptations nécessaires que pour revivifier le sentiment national de son petit peuple.

No 6: Some Venda Folk-Tales edited with English translation and Notes by G. P. LESTRADE. 1942. 3s. 6d.

No 11: Some Kgatla Animal Stories edited with English Translation and Notes by G.P. LESTRADE. 1944. 3s. 6d.

Ces deux recueils de contes sont intéressants à deux points de vue: d'abord parce qu'ils permettent de se faire une idée de la langue indigène et puis parce qu'ils nous apprennent une foule de données sur la mentalité et la culture de ces indigènes. Souvent on peut constater que le thème du conte est très répandu mais que la version est adaptée à l'environnement particulier: le renard de chez nous, qui est une tortue pour les Nkundo, est devenu un lièvre au Transvaal. Certains contes aussi ont subi déjà des modifications de par le contact de la culture occidentale: tel que celui des chiens qui envoient une lettre à leurs amis et celui du lièvre qui se libère pendant que son ennemi fait sa prière avant de le croquer.

No 10. Medicine, Magic and Sorcery among the Southern Sotho, by E. H. ASHTON. Déc. 1943; 33 pp. 2 s.

Aperçu pondéré de la pratique et de la technique de la médecine et de la magie des Basuto. Avec une clarté et une sobriété classiques l'auteur expose les résultats de ses recherches. Le lecteur congolais sera frappé par l'identité foncière des faits relatés avec ce qu'il a constaté sur place. Ainsi une belle description de la «moteketeke» n'est qu'une variante sur le «yebola» du Fleuve.

No 1, 5, 7, 8: A.J.H. GOODWIN: The bored Stones of Southern Africa; 2 s. par numéro. 1942-43.

Ces quatre numéros donnent une description détaillée des pierres trouées de l'Afrique du Sud. Sauf une distinction entre «Bantu specimens» et «prehistoric types», l'auteur ne donne encore aucune déduction ou conclusion, mais en attendant l'édition définitive de ce travail, les spécialistes trouveront déjà ici une documentation abondante et sûre.

No 4 Notes on Archaeological Method with special Reference to South African Conditions, by A. J. H. GOODWIN Aug. 1942, 28 pp., 2 s. 6 d.

Ce numéro donne un cours préparatoire qui sera certainement très utile pour celui qui veut et peut commencer des recherches archéologiques.

E. B

Four Colonial Questions: How should Britain act? - London: Fabian Publications 1944. 56 pp. - 2 s.

Faut-il amalgamer les Rhodésies et le Nyasiland? Faut-il transférer les Protectorats de l'Afrique du Sud à l'Union Sud-Africaine? Faut-il restaurer Malaya et Burma comme avant la guerre? Voici les quatre questions que les auteurs mettent en lumière et dont ils font entrevoir toutes les complications et les dangers pour les indigènes surtout.

EMPIRE: Journal of the Fabian Colonial Bureau (bi-mensuel) Janv. 1945 continue à défendre les intérêts des indigènes devant les courants d'impérialisme et d'exploitations et devant les lenteurs et les lourdeurs des administrations. Une place plus grande est donnée dès ce numéro aux questions coloniales traitées au Parlement anglais.

MANUEL POUR LES JURIDICTIONS INDIGÈNES.

Se référant à un vœu exprimé dans notre no 1 de 1945, p. 40, Mr F. PEIGNEUX, Chef du service des A. L. M. O. du Gouvernement Général nous apprend que deux brochures d'instructions ont été éditées par les autorités et les policiers des circonscriptions indigènes de la province de Léopoldville. Le texte français est accompagné d'une traduction en « kikongo du Bas-Congo. » (Réd.)

RAAD VAN NEDERLAND EN NEDERLANDSCH INDIË; uitgaven voorgelegd aan het **INSTITUTE OF PACIFIC RELATIONS, NEW YORK.**

1. Industrial Development of the Netherlands Indies, - by P. H. W. Sitsen;
2. Intensive Rural Hygiene Work in the N. E. I., - by J. L. Hydrick;
3. From Illiteracy to University, - by Raden Loekman Djajadiningrat.

Dit zijn drie schoon uitgegeven brochuren met sterk-doordachten inhoud, vol waarheden en lessen voor elken kolonizeerder. Want de grondkritieken op de kolonizatie zijn wel overal dezelfde: - dat de leeuwenzorg gaat naar uitlandsche groot-handel en groot-industrie met veronachtzaming van inlandsche landbouw en klein-handel en klein-nijverheid, ofschoon deze laatste toch de erkende grondslag vormen van elke blijvende verheffing van den levensstandaard der inlandsche gemeenschappen: waar de Regering op dit gebied initiatieven neemt, zijn deze te vaak onsamenhangend en zonder continuïteit; - dat zelfs daar waar de medische dienst flink ver-

zorgd is en met groote toewijding beoefend, te weinig aandacht, zorg en steun gegeven wordt aan de volksgezondheid vooral van groepen en gebieden, die van minder industrieel belang zijn; - dat onderwijs en ontwikkeling sterker georiënteerd zijn naar den dienst der kolonizeerende mogendheid dan naar den dienst der inlandsche gemeenschap.

Vooralsintdels de vorige wereldoorlog groeide zoowel in de openbare meening der kolonizeerende landen als in de ontwikkelde inlandsche middelen, de richting om aan die kritieken tegemoet te komen en de kolonizatie werkelijk in dienst te stellen der inlandsche gemeenschappen. En de nieuwe wereldkrisis, rond den tweeden wereldoorlog gegroeid, heeft die richting gevoed met zijn behoefte aan humanitaire leuzen en democratische wereld-programmas. Er bestaat een papieren zandvloed van schoone theorien, van schitterende beloften en onschendbare verbintenissen.

Nederland heeft meer gedaan dan papieren beloften voor zijn overzeesche gebieden. Nederland heeft den naam van « kolonie » uit zijn grondwet geschrabd, maar het heeft ook metterdaad bewezen, dat het ernst maakt met de opleiding van zijn inlandsche gemeenschappen tot zelfstandige gemeenschappen.

Dat bewijzen de drie boven-vermelde brochuren.

Maar die drie brochuren bewijzen ook, hoe moeilijk het is om dergelijke taak door te voeren.

« Het is mijn persoonlijke overtuiging, besluit schrijver der eerste brochure, dat er in die vroegere jaren, en ofschoon er onbetwifelbaar een oprecht en sterk verlangen bestond om Nederlandsch Indië te industrializeeren met het doel de Indoneziërs zelf meer voorspoed bij te brengen, betrekkelijk weinig werd bereikt, enkel doordat alle pogingen gebazeerd waren op het overbrengen van westersche organisatie-methoden in een Indonezische gemeenschap, die er niet voor geschikt was. Te weinig aandacht was gewijd aan de sociale grondstructuur en de ekonomische structuur in Nederlandsch Indië. Het oprichten van bedrijven, zooals de Commissie die bedoelde, kon enkel neerkomen op het oprichten en leiden der voorbrengst door Westerlingen. Op die wijze kon de inlandsche bevolking geen werkelijk aandeel hebben in verdere ontwikkeling.

Ondertusschen kwam men tot inzicht, dat zelfwerkzaamheid der bevolking, zij het in 't begin zelf op kleine schaal, veel voornameer was dan het overplanten van uitlandsche ondernemingen. Men bestudeerde de middelen om daartoe te komen: uitbreiding en nog uitbreiding van lager onderwijs; vermeerdering van productie en dus ook van koopkracht van elken landbouwer; een rijstpolitiek; opoeming van landbouwers in een kleinschaal-sche nijverheid, die door den inlander en voor den inlander geleid kon worden; ontwikkeling van dergelijke nijverheden door vermindering van tarieven, door uitgebreid onderricht en, zoo noodig, door finantieelen steun.

Op die wijze - en ook de Regeering kwam tot dit inzicht - ontstond de mogelijkheid tot een sterke middelnijverheid en tot Indonezisch leiderschap. Dit zou op zijn beurt de spontane oprichting brengen van grootere nijverheden, die - juist omdat ze niet kunstmatig in 't leven waren geroepen - gezonder en sterker zouden zijn, terwijl de verhouding tusschen plaatselijke voortbrengst en plaatselijk verbruik, tusschen uitvoerproductie en invoer normaal zou kunnen gehouden worden.

Gedurende de tien laatste jaren heeft de Regeering krachtdadig naar de verwezenlijking van dat programma gestreefd. De vorige bladzijden hebben zoo objectief mogelijk aangetoond wat er gedaan is. En de bereikte resultaten toonen, dat de gevolgde politiek doeltreffend is geweest. »

De tweede brochure toont aan, dat de best-ingerichte medische dienst niet voldoende is om de algemeene volksgezondheid op hooger peil te brengen, maar dat een speciale dienst van volksgezondheid elk lid van de volksgemeenschap moet bereiken en beïnvloeden om op die wijze een gezondere levenswijze tot stand te brengen. Ook hier had Nederland praktisch initiatieven genomen, die echter pas in uitwerking gesteld waren bij het uitbreken van den oorlog. »

De derde brochure geeft ons, wat Nederland in Oost-Indië bereikt heeft op onderwijsgebied. De omstandigheden hebben hier een tweetaklige inrichting in 't leven geroepen: eenerzijds het onderwijs langs inlandsche lijnen, met lager, uitgebreid en meer uitgebreid lager onderwijs; en

anderzijds het onderwijs op westersche basis. Daar beide inrichtingen zoowel voor inlanders als voor westerlingen open staan kan hier niet van een kleurscheiding, maar hoogstens van een taal-imperialisme gesproken worden. Meer en meer kante de inlandsche gemeenschap zich echter tegen elke denationalizatie en eischte ook het hoogste onderwijs langs eigen lijn en beschaving, wat door de Regeering dan ook juist vóór den oorlog in het vooruitzicht werd gesteld.

In aanhangsel geeft deze brochure ook een overzicht van wat er in de laatste vooroorlog-sche jaren tot stand gebracht werd op gebied van onderwijs voor volwassenen. Met aangepaste methodes werd hier een veelbelovend begin gemaakt en weer aarzelt de schrijver (O. van der Plas, oud-gouverneur van Oost-Java) niet te besluiten: « Verre van teveel gesteund te hebben op de eigen Indonezische kultuur en kunst en zoo de moderne beschaving te hebben gehinaerd, als sommige kritieken beweerden, heeft het Nederlandsch-Indisch Bestuur de juiste weg gekozen en om die ontwikkeling te bespoedigen zal het de liefde der Indoneziërs voor eigen kultuur nog veel meer moeten aanmoedigen dan het tot nog toe gedaan heeft. »

4. Surinam, a geographic Study.-by J. Warren Nystrom.

Een kort overzicht van Nederland's West-Indië, met zijn kurieuze bevolking Roodhuiden en ingevoerde Negers en Indiërs en Chineezers. Nadruk wordt gelegd op landbouw en mijnning.

5. Dutch Emigration to North America.-by B.H. Wabeke, 160 pp.

Een sterk-ingestudeerd en toch zeer leesbaar overzicht der stichting van New York en verdere kolonizatie-proeven der Nederlanders in Noord-Amerika.

B. Boelaert.

COMMUNICATIONS FROM THE SCHOOL OF AFRICAN STUDIES: UNIVERSITY OF CAPETOWN.

N° 2: I. SCHAPER A and D. F. van der MERWE: Notes on the Noun-Classes of Some Bantu Languages of Ngamiland, 1942, 103 pp. 7s. 6d. N° 9; D. F. v. d. MERWE and I. SCHAPER A: A Comparative Study of Kgalagadi, Kwena and other Sotho Dialects, 1943, 120 pp. 5s.

Dans ces deux volumes polycopiés, le Dr D. F. v. d. Merwe arrange les données recueillies par le Prof. I. Schapera qui donne lui-même les notes préliminaires sur le domaine de ses recherches et sur sa méthode de travail. Le premier volume traite de langues peu ou pas connues: Yeei, Subiya, Gova, Gcereku. Ces données ont permis au Dr v.d. Merwe de nous présenter un aperçu assez détaillé de la grammaire et de la phonétique. Des vocabulaires comparatifs clôturent les volumes. Ainsi nous obtenons sur ces idiomes une vue exacte, bien que les auteurs ne manquent pas de l'avouer eux-mêmes - nullement complets. Par là ils stimulent d'autres chercheurs auxquels seront épargnées les grandes difficultés de tout début.

Pour le Gova et le Gcereku, le prof. Schapera n'a pas pu travailler avec assez d'informateurs, et pour le n° 9 seulement avec un. Malgré cette circonstance ses données se présentent comme dignes de confiance. Il faut surtout féliciter les auteurs de n'avoir pas hésité à publier leurs informations. Car c'est ainsi que nos connaissances progressent.

Pour le Congo pareils ouvrages ont une grande valeur. Nous y trouverons l'explication de certains mots, de certaines formes, de certains morphèmes qui resteraient inexplicables sans la comparaison de nos langues avec celles d'autres régions, et particulièrement pour les langues bantoues du Nord-Ouest avec les idiomes sud-africains.

G. Hulstaert.

Periodica.

NOTES AFRICAINES. Ce bulletin d'information et de correspondance de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar) paraissant trimestriellement sur 24 pp. en est à son n° 27 (Abonnement: 20

fr. par an). Il publie de courts articlets, des notices, des informations diverses concernant les sciences de l'homme et l'histoire naturelle en A. O. F. Par le moyen de cette publication, nombre de détails intéressants sont mis en commun qui sinon courraient le risque de ne jamais être publiés.

PORTUGAL EM AFRICA: REVISTA DE CULTURA MISSIONARIA (Lisboa), revue bimestrielle illustrée; II, Ano II, n° 11: A. Brásio: O Quarto Centenario de Lourenço-Marques; Elmano Cunha e Costa: A Medicina entre os Mandingas; J. Alves Correia: Acção Médica nas Colónias e dos Missionários Cristãos; Serra Fração: O Rio Zaire; Fr. Duff: A Nubilidade dos Vankhumbi; X.: Literatura Africana; Seara alheia; De Aquém et de Além-Mar; Bibliografia.

LOVANIA, n° 5: F. O. M. U. L. A. C. Katana (J. Lambillon); L'organisation politique des Populations Indigènes (A. Clerin); Groupe Scolaire d'Astrida (Fr. Sécondien); Problèmes Indigènes (F. Goossens); Le Luba, Langue Commune Congolaise (R. Van Caeneghem) Problèmes Indigènes; L'Ame Clanique (E. Possoz). - N° 6: Pour de meilleurs Juges (M.); Les Basanga (Grévisse); Problèmes Indigènes et Solutions pratiques (R. D.)

Nous avons le plaisir de faire part à nos lecteurs de la nomination de notre rédacteur en chef comme membre associé de l'Institut Royal Colonial Belge.

Le Comité de Rédaction.

Nihil obstat

die 10 octobris 1945

H. Vermeiren.

Imprimatur

Coquilhatville, 3 novembris 1945.

† E. VAN GOETHEM

Vic. Ap.

LES EKONDA

Nous avons interrogé près de 200 personnes, la plupart âgées de 60 à 80 ans et plus, dans les tribus Ekonda du nord de la Ltsî; quelques-unes aussi du sud; et pas mal de Iyémbé et de Bolia.

On voudra bien trouver ici plutôt un résumé, aussi fidèle que possible, de la tradition de ces tribus, qu'une critique des témoignages recueillis.

EKONDA E MPUTELA

Les tribus dont nous parlons disent : « Nous sommes des Nkundó, mais des Nkundó ǔ Mputela; Mputela, notre ancêtre, était le cadet de Bongo des Nkundó e Bôngò; nous sommes des Bân'á Mputela » On saurait des Nkundó que le père de Bongo et Mputela s'appelait Nkolóbisé. ¹⁾

« Les Nkundó, disent-ils, nous ont appelés Ekond'ǔ Mputela ou ǔkondà tout court, nous ne savons pas pourquoi; à la longue nous avons fini par accepter ce nom, surtout depuis l'arrivée des Blancs. Mais (selon certains) les vrais Ekonda étaient, jadis, les Ntombá et les Bolia, qui eux, nous appelaient Nkundó, Nkund'é Mputela ou Nkund'età (bontá : arc).

« Les Iyémbé nous appellent Nsámá ou

Nsámá; mais ni eux ni nous ne savons pourquoi »

NOTE : Ekonda pourrait être une dénomination géographique pour l'hinterland compris entre les grandes eaux (Lac Léopold II, lac Tumba, Fleuve, Ruki, Bomboyo-Lobilaka). Sur tout ce pourtour il y a des « gens d'eau » (bilíngá ou belíngá), et les Ekonda appellent elíngá une région proche de grand cours d'eau, de lac ou de criques, permettant la grande pêche. Ils appellent nkondà une région qui n'a pas cela, et aussi les gens qui l'habitent. Et Bókondá=terre ferme.

Si les Ntombá-Bolia ont vécu ici auparavant, ils ont pu recevoir le nom d'Ekonda, dont nos tribus héritèrent en occupant la région par après.

On m'a fait remarquer que les riverains de la Lokoro, allant dans la région comprise entre Lokoro et Lokenie, disent : « njoli Ekonda » = je vais chez les Ekonda. Pourtant il n'y a pas là de vrais Ekonda.

Par rapport à leurs Batwá ils se disent Baotó, ce qui aurait le même sens que nkóló, maître.

LES DESCENDANTS DE MPUTELA.

Voici les tribus qu'on dit ici être des Bân'á Mputela. Nous notons aussi les ancêtres, et parfois le chef de caravane qui

1) Les syllabes non marquées sont à considérer comme de tonalité basse.

les amena sur place.

1. Ilombe ... y'Olámhongo (anc.) menés par Nka Lste,

Ibéké ... y'Olálokongo (anc.) menés par Nka Lste.

Nkóndí: Ndonga et sa femme Wanga,

2. Besongó ... be Niémhengá l'Iwúla (sa femme):

Sous-tribus: Bióle (ainés); ancêtres:

Mbówutú, Bonkénjá et Eboka:

Groupe dénommé Ihoko, comprenant:

Behóngó (ainé), Ihoko, Bóslí, Liesé.

Ne seraient pas Besongó: les Welo bo Montóné; les Lóndó de Mhowengi; les Mbánga.

N.B. Ce ne serait que récemment qu'on a lancé les dénominations: Bióle de Bokengia Baina; Ihoko de Ilokwa Mpela; Welo de Iyóló y'Éloko.

3. Liókó : Mbongú l'Esámbo (sa femme: Besámbo, dit-on).

4. Liombo : Botindo (dont le père: Nkenkoolé ou Nkolenkoolé).

5. Wáyá : Balimo (sont les cadets des Liombo).

6. Mpenjwa: Wanga, dont fils: Nkononqo ou Ekononqo.

Bolombí : Inyelo, aussi: Nkololola ou Nkolobola. Ce sont des cadets des Waya.

7. Ngelé : Nka Bolúmbe, qui était frère cadet de Balimo de Waya.

Note: Certains prétendent que c'est le vrai nom du groupe qui a le village Imbámhá comme aîné.

8. Ngáli, Béngq, Bikolé : Nka Mbomb' Esukulu

9. Wéli : Nka Mongemonge, parfois Mongemonge y'Owongó (ou l'Owongó) ou même Bowongó seul. (toujours la même

personne). On entend aussi: Wéli o Nsá

10. Ilánqá : Nka Ékeku, fils de Ntuku-n'e Njou, fils de Mongemonge des Wéli. Leur ancêtre arriva sur place.

11. Bakonda : Nka Losómba, arrivé avec Ékeku des Ilánqá, sans être son parent,

12. Bosanqa : Nka Epekelé
Les Besongó disent que ce ne sont pas des Ekonda, mais des Ntómhá ou des Nkundó.

Note: On parle souvent des Bolóngó, qu'on dit de Nka Nséhá. On comprend sous cette dénomination les groupes qui sur la carte portent les N° 7, 8, le sud du groupe 9 et aussi les Iyémbé de Ibali, sur la Lotóí. Nous ne savons pas à quel groupe ce nom s'applique véritablement.

Le lokonda est la langue de ces tribus: les différences dialectales sont minimes. Le lokonda est proche parent du Lonkundó; mais il est plus archaïque. Il se rapproche le plus du Lonkundó dans les proverbes et les chants.

Les Batswá parlent un lokonda archaïque, mêlé de lonkundó.

Bán'á Mputela douteux (selon nos témoins): Mbélo de Nka Lobondo:

Imoma de Nka Bonkutu et de Nka Ilanga Nqange;

Mbiliankamba:

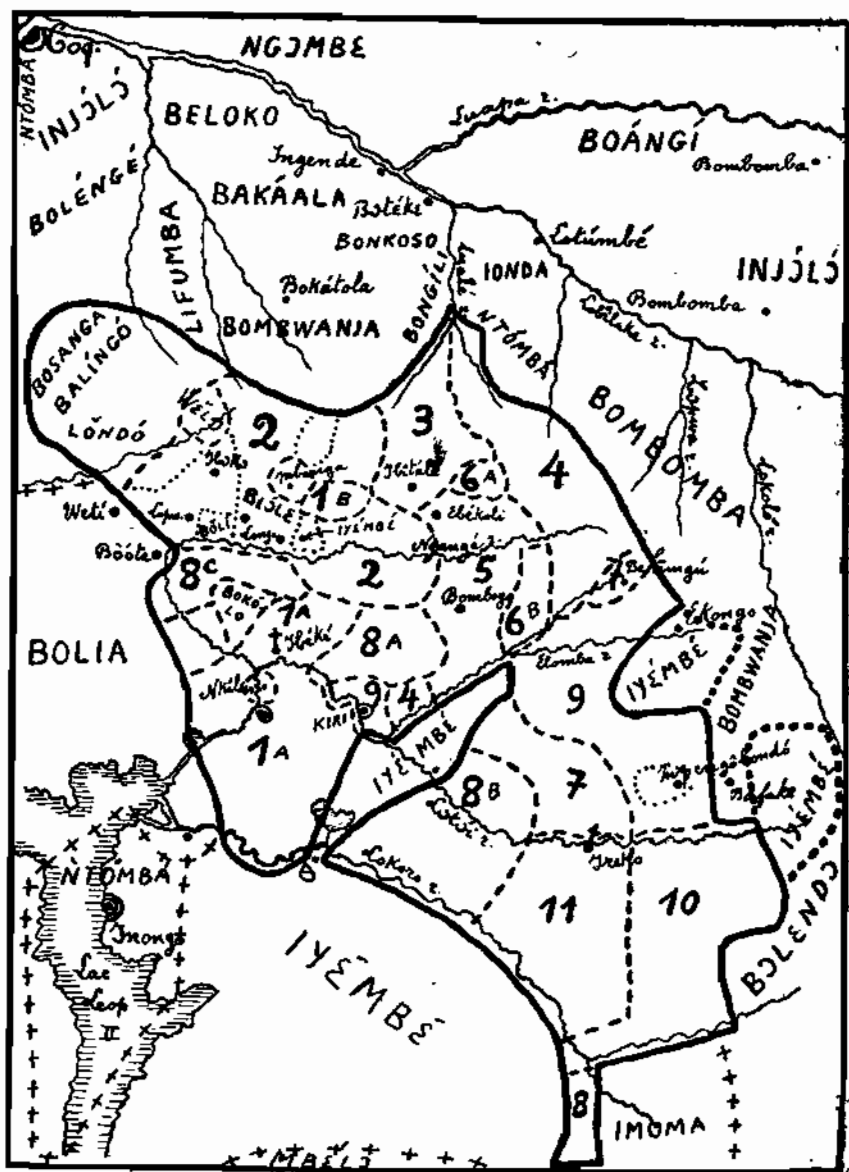
Nkól'Ekonda: groupement de riverains du Ruki et de la Momboyo.

Sont exclus des Bán'á Mputela: Les Nkundó de Bongo; les Iyémbé de Nka Benja (ou Mbenja); les Bolendo de Nka Mpelí; les Bolongó- Mbamo; les Ntómhá-Nkile- Bolia, de Nka Mpsí.

HABITAT ANTÉRIEUR.

D'ordinaire les Ekonda disent: « Nous

venons du côté des Nkundó ». Parfois ils disent: « du côté de Lobilaka-Luapa », semblant spécialement désigner le confluent.



Ils emploient aussi des expressions très vagues: « nous venons de Iyš (ou Bayš), ... de Mbómbólóngó, ... de Bólóngámpô. »

Il est certain qu'ils ont passé le tronçon

du Ruki-Bomboyo-Lobilaka situé entre Coq et Lotúmbe, plus particulièrement entre Ingen de et Botéke.

Parfois ils disent: « nous venons de Bo-

mbomba», voulant peut-être dire: «de, ou passés, par les régions habitées maintenant par cette tribu.» Ils émigrèrent parce que: «chassés par les Nkundó... par Ikéngé y'ombomba... par le «etumba ě Nkúlúngú» (guerre des faisans bleus, qui par leurs cris donnèrent l'éveil).»

Chronologie: à quelle époque situer la migration? Si nous pouvons nous fier à une quinzaine de généalogies, nous dirions entre 1770 et 1820. Quelques listes de chefs donnent: 1700-1750.

OCCUPANTS ANTÉRIEURS.

Essayons de discerner: le certain, le probable et le douteux.

1. Des I y é m b é i B e n j a.

Aucune certitude. Plus nombreux sont ceux qui disent: «ils sont seulement passés avant nous (ce qui semble certain); mais dans la même migration, poussés par nous.»

Probable: ont passé ou même résidé dans la région comprise entre la Haute Ngangé et l'Elomba (surtout région des Wáyá).

Douteux: passés par la région des Besongó-Liókó.

2. Des N t ó m b á. D'ordinaire on englobe dans ce nom aussi: Nkile et Bolia. Ainsi aucune certitude à propos des vrais Ntombá.

Douteux: région de la Basse Elomba, et région Mpengólondó-Bafake.

3. Des N k í l e. Certain: étaient assez longtemps avant les Ekonda sur les rives de Basse Lotó, en aval de Buli (Kiri).

Très probable: aussi en amont de Buli, jusque vers la haute Lotó, aux environs de Irekó (Mission).

Douteux: ce qui est douteux pour les

Ntombá.

4. Des B o l i a.

Certain: région des Besongó et rive gauche de la Ngangé en face.

Douteux: ce qui est douteux pour les Ntombá.

5. Des M b é l o. Données très très vagues et rares. En outre de quels Mbélo s'agit-il? On appelle parfois Mbélo les Iyémbé de la Lokoro.

Quasi certain: de vrais Mbélo, dans la région Ilángá-Bakonda.

Probable: de vrais Mbélo dans la région Mpengólondó-Bafake.

Douteux: régions Ibitalé, Basse Elomba, Bikolé. Ibéké.

N. B. L'ananas indigène est appelé: ekómú ě mbélo; ils ne savent pourquoi.

6. Des M p á m á: données excessivement vagues et rarissimes.

On les nomme assez souvent chez les Besongó, comme une vraie tribu qui aurait passé dans leur région avant les Bolia... et y auraient fondu le minerai de fer.

7. Des B o l e n d o Passèrent probablement et avant les Iyémbé, selon la direction Bekungú-Ekongo Bosábola-Lukenie... vers leur habitat actuel.

8. Des B a (n) s e s é. Seuls les Ilombe en parlent, mais comme de gens qui furent chassés de la région d'Inongo par les Ntombá.

9. Des B a t i k i t i k i Actuellement on nomme ainsi les vagabonds, étrangers, échappés de prison, qui cherchent à retourner chez eux. Un témoin me dit: ce sont les plus anciens habitants d'ici.

10. On entend assez souvent dire: "Les Nkundó nous ont poussés, nous avons refoulé les Iyémbé et les Bolia, qui ont refoulé les

Ntombá... et tous ceux qui habitent sur la Lokenie passèrent par ici."

A propos des Batwá. Unaniment on dit: Ils sont venus avec nous, mais ils furent envoyés à la recherche d'un bon emplacement et nombre de nos villages sont établis à tel endroit, où les Batwá se sont installés d'abord. Les Baotó les y suivaient par après. Les Batwá eux mêmes ne parlent pas autrement. Cependant il est possible que des groupements de Batwá des occupants antérieurs soient restés avec les Ekonda.

VESTIGES D'OCCUPATION ANTÉRIEURE.

1. Les BILALI. Un éláli est un emplacement visible de village disparu. On y trouve: palmiers, ananas sauvages, arbre bokomú, safoutier, kolatier, débris, de potterie; parfois les tertres des huttes. Et, tout autour, des essences de forêt secondaire ou tertiaire: parasolier etc...

La plupart des biláli proviennent, soit de villages éteints depuis 50 ans, soit de l'installation antérieure d'un village Ekonda. Quelques rares biláli sont directement attribués aux Bolia, chez les Besongó et sur la rive gauche de la Nganqé, chez les Bikolé. Quelques autres aux Iyémbé, sur l'Elomba (habités, il y a 50 ans). Quelques autres aux: Ntombá - Mbélo - Iyémbé, entre Mpenqólondó-Bafake. Ce sont les principaux.

Dans ces régions-là, où l'on affirme catégoriquement l'occupation antérieure, on entend assez souvent dire: " Nous les avons chassés de N... et nous nous y sommes installés (ou tout près)."

NOTE: Il est assez logique de suppo-

ser que d'ordinaire on s'installait dans les villages (ou tout près) des occupants antérieurs. Les sentiers y conduisaient infailliblement; on y trouvait: palmiers, forêt coupée, champs etc. Souvent c'était le meilleur ou l'unique endroit convenable sur le bokonda, d'ordinaire assez exigu.

2. Les AMAS DE SCORIES, provenant soit de hauts-fourneaux soit de forges ayant travaillé beaucoup. On en trouve:

Beaucoup chez: Besongó, Liókó, Liombo, qui fondaient encore le minerai de fer il y a 30 ans. Aussi, d'ordinaire, ils attribuent les scories à leurs ancêtres. Cependant, parfois de certains tas on dit: nous ne savons pas de qui cela vient. Ou bien on les attribue aux Mpámá ou aux Bolia.

Un peu chez les Wáyá, qui n'ont jamais fondu le minerai et forgé peu. Aussi disent-ils souvent: « les Liókó sont venus chez nous pour établir un haut fourneau, ou une grande forge. » Souvent aussi: « Cela provient des Iyémbé ou des Ntombá. »

NOTE. A Ebékóli on me parla d'une mine qui aurait été ouverte par les Iyémbé-Mbélo et que les Liókó exploitèrent après.

3. MINES DE FER (bobwe!). Chez les Besongó et les Liókó on trouve encore beaucoup de puits d'extraction du minerai (mbokó). Ces tribus les exploitaient encore il y a 20 ans. Cependant de certains puits on dit qu'ils datent soit des Bolia soit des Mpámá.

4. ROUTE DES BOLIA. Chez les Besongó on montre le tracé en creux d'un chemin antique, dont on dit: « les Bolia se sont enfuis par là ». Ce tracé est très bien visible à Longo dans la plaine, à Nsangetumba et Lopwanjola dans la forêt secondaire ou tertiaire.

5. ENTAILLES DANS LES PALMIERS, faites pour monter tirer le vin. Ces arbres sont sans doute tous morts maintenant ; mais les plus vieux parlent comme s'ils en avaient encore vu (ou entendu parler). Or les Ekonda ne montent pas tirer le vin de palme (bään'á nsámbá, ou nsámbá ou nsámá) ; parfois ils boivent le jus d'un arbre abattu (bään'á nkóyá). Mais leur vin à eux est fait de canne à sucre.

Ils disent : « ce sont les Iyémbé, Bolia et Ntómá qui boivent du nsámbá (qui montent sur... pour tirer le vin). »

MIGRATION ET INSTALLATION.

Ce dut être un exode général, à marches forcées, dans un esprit de panique. A cette époque les tribus étaient encore relativement petites.

Les tribus donnent à première vue, l'impression d'être bien homogènes; mais, après une étude un peu approfondie, il me semble voir partout des mélanges, qui se sont constitués en tribus bien unies. Les liens de parenté de tribu à tribu sont extrêmement nombreux.

Combats à l'arrivée : On en fait très peu mention, à part quelques cas : Besongó contre Bolia, Bikolé contre Bolia, Ilombe contre Nkile. On a l'impression que les occupants antérieurs avaient chaque fois décampé à temps, ou du moins le plus souvent. Les combats des Ekonda (Wáyá, Wéli, Ngelé) contre Iyémbé semblent avoir eu lieu après l'installation.

IKENGE Y 'OMBOMBA.

Ikéngé se serait d'abord appelé Elo-

ngama ; on le dit fils de Ilánga Móngó. C'est surtout lui qui aurait chassé les Ekonda. Ou bien est-ce celui qui les poursuivit jusqu'ici ?

Les Nkundo de Bombomba disent : « Les Ekonda sont le *lilé* (conquête) de Ikéngé » ; et les Ekonda l'admettent. Que Ikéngé ait vraiment soumis les Liombo, Wéli, Ngelé, c'est encore possible. En tout cas, quand il voulut soumettre les Wáyá il fut tué par eux, près de Bombóyó.

NOTE. Quand une tribu décampe ou est battue dans quelque combat, on dit « ce sont nos femmes » — femmes par rapport à nous qui sommes des mâles. On dit aussi ils sont notre « *lilé* » — notre conquête : ou peut-être plus justement = ils ont été battus par nous. Ainsi parlent les Besongó des Bolia, les Ilombe des Nkile, les Ekonda en général des Iyémbé.

Il semble qu'il n'y eut plus de grandes guerres entre les Nkundó et les Ekonda dans ces régions-ci. Et le « *etumba y'Ikéngé* » pourrait peut-être se résumer aux combats livrés au moment de l'expulsion de l'habitat antérieur.

Ikéngé avait la réputation d'avoir un « *boté w'ëtumba* » puissant (talisman de guerre), et un « *ilóki* » (pouvoir magique). De là, la panique ; et par après, les Ekonda reconnurent la supériorité des Nkundó d'Ikéngé.

Mais on décrit assez souvent Ikéngé comme organisant sa conquête à la façon d'un Bula Matari. Nous pensons qu'au début on a comparé le Bula Matari à Ikéngé, mais que maintenant on compare Ikéngé au Bula Matari en exagérant beaucoup.

APRÈS IKENGE.

« Après la mort d'Ikengé, dit-on, nous battions les Nkundó, et si les Blancs n'étaient pas arrivés, nous les aurions soumis. » Et cela est parfois admis par les Nkundó.

Unaniment on dit: « dans ces régions-ci nous nous sommes multipliés de façon extraordinaire. Avant l'arrivée des Blancs nos villages étaient nombreux et immenses. »

Notre enquête nous a amené à la conclusion qu'il y a 60 ans il y avait au moins trois fois plus d'Ekonda que maintenant.

Nous parlons spécialement de Baotó. Et c'est aussi l'avis des Pères arrivés en 1911. Vers cette époque la maladie du sommeil faisait des ravages inouis: des centaines de baptêmes in articulo mortis en deux ou trois ans, dans certains villages.

Actuellement les tribus dont nous avons parlé pourraient compter selon notre estimation 30 à 35 mille Baoto et 25 mille Batwá. Il y a 60 ans, il y aurait eu plus de 100.000 Baotó et peut-être 50. 000 Batwá.

H. Rombauts, C. I. C. M. (Ibeke.)

NOTA'S BIJ VOORHISTORISCHE OPZOEKINGEN IN HET PLEIN VAN LEOPOLDSTAD.

Met 't schrijven dezer nota's hebben we eenvoudig bedoeld een antwoord te geven op enkele vragen die gewoonlijk gesteld werden als 't ging over voorhistorische « bewerkte steenen » en onze opzoekingen van dien aard.

We geven ze dus voor wat ze willen zijn: gesteund op verscheidene jaren regelmatige, plaatselijke waarneming, ernstig doch zonder de minste wetenschappelijke pretensie.

DE VLAKTE VAN LEOPOLDSTAD.

De Stanley-Pool, ruim 30 Km. lang en 25 Km. breed, beslaat een nagenoeg cirkelvormige oppervlakte van 450 Km².

't Eiland Mbamu, zeer veel kleinere eilandjes en verspreide zandbanken breken de eentonigheid van die geweldige watervlakte. De hoogten, op de kaart van 't grondgebied Leopoldstad aangegeven, zijn berekend op den laagsten waterstand van den Pool n. l. 295 m. boven den zeespiegel. De grootste schommelingen echter gaan tot 5,60 m zoodat we als gemiddelde waterstand 298 m. mogen aannemen.

De laagvlakte die zich uitstrekt aan weerszijden van den Pool, maar minder ver aan den franschen dan aan den belgischen oever, ligt zoo besloten tusschen de isohypsen 298 m. en 400 m.

Steil opgaande hellingen leiden naar hoogvlakten die aan alle kanten dit plein duidelijk afteekenen. In 't N.O. gaan deze hoogten tot 700 m. en meer. Noordwaarts, over Brazzaville tot 500 m. en hooger. In 't Westen loopt het terrein meer geleidelijk omhoog en bereikt in 't gebied der Watervallen tot 800 m. hoogte. Ten Zuiden eindelijk de uitgestrekte savanen die tusschen de 300 m. en 500 m. hoog gelegen zijn.

In die diepe kom vinden we den Stanley-Pool, Leopoldstad en 't zachtglooiende zandachtige plein, de Lemhavlakte of duidelijkheidshalve, 't Plein van Leopoldstad, dat de stad onmiddellijk omringt. Dit plein ligt besloten tusschen den Leopoldsberg

in 't Westen, de rivier Yolo in 't Oosten, de oevers van den Stanley-Pool ten Noorden en ten Zuiden de heuvelrij, waarop de dorpen Lemba en Makale. Een lijn daarover getrokken van Noord naar Zuid zou niet langer zijn dan 7,5 Km. en van Oost naar West ongeveer 9 Km.

De aldus bepaalde oppervlakte is een zandplein. Een karakteristiek en aangenaam aandoend landschap. Een vijftal kleine riviertjes graven er hun bedding soms diep in. De depressies waar ze doortrekken zijn moerasachtig. De plantengroei is er weelderig en verscheiden.

BODEMGESTELTENIS.

Groote, dicht opeengepakte blokken kwartsachtige steen, 't z. g. « Grès Polymorphe » dat zich hier voordoet in allerhande kleuren, vormen den ondergrond. Daarboven vinden we een betrekkelijk dunne laag grijs zand: hoekige korrels en zeer ongelijk in grootte. Naar de oppervlakte toe wordt de bodem kleiachtig en neemt geleidelijk een roode kleur aan. Hooger verdwijnt dit rood, de proportie klei neemt af en er volgt nu een okergele leemhoudende zandlaag. Eindelijk de grijze bovengrond, arm aan humus.

De uitgestrekte lagere gedeelten van 't plein zijn overal aangevuld met helder wit zand. Elders wijkt 't karakter en de opvolging van de grondlagen van dit schema wel eens af. In 't N. O. vooraal is de klei donkergrijs tot zwart toe, elders ontbreekt de onderste zandlaag en onmiddellijk op de steenbank rust er dan 't leemhoudende zand. Deze laagsgewijze ligging van de verschillende gronden is overigens nergens heel bepaald. De verschillende kleuren duiden niet noodzakelijk op verschillende neerzettingen. Maar over heel 't plein en over heel de diepte der aangeslibde gronden vindt men grind. Gewoonlijk dun gezaaid, soms ook wel in lagen, maar als vasten regel mag men aannemen dat het kiezel nergens ontbreekt. Opvallend regelmatig is de onderlinge grootte dezer gerolde keitjes, gelijk-

matig ook hun afslijting aan hoeken en kanten. Ze zijn kwartsachtig, half doorschijnend, of agaatsvormig in dunne verschillend gekleurde laagjes, die elkander hoekig omsluiten. Die agaten zijn bijzonder opvallend in de grindlagen rond den Stanley-Pool. Hun aanwezigheid, ook meer stroomopwaarts al aangetoond, zou een specifieke aanduiding zijn der afzettingen van den Kongostroom. Hun eigenlijke oorsprong is niet gekend.

Een kenmerk nu van alluviale gronden is dat hun wording nog steeds blijft voortduren. Wel bestaat er een treffende overeenkomst tusschen de hedendaagsche afzetting van den Kongostroom en de omliggende oudere gronden rond den Stanley-Pool. Door vergelijking van heider inhoud besluit men dat het plein van Leopoldstad een alluviale afzetting is van een vroegeren, veel grooteren Stanley-Pool en dat deze gronden droog gekomen zijn door 't geleidelijk verlagen van den waterstand. Alleen 't witte zand dat de lagere gedeelten van 't Plein overal vult, zou kunnen aangebracht zijn vanuit de omliggende hoogvlakten door zandstuivingen. Een kenmerk ten andere van jongere geologische perioden.

De Lemba-vlakte ligt gemiddeld, 20 m. hooger dan de huidige oevers van den Stanley-Pool. Bestaat deze vlakte nu uit speelgronden van den Kongostroom, dan moeten we hier ook sporen kunnen vinden van vroegere hoogere waterstanden. Wanneer immers een rivier haar bedding dieper uitspoelt en bijgevolg de watermassa zich geleidelijk in die bedding dieper terugtrekt, zal een nieuw gevormde oever beantwoorden aan een nieuwe periode van indieping; verschillende oevers zullen duiden op verschillende opeenvolgende indiepingen en we zullen terugwijze van den hoogsten of oudsten oever naar den laagsten of jongsten kunnen afdalen. Zoodat we kunnen spreken van terrassen. Het hoogste terras was de eerste en ook de oudste oever, het laagste terras is de huidige oever en ook de jongste.

Op sommige plaatsen langs den Stanley-Pool valt die terrasvormige ligging van het terrein dadelijk op. In 't plein van Leopoldstad echter veel minder. Bedrijvigheden van allen aard, eigen aan een stad, hebben noodzakelijk veranderingen gebracht aan 't reliëf van de omgeving. Maar op een kaart, die de hoogten met juistheid aangeeft

en van meter tot meter, valt 't niet moeilijk om langs goed gekozen doorsneden 't oorspronkelijk profiel van 't terrein te doen uitkomen ¹⁾. M. J. Lepersonne heeft aldus een serie terrassen aangetoond in 't alluvium van de Lemba-vlakte, die respectievelijk 5, 9, 15, en 23 m. boven den gemiddelden waterstand van den Pool liggen. Het bestaan van de 3 eerste althans is met zekerheid vastgesteld. Hooger dan 15 m. worden de waarnemingen schaarsch en de terrassen die vermoedelijk gelegen zijn op 32.44 en 65 m. hoogte werden niet beschreven. ²⁾

Ook op voorhistorisch gebied zijn de waarnemingen in de hoogere terrassen onvoldoende om tot ernstige gevolgtrekkingen te kunnen leiden. Het staat daarentegen vast dat er in den Kongoleschen steentijd op de drie pleinen gelegen beneden de 23 m. menschen gewoond hebben. Ze hebben er overvloedige sporen nagelaten onder den vorm van steenen werktuigen. De aanwezigheid van uitgebreide voorhistorische werkplaatsen wiist er op dat deze bedrijvigheid er ooit opbloeide tot een rijkdom.

Werden er vroeger reeds zoo nu en dan bewerkte steenen opgemerkt in het plein rond den Stanley-Pool, de eerste methodische opzoekingen echter moeten we toeschrijven aan J. R. F. Colette, die in de jaren 1924 - 1925 opzoekingen deed in Leopoldstad zelf, op de hoogte van Kalina. Hij vond er bewerkte steenen op verschillende diepten en besloot aldus tot 't bestaan van opeenvolgende vroeger bewoonde bodems, die zich zuidelijk uitstrekken in het plein en dus terrassen moesten zijn. Hij onderscheidt in deze industrieën vier onderling verschillende beschavingshoogten. Z'n « Kalinien », dat beantwoordt aan den oudsten steentijd van Europa: 't « Djokocien » en 't « Ndo-lien » dat geleidelijk volmaakter wordt en eindelijk overgaat in 't « Léopoldien » waarin de fraaie vormen en de gepolijste steenen worden aangetroffen uit het Nieuw-steentijdperk. Aldus vinden we hier heel den ontwikkelingsgang van den steentijd terug, zoodat die elders werd aangetroffen. ³⁾

Ter gelegenheid van uitgebreide openbare

1) J. Passagez. Plan du District Urbain de Léopoldville. Ech. 1: 5000, Equid. 1 m.

2) J. Lepersonne. Les terrasses du fleuve Congo au Stanley-Pool. 1937. Voor wat de geologische gegevens onzer nota's aangaat hebben we van deze studie dankbaar gebruik gemaakt.

3) Maurice Béquart. Les fouilles de Jean Colette à Kalina. 1924-27.

werken uitgevoerd door den Gezondheidsdienst in de jaren 1934 - 1935, heeft M. F. Cabu een belangrijk voorhistorisch materiaal verzameld en bestudeerd. Aldus stelt hij in het terras van 15 m. vijf verschillende industrieën vast die zich eveneens geleidelijk vervolmaken tot aan de minst diep gelegen. De richting waarin ze evolueeren kan terug gebracht worden tot wat J. R. F. Colette vastgesteld heeft in Kalina. 4)

De onzoekingen die we zelf hebben gedaan, gaan over een vijftiental voorhistorische werkplaatsen, alle gelegen langs de oevers van den Kongostroom en in de terrassen van 5, 9 en 15 meter. 5)

LANGS DE OEVERS VAN DEN KONGOSTROOM.

We hebben hier op een lengte van nagenoeg 15 Km. overal bewerkte steenen aangetroffen. Eveneens op de eilanden van den Stanley-Pool tusschen Leo en Brazza. De centra van deze bedrijvigheid hebben we aangetroffen op 4 verschillende plaatsen in de onmiddellijke nabijheid van het water. Ze zijn slechts te bereiken en op z'n geheel waar te nemen tijdens den laagsten waterstand van 't droog seizoen. Waar de oevers recht naar omhoog gaan treft men niet zelden tegelijkertijd bewerkte steenen aan en wel aan de oppervlakte van deze hooger gelegen aanslibbing.

Dat is vooral stroomafwaarts het geval, waar er tevens aan den voet van de Leopoldsberg een voorhistorisch niveau blijkt te zijn.

Deze «oeverindustrie» is eerder ruw. Fijner bewerkte speer- en pijlpunten komen wel voor, maar blijven uitzondering. De afmetingen van het meerendeel dezer voorwerpen zijn opvallend klein.

TERRAS VAN 5 METER.

Over een diepte van 3 m. ongeveer doen zich, van de oppervlakte naar de diepte, de volgende grondlagen voor.

1. Humus - ongeveer 50 cm. dik.

4) Abbé Henri Braul. Les industries de la terrasse de 15 mètres et d'un canal secondaire comble, Plaine de Piemont de Léopoldville, d'après les fouilles et photographies du Docteur Cabu.

5) Vgl. Les ateliers préhistoriques de Léopoldville, Belgique d'outremer Mai 1944.

2. Bruine klei - Deze laag wordt dikker naarmate de glooiing van het terrein omhoog gaat.
3. Donkergrijze klei - Een zeer harde bodem, vooral aan de basis rood gemarmerd.
4. Grijs zand dat dieper gaande wit wordt.

In deze doorsnede ontmoeten we 3 voorhistorische niveaus.

De humuslaag is rijk aan kunstig bewerkte potscherven.

We stippen hier terloops aan dat we op verschillende plaatsen in Leo en op geringe diepte een ceramische industrie aantreffen, met niet te loochenen kunstwaarde: een nijverheid nochtans waarvan zelfs de herinnering uit de streek verdwenen is. De studie der versieringsmotieven, die ten andere heel karakteristiek zijn, zou waarschijnlijk toelaten den oorsprong dezer potten te bepalen. 6)

In dit niveau hebben we ook enkele groote platte steenen uitgegraven maar echt typische voorwerpen uit den steentijd vonden we hier niet.

Aan de oppervlakte van de bruine klei treffen we, alhoewel spaarzaam, enkele kunststukjes aan uit den steentijd: Langwerpige pijlpunten uiterst fijn en regelmatig getand.

De oppervlakte van de grijze klei is een voorhistorische bodem. Het groot getal voorwerpen dat we er vonden, te zamen met afgeslagen schilfers en half bewerkte steenblokken, doet denken aan een industrie uit den steentijd. Moeilijk te definieeren als we voortgaan op de in Europa gangbare tijdrekeningen der voorhistorie. Er zijn vormen die duiden op een ouder, andere op een jonger tijdperk. Voortgaande echter op de stratifikatie moeten we deze industrie volstrekt beschouwen als een eenheid.

TERRAS VAN 9 METER.

De doorsnede, die we hier hebben kunnen waarnemen, gaat tot 4 meter diep. Daarin ontmoeten we van boven te beginnen:

1. Een dun laagje leemhoudende zwarte grond.
2. Bruine klei - De klei-proporctie is eerder arm. Het terrein helt af naar de oevers van een riviertje,

6) We vonden over een beperkte oppervlakte en in het terras van 15 m. potscherven te zamen met steenschilfers die duidelijk voortkomen uit een voorhistorische nijverheid.

de Belgika, dat uit 't plein komt. Met de dalende helling vermindert de diepte dezer laag.

3. De vettere kleilaag, dooraderd met een roode kleurstof zooals die voorkomt in 't voorgaande terras

4. Leemhoudend zand, met hier en daar een gerolde kei in calcidoon.

5. Geel zand, dat dieper, witter en fijner wordt.

Naar 't midden van de bruine kleilaag vonden we brokken steen waaraan zichtbaar gewerkt werd. De afgewerkte steenen zijn er zeldzaam. De verzameling bepaalt zich tot een 6 tal goed bewerkte bijlen met breede, gebogen vlakken. Het voorkomen van enkele getande pijlpuntjes zouden deze voorwerpen plaatsen in de neolitische periode.

De rijke industrie die we aantreffen aan de oppervlakte van de kleilaag gekenmerkt door haar roode kleur, beantwoordt in alle opzichten aan deze van het terras van 5 meter. Een enkele vorm komt hier voor die we elders niet vonden, nl. een langwerpig bewerkte steen met driehoekvormige doorsnede. Veel voorwerpen, de kleinere vooral, zijn tot in 't uiterste bewerkt.

In de zandlaag bemerkten we enkele zeer ruw bewerkte stukken, niet duidelijk en niet voldoende om er rekening mee te houden.

TERRAS VAN 15 METER.

De stratifikatie van boven naar beneden doet zich voor als volgt:

1. Een zandachtige oppervlakte arm aan humus, waarin op geringe diepte kopal in fossielstaat.

2. Een okergele zandlaag.

3. Een kleilaag die naar de diepte geleidelijk rooder wordt.

4. Grijs zand waarin grind voorkomt.

5. De steenbank (grès polymorphe).

Meer Westelijk ontmoeten we, na een zandlaag van ongeveer 1,50 m. diep, een stevige turfkleurige bodem. 't Zand ervan wordt bijgehouden, te zamen met plantenvezels, door een cement van organischen aard. In vochtigen toestand hard, wordt deze bodem brokkelig bij het uisdrogen. De boomstronken die, 't weze terloops opgemerkt, nog geen merkbare verandering schijnen te hebben ondergaan, en de bewerkte steenen die we er tusschen vinden, bewijzen wel dat we te doen hebben met een verdwenen oppervlakte.

Op 60 cm. diepte in de zandachtige oppervlakte hebben we een aantal goed bewerkte pijltjes verzameld, en nooit grootere stukken aangetroffen.

Op de hoogte waar de kleilaag rood begint te worden ontmoeten we blijkbaar hetzelfde niveau als beschreven in de voorgaande terrassen. De bewerkte steenen komen er eveneens overvloedig voor, en de verschillen in de vormen, als er zich voordoen, zijn onbelangrijk.

Meer Westelijk komen, twee meter dieper ongeveer na de zandige bovenlaag, bewerkte steenen voor op den turfkleurigen bodem. We merken hier vooral schaafovormige steenen op, met hoog opgaande kanten en volstrekt platte basis.

Nog meer Westelijk en dieper in 't plein vertoont zich de steenbank soms nagenoeg aan de oppervlakte. De bewerkte steenen liggen dan op of tusschen de steenblokken.

Onze waarnemingen op diepere bodems hebben we onvoldoende geacht om er hier rekening mee te houden.

Topographie en keuze der woonplaatsen in de voorhistorie.

De volkeren uit den steentijd hebben overal hun woonplaatsen gekozen langs de groote waterwegen, op de hoogvlakten waar de rivieren doortrekken en op de terrassen gevormd door opeenvolgende verschillende waterstanden van zeeën en rivieren. Vooral de terrassen zijn steeds rijk bevonden aan voorhistorische overblijfselen van menschelijke nijverheid. En zoo verwondert het ons minder dat ook de terrassen aan den Stanley-Pool dichtbevolkte woonplaatsen zijn geweest. Zoowel hier als elders hebben sommige noodwendigheden de keuze van een woonplaats beïnvloed. Daar is de noodwendigheid aan water, waarvoor de voorhistorische mensch waarschijnlijk geheel aangewezen was op de rivieren. We vinden dan ook hun werkplaatsen terug langs en soms aan de monding van de kleine riviertjes die de Lemba-vlakte doorkruisen. En waar er een zoo bloeiende nijverheid bestond als hier, kon ook de grondstof niet ver weg zijn. De thans meestal diep ingedolven steenbank, de enorme gerolde keien langs de helling van den Leopoldsberg maakten den rijkdom uit van de streek. Daar dan ook moeten we de werkplaatsen

dikwijls gaan zoeken. Soms ook worden ze gevonden in hooger gelegen punten van het landschap. Men staat wel eens voor dat die plaatsen gekozen werden omdat van daar uit de verdediging gemakkelijker zou geweest zijn. 't Was dus veiliger wonen. Ook in de Lembavlake vinden we op de hooger gelegen punten sporen van menselijke nijverheid. De groote industrie was echter steeds in de vlakte, niet ver van het water en de grondstof.

Chronologische indeeling van de voorgeschiedenis en haar toepassing op plaatselijke waarnemingen.

Geologie en Paleontologie hebben door nauwe samenwerking een systeem opgebouwd waardoor het mogelijk werd de voorgeschiedenis, van West-Europa althans, te verdeelen in een Voor-Midden- en Laat-steentijdperk. De onderverdelingen van deze tijdperken werden genoemd naar de (meestal fransche) plaatsnamen waar de meest kenmerkende vondsten gedaan werden. Nu is het duidelijk dat een dergelijke chronologische indeeling slechts een schema kan zijn waarvan iedere term duidt op een bepaalden maar dan toch plaatselijken beschavingstoestand, en die dan eerst uitgebreider beteekenis krijgt wanneer al de gegevens der stratigraphie en der paleontologie in een bepaald gebied waargenomen, te zamen wijzen op een niet te betwijfelen synchronisme. Uit plaatselijke waarnemingen mogen we nooit algemeene besluiten trekken en daarom is deze chronologie voor ons volstrekt onbruikbaar, al werd ze dan in Europa en elders nog zoo juist bevonden.

De plaatselijke gegevens, die het voorhistorisch materiaal vergezellen in het gebied van den Stanley-Pool zijn ook niet van dien aard dat ze een chronologische indeeling van de aldaar gevonden voorwerpen kunnen waarborgen.

Men kan zich immers afvragen of de gronden, waarin bewerkte steenen gevonden worden, wel onaangeroerde en niet van plaats veranderde gronden zijn. Het wordt bijzonder bedenkelijk als 't gaat over alluviale gronden. De aanzienlijke schommelingen van den waterstand zijn oorzaak van grondverschuivingen, verplaatsingen nl. van zand en steenen, waarmee de in het hoogere en oudere alluvium aanwezige voorwerpen worden meegesleept en elders maar steeds lager worden neergezet.

Zoo kunnen voorwerpen uit twee heel verschillende perioden later op een zelfde niveau, in dit geval aan de oevers van den Kongostroom, terug gevonden worden.

Op de terrassen zelf, kan men ook denken aan een trapsgewijze vulling van de in het alluvium aanwezige verdiepingen. Regenbuien veroorzaken noodzakelijk 't afrollen van zand en steenen langs de hellingen, waarbij hooger gelegen voorwerpen in dieper gelegen grondlagen geraken, die dan, op hun beurt, werden aangevuld tot op het niveau van de hooger gelegen grond. Deze bedenkingen zijn vooral gewettigd voor het middelste niveau dat over de drie terrassen loopt. We stippen dit dan ook aan met een vraagteken. Bewerkte steenen zijn er tenslotte zeldzaam. Alhoewel tamelijk diep gelegen behooren ze, voor wat hun vorm en afwerking aangaat, heel zeker tot 't Laat-Steentijdperk. We vonden hier ook geen sporen van werkplaatsen en niets duidt er verder op dat deze voorwerpen hier op hun oorspronkelijke plaats zouden liggen.

Bij 't sluiten dezer nota's zullen we daarom met dit niveau geen rekening houden.

En waar we dan tenslotte duidelijk staan voor onaangeroerde gronden waarin we verschillende voorhistorische niveaus vaststellen, mogen we wel aannemen dat het bovenste jonger is dan het onderste. Maar om nu die twee bodems te scheiden door een "tijdperk" moet men kunnen aantoonen dat dit tijdperk bestaan heeft. Welnu, in zich zelf hebben de gronden geen enkel kenmerk van hun ouderdom en de neerzettingen kunnen elkaar opgevolgd hebben op zeer korten tijd.

Eindelijk hebben we naast de bewerkte steenen nooit iets aangetroffen dat zou kunnen dienen als uitgangspunt om de tijdsperiode te kunnen bepalen die er verstreken is sedert het verdwijnen van de voorhistorische menschenrassen, die 't gebied van den Stanley-Pool bewoond hebben. Invloeden van klimaat op den bodem, van termieten en andere elders niet of in veel mindere mate bestaande vernielingsfactoren, schijnen afgerekend te hebben met alles wat ooit de steenen zou kunnen vergezeld hebben.⁷⁾

7) In het terras van 5 m. achter, ongeveer 60 cm. diep in de grijze klei en onmiddellijk op de steenbank vonden we onlangs voor 't eerst een stukje bewerkt ivoor. Het is blijkbaar een in tweeën gespleten

De talrijke ontdekkingen, die de voorgeschiedenis van Westelijk Europa omzeggens tot een open boek maakten, werden weldra gevolgd door andere niet minder vruchtbare in Azië, Afrika en Amerika. Hoezeer ook van elkander verwijderd, lieten ze weldra toe een regelmatig ontwikkelingsplan daar te stellen dat 't mensdom overal chijnt gevolgd te hebben, zij 't dan niet altijd in het zelfde tempo. Ook de thans levende volkeren bevestigen dit op sprekende wijze.

In de onderscheidene tijdperken van dit ontwikkelingsplan namen de bewerkte steenen, maar vooral de wijze waarop 't voorwerp werd bekomen en afgewerkt, bepaalde vormen aan. Daarop steunend kunnen we, tenminste voor wat den vorm aangaat, de bewerkte steenen van den Stanley-Pool vergelijken met andere, die elders werden voortgebracht, en daaruit dan het beschavingspeil afleiden dat we de oude bewoners der Lembavlake moeten toekennen.

Nu valt het aanstonds op dat die oude bewoners geëvolueerd schijnen te hebben zooals overal elders. Ze beleefden hun steentijdperk en de steenbewerking groeide er uit tot een omvangrijke nijverheid, moeilijk anders te wettigen dan door aanzienlijke handelsbetrekkingen met andere gewesten. De manier van werken en de voortgebrachte vormen der werktuigen verschilden niet van andere, ver verwijderde en misschien ook voor dit volk reeds lang verdwenen menschenrassen.

Vergelijken we nu.

Echt typische voorwerpen uit den oudsten steentijd, met hun scherpe niet of slechts weinig bijgewerkte geknikte randen, hebben we hier nooit gevonden.

Een zeker getal zeer ruw bewerkte steenen, maar gevonden op een zelfde niveau te zamen met geheel en zelfs kunstig afgewerkte voorwerpen, kunnen niet in aanmerking komen als typen uit een bepaalde beschaving. We beschouwen ze eenvoudig als mislukt.

Men wil wel eens voortgaan op het minder

of meer « verweerd » zijn van de steenen en er aldus een zekeren ouderdom aan toekennen. Men vindt echter soms door en door verweerde steenen naast andere zóó frisch alsof ze juist uit de handen van den maker kwamen. Dat verweeringsproces schijnt dus met ouderdom weinig uitstaans te hebben, maar moet eerder een chemische werking zijn uitgaande van den steen zelf of van de omgeving en waaraan sommige steenen onderhevig zijn, andere niet.

Daarentegen vonden we zeer dikwijls temidden een massa steenscherven de « nuclei » terug die vooral de latere industrieën uit den oudsten steentijd kenmerken, maar ook wel gevonden worden daar waar al de waarnemingen duidelijk wijzen op veel latere perioden en zelfs op het einde van den steentijd.

De bewerkte steenen uit de Lembavlake omvatten een groote verscheidenheid voor wat vorm en doelmatigheid betreft. We vonden platte bijlen, beitels, bladvormige speer- en pijlpunten, soms zelfs met tandsgewijze snede. Groote platte steenen schaafovormig en met hoog opgaande zijden kunnen graanpletters geweest zijn. Heel dit huisraad wijst tenslotte op al meer gevorderde levensbehoeften.

Het bovenste niveau der terrassen van 9 en 15 meter levert een aantal heel kleine voorwerpen. Ze zijn schijfvormig, driehoekig, rechthoekig en snijdend. Ze doen denken aan de z. g. « microlithes ».

Andere voorwerpen, eveneens in dit niveau, zijn met groote kunstvaardigheid en met een oneindig geduld gebeiteld. De stugge grondstof heeft hier moeten onderdoen voor de hoogere inzichten van den maker.

Want houden we in deze beoordeelingen rekening met de grondstof! De Europeesche en de Noord Afrikaansche oerbewoners bewerkten het Silex. Een glasharde steensoort, waarop 't volstaat met een hard voorwerp te duwen om er een vooraf berekende schilfer te doen afspringen. Zoo maakte men armbanden in Silex! De enkele steensoorten nu, die de Stanley-Pool en het omliggende plein leveren, laten zich zoo niet bewerken.

We hebben hier eindelijk een bijtje gevonden waarvan de snede gepolijst is.

Al deze voorwerpen zijn ondubbelzinnige getui-

Hippond, aan één zijde maar rondom bewerkt, juist zooals de bewerkte steenen. De snede er van is door het gebruik versleten.

Dit voorwerp dat we dus vonden op een niveau waarop ook steenen werktuigen voorkomen, blijft natuurlijk zonder documentatie waarde zoo lang er geen andere voorwerpen van dien aard gevonden worden - wat tot nog toe 't geval niet was.

gen uit het latere Nieuw-steentijdperk. Is het onderste niveau van ouderen datum, toch denken we steeds voortgaande op de vergelijking der vormen, dit ook nog te moeten plaatsen in 'tzelfde tijdperk, zij het dan in een vroegere periode hiervan.

Het komt ons ook voor dat de terrassen waarschijnlijk pas bezet zijn geweest als ze reeds geheel gevormd waren en zoo als ze nu nagenoeg bestaan. Want anders zouden we juist de oudste industrieën moeten terugvinden op geringe diepte in de hoogst gelegen aangeslibde gronden, als zijnde het eerst bewoonbaar bevonden. Uit het voorgaande blijkt nu voldoende dat dit zoo niet is.

Nu zijn Voor-, Midden- en Laat-steentijdperk zeer betrekkelijke begrippen. 5000 jaar vóór Christus kenden de Egyptenaren het brons. In West-Europa kan 't bronstijdperk eerst 2000 jaar later worden aangetoond. Toch werden er in de Germaansche gewesten nog steenen voorwerpen gebruikt tot aan de Romeinsche overheersching. Bij de ontdekking van Amerika door de Spanjaarden was het ijzer aan de inboorlingen geheel onbekend. Wel ontgon men er kopermijnen, maar met voornamelijk steenen werktuigen en het koper werd behandeld zooals de steenen en eenvoudig zonder voorafgaande smelting tot een vorm geslagen. De ontdekkingsreizigers der voorgaande eeuw hebben in Oceanië en ook in Afrika steenen voorwerpen in gebruik gevonden geheel gelijkend op deze uit late steenperioden.

De bewoners van Tasmanië daarentegen gebruikten bewerkte steenen die men, voor wat den vorm aangaat, zou moeten plaatsen in het oudste paleolithische tijdperk. Zoo zien we dat, alhoewel de bevindingen het doorgaans anders leeren, ook op 'tzelfde tijdstip de werkwijzen geheel verschillend kunnen geweest zijn. En dan wordt ook waarschijnlijk dat daarentegen op heel verschillende tijdstippen dezelfde vormen werden voortgebracht. Maar ook de plaatselijke traditie leert ons daar over niets.

Het tijdstip dus waarop de bewoners van de terrassen aan den Stanley Pool 'hun' steentijdperk beleefden blijft een open vraag, indien er naast de bewerkte steenen geen andere voorwerpen gevonden worden, van organischen of anderen aard, waarvan de ouderdom kan gekend zijn en als dan tevens de geologische gegevens er op wijzen dat en de steenen en die voorwerpen synchronisch zijn.

BESLUIT.

We hebben in het plein van Leopoldstad, benevens voorhistorische industrieën aan de oevers van den Stanley-Pool het bestaan aangetoond van twee voorhistorische bodems, zich uitstrekkend in de terrassen die respectievelijk 5, 9 en 15 meter boven den gemiddelden waterstand van den Pool gelegen zijn.

Het bovenste voorhistorische niveau komt voor in de terrassen van 9 en 15 meter en schijnt te ontbreken in het lagere terras van 5 meter. Het onderste, gemiddeld twee meter dieper gelegen, volgt de drie terrassen en is zeer rijk aan bewerkte steenen, die we vinden in uitgestrekte voorhistorische werkplaatsen dezer nijverheid.

Komen de bewerkte steenen van het bovenste niveau soms volmaakter voor als die van het onderste, toch laten de gegevens der stratigraphie niet toe deze twee bodems door een tijdvak te scheiden, waarin verschillende volkeren met sterk verschillende beschavingshoogten elkander zouden zijn opgevolgd.

Dit en de vergelijking dezer bewerkte steenen met andere die reeds gerangschikt werden in een stevig gegrondveste chronologie laat toe de voorhistorische industrieën der twee bodems in hun geheel te plaatsen in het Nieuw-steentijdperk, zonder daarom geheel synchronisch te zijn.

De aanzienlijke hoeveelheid, en de groote verscheidenheid der bewerkte steenen, vooral de uitgestrekte werkplaatsen dezer nijverheid, doen besluiten dat het gebied van den Stanley-Pool in den steentijd reeds dicht bewoond is geweest; door een ijverige en betrekkelijk geëvolueerde bevolking.

Bestond er een kunstnijverheid, zooals sommige voorwerpen die we vonden moeten doen denken, het meerendeel der gebruiksvoorwerpen echter werd gewoon goed afgewerkt.

Dat er handelsbetrekkingen moeten bestaan hebben met gewesten waar de vuursteen spaarzaam of niet voorkomt is hoogst waarschijnlijk maar niet bewezen, zoolang er in deze gewesten geen bewerkte steenen gevonden worden, die we kunnen thuis brengen in de industrieën van den Stanley-Pool.

H. v. Moorsel, Miss. v. Schout.
Leopoldstad.

TABLEAU RÉCAPITULATIF DES RECHERCHES PRÉHISTORIQUE dans les TERRASSES DU FLEUVE CONGO à LÉOPOLDVILLE

Rives du fleuve Congo et les îles du Pool.

Des pierres taillées, pour ainsi dire erratiques, se rencontrent un peu partout, soit à fleur de terre, soit à faible profondeur, sur une longueur de 15 km. environ, le long du rivage. Mais le travail a été particulièrement intense sur les îles et à trois autres endroits à proximité de l'eau, où s'étendent de véritables ateliers préhistoriques. Industrie généralement fruste.

Niveaux Préhist.	TERRASSE DE 5 m.	TERRASSE DE 9 m.	TERRASSE DE 15m. (Plaine de Lemba)
Niveau Supérieur. de 60 cm. environ à 3.50 m. d'après les coupes.	COUCHE HUMIQUE. Quelques grosses pierres à base plate et lisse. Parfois des pierres rondes. Un très grand nombre de tessons de poterie, têtes de pipes etc. Quelques belles pièces de poterie bien conservées et décorées de simples traits ou figures géométriques. D'après leur petitesse ces pots ne pouvaient pas avoir une destination immédiatement utile.	SABLE BRUN • FAIBLEMENT ARGILEUX. Pots en terre brune, placés dans des fosses creusées. Les fosses en effet, ainsi que les pots sont remplis d'un limon humique légèrement plus foncé que l'argile environnante. Le limon qui remplit les pots est intimement mélangé à des menues particules de charbon de bois. Souvent vers le centre on trouve un noyau de terre cuite. Il y a des traces d'une décoration rectiligne, mais très effacée. Les industries qu'on trouve dans le sable blanc qui surmonte par endroits le sable brun argileux sont sensiblement les mêmes que celles qu'on rencontre dans le sable blanc de la terrasse de 15 m. Ateliers de taille -Pièces de petites dimensions	SABLE BRUN- ou BLANC surmontant le grès polymorphe à profondeur très variable. a. Vers le centre de la coupe. (Sable brun) Poterie ancienne, richement décorée. Dalles en grès rouges. (roche non locale) b. A la base. Niveau riche en pierres taillées, reposant sur le grès.
Niveau vers le centre de la coupe.	ARGILE BRUNE. Quelques gros éclats à tranchant, mais le dos finement retouché. Une pièce garnie d'une série de dents très fines, qui cessent vers le milieu. Les autres pièces très nombreuses, généralement de petite taille.	SABLE BRUN ARGILEUX. Une dizaine de bifaces plates et de grande taille. Quelques flèches à pédoncule.	SABLE BLANC le long des rivières et remplissant les dépressions. a. A faible profondeur, pierres taillées, généralement petites dimensions. Observation. Un seul endroit dans la plaine a fourni des tessons de poterie, associés à de nombreux éclats de pierre, préhistoriques. b. A la base (côté Est de la plaine) Pierres taillées sur le banc de grès tourbeux. Profondeur variable. Niveau assez riche en industries.
Niveau inférieur.-	ARGILE PANACHÉE - FORTEMENT KAOLINEUSE. a. SOMMET. Pièces souvent complètement bifaces, et très régulières. NIVEAU TRÈS RICHEL- Observation. Dans l'argile kaolineuse et reposant sur le banc de grès polymorphe, une pièce en ivoire - dent d'Hipopotame - entièrement travaillée et retouchée comme une pierre taillée. b. SABLES DE BASE Niveau quelques fois fouillé, mais sans résultat.	ARGILE PANACHÉE A NODULES ROUGES. a. SOMMET. Industrie très riche présentant les formes les plus variées. La finesse du travail est parfois poussée à l'extrême. b. SABLES DE BASE ET GRAVIERS Quelques indications incertaines.	ZONE ARGILEUSE LIMITANT LA PLAINE DE LÉOPOLDVILLE. a. ARGILE BRUNE. Quelques pierres taillées d'un travail remarquable, vers le sommet. Une hache polie. b. ARGILE PANACHÉE A NODULES ROUGES. Pierres taillées. Niveau extrêmement riche. REMARQUE. Concernant la terrasse de 15 m. Monsieur J. Lepersonne, Chef du service de Géologie à Léopoldville, fait la remarque suivante: Les niveaux de sable brun et de sable blanc résultent vraisemblablement de remaniements récents par ruissellement, par des cours d'eau divagants et par le vent. Il serait donc à considérer comme d'âge plus récent que la terrasse de 15 m. , cet âge ne pouvant d'ailleurs être déterminé dans l'état actuel de nos connaissances. L'argile brune est vraisemblablement un dépôt en place de la terrasse de 15 m. mais sa partie supérieure peut avoir subi de remaniements récents. L'argile panachée est à considérer comme un niveau en place de la terrasse de 15 m. Elle surmonte un niveau de gravier, mélangé à du sable argileux, formant la base de la terrasse.

HISTORISCHE NGBAKA-LEGENDEN.

INLEIDING.

In AEQUATORIA (1944, n° 3 en 4) verscheen, van mijn Confrater, P. Rodolf Mortier, 'n belangrijke studie over « Historische Legendes » onzer Kongoleesche volkeren. Hierin drukt hij de hoop uit eensdaags 'n detail-studie der legenden van Ubangi te kunnen uitwerken.

Naar aanleiding van dit artikel en op verzoek van dien Confrater, bieden we hier de lezers van Aequatoria 'n serie NGBAKA-Legendes aan.

Wat de historische waarde betreft, verwijzen we naar boven vermeld artikel. We voegen er 'n paar bemerkingsen aan toe. Denklijk behooren deze legendes niet alle tot de specifiek Ngbaka-Legendes; enkele zullen wel gemeengoed van meerdere stammen zijn.

Het woord « Historisch » mag niet steeds letterlijk opgenomenⁿ worden. Vooral niet bij de kortere woordspelingslegendes, b. v. der Bogbase. Deze behooren eerder tot de folkloré dan tot de geschiedenis. We geven ze echter « en bloc » daar ze behooren tot hun mondelinge stamtraditie en de samenstelling der groepen en klans verklaren.

Vergeeten we ook niet de letterkundige waarde der legendes. Samen met de sprookjes, fabels en gezangen, zijn ze misschien het eenige wat nog te redden valt

*Nota der Redactie. Een kleine n boven aan achter den klinker be-
duidt dat die klinker genasaliseerd is.*

'o = implosieve d.

*TONEN: Een trema op den klinker beteekent den middeltoon.
Wegens gebrek aan speciale teekens is hier en daar de tonaliteit
tusschen haakjes geplaatst . = laag; — = middel; · = hoog. -
Ongeteekende klinkers zijn laag, behalve waar de tonaliteit reeds
voldoende uit het voorgaande blijkt.*

van de primitieve volksliteratuur der Zwar-
ten. Daarom juist betrachten we, in deze
legendes, hun gesproken woord zoo dicht
mogelijk te benaderen. Ze werden ons ver-
haald door de ouden, in hun eigen taal.

De Ngbaka vormen, wat het getal betreft,
de voornaamste groep van Ubangi. Ze
tellen minstens 200.000 zielen, en bezetten
omtrent heel het gewest Gemena. In de
streek van Libenge en Bosobolo wonen er
eveneens 'n 10.000. Het is 'n gezond, sterk
en zeer kroostrijk volk.

Onze gegevens werden opgenomen in
het zuidelijk gedeelte van de streek, nl. van
Gemena tot beneden Bozene, gebied dat
door den Missiepost van Gangara (Bobito)
bediend wordt.

LEGENDEN.

Eerst volgt, om wille van haar alge-
meenen aard, 'n volksverhuizingslegende.
Iedere groep immers weet te vertellen dat
hun voorouders over 'n breed water, de
« Gbäïë » (Ubangi rivier) trokken. Voor
de eenen gebeurde dit over den rug van 'n
waterbeest, voor anderen was het bij middel
van 'n liaan. Ofwel dook het beest onder
water, ofwel brak de liaan door. In deze en
soortgelijke gevallen trachten ze aanschou-
welijk te verklaren waarom vele van hun
broers nu nog hooger op in den A. E. F.
wonen.

De Bomele (.-) (groep der Bönwä'sè)
verhalen: De Kpangbalenya (.-.)¹⁾ bevocht

1) Kpangbalenya: beter gekend onder den naam van Nze-
ngërè, is 'n volksstam die den Ngaka, in Fransch Kongo,
gedurig op de hielen zat.

ten ons zonder genade. 't Waren woeste kereis. Ze verstrooiden ons dwaasweg. We vluchtten altijd maar verder. Op zekeren dag stonden we vóór 'n groot water, de Gbälè. Gbàsìà²⁾ loopt links en rechts, hij zoekt 'n plaats om over te steken: tevergeefs. « E! We zijn ten doode gedoemd. » Goämbè, zijn broer, zegt: « Kom, we verdrinken ons. » Ze springen in het water en blijven onder, lang lang. Ze ontmoeten er Möli³⁾ en doen hem hun beklag. Möli zegt: « Weest niet bang, keert terug; morgen help ik u. » Den volgenden morgen komt hij boven en strekt zich over het water uit tot aan beide oevers. Gbasia zegt: « Ik ga eerst over zijn rug en dan volgt ge me. En gij, mannen, opgepast! Het beest niet kwaad maken, niet kwetsen! Houdt uw lanssen op de schouders met het gezicht naar boven. » Hij gaat erover en de anderen volgen, 3 dagen lang. 'n Schoonbroer zegt: « Dat is 'n groote leugen van Gbasia. Het is geen beest, 't is maar 'n boom. » En met zijn lans steekt hij in den rug van het waterbeest. Möli gaat onder. Die op zijn rug staan verdrinken; die nog aan genen oever vertoeven blijven ginds; die er reeds over zijn zetten hun weg voort.

Gbasia verontschuldigt zich en het hart⁴⁾ van Möli wordt koud (kalm). Hij verschijnt met 2 beestjes: Ndängètòbò en Kótòtàmà. Gbasia neemt het eerste en zijn jongere broer Gbilizò het tweede. Ze gaan

uiteen, elk met zijn volk (Verspreiding der Bomèls). Ze nemen het beestje mee om hun dorp te beschermen. Gbasia krijgt van Möli nog 'n oorlogsklok. Iederen dag slaat hij erop om die 2 diertjes te eeren en aan te moedigen. Wanneer vijanden het dorp aanvallen, en ze zijn nog veraf, schreeuwt het beestje. De Bomèls, verwittigd, worden samengetrommeld en stellen zich in 'n hinderlaag op.

Uit dank, om Möli te eeren, noemen ze hem « yä » (grootvader, voorouder) en wanneer ze hun voet verstuiken of bezeeren, roepen ze uit: « Gbälè. »

I. DE BOGBASE.

De Bògbàsè⁵⁾ samen met de Bògbàkütü en de Bòkäräwä, elk met hun talrijke klangroepen, behooren tot de groote stamgroep der Gbàkütü Gbáswë, kern der ras-echte Ngbaka.

Oorsprong van Gbase.

Ghàsè heeft geen vader, geen moeder, geen broers. Hij daalde van uit de lucht op aarde neer. Hij gaat lang, lang en wordt moe. Hij zet zich te rusten en hoort in de verte 'n vrouw zingen. Hij gaat er heen en vindt ze aan het « kùla » (gula-hout) stampen. Hij vraagt haar tot vrouw. Zij antwoordt: « Ik wil wel, maar vraag het eerst aan mijn vader en broers; zij zitten in de grot. » Haar vader, Nwän-Konga⁶⁾ zegt: « Ik kom niet buiten; de schaamte pakt mij daar ik geen kleed rond mijn lijf heb. Ga, en maak eerst

2) Gbasia: 'n kleinzoon van Nwänse. We vinden het overbodig telkens, voor iedere groep, den stamboom te geven.

3) Möli: 'n fabeldier van het water.

4) We zetten hier « hart ». Het woord door de Ngbaka gebruikt als zetel der gevoelens, is niet het hart, maar hetzelfde, woord dat ze gebruiken om de lever aan te duiden: SILA (Zie Aequatoria, 1941, no 1, bl. 18, en vooral 1941, no 3, het artikel van E. P. Rodolf Mortier, bl. 54-55: « Is het hart de zetel van het gemoed in de taal der Neger? ») Overal waar de Ngbaka aldus van « sila » spreken, vertalen we door « hart. »

5) Bogbase. Etymologisch moesten we schrijven: Bo-Gbase = zij, het volk, de afstammelingen van Gbase. We volgen echter de algemeene schrijfwijze, nl. in één woord.

6) Nwän-Konga: de stamvader der Bokonga. Zij woonden in spelonken; als schaambedekking gebruikten zij 'n halve kalaba. Nwän en Se: titels van het patriarchaat, gegeven aan de stamvaders.

'n stuk boomschors, gelijk het uwe, voor mij en mijn 5 zoons. » Gbase gaat en klopt 6 stukken boomschors en komt ermee af. Hij staat aan den ingang der grot en roept de mannen buiten. Nwā^a Konga verschijnt. Hij verbergt zijn gezicht met zijn handen. Zijn schaambedekking bestaat uit 'n halve kalabas. Gbase neemt 'n stok en slaat die stuk. Nwā^a Konga roept uit: « Di gbinā! » ('t is kapot.) Evenzoo met ieder der 5 zoons.

Het meisje wordt de vrouw van Gbase die haar den naam van Tukula⁷⁾ geeft. Zij leert aan de Bogbase de kunst van het gula-hout stampen. Gbase zendt scheuten van den tülü-boom (tülü = kleedingstof) naar zijn schoonvader, en sindsdien kleeden de Bokonga zich met boomschors. Variante. De stokoude Gemena is de eenige die volgende versie geeft. De vader van Gbase heet Möli, zijn moeder Gbasékó, uit de groep der Bögbözö. Op zekeren dag gaat Gbasékó zich wasschen bij de bron. Möli ziet het meisje en verleidt het. Den volgenden morgen gaat zij water putten en Möli bekoort haar opnieuw. Evenzoo de volgende dagen. Na 'n tijd is zij zwanger. In barensnood spreekt zij haar biecht⁸⁾ en bekent met Möli aangehouden te hebben. Haar moeder en tanten, die haar bijstaan, zeggen: « Gij meisje zonder kop, die 'n kind baart uit 'n man die nog nooit uw vader en moeder kwam eeren en geen

enkele zaak voor u betaalde: met zoo 'n vent slipt ge in de « zā^a mo » — buik der zaken? (wildernis, brousse.) Dien man erkennen we niet. We leggen 'n naam op het hoofd van dit kind, niet naar zijn vader, maar naar zijn moeder. Zijn naam is Gbase. »

Groot geworden nam hij zijn eerste vrouw Tukula. Zie voorgaande.⁹⁾

AFSTAMMELINGEN VAN GBASE.

1. Se-Babili (De Bobábili). Uit moeder Tekpora^a, (-..) afkomstig van Bodilo^a. Gbase had vele vrouwen. Twee, Tekpora^a en Tukula, (zie n° 2) waren naar haar respectievelijk dorp, bij haar moeder, gaan baren. Tekpora^a baarde 's morgens vóór zonsopgang, Tukula rond den middag van denzelfden dag. Tekpora^a riep haar broer Zukütü (zu kú kütü do mboe (-) = hoofd beschim-meld door den dauw¹⁰⁾) en stuurde hem naar Gbase met de mare dat zij 'n zoon had ge- baard. Zukütü gaat lang lang, 't dorp van Gbase is ver. Als de zon boven zijn hoofd staat wordt hij moe en hongerig. Hij gaat in 'n « bili fo » (oude plantage) eten zoeken. Hij vindt niets dan de eetbare « kole » (vrucht van 'n slingerplant). Hij eet veel, legt zich neer en slaapt in. 's Avonds laat komt hij bij Gbase aan (die onderwijl de geboorte van zijn zoon uit Tukula vernomen had). Zukütü zegt: « Gbase, Tekpora^a

9) Hier nog 'n andere, min waarschijnlijke versie, zeker overgenomen van 'n andere groep, nl. de Furü.- De ouders van Gbase kennen we niet. Vóór hem was 'n kind geboren in de placenta. Meenende dat het 'n levenloos iets was, begroeven ze het. Hij echter kwam natuurlijk ter wereld, en men zei: « Fulú nē (-) má gbā -de placenta is gescheurd. » Vandaar de naam Gbase.

10) Anderen zeggen dat zijn naam Kpárádézā^amo was.

7) Tukula. Tó - kula = kula stampen. Die naam herinnerde hem aan de omstandigheid in dewelke hij zijn vrouw genomen had.

8) Nu nog bestaat die gewoonte. Wanneer 'n Ngbaka - vrouw moeilijk verlost geraakt, vraagt haar man, (hij zit achter haar om ze te ondersteunen) of zij aan echtbreuk schuldig is. Zoo ja, en zij noemt den of de personen, dan zal haar kind gemakkelijk en normaal ter wereld komen - Evenzoo zal 'n ongehuwd meisje meestal niet vóór dat oogenblik den man noemen met wien ze overspel bedreef.

heeft 'n zoon gebaard.» En Gbase zegt: «Zóó! Dat is het tweede goede nieuws vandaag! En wanneer is hij geboren?» «Dezen morgen toen de haan voor den eersten keer kraaide.» Nu pakt de kwaadheid het hart van Gbase geweldig; hij roept uit: «Wat! Deze vrouw baart mijn eerstgeborene, en ik krijg de mare pas na die van mijn tweede kind?» Zuküü verontschuldigt zich: de weg was zoo ver, en hij was hongerig en moe in 'n oude plantage geweest en had zich overslapen. Maar Gbase antwoordt: «Zoo, lulak, met zulke zending gaat ge liggen slapen in 'n «bili fò? Tot uw schande zal dit kind Se-Babili heeten.»

2. **Se-Kúda** (De Bokúda.) Uit Tukula, afkomstig van Bokonga. Tukula baarde dus rond den middag. Terstond slaat men den trommel om die blijde gebeurtenis te verkondigen. «Hoort, zegt Gbase, den trommel van Bokonga; zeker heeft mijn vrouw gebaard.» Tegen zonsondergang komt 'n bode aangelopen met het goede nieuws dat Tukula 'n jongen gebaard had. Het hart van Gbase is zeer gelukkig, en hij zegt: «Ik heet hem Se-Kúda, wë ké mí küä ä dätí = daar ik baarde hem het eerst (mijn eerstgeborene. ¹¹⁾)

Toen hij 'n paar uur later de geboorte van Se-Babili vernam, bleef hij bij zijn besluit en erkende Se Kúda als zijn eerstgeborene. ¹²⁾

3. **Se-Mbwa**, de oudere (de Bosembwa.) Uit Ndábasö, afkomstig van Bogilíma, en

dochter van Gbakütu.

Toen Se-mbwa nog 'n kind was van ongeveer 10 jaar, stuurde Gbase hem eens naar zijn grootvader, Gbakütu, om «zaak van aartsvader». Als deze zijn kleinkind ziet roept hij uit: «O! Wat zijt ge 'n lief manneke geworden! Kom, ik zal u 'n keer flink opsmukken.» Hij doet hem aan: 'n koperen armband, 'n halssnoer van luipaard- en buffeltanden, en 'n versiersel rond zijn voorhoofd. Maar dit waren juist de zaken om dewelke Gbasè den jongen gestuurd had. En Se-mbwa verborg die en behield ze voor zich.

Groot geworden neemt hij 'n vrouw. Op zekeren dag maakt zij maïs-bier. Se-Mbwa drinkt veel en het bier pakt hem. Hij gaat de hut binnen, haalt de mooie dingen van zijn grootvader uit en doet ze aan. Gbase verschijnt en vraagt 'n pot maïs-bier. Se-mbwa reikt er hem 'n halve kalabas door de deuropening. Gbase bemerkt den koperen armband, steekt het hoofd binnen de hut en ziet zijn zoon zitten, versierd met de «zaken van den aartsvader». De gramschap pakt zijn hart geweldig en hij roept uit: «He! Wat beteekent dat? Ge wilt me dus onderkruipen?» Se-Mbwa antwoordt: «Ik deed het niet; 't was grootvader.» Gbase zegt: «'t Is gelijk, ge moest me die zaken afgegeven hebben. Ik alleen ben hier Nwa" en mag die zaken dragen.» Gbase trekt zich terug met haat in zijn hart. Se-Mbwa drinkt nog lang. Op eens komt zijn vrouw afgestormd: «'n Buffel in onze plantage! Hij verwoest al onze mais!» Se-Mbwa grijpt 'n paar lans en gaat er heen. Hij werpt 'n lans naar den buffel en mist hem. Evenzoo den tweeden keer. De buffel valt aan en doodt hem. Die buffel was Gbase zelf. Hij veranderde zich in

11) Volgens anderen: «Ik heet hem Se-Kuda, daar ik hem win uit 'n vrouw do küdä = met schuld.

Want ik betaalde aan mijn schoonvader voor haar nog niets tenzij enkele stukken boomschors.

12) 'n Tweede versie doet Se-Babili en Se-Kuda doorgaan als tweelingskinderen van Tukula. Verder verloop de legende zooals hierboven.

'n buffel om zijn kind te dooden.

4. **Se-Mbwa**, de jongere. Eerst had hij 'n anderen naam. Na den dood van zijn broer nam hij diens naam over. Later werd hij **Nwa**. Hij nam 'n vrouw uit **Böminängë**. Tweemaal brengt zij 'n kind in de placenta ter wereld, en men begraaft het. De derde maal is 'n schoonbroer aanwezig; hij snijdt de placenta open en 'n tweeling komt te voorschijn: **Se-Ango** (.-) en **Se-Gbéa**.¹³⁾

De moeder weent over haar 2 vroeger levend begraven kinderen en zegt: « Ik zoek 'n jonge vrouw voor mijn man, en ze zal hem veel kinderen baren. » Op zekeren dag komt 'n vrouw van **Bütüzu** met haar dochter voorbij. De vrouw van **Se-Mbwa** loopt haar hut binnen, neemt 'n werpmes en gaat de 2 vrouwen te gemoet. Zij legt het wapen op het wegeltje en roept uit: « Uw dochter moet de vrouw worden van mijn man. Weigert ge, stapt dan maar over het mes zoo ge durft! » Het meisje huilt: « Ik wil niet de vrouw worden van 'n ouden man! » Haar moeder troost haar: « Huil niet, kindje; en weigeren moogt ge ook niet, daar hij 'n **Nwa** is, anders zult ge sterven. »

Het meisje stemt toe. Haar naam is **Bénebúla**. Zij schenkt later haar man 4 kinderen: **Se-Digba** (-.), **Se-Bägörö**, **Se-Mbasi** en **Se-Toro** (-.), alle **Bosembwa**.

5. **Nwa-Káda**. (De **Bokáda**) Uit **Nwá Kpána**. Zij was 'n mensch van uit de grot. Toen zij haar eerste kind baarde was juist een der kinderen van **Tukula** ziek. **Gbase** roept den tovenaer die zegt: « 'n Beest uit de wildernis heeft het kind gebeten.

Neem 'n ander kind en offer het op aan **Bozo** (-) op den offerstoel¹⁴⁾ en uw kind zal verrijzen » (genezen). **Gbase** neemt het pas geboren kindje van **Nwá Kpána**; **Tukula** gaat op den offerstoel zitten met haar ziek kind, en aan haar voeten snijdt **Gbase** het wichtje de keel over en laat het vóór den stoel uitbloeden.

Bij de geboorte van haar volgende kind, vlucht **Nwá-Kpána** ermee naar de **Gömbe**. Zij geeft het den naam van **Kadá** « wé ké **Gbase** a dea (-) má lá **kadá wénä**. » = Omdat **Gbase** deed het overtreft de (slechte) **hagedis** veel.¹⁵⁾

Nwa-Káda won **Yáká**. Uit **Yaka** stammen 4 of 5 klans af, alle **Bosúmáka** genaamd. En wel hierom. Eens vochten ze tegen de **Bozeng** (-). **Yaka** slaat de « **nzängä** » (xylofoon) om zijn volk aan te vuren. Hij zingt 'n strijdlid: **Bogbändë**, ne **sümä lí wälä ké** = De **Bogbande**, neemt dezen weg. **Bowaya**, ne **sümä, lí wälä ké** = De **Bowaya**, neemt genen weg. . . .

'n Kleinzoon van **Nwa-Káda** kreeg den naam van **Yá Gbébaya**. Zijn vader zocht 'n vrouw. Zijn schoonvader zegt: « Ik wil geen lanser alleen. Ga eerst de brousse in; vang me 'n levende « **baya** » (moerasvarken) dat ik het doode en opete. » Hij gaat op jacht en vangt er een. Zijn eerste kind uit die vrouw noemde hij daarom **Yá Gbébaya** (Dooder van moerasvarken.)

6. **Se-Bängsnde** (De **Bobängende**). Uit **Kpöngbösa**, van **Bokonga**. **Gbase** zat op 'n « **ngende** » (stoel uit boomstam met

13) Deze legende is een der meest verspreide. Zeldzaam zijn de groepen en klans die er niet 'n dergelijke historie op na houden.

Se-mbwa staat ook bekend als de inbrenger van den tabak in zijn groep. Door 'n sluwe streek bemachtigde hij zaad bij de **Bogbakutu** die het monopolie bezaten.

14. **Bozo** (-): naziël. Zij wordt vereerd, kan de overlevenden beschermen, maar vooral wraak nemen over vroeger aangedaan leed. Die offerstoel staat nu nog aan vele hutten; en het offer, meestal van 'n kieken, wordt nog veel gebracht.
15. Volgens Mr. Crabbeek (Les Gbwaka: Bulletin des Juri, diction Indigènes, 1943, n°5) kreeg hij zijn naam omdat hij, als kind, de vrouwen naliep met oneerbare bedoelingen.

verschillende vertakkingen) toen men het pasgeboren kindje vóór zijn voeten neerlegde.

7. *Sɛ-nzale* (De Bonzale). Uit Tukula. Toen zij dit kind baarde was Gbase nergens te vinden. 'n Paar jongens zeggen: «We kwamen hem daar straks in de brouse tegen.» Ze gaan hem opzoeken. Ze vinden hem op de knieën vóór 'n termietenheuvel. » Zeg. Gbase, wat steekt ge hier uit? » « 'n Nzalè (mierometer) aan 't uitgraven. » « Zit ge maar zooveel met uw vrouw in, dat ge 'n nzale vangt terwijl zij 'n kind baart? » Gbase laat zijn werk in den brand en spoedt zich naar huis. Hij krijgt het wichtje in zijn armen, blaast het in de ooren ¹⁶⁾ en geeft het den naam van *Sɛ Nzale*.

8. *Sɛ-mbadɔkɔ* (De Bombadɔkɔ). Uit Tukula. Zij was 'n werkster. Iederen morgen vroeg ging ze naar de plantage, en 's avonds bracht ze 'n zwaren bussel brandhout mee. Ze kreeg er 'n hoogen rug van. Ze lachten met haar en zeiden: « *Dɔkɔ 'dõ géré mɔ* (-) » (er zit 'n worm in uw rug). Ze nam dat kwalijk op, en hierom werd het eerstvolgend kind *Sɛ-Mbadɔkɔ* geheeten.

9. *Sɛ-Zambere* (De Bozambere (...))

10. *Sɛ-Mbagilo* (De Bombagilo) Tweeling uit Tukula. Bij hun geboorte was Gbase op jacht. Hij vernam de blijde gebeurtenis toen hij thuis kwam met 'n gedooden « zambere (...) » (antiloop). Ze hielden feest en het eerste der 2 kinderen werd *Sɛ-Zambere* (...) genaamd.

Tukula klaagde: « Ik baarde veel kinderen, nu nog 'n tweeling, en zit alleen met den last. Mijn oudere kinderen zien

naar mij niet om, ze roeren geen « *kà* » (maisbrij ¹⁷⁾) voor mij, putten geen water aan de bron. Ik beleef geen troost aan hen, *Giló* wa sí ngó mī gɔ (-) = de schaduw (troost) laten ze niet over mij komen. » Vandaar de naam van het tweede kind *Sɛ-Mbagilo*.

11. *Sɛ-Mbayöä* (De Boyöä of Boyöwä). Uit de zuster van Tukula. Bij de geboorte van voorgaanden tweeling stuurde Tukula om haar zuster om op de kinderen te passen. 't Meisje bleef er lang en werd groot. *Gbàsè* hield met haar aan in 't geniep. Zwanger geworden keerde zij naar huis en in baransnood bekende zij met Gbase aangehouden te hebben Toen dit de broers van *Gbàsè* ter ooren kwam, kreeg deze het leelijk te verduren. « Zijt ge niet beschaamd met de zuster van uw vrouw betrekkingen te hebben? Waar is uw kop? *Mó yɔ* (-) *yä ndë*? = Doolt ge? » Om dat schandaal te brandmerken heetten ze dit kind *Sɛ-Mbayöä* (kind van 'n verkeerd geloopene). De moeder stuurde dit kind naar haar zuster Tukula, om het voor Gbase op te voeden. Zij zelf nam later 'n anderen man.

12. *Sɛ-Mbeléfa* (De Bombeléfa). Uit 'n andere vrouw van Gbase, afkomstig van *Bondúni*. Tweemaal baarde zij 'n lefa (-) = nachtvogel. Telkens groeven ze 'n put achter de hut en begroeven het wangedrocht. Den derden keer baarde zij 'n armtierig kindje met mismaakten arm. Gbase zei: « 't Kind heeft wel 'n gebroken armpje, maar we begraven het toch niet: 't is 'n mensch. En daar de moeder tweemaal 'n lefa baarde, leg ik op zijn hoofd den naam van *Sɛ-Mbeléfa*. »

16) *Ngbaka*-groet onder naaste familieleden inzonderheid vóór en na 'n lange scheiding.

17) De « *Kà* » is de nationale schotel der *Ngbaka*. Zij bestaat uit gestampte mais, tot bloem gezeift en in water tot dikke brij gekookt.

ONDERVERDEELING DER BOYOA EN HUN
BIJNAAM « BOGORO ».

13. Se-Mbäbu (De Bombäbu). Se-Mbayöä's laatste vrouw stierf. Hij trekt de brousse in en loopt treurend rond. Onder-tusschen sterft ook zijn broer Se-Mbeléfa. Men zoekt den eenzamen zwerver op. « Se-Mbayöä, kom rap naar huis. Uw broer is dood. Kom en neem zijn 3 vrouwen. » Hij keert naar 't dorp terug, gaat de hut van Se Mbeléfa's eerste vrouw binnen, maar is even rap buiten en zegt: « De deuropening van die hut is te laag, en goed voor die oude gebogen vrouw. Ik wil ze niet. » Hetzelfde gebeurt met de tweede vrouw in de tweede hut. In de derde hut vindt hij de derde en nog redelijk jonge vrouw, blijft binnen en zegt: « Deze neem ik. » Kort daarop verwacht zij reeds 'n kind. Iedereen in 't dorp spreekt er schande over. En de broers zeggen: « De schaamte pakt zij u niet? Ge zijt beide nog in de groote rouw en hebt betrekkingen? Het kind, dat ge ontvangen hebt » ké né bänä te (-) ndo bú¹⁸ fio » terwijl ge u nog instrijkt met de asch der rouw, zal Se Mbäbu heeten. »

14. Se-Mbakúli (de Bombakúli). Hij is 'n zoon van Se-Mbäbu. Zijn moeder baarde driemaal « do kúli ne (-) » = in het ei (placenta). De 2 eerste keeren werd het kind begraven. De derde maal zagen ze beweging in het omhulsel, sneden het open, en waren heel verwonderd er 'n levend kindje in te vinden. Ze noemden het Se-Mbakúli (geboren in de eierschaal.¹⁸) De Bogörö De Boyöä, en misschien wel meerdere klans der Bogbase, worden ook Bogörö genoemd. De Boyöä waren

geweldige mannen, vol leven en plezier, verzot op dansen; maar ook ruziemakers en geduchte vechters. De naburen zegden: Wa dārā né ké goro (ze zijn kwaad lijk bieën); Wā dé goro wēnā (ze zitten vol scheeve streken). Zagen zij hen met hun wapens afkomen, dan sloegen ze meestal op de vlucht, al roepende: « Bógóró woil Bógóró woil »

Behooren verder nog tot de Bogbase:

15. Se-gbakúndu (De Bogbakúndu). Hij is 'n zoon van Se Babili. Se Babili was 'n luiaard; het onkruid en de vuiligheid van zijn plantage wierp hij midden erin op 'n hoop, zonder dien ooit te verbranden. Zijn broers spotten: « Gij met uw « kúndú fo » (vuilhoop) in uw plantage. » Dat verwijt gaf hij als naam aan zijn kind dat daarna geboren werd.

16. Se-Badono. (De Bobadono.) Hij is 'n jongere broer van Gbase. Dien naam kreeg hij toen hij groot was, « wē ké a dóló dula do dōno » (daar hij het ijzer sloeg met den hamer.) Dus: de smid.

17. Se-Bäzörö. (De Bobäzörö.) Hij is 'n zoon van Buluzä, jongsten broer van Gbase. Er was « gazä » (besnijdenis) der meisjes. Buluzä was de besnijder. Hij beging een voor hem zeer beschamende onregelmatigheid, zoodat de ouderlingen, die tegenwoordig waren, verontwaardigd « wā bā zörö kō a dōro » — zij namen het besnijdenis-mesje van hem af. Zijn eerste kind daarop heette hij daarom Se-Bäzörö.

18. Se-Bindü. (De Bobindü.) Hij is 'n oudere broer van Gbase en droeg als kind 'n anderen naam. Daar hij noch groot noch sterk was, en Gbase integendeel flink en dapper in het gevecht, zei men tot den eersten: « Gij, flauwe piet, Gbase á bindü

18) Nog een van die legenden, hier onder 'n anderen vorm, die gemeengoed zijn van zeer vele, zooniet bijna alle klans.

mo (-) dé nu iä » — hij heeft u naar den grond geduwd » (is u boven den kop gegroeid). Vandaar zijn lapnaam.

19. De Bōmbisa. Zij vormen 'n afgescheiden tak der Bobindū. Dit gebeurde als volgt. Op zekeren dag zocht 'n man de vrouw van zijn broer (dorpsgenoot). De zaak komt uit. De bedrogen echtgenoot zoekt den overspelige op en doodt hem met zijn lans. In het dorp teruggekomen, roept hij de ouden samen en zegt: «Ik heb den man, die met mijn vrouw betrekkingen had gedood. En nu zeg ik u: ik blijf niet langer in 'n dorp met zulke kerels wonen. Ik verhuis naar elders. Daarom riep ik u: wē ké mí bīsā há ne (-) bīsa dātī—om het aan u eerst te verklaren.» Zoo vertrok hij met 'n deel van zijn klan, en stichtte 'n nieuw dorp, met name Bōmbisā.

II. DE BONWASE.

De Bonwā^{se}, zeer talrijk, vormen waarschijnlijk niet meer één homogene groep. Ze zijn vermengd met andere klans, en verwant met andere groepen. Zij zelf geraken er niet heel wijs meer uit, en het zal zeer moeilijk vallen om hun oorsprong en stamboom juist te achterhalen. Hun voornaamste klangroepen zijn: de Bodīgā, Boyēle en Bomandia. Hun stamvader heet Nwā^{se}.

Om wille van onvoldoende of niet genoeg getoetste gegevens, volgen hier maar 'n paar legenden die op hen betrekking hebben.

DE BONWASE VESTIGEN ZICH BIJ DE BOKADA.

De grond was onvruchtbaar en er was honger op het dorp altijd. De ouden

doodden de kinderen en aten ze op. De jongere mannen zegden: «We baren kinderen te vergeefs. We gaan en zoeken 'n vruchtbare plaats.» Nwā^{se}-Gbsena (...)¹⁹⁾ gaat op verkenning uit. Hij gaat en zoekt lang. Op zekeren dag, als de zon koud wordt, staat hij vóór 'n breed en diep water. 'n Vogeltje komt van over het water gevlogen en gaat vlak bij op 'n boom zitten. Nwā^{se}-Gbsena schiet het neer met zijn boog. Hij snijdt het open en vindt sorgho-zaad in zijn kropje. Nwā^{se}-Gbsena zegt: «Aan den overkant moet het 'n goede streek zijn. Ik ga eens zien.» Hij doet 'n tooverkunst en gaat over het gezicht van het water. Aan den overkant vindt hij mais te week staan.

Hij zet zich op den oever neer en denkt na: «Morgen vroeg komen de vrouwen om mais; dan haal ik 'n tooverkunst uit en kom te weten waar en van wie het dorp is.» Den volgenden morgen komen de vrouwen hun mais halen. Nwā^{se}-Gbsena verandert zich in 'n waterbeest, zijn lijf is heel wit. Verschrikt loopen de vrouwen naar 't dorp en roepen dat er 'n groot beest bij hun mais in 't water zit. De mannen grijpen hun boog, lansen en pijlen, en spoeden er zich heen. Ze werpen met hun lansen, het beest vangt ze op, en legt ze naast zich; ze schieten hun pijlen af, het beest vangt ze op, en legt ze bij de lansen. Hun lansen en pijlen zijn alle op. Ze gaan naar Nwā^{se}-Kada en vertellen hem hun wedervaren.

¹⁹⁾ Nwā^{se}-Gbsena = «dien men niet doodden kan.» Hij is 'n zoon van Nwā^{se}. Dezen naam kreeg hij ten gevolge van deze legende. Voordien heette hij Botinzabélé = «de man met de boog.» Hij is de groote aanvoerder der Bonwā^{se}-verhuizingen.

Deze zegt: «Zoo doet ge verkeerd. Wacht, ik zal het eens aanpakken met mijn slimheid.» Hij roept zijn schoonzoon en zegt: «Rap, graaf 'n diepen kuil midden in de hut en leg er 'n mat over. Ik roep hem, hij gaat erop zitten, valt in den put en we dooden hem.»

Nwa^aKada gaat met zijn volk naar het water en roept naar het beest: «Ge moet geen tooverkunsten uithalen; kom met ons mee naar het dorp en zeg wa ge verlangt.» Nwa-Gbena wordt weer mensch en gaat mee naar het dorp. Hij treedt de hut van Nwa-Kada binnen. Hij ziet den list in, trekt de mat weg en zegt: «Ge roept me en ik kom; waarom wilt ge me vermoorden?» Nwa-Kada antwoordt: «Ik wist niets van den put af.» En Nwa-Gbena: «Ik kom niet om kwaad te doen. Ik zoek 'n vruchtbare streek voor mij en mijn broers.» En Nwa Kada zegt: «Goed, morgen zien we die zaak. Mijn vrouw heeft «kã» (maisbrij) geroerd. Ge eet, en ik geef u 'n hut en ge slaapt erin te nacht.» Na het eten leidt hij Nwa Gbena naar 'n onvoltooide hut: enkel de stokken in den grond geplant en opgebonden, zonder dak en zonder stampaarde. 's Nachts doet Nwa-Kada het regenen hard en lang; de regen zal den vreemde dooden. Den volgenden morgen gaat hij zien. Maar geen enkel druppel is binnen het staketsel gevallen..... Nwa-Kada zegt: «Ik zie dat ge 'n groote Nwa^a zijt. Luister. Ik geef u 'n oude vrouw, en zoo ge bij haar kinderen kunt verwekken, dan moogt ge bij ons komen wonen.» En Nwa-Gbena antwoordt: «Goed, geef me die vrouw.» Het is 'n stokoude vrouw, met grijsheid over heel haar hoofd. Zij woont bij hem in, en

na eenigen tijd is zij zwanger.²⁰⁾ Nwa-Gbena zegt: «Haal eten voor mij heel veel. Ik keer naar mijn dorp terug, roep mijn broers, we komen en zetten onze hutten hier.»

Op zijn dorp vertelt hij zijn wedervaren. Na vele dagen zegt hij: «We staan op en verhuizen naar de goede plaats die ik vond.» Ze staan op allemaal: de Bogbena (.-), de Bungbia, de Boyële, de Bomandia enz... Ze komen aan 'n zeer groot water. Nwa-Gbena zegt: «Het water is breed en diep, zoo kunnen we daar niet over met vrouwen en kinderen.» Hij slaat op het water met 'n «pondo» (soort riet dat men splijt en tot matten verwerkt). Het water gaat uiteen en middenin trekken ze door de droge bedding.

De Bokáda zien ze afkomen en roepen uit: «Oei! Nu zijn we dood! De tooveenaar is daar met zijn volk.» Ze vluchten weg. Nwa Gbena komt op het dorp aan: het is leeg. Hij vindt er enkel zijn oude zwangere vrouw en 'n meisje. Hij vraagt: «Waar zijn uw broers?» Het kind antwoordt: «Ze hoorden u aankomen en liepen weg. Mij lieten ze hier om op grootmoeder te passen.» Nwa Gbena vraagt: «Waarheen zijn ze geloopt?» 't Kind duidt hem den weg aan. Hij zoekt lang en roept op hen. Hij vindt ze en zegt: «Waarom vlucht ge voor mij? Ik doe u niets. Komt terug en doen we lijk we overeen gekomen waren.»

Ze komen terug. De Bokáda blijven langs den eenen kant, en Nwa Gbena en zijn volk maken hun dorp langs den anderen kant. Ze komen goed overeen, zoeken geen

20) Het kind uit die vrouw geboren heet Nwä^a Kanga.

ruzie en vechten niet tegen mekaar.

DE BENAMINGEN: BODIGIA, BOYELE; BOMANDIA.

Onder de vele kinderen van Nwā^ase was er 'n tweeling: Kōngbā en Dawūli. Bijna elken dag lagen die jongens met mekaar overhoop. Op zekeren dag hadden ze weer ruzie terwijl hun vader sliep. Nwā^ase schiet wakker en roept verstoord uit: « Leelijke deugnieten, 't is alle dagen met u hetzelfde! Morgen geef ik u 'n anderen naam en gaat ge uiteen. »

In 't geniep neemt hij 'n knapzak van 'n civetkat vel, en vult dien met « mbali », = koperen armbanden. Hij neemt 'n knapzak uit 'n egelvel en vult dien met « ba^a-lā » = schelpjes. Hij bindt beide goed toe. Den volgenden morgen gaat hij vóór zijn hut zitten, legt de 2 knapzakken aan zijn voeten en roept de twee jongens. Hij zegt: « Kiest elk 'n knapzak. » En dan: « Doet ze open en giet den inhoud ervan op den grond. » Kōngbā heeft de koperen armbanden, en Nwase zegt: « Lí mō (-) Tēāmbali » = naam van u: lijf van hem met koperen armband.²¹⁾ Dawuli heeft de schelpjes, en Nwase zegt: « Lí mō (-) Dīgbala » = naam van u: met de schelpjes. Tēāmbali had later 'n zoon met name Se Dīgīa. Vandaar de Bodīgīa Dīgbala noemde zijn eersten zoon Yéle. Hij is de stamvader der Boyéle.

Als uitroep van groote verwondering of hevige pijn, gebruiken de Bodīgīa « Tēāmbali » en de Boyéle « Dīgbala. »

21) Tēāmbali. Er bestaan nog 'n paar andere verklaringen van dien naam. a) Bij zijn geboorte vond men 'n koperen armband op de legerstede van zijn moeder. - b) Hij werd aldus genoemd wegens zijn koperkleurige huid.

De jongste zoon van Nwā^ase was 'n stille jongen; hij liep eenzaam in de bosschen rond en was verzot op « ndia » = 'n rood, zoet vruchtje van 'n moerasboom. Eens at hij er zich ziek aan, en zijn vader lachte: « We zullen u maar eenvoudig Ndia heeten. » Een van zijn zoons kreeg den naam van Se-Mandia en werd de stamvader der Bomandia.

III DE GBOGBO.

De groep der Gbōgbō (ook Gbōgbōso of Bōgbōso genaamd), zeer talrijk en wijd verspreid, bevat de veel betwiste groep der Furū. Terecht vraagt men zich af of deze wel echte Ngbaka zijn. Hun oorsprong is zeer duister. In de streek van Molegbe en Bosobolo wonen eveneens vele Furū. Hebben zij alle éézelfden oorsprong? ... En welke is die? ... Ofwel, wat niet onmogelijk is, hebben onze Furū niets te maken met die uit andere streken. ... De legende van 'n kind, geboren in de « furū » = placenta, is een der meest verspreide. Wat er ook van zij, onze Furū houden natuurlijk hardnekkig staan dat ze Ngbaka zijn. In elk geval, ze doen zich aldus voor door hun taal en levenswijze.

Oorsprong der Gbōgbō.

De allereerste voorvader der Gbōgbō is Welekéké. Welekéké heeft geen vader, geen moeder, geen broers. Hij viel uit de lucht in de brousse neer. Hij gaat lang lang en hoort 'n vrouw zingen. Hij gaat zien. Zij stampst mais. Hij vraagt haar tot vrouw. Zij en haar ouders stemmen toe.²²⁾ Zij heet Yāzu.

22) Vergelijk hooger: de legende van Gbase.

Zij schenkt hem later 2 kinderen. Hij neemt nog 'n tweede vrouw, Gösälä. Ook zij baart 2 kinderen. Welekéke wordt oud en sterft, «ne á gifi Gbögbo» en hij verandert in 'n LEEUW.

Evenzo gaan al zijn nakomelingen, na hun dood, in 'n leeuw over. Wanneer 'n oude op sterven ligt, komt de leeuw en zit te huilen achter de hut. Een der aanwezige ouden gaat dan buiten en zegt tot den leeuw: «Huil niet meer, en keer rap naar de wildernis terug. Voorzichtig, opdat de schoondochter u niet zie.»²³⁾ Zoo spreekt de oude en dringt zachtjes den leeuw terug. Treurend, met neerhangenden kop, keert hij naar de wildernis terug zonder 'n spoor van zich na te laten.

Gelijk meest alle Ngbaka-groepen heeft deze ook zijn Totem, nl. den leeuw. Om wille van de zielsverhuizing in het totem-dier mag niemand het vleesch eten van het beest, tot wiens totem groep hij behoort.

Kinderen van Welekéke.

A. Uit zijn eerste vrouw, Yázu.

1. *Se-Dängö* (De Bodängö). Hij was 'n wielewaal, 'n nietsnut, ging heele dagen dansen en flirten. Toen zijn vader stervende was, ging men hem opzoeken en zeggen: «Keer rap naar huis, uw vader gaat sterven.» Maar hij antwoordde dat er zeker nog geen haast bij was, en hij bleef dansen en zottebollen. Daarom «zij zetten *Se-Ndämä* (zie n° 2) tusschen de beenen van zijn

²³⁾ Ondertusschen zit de schoondochter ergens in 'n hut te schreien. Ze mag haar schoonvader niet zien en verschijnt eerst na zijn begraafing. Alhoewel de Ngbaka-overleveringen 'n eerbiedige vrees voor den schoonvader aanleeren, behoort dit gebruik tot het verleden, en dan nog slechts tegenover den Nwan. Deze woonde afgezonderd in 'n plantage, en zoo hij eens in het dorp kwam, vluchtten al de aangetrouwde vrouwen de hutten binnen, en bleven verborgen tot hij heen was gegaan.

vader.»²⁴⁾

Welekéke sterft. Ze begraven hem en treuren vele dagen. *Se-Dängö* verschijnt nog steeds niet. Ze stellen *Se-Ndämä* aan tot Nwan. Er wordt gefeest en gedanst. Midden de feestpartij verschijnt *Se-Dängö* en vraagt wat er gaande is. Men jouwt hem uit: «Wie zijt ge? Trek er vandoor! We hebben *Se-Ndämä* aangesteld tot opvolger van zijn vader!» De kwaadheid pakt het hart van *Se-Dängö* geweldig. Hij kapt den «*gá* bia, *gá* sülä» = grooten trommel in stukken. Sindsdien kreeg hij den spotnaam van *Se-Ngbabia* (- - -) *Se-Ngäsülä*.

2 *Se-Ndämä* (De Bondämä). Hij was goed en werkzaam. Hij ging geneeskruiden voor zijn zieken vader zoeken en stond hem steeds bij. Toen deze op sterven lag, zette men *Se-Ndämä* tusschen diens beenen. Hij was van zijn vader niet meer weg te krijgen, treurde, en at niet meer. Hij werd mager lijk 'n graat. «*Te* (-) *a ndä* "mä", *ndä* "mä"lä né ké kúlá sale.» = zijn lijf kromp ineen lijk gerookt vleesch. Sindsdien noemde men hem *Se-Ndämä*. Na den dood van zijn vader werd hij *Nwä*, ten overstaan van zijn ouderen broer.

B. Uit zijn tweede vrouw Gösälä.

3. *Se mbi* (De Boyambi). Ook hij ging geneeskruiden voor zijn vader zoeken. Op zekeren avond kwam hij zeer laat thuis. Men zei: «Ge zijt onvoorzichtig. Waarom loopt ge «do tu mbi mbi mbi» —in den vollen donkeren, dolend in het bosch rond?» Vandaar zijn naam. De *Boyambi-Bo* (zij, de klan) *Ya* (van

²⁴⁾ Nl. om hem in zijn doodstrijd bij te staan, en in figuurlijken zin, was dit het voorrecht van den oudsten zoon die den patriarchalen titel (*Nwan*) erfde.

voorouder, grootvader) Mbi.

Men geeft ook nog de volgende verklaring. * Wë lä. mbi gänä (= lä wë) — om het uitrukken van het ingewikkelde (=slechte palaber veroordeelen.) Eens had iemand ruzie met zijn broer en werd in het ongelijk gesteld. Hij wil mordicus zijn pleit winnen en loopt van den eenen oude (rechter) naar den anderen. Hij komt ook bij Se Mbi die hem met harde woorden veroordeelt. 'n Getuige zegt: « Wat loopt ge toch heel het dorp af om gelijk te krijgen? Ziet ge niet dat iedereen u veroordeelt? Ook deze Se * mbi gänä mō (-) iä » — rukt uit, veroordeelt uw list.

4. S e k e n g e (De Bokenge). Zoo genaamd, omdat hij, groot geworden, graag brandhout klieft met 'n * kenge » — wig. Se-kenge won Se Gōsē²⁵ (de Bogōsē²⁵) en deze op zijn beurt Se Durüngbä (De Bodurüngbä.)

KINDEREN VAN SE NDAMA:

DE FURU.²⁵⁾

Bemerking. Hoewel alle kinderen van Welekéke Fürü genoemd worden, beginnen deze, streng genomen, maar van hier af. Dat onderscheid is natuurlijk maar van ondergeschikt belang; hoofdzaak is de eenheid van den stam.

1 S e - B a l i a (De Bobalia).

2 N w ä^a - Z i n g a (De Bodzinga). Tweelingsbroers. Nwä^a-Ndämä 's vrouw bracht haar eerste kind ter wereld * dō fürü ne (-) »

25) Sommige ouden beweren als volgt. Welekéke had nog 'n andere vrouw, met name Ya-Gili, uit wie hij Nwa^a-Fürü won. Nwä^a-Fürü won Se-Balia, Nwä^a-Zinga en Se-Basili. Nwä^a-Ndämä zou dus, niet hun vader, maar de broer van hun vader zijn.

in de placenta. Ze meenden dat het 'n levenloos iets was en begroeven het achter de hut. Evenzoo den tweeden keer.

Nwä^a Ndämä was goed bevriend met Gbäsē. Eens kwam deze hem bezoeken, werd best onthaald en verbleef er enkele dagen. Nwa-Ndama 's vrouw haar tijd was juist daar. Zij baart opnieuw in de placenta. Nwa-Ndama zegt tot Gbase: « Verdriet is er in mijn hart veel. Kijk, voor den derden keer graven ze 'n put achter mijn hut. » Gbase zegt: « Wat! 'n Put aan 't graven? Maar vriend, er zit 'n kind in dat omhulsel! Kijk eens goed: het beweegt zijn lijf. Wacht, ik leer u de kunst om dat open te snijden. » Hij stuurt om 'n rietstok; hij splijt dien en scherpt hem aan. Voorzichtig snijdt hij ermee het vlies open en 'n tweeling komt te voorschijn. Het eerste kind wordt Se Balia geheeten « wë ké bā lí a de wēnä » = omdat zijn oogen schoon zijn veel.²⁶⁾ De Bobalia kregen later, in 'n strijdlied van hun verwanten de Bogilima, den bijnaam van B o y ä s e. Het tweede kind werd Nwä^a Zinga geheeten « wë ké dāi ä zī zī n g a » = omdat zijn voorhoofd vooruit komt.

3 S e - B a s i l i (De Bobasili). « Wā küä do nwä^a sili lí góró ä » — ze baarden hem met 'n sili-blad aan zijn achterste Of nog: hij kreeg dien lapnaam, omdat hij, als jongen, verzot was op "sili,, = 'n plant wier bladeren en wortels tot groenten bereid worden.²⁷⁾

4 S e W ä n g ä (De Bosewängä.) Dit is 'n spotnaam, omdat hij heele dagen in de

26) Uit Se-Balia spruiten voort: Se-Badua (de Bobadua) en Se-Kadinga (de Bokadinga). Beide klans worden eenvoudig Bobalia genoemd.

27) Se-Basili won Se-Kpale (de Bokpale (---)). Niet te verwarren met de Bökpalé die Boyéle zijn) en Nwa-Sakia (de Bosakia). Evenzoo worden beide meestal Bobalia geheeten.

brousse liep met lans, boog en pijlen. Ze heetten hem: « ya li te (-) wángalá fo » = doler in de half gebrande plantages.

5. Se-zá n d o (De Bosezándó). Hij kon goed «se (-) zándó» =trommels kappen. Eens was er «gàzá» =besnijdenis. Er werd gedanst en gefeest. Er ontstond 'n geschil. Hij wilde den trommel wegnemen en den dans stop zetten. Maar het volk ranselde hem af en verjoeg hem met de gaza-zweep, al roepende: «Eraf, trommelkapper.»

IV. DE BOZENE-BOKILIO.

Hoogst waarschijnlijk zijn de Bozens (.-) Bokilío geen Ngbaka. Zij behooren tot de Bongo-groep van de Ngbakà-Mábó; ze zijn verwant met de Mábó, Monzómbó, Kpálà, Oyango (.-) en zouden oorspronkelijk Bantoe zijn.

Ze hebben zich hier in 2 groepen neer-gezet: de 1^e, zeer talrijk en aaneengesloten, rond den Staats bijpost van Bozene, vormt 'n Hoofdij; de 2^e, op den weg van den Mbari, over den Missiepost van Bwamanda.

Van hun voorhistorie weten ze maar weinig meer af. Dat ze vroeger door de Nzàngerè leelijk gehavend en verstrooid werden, dat velen mekaar terugvonden door toeval, en dat vele van hun broers, en vooral hun familie langs moeders kant, nu nog over de Ubangi-rivier wonen.

Hun naam ontleenen ze aan één hunner stamvaders: Se-z s n e (.-) (zie beteekenis verder in de 4^e legende), en Se-kilío, 'n afstammeling der Botilí, hun verwanten. De eenen houden Se Zene voor 'n natuurlijke zoon van Se-Mbóka; zijn eerste naam was Nwā -Yóngumbè. De meesten echter beweren dat hij 'n aangenomen kind is.

De Bozene-Bokilío erkennen allen eens-

gezind twee stamvaders: Se-Mbókà en Gbédémá, elk met zijn onderscheidene klans. 28) Ze houden aan dat onderscheid, en zeggen u direct of ze Bomboka of Gbédémá zijn. Beide hebben nog elk 'n bijnaam: de Bomboka: Sā bete (woonden vroeger onder 'n palmboom = betè); de Gbédémá: Witígila (woonden vroeger onder 'n gila-boom).

1. EERSTE SCHEIDING VAN HUN BROERS. Op zekeren dag komt 'n vrouw van de plantage en roept: « De Monzómbó hebben (een) mbámu gedood ». ('n Kleine antiloop). Op het dorp woont er echter 'n man die Mbámu heet, en die is juist op wandel. Iedereen nu meent dat het over hun broer gaat. De oorlogsklok wordt geslagen, de mannen loopen samen en het dorp der vermeende moordenaars wordt bestormd. Het komt tot 'n bloedig gevecht dat veel slachtoffers maakt. Midden den strijd verschijnt Mbámu. Men ziet de pijnlijke vergissing te laat in. Maar na die broedermoordering is natuurlijk van verder samenwonen geen spraak meer.

2. YA-MASO STAAT HET NWA-SCHAP AAN SE MBOKA AF. Ya-Maso, de oudste zoon van Ngümügbadó, was 'n twistzoeker met moorden op zijn geweten. Geen dag of er was palaber. Zijn vader zegt: « Ons dorp zal teniet gaan door hem. Hij mag geen Nwa^a worden na mij ». Yá-Màsò zegt tot zijn jongeren Se broer Mbóka: « Goed, gij wordt Nwa in mijn plaats; maar ge moet me betalen ». Se-Mboka betaalt: 5 koperen armbanden, 5 bundels lansen, 1 geit en 1 stuk boomschors. Ya Ma-

28) Als oer-stamvader geven ze op: Yá-kóbá. Er bestaat 'n strijdlid op zijn naam. Yákóbá won Ngümügbadó, den vader van Se-Mbóka en Gbédémá.

so zegt: « Ik sta u dus den Nwa^a-titel af; maar ik blijf toch uw oudere. Eerst moet ge 'n plaats kuischen en 'n hut zetten voor mij; daarna werkt ge voor u en de broers ».

3. GBEDEMA: JONGERE BROER VAN SE MBOKA. Eens komt Gbédémā op bezek bij Se Mbóka. Hij heeft zijn Nwa^a-bel aan zijn gordel hangen. Se Mboka hoort die bel in de verte klinken. Hij zegt aan Se Zene (---): « Ga eens zien welke Nwa-bel er daar in de verte klinkt ». Deze gaat en ziet Gbédémā aankomen. Hij stopt de bel met bladeren toe. Gbedema komt aan, verontschuldigt zich en betaalt 'n boete. Se-Mbóka is gekalmeerd en zegt: « Broer, ge zijt ook 'n Nwa^a; laat dus gerust uw bel klinken. Echter niet als ge bij mij komt, daar ik uw oudere broer ben ».

4. SE ZENE: 'N AANGENOMEN KIND VAN SE MBOKA. Op zekeren dag zit Se-Mbóka onder zijn Nwa^a-afdak, midden 'n groote omheining. Opeens merkt hij 'n jongen op die verlegen door de haag loert. Hij roept zijn vrouw: « Ga eens zien welk 'n manneke er daar « a zene (' -) né, a zene ne » = Hij kijkt zoo, hij kijkt zoo » (schuw rondloeren). Zij gaat en vindt er 'n flink jongetje, gansch naakt. Zij zegt: « Wees niet bang en kom met me mee. » Zij kapt 'n bussel stroo en wikkelt hem erin. Zij draagt hem de hut binnen. Se-Mboka komt zien en vraagt den jongen: « Van waar komt ge? » - « Van Búmbwā gaan loopen omdat ze er veel vechten. En nu bent ik verdwaald. » Se-Mboka geeft hem 'n stuk boomschors en zegt dat hij bij hem mag inwonen. Hij houdt den jongen lang lang in zijn hut verborgen, en elken dag eet hij met hem samen. Zijn hart bemint hem veel, meer dan zijn eigen kinderen. Hij laat hem doorgaan voor zijn eigen kind: S e - z e n e (. . .) en geeft

hem later 'n vrouw.

5. SE-ZENE WINT HET TEGENOVER SE NGANDO.-ONTSTAAN DER BO-YANGBA. Op zekeren dag gaat Se-Mboka op wandel naar de Bòsèmbwā. Se-zene mag hem vergezellen. Se-Mboka bindt de Nwa-bel aan zijn gordel, Se-zene draagt den knapzak. Ze gaan lang lang en Se-Mboka wordt moe. Ze rusten wat uit aan de hut van 'n vrouw « ké à dea (- -) ndā » = die, zij maakte ndā.²⁹) Se-Mboka vraagt om eten en drinken. Maar die vrouw is gierig en zij zegt: « Kapt ge 'n veld voor mij? » Zij neemt het eten op en gaat naar de plantage. Haar kind loopt haar schreiend na. Zij zegt hem: « Blijf thuis. » En tot de twee mannen, om den jongen bang te maken: « Als hij nog schreit, snijdt hem maar den kop af. » Het manneke zit 'n tijdje schuw naar die 2 mannen te kijken en gaat stilletjes weer aan 't weenen. Se-Mboka zegt tot Se zene: « Ik snijd hem de keel over! Die gierige vrouw moest het maar niet zeggen. » Hij neemt zijn werpmes en snijdt het kind de keel over.

Weldra staat heel het dorp overhoop. Het volk loopt vóór de hut samen. Se-Mboka zegt tot Se Zene: « Ik ben oud en stotter 'n beetje, leg gij de palaber uit. » En Se-Zene zegt tot de menschen: « Se-Mboka is 'n groote Nwa^a, en die vrouw weigerde hem eten. Deed zij niet verkeerd? » En allen: « Ja ! » En Se Zene: « En dan bekoort zij zijn hart en zegt dat hij het kind moet dooden als het nog schreit. En het schreide nog. En hij doodde het. Deed hij aldus verkeerd? » En iedereen: « Neen ! » En het geschil werd bijgelegd omdat hij 'n Nwa^a is (Den Nwa^a

29) D. w. z. Een vrouw roept de jonge mannen van 't dorp om 'n veld voor haar te kappen. Zij maakt veel maisbrij met toespijs en maisbier gereed, zoodat ze mogen eten, buik sta bij.

werd nooit kwaad gedaan).

Se-Ngando verneemt die zaak, en met kwaadheid in zijn hart heel veel, gaat hij Se-Mboka vinden en zegt: « Ben ik niet uw eerstgeborene? En als er 'n palaber voor u te slechten valt, waarom vraagt ge dat aan dien onderkruiper? Waarom stelt ge me achter hem? Ik blijf niet meer bij u wonen!»

Se-Ngando verhuist met zijn volk en gaat zich vestigen bij de Bombili en Bosúmkò (de Yangó) aan het watertje de Yängba. Vóór hij vertrekt, spreekt Se-Mboka zijn vloek over hem uit. Hij doet als volgt. Hij neemt de uiteinden van het lijf van Se-Ngando: 'n beetje haar van boven zijn mannelijkheid, 'n vlokje hoofdhaar en 'n stukje nagel van zijn grooten teen. Dit verbrandt hij en de asch ervan stopt hij in 'n hol stokje dat hij met inlandsch pek toestopt. En hij zegt: « Omdat ge me met ruzie verlaat, zult ge nooit veel kinderen baren, nooit talrijk worden.» Het toovermiddel verbergt hij in het dak van zijn hut.

En die vloek woog op Se-Ngando en zijn nageslacht. Zij dwaalden rōnd, werden nooit talrijk, en na zeer langen tijd kwamen ze terug bij hun broers wonen en vermenigvuldigden zich.

6. DE « SIKÀ SE MBOKA. (. . . .) » (De relikwie, amulet van Se-Mboka.)

30) Yängó: de watermannen (Ngú: water, in 't Ngbandi). Bōyängbā. Die zinspeling op 'n zoogezegd water, de Yängbā, is zeker verkeerd. Die naam duidt 'n zeer oude groep aan, misschien wel deze der Bangba van Uele. Men zou dus hebben: Bo (de klan) Ya (van voorouders) Ngba (de Ngba). Evenzoo de Būmbwā (zie legende n°8). Se-Muogba (- . .) is waarschijnlijk 'n uitvindsel: sommigen beweren dat Mú-Ngbā en Yā-Ngbā dezelfde zijn.

Op zekeren dag overrompelen de Nzāngērē het dorp van Se Mbókā. Velen sneuvelen. Ook Se Mboka sneuvelt. De Nzāngērē snijden de dooden het hoofd af en nemen die mee als zegeteekens. 'n Ontsnapte loopt snel Se-Zene verwittigen. Deze trommelt in allerijl zijn volk samen en achtervolgt den vijand. Hij verslaat hem en vindt het hoofd van zijn vader terug.

Se Ngando verneemt dit en komt het hoofd, als eerstgeborene, opeischen. Maar Se-Zene zegt: « Ge verliet ons sinds lang, en 't is alsof ge niet meer tot onze groep behoort. Wij behouden het hoofd. »

Se-Zene scheert het haar van het hoofd en baard van zijn vader af. Hij bindt het in 'n lederen zakje. Hij neemt 'n bundeltje haar van 'n olifantstaart, steekt het zakje er onderaan midden in, en vlecht het stevig toe, zoodat het olifantshaar er boven 'n breeden waaier vormt. Dan neemt hij 'n lans met bel onderaan en hecht de relikwie er boven op. 'n Groote omheining wordt gemaakt en 'n geestenhut middenin gebouwd, waarin de « Sikā » geplaatst vormt. Niemand mag die hut binnen, behalve de Nwa" en Bito, de « yā lē » (familie van moederskant) juist op bezoek. (de yā lē heeft meezeggenschap in familiezaken en treedt dikwijls in de legenden beslissend op).

Als er oorlog op handen is, komen de mannen in de omheining samen. Bito haalt de « Sikā » uit de hut en plaatst ze in 't midden van het plein. De strijders werpen hun wapens ervóór: lansen, boog en pijlen, werpmessen en schilden, en gaan in stilte neerhurken, de ouden vooraan.

Bito fungeert. - 1: Hij aanroeft den geest van Se-Mboka, met veel woorden en gebaren; hij springt en danst rond de « Sikā ». - 2. Hij neemt 'n wit kieken, wringt het den kop af en besproeit

de wapens met zijn bloed. -3. Hij neemt 'n drinkschaal met water; doopt 'n blad van den kleeder-boom erin, kauwt het, besprenkelt ermee de wapens en roept uit: « Gaat en doodt uw vijanden en brengt me hun koppen, dat ik ze opete lijk deze bladeren ». -4. Nu is het gewichtige oogenblik gekomen. Hij aanroept opnieuw den geest, en raakt eventjes de lans der relikwie aan. . . . Zoo de waaier onbeweeglijk blijft, wil de geest geen strijd. Gingen ze toch, ze zouden onvermijdelijk verslagen en gedood worden. . . . Maar komt de waaier in beweging, dan springt Bito overeind met wilde kreten: « Mannen, ge ziet het, de geest is over u! Vooruit! » Eikeen grijpt naar zijn wapens, en met wilde oorlogskreten (het lied van Yà Kóbá) rukken ze op. En de vijand wordt verslagen en uitgemoord.

7. SAMOLĒNGĒ EN HET ONTSTAAN DER BUMBWA. Samol'engē, zoon van Gbédémá, was 'n levendige kerel, 'n ruziezoeker en 'n dief. Gbédémá was die gedurige palabers moe, en hij besloot zijn zoon te dooden. In zijn hut, achter het brandhout (slaapplaats der ouders), graaft hij 'n put, legt er 'n mat over en plaatst er 'n pot maisbier op. Samol'engē komt binnen. Zijn vader zegt: « Er staat daar 'n pot maisbier voor u. » Samol'engē (hij had reeds 2 vrouwen) gaat naar de aangeduide plaats en ziet den list van zijn vader in. Met zijn werpmes gooit hij den boel overeind. Woedend denkt hij na: vermits vader me wil vermoorden, ehwel, 'k zal mezelf om 't leven brengen.

Hij stuurt zijn vrouwen om 'n bussel stroo, doet het tot 'n mat vlechten en gaat erop liggen. Zijn koperen polsring en werpmes legt hij op zijn borst en zegt: « Wikkelt

me in de mat en bindt me stevig erin. » Dan zegt hij: « Neemt me op, brengt me naar het water en werpt me erin. » De vrouwen doen dit en komen huilend naar het dorp terug.

De bussel gaat echter niet onder. Hij drijft stroomafwaarts en komt terecht in de fuiken van Se-Tilī (De Botilī). Den volgenden morgen zegt Se-Tilī tot zijn dochter: « Ga eens zien of er visch in de fuiken zit. » Het meisje gaat en ziet den bundel in de fuiken vastzitten en hoort 'n stem zuchten. Verschrikt loopt ze dit aan haar vader vertellen. Se-Tilī spoedt zich erheen, trekt den bussel op het droge en snijdt hem open. Verbaasd roept hij uit: « E! Gij, Samol'engē, zoon van Gbédémá! » Deze vertelt hem zijn wedervaren; Se-Tilī zegt: « 't Is niets, jongen! Kom mee, ge moogt bij mij eten en slapen. » 's Avonds zegt hij aan zijn dochter: « Maak die hut daar gereed. Slaap gij bij hem en zorg voor zijn eten, brandhout en water. »

Na eenigen tijd is het meisje zwanger. . . . Zij baart 'n kind dat men den naam van SEMUNGBA geeft (De Bumbwā). Se-Tilī zegt: « Mijn dochter baarde uit hem; ik stuur om zijn vader dat hij de bruidschat komme betalen. » Gbédémá komt en zegt: « E! Jongen! Ik dacht: ge waart dood sinds lang! En ik vind u terug met 'n vrouw en 'n kind! Mijn hart is blij! Ik betaal de bruidschat en we keeren samen naar huis terug. » Maar Samol'engē zegt: « Naar uw dorp keer ik nimmer meer terug. Ik blijf bij mijn schoonvader wonen. »

En hij bleef bij zijn schoonvader en baarde zeer veel kinderen. En zijn kinderen en kleinkinderen werden zeer talrijk. Zij gingen in getal boven de Botilī. En zijn nakomelingen namen de medaille van den Blanke door diefstal.

STYLE ORAL.

Nous donnons ci-après un morceau rythmique moderne sur L'ÉPARGNE, que nous accompagnons d'une traduction française avec quelques notes explicatives. La traduction se tient très près de l'original l'omongo.

A côté de mon témoignage, la critique interne du texte et sa comparaison avec d'autres morceaux rythmiques d'auteurs inconnus prouvent qu'il s'agit bien d'une création récente.

L'auteur, P. Ngai, que nos lecteurs connaissent déjà par ses articles sur le Veuvage et sur l'Enfancement chez les Nkundo, a été formé dans nos écoles sans perdre le contact avec la vie indigène. Nous faisons cette remarque, parce qu'on pourrait mettre en doute l'authenticité, vu que le milieu évolué ne paraît guère s'adonner à pareille activité. Si nos évolués se sentent le talent poétique, ils écrivent en français. Dans la généralité ils ne s'intéressent plus à l'art ancestral. Ou plutôt: ils affectent du dédain à son égard. Même chez les indigènes de l'intérieur le goût pour ces choses baisse.

Le même auteur a encore composé quelques morceaux rythmiques semblables. Dans la collection déjà importante que nous avons pu recueillir, il ne se trouve que quelques rares spécimens d'origine moderne, dûs à des indigènes de la brousse.

Toutes ces créations modernes sont calquées sur les modèles anciens, dont elles suivent les règles prosodiques et adoptent certains clichés.

Les règles de la prosodie indigène nous sont encore imparfaitement connues. Nous en savons cependant déjà assez pour classer les morceaux modernes et pour juger de leur conformité rythmique avec tel genre ancien.

Pour goûter la beauté rythmique, il faut évidemment connaître la langue. Mais cette connaissance ne doit pas être très poussée pour apercevoir le caractère rythmique de ces morceaux.

(G. Hulstaert)

Mo ngo! okele na?
 Ilangala ya jwende yofonge te!
 Bolemo nkakamba la nko lotukú e?
 Oate likonja « ntombe nko »?
 Benyamo bekwenga nga lonsesé.
 Balako basanga: « nd'em'ondaleki! »
 Etoo akela: « Onyi nk'ekutá! »
 Ifokw'asanga: « em'ow'ejeé! »
 Yemaka y'otema ntawa l'ilole?
 Balulaka la nkoy'en'ekouta?
 A we! okele na?
 Utsa lis'afeka kel'okamwe te!
 Ekob ony'onnyenga nda loulu!
 Bakamb'asoswa nga batanga.
 Likonja pwaopwao okambwe nko?
 Lofes'a mbenga l'ojaka e?
 Lompolongo nd'ilombe aleki beloko.
 Ah! we! oma fele:
 Likonja nsosomb'aleki belonji;
 Ofuja mpe nk'akambo nd'oyalo to!
 Isisi v'ikonja nko bokinywa;
 Ikokva y'osob anenwaka mo!
 Omeka nd'ofonge nda loulu.
 Mpanga wejake nda benyamo!

1. Oh ma mère: que vas-tu faire?
2. Jeune homme, va donc épargner!
3. Le travail est-il donc sans fatigue?
4. Lorsque tu as de l'argent (tu te demandes): « que vais-j'en faire? »
5. Les dépenses t'entourent (nombreuses) comme des feuilles du palmier nsesé!
6. La bière dit: « c'est moi qui les surpasse » (en bonté)!
7. L'étoffe dit: « ce n'est que tromperie » (que la bière)!
8. La belle femme dit: « moi qui suis douce! »
9. Ce damné coeur ne meurt-il pas de stupidité?
10. Aspire-t-on donc au léopard qui te saisit?
11. Ah toi, que vas-tu faire?

12. Regarde en arrière, tu seras étonné !
13. La famille abonde dans la chambre :
14. Tu es prodigue avec l'argent : comment te tireras-tu de la détresse ?
15. Les palabres pleuvent comme des gouttes !
16. Les écailles du poisson mbenga se trouvent-ils donc (abondamment) ?
17. La prodigalité dans la maison amène trop de discours.
18. Ah toi, attends un peu :
19. Emprunter de l'argent cause des ennuis interminables.
20. (Ainsi) tu augmentes les palabres à en remplir (ta) demeure.
21. (Même) un peu d'argent n'est pas à dédaigner :
22. En effet, le complément de l'argent s'accroît !
23. Mieux vaut conserver dans la chambre,
24. Et ensuite modérer les dépenses !

NOTES: Après chaque vers la réponse de l'auditoire est : yófonge=va conserver, épargner !
Les mots entre parenthèses sont sousenten-

- du ou compris dans le contexte.
- r. 9. L'auteur maudit la stupidité du cœur qui désire toutes choses folles et nuisibles.
 - r. 15. Le verbe employé: soswa, signifie: descendre ou dévaler de soi-même: il est appliqué aussi à la pluie tombant en averse. Dans le contexte le mot « pleuvoir » lui correspond exactement.
 - r. 16. « Ecailles de poisson mbenga » est une figure pour les pièces de monnaies, à cause de leur aspect brillant. Le mot est employé au singulier, avec sens du pluriel.
 - r. 17. Discours: discours de palabres, disputes, etc.
 - r. 19. Ennuis interminables est l'expression qui correspond ici au mot hólnji, qui indique tout ce qui traîne interminablement: discours, palabres, chant, etc.
 - r. 20, 21. Même un peu d'argent a de la valeur et n'est pas à dédaigner: en y ajoutant un peu de temps en temps, la somme devient importante. Epargnez donc! Car les petits ruisseaux font les grandes rivières.

MISE-AU-POINT

Des critiques autorisées nous sont parvenues au sujet de certains articles publiés dans les N° 1 et 2 de cette année. Déférant à ces critiques, nous rectifions ci-après les passages incriminés.

Dans la description de mœurs nous avons admis des expressions d'un réalisme exagéré. Dorénavant nous serons plus vigilants pour les éviter.

Dans l'article: « Pour plus d'Étude des Valeurs Luba », la phrase: « Si civiliser un peuple veut dire: élever, développer, ennoblir ce qu'il a en propre, etc. » a besoin d'être précisée: il ne peut s'agir que de ce que ce peuple a de bon. Car il y a parfois des choses à supprimer; et nul peuple ne peut se passer de valeurs spirituelles nouvelles.

Quant à l'article sur le Rwanda voici les rectifications à apporter:

« L'idéal est d'ordre intellectuel »: intellectuel ne doit pas être compris ici comme s'opposant à « moral »: ce que l'homme doit cher-

cher avant tout c'est de devenir meilleur.

Toute tradition n'est pas nécessairement vénérable, et toute rupture avec le passé, toute révolution n'est pas condamnable. Il existe des coutumes et des traditions mauvaises ou incompatibles avec le Christianisme, et avec lesquelles la rupture s'impose.

De la constatation que les luttes d'un peuple contribuent à former sa tradition, on ne peut induire que pour posséder une tradition, source de son idéal, un peuple doit aller de luttes en luttes, et que la guerre serait une chose bonne, nécessaire au progrès d'un peuple. Ce qui n'est guère orthodoxe.

Une poésie intitulée: « Le Roi n'est pas un homme » le présente « comme la personnification de Dieu auprès des hommes du Rwanda ». Dans ce texte nous ne voulons pas exposer la doctrine de l'Église au sujet de pouvoir royal, mais simplement une tradition du Rwanda.

La Rédaction.

LOMONGO EN NGBANDI.

In de woordenlijst, toegevoegd aan de Spraak-kunst der Ngbandi-taal door P. Benjamin Leks, Capucien (1923), vallen ons eenige woorden op die oogenschijnlijk van denzelfden stam zijn als de corresponderende Môngo-woorden. Daar het de vergelijking geldt tusschen een Bantu-taal en een Soedaneesche, is het aantal woorden uiteraard beperkt; toch zijn zij nog talrijk genoeg om te worden naar voren gebracht.

Wijl een aantal woorden ook in het lingombe voorkomen, nemen we ook deze in onze vergelijking op, volgens de lijst die ons welwillend door P. H. Noordman, van de missie van Mampoko, werd bezorgd.

De lijst die volgt bevat slechts de woorden, die klaarblijkelijke overeenkomsten vertoonen met elkaar. We plaatsen ze alphabetisch volgens P. Leks' vocabularium. We voegen er enkele woorden tusschen, die getrokken zijn uit Mgr Tanghe's « De Ngbandi naar het Leven geschetst ». In de môngo-woorden scheiden we stam en prefix door een streepje. De woorden die in het Ned. tusschen haakjes staan, geven de nauwkeurige beteekenis van het môngo-woord. Waar in het ngbandi middelen voorkomen, worden deze aangegeven door trema of tusschen haakjes (laag: . . , middel:-).

Ngbandi Lomongo Lingombe Nederlandsch

benge (.-)	li-bengé		zoete patat
biringi	bilingola	bilingana	wentelen
bómbi	bómba		vergaderen (bergen)
butu	b-utú	mabutu	zand
éle	éla		water uitscheppen
fondo	li-nkondo		banaan
kā	ka		geven
kā	kā (dial.)		in.op
de (-) kaka	kakola	kakola	afbieden
kása	n-kásá	kasa	groente (bladeren)
kási	lo-kasé		genies
konga	kónga	kóngola	afgieten (afscheppen)
kongö.	bo-kongó ¹⁾		papegaai

koro (-)	s-kólu		rochel
kötä	bo-kóta		groot (ouderdom) beschimmeld schild ('n soort)
kuka	kukwa		
kúku	lo-kúku		
kundú	li-kundú	likundú	maag
kuru	bo-kulu	mokwulu	koord
kútú kútú	kótókoto		oneffen
ja	lála (dial.)		slapen
leli	lela		kinderoppasser (werkw.)
linda	linda	dinda	verdwijnen in water
lombë	e-lombé	elombe	voorvechter (vooraanstaand persoon)
mbëlä	mbéla	mbea	roep (mv.)
mbi	emi	mbi	ik
mbo	mbwá	mbwa	hond
mbumbü	m-pumbú	mbumbu	kruidmels
méné	mina, mela	mea	inzwelgen
na	ndá, ná		in, op
ndele	n-dele	ndele	dakbladeren
ndiká	lo-ndiká		palmpit
ndümbü	bo-lümbü		naaktheid
ngbonga	ngonga		trommel (klok)
ngongo	ngongo, nkongo		bladeren voor dakbedekking
ngö	ngomo		trommel met huid overtrok- ken
ngongö	bo-kongö	mokongo	ruggraat (rug)
ngundë	ngondé		krokodil
nyo ^a (-)	nyoá, nywá		drinken
nzángo	j-ángu, j-ánga		palmtak
nzembere	bo-njémbé	njombe	knevel, snor
ofo ofo	ba-fofo	mapupu	longen
sáko	lo-sáko	sáko	handgeklap
sara	sala		genezen zijn
sé	ba-nsé, nsé	nase	grond (be- neden)
séséku	li-séséku	isékuséku	snik (hik)
sesima	sasimoja	sasimoja	verschrikken
siri	lo-sili		vloo, luis

1) « Literair » naast nkoso gebruikt.

sisá	bo-sisá	mosisa	pees, ader
samba	samba		leenen
ngɔngɔɓ	nkɔngɔɓ	ngɔngɔɓ	duizendpooter
sukúlu	e-sukúlu	esukulu	uil
tále	bo-tá		boog
tanǵé	ntangé		bed
toma	tóma	lóma	opjagen (gebieden)
tula	tula		niet opgroeiend(mislukken)
tutü	ho-tuté	lituté	overtrokken weder
wáli	w-áli	mwali	vrouw (echtgenoot)
ysle	w-éla		armoede

Bemerkingen en gevolgtrekkingen.

1. Het is natuurlijk niet uitgemaakt dat al de aangehaalde woorden feitelijk etymologisch verwant zijn.

2. De lijst laat ons niet toe een vasten regel te vinden in de tonaliteit en hare wijziging van taal op taal. Sommige woorden hebben dezelfde tonaliteit in beide talen: andere komen niet overeen. De middeltoon van het ngbandi (die ontbreekt in lɔmɔngɔ) kan hierin een rol spelen, die wij niet verder kunnen bepalen, omdat de voorbeelden te weinig talrijk zijn. Nochtans beantwoordt in verscheiden gevallen aan de ngbandi-middeltoon de hoogtoon in lɔmɔngɔ; vooral op de eind-klankgreep. In andere gevallen echter beantwoordt aan de mɔngɔ-hoogtoon de lage toon in ngbandi.

3. Het is niet uitgesloten dat enkele woorden modern-ingevoerd zijn in het ngbandi, zooals bange en ndala.

4. Hoewel er te weinig voorbeelden voorhanden zijn om tot vaste regels te laten besluiten, toch lijken zij voldoende om tusschen een zeker deel woorden in ngbandi en lɔmɔngɔ de etymologische betrekking te aanvaarden met uitsluiting van toevallige fonetische en semantische samenreffingen.

5. Veranderlijkheid van tonaliteit in hetzelfde woord moet a priori aanvaard worden. Waarom immers zou tusschen alle taalkundige elementen enkel de tonaliteit onveranderlijk zijn? Doch ook die wijzigingen moeten, a priori beschouwd, aan bepaalde wetten en regels gebonden zijn, die het

mogelijk moet zijn te ontdekken. De onbewuste inwerking van de fonetische aantrekking en de semantische analogie maken de zaak wel moeilijker, doch wijl zij steeds uitzonderingsgevallen zijn, kunnen zij niet de ontdekking beletten van de wetten die de wijzigingen beheerschen.

De vergelijking tusschen Bantu-talen onderling biedt geen speciale moeilijkheid, daar het aantal gelijklopende woorden zeer groot is. Bij de vergelijking tusschen Bantu en Niet-bantu talen is het aantal woorden zóó beperkt, dat we voorloopig op geen vaste uitkomsten mogen rekenen, doch moeten wachten tot het materiaal aanzienlijk verrijkt wordt door uitbreide woordenboeken van meerdere talen en dialecten in beide groepen.

In AEQUATORIA, V, 1943, bl. 10 v. noemt P. Rod. Mortier ethnische groepen van denzelfden oorsprong die fonetisch gelijkkluidende, doch tonetisch verschillende namen dragen. Hij haalt er reeds een paar regels van tonetische wijziging uit. Voor het vaststellen van die regels zijn dergelijke onbetwifelbare gevallen van uitzonderlijk belang. Hun getal zou nog dienen aangevuld te worden om aan de besluiten een vasten grond te verleenen, waarop verder kan gebouwd worden voor de tonetische vergelijking van de soortnamen, daar de eigennamen onderworpen zijn aan dezelfde linguïstische wetten als de soortnamen.

6. Gezien de groote verbreiding van talrijke woorden in het Bantu-gebied, is het natuurlijk dat de overeenkomsten tusschen Ngbandi en Bantu niet beperkt zijn tot het lɔmɔngɔ. Ofschon ons onderzoek op de eerste plaats deze laatste taal bedoelde, konden we toch niet nalaten ook het lingɔmbe erin te betrekken, dat geographisch er dichter bij aansluit. Op sommige plaatsen paalt het zelfs aan het ngbandi. Nochtans moesten we onze vergelijking beperken tot de dialecten der meer verwijderd wonende stammen, nl. die der beneden Lulonga. Op de 59 Ngbandi-woorden waarin we overeenkomst zien met lɔmɔngɔ, vinden wij er 28 terug in het lingɔmbe, zooals hierboven bepaald. Zonder diepere onderzoekingen en latere conclusies vooruit te loopen, zouden we nu moeten besluiten dat de overeenkomsten tusschen ngbandi en Bantu eerder met lɔmɔngɔ zijn dan met het dichterbij gesproken lingɔmbe.

Evenals voor het lingombe zou het nuttig zijn het onderzoek voort te zetten voor andere Bantu-talen.

7. In de andere richting dient de vergelijking ook uitgebreid op andere zgn. Soedan-talen.

In het Zande vinden wij, volgens het Woordenboek van Mgr. Lagae en P. Vanden Plas, de volgende woorden terug (we behouden de volgorde onzer lijst): kundu: estomac; la: dormir; linde: disparaître; mi: moi; mbila: avaler, boire; ngo: grand tambour; ngondi: crocodile; kingoro: mille-pattes Samen dus, 8 woorden.

Het woordenboek van P. Vekens over het Medje-Mangbetu biedt geen vergelijkingsmateriaal.

Westermann's «Die Westlichen-Sudan Sprachen 1935» geeft vergelijkende woordenlijsten van die talen. Daarin vinden wij een aantal tamelijk verbreide woorden aan, waarvan meerdere ook in het Bantu-gebied rijkelijk vertegenwoordigd zijn. Voor ons onderzoek komen in aanmerking: ka = geven; (Kposo, Takpouin, Bamana, Foro, Taffile, Bulom) maag=ku, kuli, kudi, kunu (in het Westen); slapen=da (sommige talen hebben ls of lo); voor: ik, mij (mbi) hebben de meeste W. Sudan-talen: mi, omi, ami, zoodat lomongo daar dichterbij komt dan bij Ngbandi; voor mbwa=hond, heeft Efik: e-bua, Ibo: e-bwa, terwijl de andere talen gwa, bwa, bia, bo of ya hebben; voor: mens, vindt men: mene, men, mīni, mine, mun, mi, mia. Voor ofofo (longen) heeft Yoruba: folófoló, Mosi: fudufudu, Mende: vofo. Boog vindt men terug onder de vormen: bota (Aka-sele), ta, eta, ota, ota, uta, ita, guta, kota, otaki, tahi. Voor toma=opjagen (in lomongo: gebieden, naar een werk zenden) hebben meerdere talen in W. Sudan de vormen: túma, túm, tóma, tóm, in de beteekenis van: arbeiden, of van: zenden.

Betreffende de niet-Bantu-talen van Ubangi heeft P. Rod. Mortier ons een vergelijkende lijst opgemaakt. Daarin treffen we als gelijklopende woorden aan:

In het Mbanza: bsnge, më (ik), mérs (zwellen), ndiká (palmpit), ndzú (drinken), nzämbërë (snor), ngóngolö (duizendpooter). Samen: 7 woorden.

In het Ngbaka: kása, kundú, mī (ik), n3 (drinken): 4 woorden.

In het Ngbaka-Mabo en in het Nzombo, enkel het woord nzö, drinken.

In het Furu: kuläs: koord, gändó: krokodil, ndiká:

palmpit; dus drie woorden.

8. Van al de onderzochte talen blijkt de grootste overeenkomst dus te bestaan tusschen Ngbandi en Lomongo.

Dit besluit heeft echter geen definitieve waarde. De vergelijking is immers gebeurd uitgaande van die twee talen. Een tegenproeve is noodig steunende op den heelen woordenschat van al de talen die we hebben genoemd. Het zou dan best kunnen blijken, niet alleen dat het Ngbandi meer woorden gemeen heeft met andere Soedantalen dan wel met lomongo, hetgeen maar zeer normaal is, doch ook misschien dat het meer woorden gemeen heeft met andere Bantu-talen dan met lomongo. Wij wilden echter het probleem stellen in de hoop dat anderen het vergelijkend onderzoek zullen voortzetten.

9. Hetgeen we ook nog wilden naar voren brengen is dat Ngbandi en Lomongo een zeker aantal woorden gemeen hebben, die niet voorkomen in de andere Ubangi-talen, noch in de vergelijkende lijsten van Bantu en Sudan-talen in Westermann's werk; en dat van die woorden slechts een kleine helft in het lingombe bestaan.

Zonder te willen vooruitloopen op de uitslagen van een gewenscht nauwkeuriger onderzoek, dringt zich als eerste indruk op, dat tusschen ngbandi en lomongo een bijzondere betrekking bestaat. De betrekking is beperkt tot een gering aantal woorden, dat nochtans in den huidige stand onzer kennis relatief groot mag genoemd worden.

10. Voor zoover onze gegevens gaan, is de meest waarschijnlijke uitleg van deze betrekking niet een ontleening door het lomongo uit Soedantalen, doch eerder een ontleening door het ngbandi aan lomongo, of aan een hypothetische prae-mongo-taal.

Dit besluit vindt een bevestiging in de studies van Mgr B. O. Tanghe en zijn missionarissen, die aan sommige Ngbandi-groepen een Bantu oorsprong toekennen.

Wij geven deze besluiten als hypothesen die nader dienen te worden getoetst aan rijkere gegevens. Feitelijk hebben we meer vragen opgeworpen dan beantwoord. Aldus hopen we dat anderen zich aangespoord zullen voelen om dieper op deze kwestie in te gaan, die o. i. haar nut heeft in de vergelijkende studie van de betrekking tusschen Bantu- en Sudan-talen.

G. Hulstaert, M. S. C.

DOCUMENTA

FORMATION FAMILIALE RURALE

AU NYASALAND.

Le « Jeanes Training Centre » fut fondé comme suite aux recommandations de la commission américaine Phelps-Stokes qui visita le Nyasaland en 1924. En 1928 un subside annuel de 1000 livres sterling durant 5 ans alloué par la Carnegie Corporation permit le financement de cette œuvre établie par le gouvernement du protectorat. Le premier contingent d'élèves fut admis en mai 1929. Il comptait 23 hommes avec 21 épouses et 56 enfants. Assez tôt il fut décidé de n'admettre que des étudiants mariés avec leurs familles. Une importance particulière a été attachée à cette éducation familiale. La femme est formée aussi bien que le mari, de sorte que le ménage entier pourra démontrer la possibilité de meilleures habitations et d'une éducation améliorée, lorsque les étudiants seront rentrés dans leurs villages. Quand furent inclus aussi les chefs et les travailleurs sociaux de leurs communautés, cette double formation leur fut aussi appliquée. . .

On se rendait compte que le système « Jeanes » tel qu'il est pratiqué en Amérique doit être soigneusement adapté, afin de convenir aux conditions africaines. Toute l'histoire du développement de ce système au Nyasaland a été influencée par cette transposition des principes qui se trouvent à la base d'un système américain d'éducation rurale pour des Nègres dans les états du sud, afin de les accorder aux situations et aux besoins de villages d'une colonie britannique en Afrique.

Les buts poursuivis sont :

- a) L'amélioration de l'instruction dans les écoles de villages et l'adaptation des sujets d'étude conventionnels à la vie et au milieu africains;
- b) L'enseignement pratique de l'hygiène, de l'habitation, de l'agriculture et des métiers villageois;

- c) Faire de l'école un centre où parents et enfants pourraient recevoir aide et avis;
- d) Formation pratique des épouses aux connaissances ménagères et à la puériculture, aux éléments des soins médicaux et de l'obstétrique, aux métiers domestiques, à la cuisine et à la diététique.

L'idéal visé était un ménage formant le lien entre l'école du village et la famille et démontrant ainsi la possibilité d'une réelle éducation et d'œuvres sociales dans le village. En dehors des heures de classe et pendant les vacances on attendait des « moniteurs » qu'ils organisent des plans pour l'amélioration de l'habitation, de l'hygiène et de l'agriculture parmi la population adulte des villages où ils contrôlent l'activité des écoles. . . .

Des résultats appréciables ayant été obtenus, on passa au second stade du développement du plan Jeanes pour le Nyasaland : un cours de formation pour les chefs et leurs femmes fut inauguré à la demande de certains chefs plus progressifs en 1943. . . . Ayant passé par la même école, le moniteur venu des missions apprendrait comment gagner la collaboration de l'autorité tribale et le chef verrait par lui-même les raisons de ce type d'éducation rurale et les avantages qui en découlent.

Pour toute œuvre sociale dans les villages africains la collaboration des autorités tribales et leur direction est capitale. « Le relèvement des masses arriérées ne dépend pas seulement des Africains éduqués mais aussi des chefs traditionnels » (Sir Evelyn Baring). « Le fonctionnaire africain le meilleur et le plus élevé en grade n'a pas de commune mesure avec le chef. Ils se meuvent sur des plans différents; et bien que tous deux méritent également l'estime et la sollicitude, ce ne sera ni la même estime ni la même sollicitude » (F. Eboué) . . .

En 1935, la conférence de Salisbury, où les centres « Jeanes » du Nyasaland, de la Rhodésie du

Nord et du Kenya furent représentés, témoignage de la satisfaction des résultats obtenus et en conséquence la Corporation Carnegie prolongea et doubla ses subsides. . . On y préconisa l'extension de la formation aux conseillers des chefs. . . Et en 1944 dix capitas de village et conseillers accompagnèrent, avec femmes et enfants, les chefs qui avaient été choisis pour suivre les cours.

La formation donnée aux chefs, aux capitas et à leurs femmes comprend : l'éducation civique et économique, l'établissement de statistiques, l'agriculture, l'organisation d'expositions agricoles et artisanales, l'arithmétique et la comptabilité élémentaire, la tenue des livres de caisse, et des registres de tribunaux, les quittances et reçus. Beaucoup de temps est donné aux travaux pratiques dans les villages modèles et les champs. . . Les démonstrations pratiques de mesures d'hygiène rurale sont faites dans leurs propres maisons. Les femmes s'instruisent dans les cliniques prénatales et apprennent les connaissances domestiques ensemble avec les femmes des "moniteurs". Des leçons spéciales sont données par des fonctionnaires techniciens pour expliquer la politique gouvernementale pour le développement agricole et forestier, l'oeuvre médicale, la conservation du sol, l'élevage, la police, le service postal, etc. . .

L'éducation simultanée au centre « Jeanes » a contribué beaucoup à combler le fossé entre les vieux et les jeunes, l'ancien et le moderne, la tradition tribale et la nouvelle éducation.

Que les chefs ont compris l'utilité des cours, est prouvé par leur demande unanime et réitérée de conférences périodiques de chefs et conseillers afin de situer les problèmes, de mettre ensemble les expériences et d'aider la coopération dans les oeuvres sociales. L'an dernier le premier conseil provincial fut tenu. . . Ces nouveaux conseils se développeront vraisemblablement pour former un conseil unique pour tout le Nyasaland. . . .

Un troisième stade dans le développement du système « Jeanes » fut atteint sur la demande des chefs. On organisa la préparation d'adultes déjà lettrés et de leurs épouses pour démontrer sous le contrôle des chefs, la possibilité d'élever le standard de vie par le développement agricole.

En surplus de leur formation en vue de la

« reconstruction rurale », les « moniteurs » se spécialisent dans le travail agricole sur des parcelles individuelles ou communes, ainsi que dans l'organisation du travail en commun. Ils sont encore préparés pour assister le chef dans tout ce qu'il peut projeter pour l'amélioration du village. Les épouses reçoivent la même formation que les femmes des « moniteurs » de la mission dans les travaux ménagers, les industries familiales et les oeuvres sociales. . . .

Sans cette préparation des femmes, tout programme social et toute tentative pour améliorer les conditions de vie dans les villages africains sont condamnés à l'échec. Car leur influence est prépondérante dans le ménage et dans la famille, et donc pour les générations futures. . . .

La sélection des candidats à envoyer au Centre est très importante. Elle devrait être améliorée. Le contrôle des différents éléments sortis du Centre devra se faire plus régulièrement par le personnel du Centre en collaboration avec les fonctionnaires du gouvernement et les missions. . . .

Il est suggéré d'instituer deux cours annuels de quatre mois chacun, destinés aux instituteurs formés par les missions et à leurs femmes, afin de s'initier au système de l'école démonstrative. . . .

On projette encore une section pour étudier les programmes pour l'enseignement des masses. Elle comprendra une organisation des mouvements de jeunesse. Enfin il sera établi une section d'arts et des métiers indigènes, comprenant aussi le théâtre et la musique autochtones. . . .

Nous nous sommes toujours efforcés de maintenir l'atmosphère chrétienne dans toute la formation, et la commission insiste pour que ceci soit continué.

Par le contact personnel avec les étudiants et avec leurs familles, nous avons la possibilité de leur inculquer la responsabilité personnelle pour leur propre avenir et pour celui de leur famille, de leur peuple, de leur pays. Mais nous avons ajouté l'idée que, si « tout dépend de moi », « moi, je dépends de Dieu ». Ce qui est aisément accepté, car l'Africain possède un sentiment profond du spirituel dans sa vie.

(D'après Rev. E.D. Bowman, dans : Oversea Education, XVI, 1945, p. 97)

Polygamie et Dénatalité.

La dénatalité constatée dans plusieurs régions de la Côte d'Ivoire a depuis un certain temps attiré l'attention des spécialistes, et les remèdes proposés sont multiples.

Dans le n° 4 du « Recueil de Travaux de Sciences Médicales au Congo Belge », le Docteur Ledent, sous le titre « Monogamie, Polygamie et Natalité chez les Nkundo » étudie le problème de la dépopulation par insuffisance de natalité, dans ses rapports avec les systèmes monogamiques.

Se basant sur le recensement médical intégral de deux groupes de populations Nkundo dont l'un, sis en territoire de Coquilhatville, est en pleine dénatalité, et dont l'autre, sis en territoire de Lukolela, possède une natalité suffisante, il a constaté, après analyse des indices de fécondité, que « les femmes de monogames sont toujours plus fécondes que les femmes de polygames et que plus une population est prolifique, plus la fécondité des femmes de monogames l'emporte sur celle des femmes de polygames ». Il en conclut que : « du point de vue de la natalité, la monogamie doit toujours être

favorisée.

Ensuite, le Dr Ledent se demande si un excédent de femmes dans une chefferie ne justifierait pas une certaine polygamie. Et il répond : « admettre le principe d'une polygamie compensatrice équivaudrait pratiquement à admettre celui de la polygamie tout court et à retomber du même coup et infailliblement dans l'excès, contraire à la physiologie et à l'éthique, de sa prévalence sociale ». Cette polygamie aboutirait à « transformer systématiquement un excédent naturel de femmes adultes qui ne pourrait pas contracter un mariage monogamique en un excédent artificiel d'hommes adultes qu'elle place dans l'impossibilité absolue de se marier ».

Constatant enfin que « plus une population est prolifique, plus l'indice de fécondité des femmes de monogames est supérieur à celui des femmes polygames, mais plus encore s'accroît l'excédent naturel de femmes adultes, il établit et conclut que le choix du colonisateur ne peut se porter que sur le régime monogamique exclusif ».

(Service de l'Information)

Bibliographica

S. F. NADEL: *A Black Byzantium: the Kingdom of Nupe in Nigeria*. 420 pp. - Oxford University Press, Humphrey Millford; London 1942. - 25 S. net.

Ce livre imposant est le fruit de deux années de recherches sous les auspices de l'Institut International pour langues et cultures africaines, recherches qui devaient se concentrer sur l'organisation sociale d'un grand groupe, afin d'en étudier les facteurs de cohésion ainsi que les facteurs qui tendent à la désintégration de la communauté.

L'auteur a choisi une communauté très complexe, celle des Nupe, comprenant un peu plus de 300.000 membres. Ces Nupe ne forment pas une unité politique, mais sont administrés par sept émirs et chefs différents; ils ne forment pas une unité ethnique, mais un agglomérat de douze groupes ethniques; ils ne forment pas une unité économique. L'auteur exclut même la langue comme facteur de cohésion, quoique lord Lugard, dans la préface du livre, semble lui donner tort sur ce point, là où

il affirme que la langue « est certainement une des plus importantes caractéristiques qui donnent une individualité distincte à l'état Nupe et un lien commun à son peuple ».

Une telle critique étonne d'autant plus que l'auteur paraît s'être approprié la langue Nupe à la perfection et qu'il paraît avoir quelque difficulté à trouver les facteurs cohésifs de la communauté, qui font qu'on puisse parler d'un peuple Nupe. L'auteur en parle comme d'une tribu qu'il définit « a group the members of which claim unity on the grounds of their conception of a specific common culture ».

L'auteur mène ses recherches d'une manière purement empirique autour de deux questions facilement abordables: l'organisation politique d'une part et l'organisation économique de l'autre. Sur ce double terrain il décrit minutieusement tout, ce qu'il trouve sur son chemin et entraîne souvent le lecteur dans des questions de détail qui font un peu oublier la thèse centrale du livre.

Cette thèse centrale est d'ailleurs assez étonnante puisque l'auteur trouve le principe de cohésion

« dans l'attachement du peuple au principe de la royauté, dans le mythe royal. Par une organisation politique appropriée, propagandiste de ce mythe, propagandiste aussi de l'Islam, voie unique aux titres et dignités, est né le sentiment de la nationalité, la fierté patriotique.

Et il semble bien que l'auteur oublie ici la moitié du peuple Nupe qui vit en dehors de ce royaume Nupe, de l'émirat actuel de Bida, et dont il ne nous dit pas assez les tendances par rapport à cette « nationification » Nupe.

E. Boelaert.

E. JENSEN KRIGE and J. D. KRIGE. *The Realm of a Queen*. - Edité par Humphrey Milford, Oxford University Press, London 1943. - 336 pp. Ill. - 21 s. net.

Ce livre, édité sous les auspices de l'Institut International des Langues et Cultures africaines, et préfacé par le Maréchal Smuts, nous donne une description détaillée de la vie et de la société des Lovedu. Ce petit royaume, dans le Transvaal du Nord, s'est soudé autour du pouvoir royal sacré sur la pluie, et défend jalousement son organisation et ses secrets contre toutes les influences. Ceci est d'autant plus remarquable que le peuple ne se réclame pas d'origine unique et ne comprend qu'une partie des tribus parlant la même langue.

Généralement parlant les institutions des Lovedu occupent des aires de dispersion plus grandes que le royaume, tels les rites d'initiation, les masques, les gongs sacrés, le mânisme, la dot, la magie. Mais la description que les auteurs en donnent laisse l'impression d'une observation exacte et d'une explication nuancée. Dans un chapitre spécial ils nous donnent un essai remarquable de l'ethnogénèse des Lovedu.

Ils sont spécialement sensibles aux oppositions internes et aux tensions entre l'ancienne culture autochtone et la culture occidentale. L'influence de cette dernière a d'abord été surtout propagée par les Missions, dont la doctrine tend implicitement à une rupture complète avec la culture indigène, mais dont les adeptes tendent plus à se séparer de la doctrine nouvelle que de l'ancienne. Dans les derniers temps, l'importance de ces missions a reculé devant l'expansion rapide des activités de l'Administration, de l'industrie et du commerce.

Pourtant les fondements de la société résistent encore et il faut encore beaucoup d'étude et de tact pour arriver à une symbiose fructueuse.

E. B.

SOCIAL POLICY IN DEPENDENT TERRITORIES. International Labor Office. Montréal 1944: 188 pp.-1 dollar; 4 sh.

Ce livre est une justification de la Recommandation adoptée par l'ILO à sa Conférence de Philadelphie, Mai 1944, concernant les bases minimales d'une politique sociale dans les Colonies.

La littérature coloniale évolue rapidement. Plus les sacrifices à imposer devenaient lourds, plus les promesses qu'on faisait devenaient glorieuses. Le principe de la tutelle avait bien vite semblé trop statique et trop peu prometteur pour les possessions perdues que l'« ordre nouveau » menaçait de duper. L'Amérique avançait des projets d'émancipation progressive de 40-25-5 années. Puis on trouva le principe de « compagnonnage » pour les héroïques frères d'armes. Mais le slogan n'eut peut-être pas le succès désiré. Maintenant on voudrait considérer les colonies comme des parties encore arriérées d'une même patrie où le Gouvernement a un devoir spécial de promouvoir le bien-être et le progrès, même par des subsides spéciaux.

Avec l'« optimisme constructif » si caractéristique de tous les discours d'inauguration, ce livre veut croire que ces promesses ne sont pas une simple façade. Il admet bien que l'Administration d'une colonie n'est pas une œuvre philanthropique, mais il prouve que les bonnes affaires pour tous - sauf dix demandent maintenant qu'on remplace l'exploitation jusqu'à l'épuisement par le progrès économique du peuple colonisé. Notre « idéologie de la victoire » a tellement grisé ces peuples qu'il serait dangereux de les frustrer des fruits promis. Il faut même faire attention à ne pas laisser ces fruits aux seuls étrangers et déracinés, qui rendraient la masse plus pauvre dans un pays plus riche, mais il faut sortir la communauté de sa misère, de sa pauvreté, en augmentant son bien-être, sa capacité de production et d'achat.

Et pourtant ce livre est un beau livre, un livre courageux. Parce qu'entre les lignes on peut lire une lutte vigilante contre toute hypocrisie, une volonté tenace à procurer un mieux-être aux dés-

hérités malgré les convoitises de tous les temps et de tous les égoïsmes. Il ne lui manque que de ne pas souligner mieux que le fondement du bonheur des individus et des peuples n'est pas dans l'économique mais dans le moral, qu'un veau d'or n'est jamais un Dieu vivifiant.

Après cette remarque nous applaudissons à la thèse finale, que les peuples coloniaux n'ont pas tant besoin de meilleures lois que d'une meilleure éducation, d'une meilleure hygiène, d'une meilleure nourriture, de meilleurs salaires, de plus de richesse et d'une meilleure distribution de la richesse. « Les lois y sont, mais il y a encore loin à leur réalisation. »

E. Boelaert.

Periodica

BAND III, 6: De Toekomst der Talen in Belgisch Kongo (E. Possoz); - IV, 1-9: Een humane Neger-vorst (R. Gillet); Negertoneel in Amerika (E. van Bever); Bantu-Filozofie (P. Tempels); De Inlandsche Maatschappij, een Democratie? (J.J. Grootaert); Kongo-Problemen (H.A.A. Cornelis); Het Probleem der Blanke Kolonisatie (H.A.A. Cornelis); Het Kongoleesche Volk (L. Bittremieux).

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ D'ÉTUDES CAMEROUNAISES, N° 9: Le Serpent à Deux Têtes Bamum (M.D.W. Jeffreys); - N° 10: Éléments d'Ethnographie sur les Mofu de Durum (G. Marchesseau); - Étude anthropologique comparée des principales Tribus de la Région de Yaoundé (G. Olivier); - Notes sur les Noms et Titres du Grassfield (H. Relly); - Notes d'Histoire du Cameroun: Le Char des dieux (J. Bouchaud).

AFRICA. XV, n° 1: Notes on Form and Structure in Bantu Speech (E.O. Ashton); - A Preliminary Note on a new Series of Pottery Figures from Northern Nigeria (B. Fagg); - Religious Beliefs of the Akan (E.W. Smith); - N° 2: Le Marbat-Marché au Bétail de Louga (J. Robin); - West African Conference at Dakar; - The Sanusi of Cyrenaica (E. Evans-Pritchard); - The final Obsequies of the late Nana Sir Ofori Atta (Kwame Frimpong).

AFRICAN STUDIES. IV, 1: Women's Names among the Ovimbundu of Angola (E. Longan Ennis); - Report on Urban Conditions in S. Rhodesia; - The Practice of Lobolo in Natal (H. C. Lugg); - The Relative Clause in Xhosa (J. M. Jeanjaquet); - The Death of a Dialect: Basö, Br. Cameroons (M.D.W. Jeffreys); - The "New Method" of Teaching English (G.C. Darton). N° 2: Local Migration in Tanganyika (R. de Z. Hall); - Some Cases of Inheritance in Native Law (Julius Lewin); - Notes on the Qualitative ConCORDS in Lwena, Chokwe, Luchazi and Iunda (C.M.N. White); - Story of the Amanhlapo (J.M. Nhlapo).

RHODES-LIVINGSTONE INSTITUTE JOURNAL. I (June 1944): Max Gluckman: The Rhodes-Livingstone Institute and Museum; C.M. Doke: Coniunctive Writing for Bantu Languages; G. Beresford Stooke: Memorandum on Native Development in N. Rhodesia; Max Gluckman: Difficulties, Achievements and Limitations of Social Anthropology; A.T. Culwick: New Beginnings; W.V. Brelsford: The Bangweulu Channel; J.F. Ritchie: The African as a Grown-Up Nursling; Max Gluckman: The Logic of African Science and Witchcraft.

II (Dec. '44): J. M. Winterbottom: Africans, European Culture and the English Language; C.R. Hopgood: The Future of Bantu Languages in Northern Rhodesia; R. R. Kuczynski: The Contribution of Demography to the Study of Social Problems; P. Ibbotson: Federation of Native Welfare Societies in Southern Rhodesia; N. S. Carey Jones: Native Treasuries in Northern Rhodesia; E. G. Unsworth: The Conflict of Laws in Africa; J. M. Winterbottom: An Appreciation of Fishing Researches in Eastern and Central Africa.

Nihil obstat
H. Vermeiren.

Imprimatur
Coquilhatville, 27 novembris 1945.
+ E. VAN GOETHEM, V. A.

ERRATUM

Intervertir les noms de

MM. Doke et De Wilde
