

AEQUATORIA



VOLUME X

1947

Rédaction et Administration
Mission Catholique

Opstel en Beheer
Katholieke Missie

COQUILHATVILLE



IMPRIMERIE DE LA
MISSION CATHOL.
COUILHATVILLE

INDEX

		pp.
Boelaert, M. S. C.	Les Bongili	17
	Les Batswa : Notes démographiques	134
Caarington B. M. S	Notes sur la Langue Olombo	102
De Boeck C. I. C. M.	Ngombe-tekst uit Boso-Kufe	59
Grootaert J.	Les Indigènes ont-ils un nom de famille ?	35
Heyboer M. H.	Histoire des Migrations Ngombe	63
Hulstaert, M. S. C.	Morceaux rythmiques Mongo	54
Lacops, M.	Hoescholen	1
	Hoekje van den landbouw	141
Pagès, R. P.	Proverbes et Sentences du Ruanda	81,144
Picavet, M. S. C.	Het dialekt der Batswa	137
Schumacher, R. P.	Les Batswa sont-ils des Pygmées ?	130
Van Caeneghem, C. I. C. M.	Gebeden der Baluba	4
Vancoillie, E. P.	Grepen uit de Mbagani-traditie	89,122
Vanhouteghem C. I. C. M.	Overzicht der Bantu-dialekten van het distrikt Lisala	41
Van Thiel, E. P.	Tonetiek van het Lingombe	70

DOCUMENTA

Dos Santos O. F. M.	Politique indigène Portugaise	117
Geurtjens M. S. C.	Moral Depression	115
Tombeur G.	La conservation du sol au C. B.	152
X.	Encore cette Dénatalité	78
	Natalité au Katanga	79
	Est-ce que l'effort de guerre continue ?	114
	L'avenir des langues indigènes en Rhodésie	151
	Een leprozerie in de 20 ^e eeuw : Lombolombo	153

BIBLIOGRAPHICA

Asthon	The social Structure of the S. Sotho (G. H.)	40
Aupiais	Les Noirs (G. H.)	39
Boelaert	La situation démographique des Nkundo-Mongo (G. H.)	155
Brelsford	Aspects of Bemba Chieftainship (G. H.)	37
Burssens	Manuel de Tshiluba (G. H.)	40
Celis	Notions élémentaires d'élevage. (M. Lacops)	157
Clay	History of the Mankoya District (G. H.)	37
De Bidault	Drames de la vie Salomonaise (E. B.)	158
De Cleene	Inleiding tot de Kongoleesche Volkenkunde (V. M.)	38
De Wildeman	Origine de certains éléments de la flore du C. B. (G. H.)	158
Dieu	Marco Pola chez le Grand Khan (A. S.)	159
Doke	Bantu modern Studies (G. H.)	38
Engelbrecht	Zoeloe-Leerboek (G. H.)	39
Fisher	Lunda Handbook (A. S.)	160
Geurtjens	Oost is Oost en West is West (G. H.)	119
Gluckman	Administrative Organisation of the Barotsu (G. H.)	37
Harries	Initiation Rites of the Makonde tribe (G. H.)	37
Tempels, E. P.	Bantoe-Filosofie (G. H.)	41
Ziervogel	Swazi-Gebruike vanaf geboorte tot Huwelik (G. H.)	39

HOEVESCHOLEN (vervolg) ¹⁾

HET VORMEN VAN INLANDSCHE LANDBOUWONDERWIJZERS.

Het is enkel op bl. 29 van de besproken brochure, ²⁾ dat in weinig regels en dan nog op een verdoken plaatsje, melding wordt gemaakt van bovenvernoemde organisatie.

Hieraan zou juist het voornaamste belang moeten gehecht worden voor de toekomst. De redding en de verbetering op landbouwgebied, ook in zake onderwijs, is niet te vinden bij degenen die hun streek onvreemd zijn. (zie vroeger)

Wij meenen ook dat het zwaartepunt van het onderwijs en de vorming die in deze afdeeling dienen gegeven te worden, niet moet gelegd worden op uitgebreide technische kennis, doch wel op degelijke paedagogische voorbereiding, samengaande met de ontwikkeling van den landelijken geest. 't Is immers van den onderwijzer dat heel de bezieling moet uitgaan om op een hooveschool, bij het lager onderwijs of bij verdere afdeelingen, er den waren geest, de werkzaamheid, den zucht naar verbetering en vooral het volhouden op den ingeslagen weg te doen doordringen.

Assistenten uit een E. M. A. passen zelden voor zulk onderwijs, tenzij zij van natuur uit den aanleg tot die loopbaan bezitten, er veel voor voelen, kunnen afdalen tot het eenvoudige - wat zelden het geval is - en vooral, steeds in hun streek verbleven hebben.

Zooals wij op het Internationaal Kongres voor Landbouwonderwijs te Anwerpen, in 1930, hebben verdedigd, is alleen een vorming op de Normalschool het passend en doeltreffend middel om den onderwijzer tot de taak van landbouwleeraar op te leiden en dit om wille van de concentratie in het onderwijs en om de logische schakeling met de reeds verworven kennis; hij stond daar immers reeds vier jaar nauw in betrekking met de bestaande velden en hoeve, door er gedurende al die tijd de werkzaamheden te hebben uitgevoerd, de vruchtafwisseling

te hebben meegemaakt, heel de geschiedenis van pluim- en kleinvee te hebben meegeleefd. Daar zal hij nu nog een heel jaar al de werkzaamheden speciaal meevolgen en uitvoeren, om in alles een dieperen kijk te krijgen. Ook past aan den onderwijzer vooral dit midden, en zeker in Kongo, ter voorkoming van konflikten, hoofdzakelijk onder de leerlingen. Denk u maar eens in, dat een gediplomeerde monitor, na vier jaar studie, wordt gevoegd bij de leerlingen eener E. P. A. die hoogstens twee jaar op school waren! Dat van een inlander verwachten is boven zijn krachten en boven zijn zoo spoedig geprikkeld eergevoel, des te meer daar hij dan, vooral in den beginne, de minderwaardige is.

Het programma schrijft voor dat het onderwijs in de technische vakken nagenoeg hetzelfde moet zijn als dit eener E. P. A.; dan past het heel zeker niet de kandidaten te plaatsen in een E. M. A. waar ze ten andere nog meer de « achterlijken » zullen zijn en ook werkelijk zullen blijven.

De Normalschool is het meest geschikte midden voor de verdere vorming dier leerkrachten. Uit bezuinigingsreden wordt er echter van hoogerhand op aangedrongen toch de versmelting te doen en men gaf ter overweging: (1) uitsparen van een Europeeschen bevoegden leeraar, (2) op de E.P.A. of E.M.A. bestaan de inrichtingen voor praktisch onderwijs.

Wij zijn zoo vrij te verklaren: (1) ook op de Normalschool treft men bevoegde leeraars aan en niet alleen op technisch gebied, maar ook op paedagogisch gebied en, zooals we hierboven reeds vermeldden, is dit laatste wel het voornaamste; daarbij, wil men den last van de leeraars eener E.P.A. nog vergrooten? Tot nu toe hebben ze 't niet onder de markt!

(2) Zie brochure « Organisation de l'enseignement agricole », p. 29.

1) Zie AEUATORIA, IX n^o, bl. 121.

(2) Waarom kan men voor de Normalscholen niet op dezelfde wijze aanvullen bij het reeds bestaande, om ook daar een degelijke landbouwinrichting op te trekken, dit zou ten andere in het voordeel zijn van heel het lager onderwijs, dat van daaruit zijn vorming krijgt en dan tezelfder tijd van de specialisatie, die meer moet gericht zijn op den werkelijken inlandschen landbouw, terwijl op een E.P.A. heel wat meer in een andere richting, namelijk industriele zijde en culturen door Europeanen, wordt gestooten, en op een E.M.A. nog heel wat verder en dan nog buiten het midden.

Terecht zou men tot heden er kunnen over klagen dat aan den inlandschen monitor heel wat ontbreekt om degelijk landbouw te onderwijzen, gelijk in welke afdeeling hij werd geplaatst. Het is niet alleen kennis waaraan het hem mangelt, maar ook aan genegenheid, geest van opoffering en werklust. Onder hen, zoowel als onder andere «boekenmannen» is een zucht naar grootdoenerij, een jacht naar postjes, waar meer geld kan verdiend worden en, spijtig genoeg, - vooral daar waar geen bijzondere middelbare school is ter voorbereiding van allerlei bedieningen: klerken, greffiers, typisten, boekhouders enz. - meent ieder Europeaan, privaat of officieel, te moeten recruteeren uit wat de Normalschool heeft gevormd; zóó door hooger loon aangehouden, zijn al de goede elementen verloren voor het onderwijs; velen voldoen nog niet eens aan hun verplichtingen minstens drie jaar in dienst te blijven.

Dat hun jaarwedde tot nu toe te laag was is een feit; het is echter aan ons niet daarin verbetering af te dwingen, doch we meenen dat, wie op de normalschool zijn vorming heeft gekregen, zooveel mogelijk bij het onderwijs dient te blijven. Voor al de andere bedieningen werd hij niet voorbereid en menigen eindigen daar dan ook op een weinig aanmoedigende wijze. Nog heel wat moeilijker is te begrijpen dat sommige monitors eenvoudig op staatskosten hun studies mogen herbeginnen, hetzij op een middelbare landbouwschool, hetzij op een school voor medische assistenten of dergelijke inrichtingen!

Niet buiten het onderwijs moet de monitor naar lotsverbetering zoeken, maar in het kader van wat hij vrijwillig gekozen heeft, en waartoe hij werd voorbereid; dus in het onderwijs zelf. En daarom ook

is het oprichten van die leergangen ter vorming van landbouwonderwijzers wel een doeltreffend middel, dat op zijn tijd komt; het wordt een versterking van het gezag en van den invloed van den monitor, in heel zijn midden; want ook buiten de klas is een goed onderwijzer opvoeder van zijn volk. Daarbij gezien de materiele voordeelen verbonden aan de hoogere bedieningen, die een drager van het nieuw bekwaamheidsgetuigschrift kan vervullen, verbetert dit op merkelijke wijze zijn stoffelijken toestand, zoodat hij dan naar geen verdere plaatsjes meer hoeft te zoeken en daardoor zelf zijn werk beter kan ter harte nemen.

KEUZE DER KANDIDATEN.

Indien we werkelijk te kiezen hebben, geven wij de voorkeur aan monitors die minstens een drietal jaar praktijk hebben in het lager onderwijs en die aldaar door hun gedrag, door hun vlijt en hun gezag, volledige voldoening hebben gegeven. Ongelukkig zijn die nu zoo zeldzaam als witte raven; want, zooals hooger gezegd, zoeken de meesten naar een andere bediening. Daarom wordt meestal de zaak aldus geregeld dat de leerlingen, na het bekomen van hun onderwijzersdiploma, in groep overgaan tot den Normaalteergang. Dit heeft echter eenige nadeelen: (1) te weinig ondervinding op gebied van 't onderwijs en van praktischen landbouw der streek, op eigen winning; (2) te veel schoolsche geest die wordt voortgezet; (3) onbestendigheid, sommigen verlaten later toch het onderwijs, zoodat ook deze bijkomende vorming verloren is.

PRAKTISCHE UITVOERING.

Zooals we hooger reeds hebben vermeld wordt veel belang gehecht aan de praktische werkzaamheden en dit volgens hun gewone en natuurlijke opvolging in voege in de streek.

Hier is wel de meest geschikte omstandigheid om telkens het waarom te onderzoeken en vooral te doen opzoeken, met daarbij passende aanmerkingen over aan te brengen verbetering.

Aldus worden alle teelten behandeld aan de hand der werkzaamheden en der vroegere leergangen.

onderwezen op de Normaalschool, met thans eenige verdere uitbreiding.

De kandidaten worden geoefend in het leiden der werkzaamheden, hetzij die worden uitgevoerd door de leerlingen der lagere klassen der Normalschool of door die der oefenschool. Het ware zelf wenschelijk in de nabijheid een flink werkende hoefeschool te vinden, die dan als een tweede oefenschool kan dienst doen. Naast ieder technische uiteenzetting in de klas over de verder te verwerken stof, wordt telkens aangegeven hoe die stof door hem moet worden onderwezen; welke de passende proefnemingen en aanschouwingsmiddelen zijn; hoe men de zaak eenvoudig moet voorstellen en in bevatbare termen moet omzetten; welke de praktische toepassingen zijn voor de streek; wat er goed is of te verbeteren valt; hoe de onderwijzer daartoe kan bijdragen enz; dus praktische pædagogie en didaktiek,

waarvoor noch op E.M.A. noch op E.P.A. tijd overblijft.

Verder in een serie geordende lessen, zonder daarom in de gegoten systematischen vorm voor Europa te verdwalen, dient men hem op de hoogte te brengen van al wat ertoe kan bijdragen de liefde tot het landelijk leven later bij zijn leerlingen te bevorderen, om aldus mee te helpen (samen met goede landbouwhuisgezinnen, die dank aan de hoefescholen stilaan tot stand kunnen komen), tot een hogere beschaving van de hen toevertrouwd, blijvende in hun aangewezen landbouwmidden, doch opklimmende tot een meer menswaardig bestaan, tot een beteren kijk op het leven, tot meer liefde en achting voor het werk en tot den echten boerenstiel!

Br. Lacops M. (V. Roels)
Molegbe.

GEBEDEN DER BALUBA II ¹⁾

In CONGO, 1921, I, blz. 261, staat een negergebed tot God:

"God, Heer en Meester, Schepper van de menschen, alles is het Uwe, aan U en voor U.
"Eet ik, ik eet U ter eere; U ter eere beplant ik mijn veld; al wat ik doe, ik doe het voor U. U
"versmaden, neen, dat niet. Hier op aarde, én de menschen én al wat de menschen hebben,
"is er wel iets dat U geweigerd wordt? Alles, ja, menschen en dingen, 't is alles aan U, 't is
"alles het Uwe, aan U Maweja Nangila. Niets is er dat eenen anderen meester erkent buiten U.

Dit gebed der heidensche Baluba moet oer-echt zijn; we vinden het terug in «ONZE KONGO» IV, 1914, bl. 197, door een neger neergeschreven ²⁾). En zonder van die teksten kennis te hebben, vonden we precies hetzelfde terug in de verzameling notas over Godsverering, welke we vroeger op onze missiereizen hier of daar konden bijeenbrengen. Dat bevestigde de woorden van P. V. Bulck in KONGO-OVERZEE, II, bl. 289: « De gebeden waarmee ze het Opperwezen vereeren worden niet willekeurig overgelaten aan individueele inspiratie en improvisatie, er bestaan bij hen gebedsformules.»

In de gewone gebeurtenissen van zijn leven neemt de Luba-mensch zijn toevlucht tot de bakishi, de geesten der voorouders, of tot den buanga, de tooverij die hij zich deed vervaardigen tot bescherming. Maar meermalen gaat zijn gebed naar God zelf, vooral in bepaalde uitzonderlijke gevallen, of in gewone gebeurtenissen als hij geen hulp bekomt van takishi of buanga; of hij vereert samen met dezen ook het Opperwezen.

Dat het wel gaat over God, Oorsprong van alle wezen, spreekt uit de woorden van de gebeden zelf, vooral waar er gewild onderscheid gemaakt wordt tusschen God, geesten en tooverij; ook aan de titels welke hij het Opperwezen geeft:

Wewe muena bantu, muena bionso: Gij bezitter der menschen, bezitter van alles. Wewe ngatufuka ne bakishi bine: Gij die ons geschapen hebt en ook de bakishi. Maweja tshiana tshikulu: God de groote jonge, de groote oude (= God van alle tijden). Maweja musangana muenapu: God hij is bevonden, hij is er: God van eeuwigheid. Maweja muena kuenza bilenga, muena kuenza bibi; ne kubimpa ne kubinyenga: God die goed doet en God die kwaad doet: God die geeft en God die wegneemt. Wewe udi lumana bintu mpata: die in macht alles overtreft. Maweja lulamanganyi: God de albehoeder (-lama: bewaren, affix -angan: in alle richtingen). Maweja mayi mfuki a mukele: God water waaruit het zout voortkomt: oorsprong van alle goed; enz. enz. Zuike gezegden gaan enkel naar het Opperwezen, niet naar de «bákishí» of den «buángá.»

Er zijn heel wat «kásala» of lofbetuigingen welke ze voor God gebruiken en ook doen dienen als titels voor grooten uit den stam, levenden of dooden; of namen van grooten uit den stam welke ze ook aan God geven. Iets soortgelijks wordt van de oude Hebreu-

1) cfr *Æquatoria* VII, bl. 28.

2) Zie ook verdere gebeden: ib. blz. 200, en III, bl. 349. Ook: *Missiën der Witte Paters*, 1913, bl. 174 (N. v. d. R.)

wen vermeld in TANQUEREY, THEOLOGIA DOGMAT., II 23° bl. 247, n° 414. El: God werd ook in het meervoud gebruikt: Elim, niet als zouden ze God als meervoudig gekend hebben, maar als plurale majestativum vel intensivum. Vergelijk « Ma-nzambi, Ma-nzapungu, » bij P. Bittremieux: ONZE KONGO III, 1913, bl. 317. Zoo ook het woord: Ma-weja. MA- is altijd meervouds-prefix, maar het akkoordprefix van Maweja is MU-enkelv. ELIM werd ook gebruikt voor valsche goden en analogice voor engelen, soms wel voor gezaghebbers voor zoover ze aan de goddelijke macht deelachtig zijn. Wat niet uitsluit dat de Joden enkel den éénen waren God kenden en vereerden.

Naar datzelfde Opperwezen gingen de negergebeden welke hier volgen, niet eens bij uitzondering of op vastgestelde tijden of plaatsen, maar bij meerdere gelegenheden, in de meest verscheiden omstandigheden, al naar de ingeving van eenieders gemoed. Zoodat we maar met het grootste voorbehoud gezegden kunnen lezen als: « mais le Luba ne prie pas, n'invoque pas Dieu: ni directement, ni indirectement il n'a recours à celui qu'il sait être son Créateur. Sa prière, ses invocations s'adressent à ses bakishi, il prend son recours directement et uniquement à leurs bons offices. » (Mgr. De Clercq: Recueil d'Instructions Pastorales, bl. 13, 1930).

De geplogenheden van Godsvereering en de gebedenformules welke hier volgen komen van de ouderen in de streek der Bápemba (Béná Lúlúa) en Balúba van Kasáï; bij de jongeren ging het meeste ervan verloren. Ze zijn opgezocht door ontwikkelde negers opgeleid om de woordkunst van vroeger te verzamelen en al wat de zwarte heeft aan eigendommelijkheid in leven en gedachten.

Bij de Baluba zijn de aloude benamingen van dat Opperwezen: Maweja (a Nangila, of: a Tshiámé, of: a Tshilélé) en Mulopo. Bij de Bapemba: Mfidi-Mukulu. Nzambi hebben de Protestanten meegebracht van Beneden Kongo. De hier meest gebruikte eeretitels zijn: Kalunga, Kawongo, Tshitebwa a mukana, Ilunga a mbidi, Nkole, Tshitundu.

Volgen nu eenige omstandigheden waarin ze het Opperwezen vereerden, met ceremoniën en gebeden.

HET PASGEBOREN KIND AAN GOD OPDRAGEN.

Moeder ligt in den vroegen morgen wakker met haar kindje, de andere menschen in de hut en in 't dorp slapen nog; als 't gaat klaar worden kruipt ze uit de hut, staat buiten recht, neemt haar wichtje en steekt het met beide handen naar omhoog, eerst naar den kant der opgaande zon, dan naar dien der ondergaande zon, en zegt tot God:

Mulopo, Maweja a Nangila
 watupa makanda a mubidi
 bana banyi basangala
 wewe upele,
 eu tshiende, eu tshiende.

Mulopo, Maweja a Nangila
 wil ons krachten geven aan het lichaam
 dat mijn kinderen gelukkig wezen;
 gij zijt het die uitdeelt
 aan iedereen het zijne.

Dat gebed gaat naar God, niet naar de bakishi. De moeder spreekt met de armen uitgestoken naar omhoog; wat voor de nageesten is gaat met gebaren naar den grond, waar ze volgens de Baluba hun verblijfplaats hebben.

Daarna gaat moeder de hut binnen, neemt den aarden pot waarin het « lufemba lua Mulopo » is (witte aarde aan God toegewijd), strijkt met wijs- en middenvinger een dubbel streepje witsel op voorhoofd, slapen en beide schouders van het kind; daarna bestrijkt ze zich zelf: twee puntjes op het voorhoofd, twee op de slapen, en twee strepen van de schouders naar het midden der borst en vandaar naar den buik. Wit is de gewone kleur in al wat betrek heeft tot God.

Die ceremonie gebeurt voor ieder pasgeboren kind, den tweeden dag van de nieuwe maan.

Maar het bestrijken der kinderen en ouders met « lupemba lua Mulopo, » gebeurt ook in andere omstandigheden, en dan ook met een gebed als bijvoorbeeld:

Mulopo, Maweja a Nangila,
Mfumuetu Tshitebwa a mukana,
Meme ne bana banyi,
Tuakolamu bobobo,
Bu musuasua, bu nyindu,
Bu tshiamu tshia mu ditanda.
Muntu wa tshianana
Katoluedi tshianza;

Muloji wafua luende,

Mukishi waya kuabo.
Wewe mayi mfuki a mukele,
Diba katangila tshishiki,
Wa kutangila,
Bamuanda nsase.
Ke nshima ayi,
Muana akole bobobo.

Mulopo, Maweja a Nangila,
onze Heer Tshitebwa a mukana,
ik en mijn kinderen,
dat we sterk worden uitermate,
als de Musuasua - mier en de smidshamer,
als het ijzer uit de smis.
De slechte mensch (de nijdiggaard)
steke zijn hand naar ons niet uit,
(ons kwaad doen met tooverij,
de behekser sterve zijn eigen dood.
(in plaats van ons te dooden)
De nageest ga naar zijn eigen streek.
Gij water waaruit het zout komt;
Zon niet starelings aan te zien,
die haar beziet
de stralen verbranden hem.
Hier is een maniokbrij (offer)
Mijn kind worde sterk uitermate.

Het bestrijken der kinderen met lufemba lua Mulopo gebeurt enkel door de moeder.

VOORALEER EEN WERK TE BEGINNEN.

Mvidi mukulu wanyi,
Ungambike bukole bua kuenza mudimu,
Muena mupongo kalondo ku
mudimu wanyi,
Yeye mulonde, ku mesu kumufike,
Kammono to.

Mijn God
geef me sterkte om dit werk te doen,
de behekser kome niet achter mij op dit
werk.
volgt hij mij, 't worde hem duister
voor oogen dat hij mij niet zie.

De beschermmiddelen tegen beheksers worden gemaakt om het hof of den persoon onzichtbaar te maken aan hun oogen.

BIJ HET OVERSTEKEN VAN EEN STROOM.

Als iemand in een prauw stapt, en benauwd er in neerhurkt lijk de meeste Baluba, bidt hij:

Mvidi mukulu,	God
Unsambuishe bianyi ku mayi,	help mij dit water oversteken,
Dikasa dibi kadimmueki.	dat er geen ongeluk mij bekome
Kuanyi ku ndi nya kutoke too.	waar ik naartoe ga, dat het daar helder weze (kalm, ongestoord)

OP JACHT.

Als iemand op rattenvangst is en de eerste rat heeft uitgedolven, trekt hij ze wat haar uit de huid en werpt het weg; dan brengt hij die plaats aan den mond, spuwt er op, heft de rat naar omhoog en zegt:

Mulopo maweja, kebe nkaku; kadi kanyi kepi ? God dit is uw deel, maar mijn deel waar is 't? D.w.z. de eerste is voor U, laat er mij nu veel andere vangen. Zoo ook als iemand aan 't visschen is: den eersten visch die hij te pakken heeft, brengt hij aan den mond, blaast erin, steekt hem naar omhoog, en zegt hetzelfde gebed als hierboven. Moest een vader zien dat zijn jongen nalaat zoiets te doen, hij zou hem berispen en zeggen: Ele mulu ambike mulopo ! Steek het naar omhoog en geef het aan God.

Om geluk te hebben op jacht zegt men vooraleer het hooge gras in te trekken:

Tshiendela, Tshiendela,	Ik ben niet op weg (bis)
Tshiendela kanyoka	ik ben niet op weg om een slang (te vangen)
Tshiendela katembwe.	Ik ben niet op weg om een wesp te vangen; (kwaad in plaats van goed te krijgen)
Wewe tatu ne kaku,	Gij mijn vader, en gij mijn grootvader,
Ne Mulopo muena bintu,	en gij God bezitter van alles,
Ngambuluishe bianyi,	geef mij nu ook uw hulp,
Nkwate bianyi nyama.	laat mij wild vangen.
Wewe mulopo wakasua bamwe,	Gij God die sommigen doet voorspoedig zijn (anderen doet tegenspoedig oploopen)
Bua Tshinyi bu tudi tukenga,	Waarom ben ik zoo in nood
Wewe mututangile?	als toch uw oog op ons rust?

Hier hebben we het aanroepen der voorouders en van God in eenzelfde gebed. Kutangila is iemand bezien met een slecht oog ofwel met een gunstig oog; gezegd van tooveraars en beheksers is het altijd in kwaden zin want die betooveren vooral door hun blik; gezegd van God en weldoeners is het altijd in voordeeligen zin: beschermen.

ALS MEN PALMWIJN GAAT TAPPEN.

Iemand die op weg is naar zijn palmboom, bidt:

Mvidi mukulu; Maweja wanyi, umpe maluvu mu dipanda dianyidi. Mijn God geef me palmwijn uit dezen Dipanda-boom.

Als hij gedaan heeft met tappen en terug beneden is met zijn kallebas maluvu, zal hij er wat in een schaal gieten en het naar omhoog werpen, ofwel wat in zijn mond gieten, en het naar omhoog in de lucht uitblazen, en daarna zeggen: Mvidi mukulu, wampi maluvu, ke ebe au: God ge hebt mij palmwijn bezorgd, hier is uw deel. Daarna stort hij er wat op den grond, opdat de bakishi ook hun deel zouden hebben.

VOORALEER OP REIS TE GAAN.

Als iemand zijn hof voor langen tijd gaat verlaten, zal hij eerst den « buángá bua lúbanza » vereeren (de tooverij-beschermster van het hof); daarna gaat hij een gebed zeggen aan het Kapolowayi-boompje voor de geesten van zijn voorouders; daarna vereert hij ook God met de woorden:

Mvidi mukulu, Maweja a Nangila,
 Mulopo, muena matunga;
 Wene ngufukile bintu bionso,
 Kadi meme mudi muvue emu
 Ngikale panyi ne bukole.
 Nyama mubi wa tshilubi kammonyi,
 Nkuba kammonyi,
 Muena mupongo kammonyi,
 Muena bualu bubu kammonyi.

Mvidi mukulu, Maweja a Nangila
 God Heer van de wereld;
 Gij die alles geschapen hebt,
 maar ik, waarom ik hier gekomen ben
 't is om te mogen voorspoedig zijn.
 dat geen wild dier mij tegenkome,
 de bliksem mij niet vinde,
 de behekser mij niet ontdekke,
 de mensch met een kwaad hart mij niet
 kenne.

Andermaal vooraleer zijn hof te verlaten, of om naar de markt te gaan, of een palaber te gaan bepleiten, of geroepen door een meerdere, zegt hij vooraleer zijn huis te verlaten:

Mulopo, Maweja a Nangila,
 Wewe udi lumana bintu mpata;
 Nzubu wanyi eu asanguluke.
 Tshibi tshintu tshia muntu,
 Tshitapianganyi,
 Nenu ungiatshile
 Bibi bionso bidi bimvuila.

Mulopo, Maweja a Nangila,
 Gij die in macht alles overtreft;
 dit mijn huisgezin het weze voorspoedig.
 Ik heb van niemand iets gestolen,
 ik heb niemand gedood,
 zoo dan, weer van mij af
 alle kwaad dat mij overkomt.

Ofwel het gebed in Æquatoria, VII, bl. 28.

Als alles meegaat op het hof, en normaal verloopt, kan hij bidden:

Maweja, Mulopo
 Bianyi bintu bikale bitua mikuma,
 Meme tshiena ngiba,
 Tshiena ngendela mukaji wa bende,
 Tshiena ngendela muana wa bende.
 Kadi muntu muntangile;

Maweja, Mulopo,
 al wat ik bezit, hebbe voorspoed;
 want ik steel niet,
 ik vergrijp me niet aan andermans vrouw,
 ik misloop niet met andermans dochter.
 maar als iemand mij bekijkt (met een
 slecht oog)

Wewe Mvidi mukulu
 Umutangile biebe

Gij God
 wil hem ook aankijken.

Voorspoed zien bij anderen, werkt altijd nijd (lukinu) op in het hart van den heiden, zoo zal deze met wrevel aan den eersten zeggen: Wewe, Mulopo mmukunange, tau; mmutudiule tu-etu: God wil van u, beste; maar van ons is Hij afkeerig.

In voorspoed wordt er weinig naar bakishi of manga of God omgezien, de meeste aanroepingen gebeuren in tegenspoed of ongeluk of gelijk welken nood. De volgende voorbeelden mogen niet laten veronderstellen dat men meest tot God zijn toevlucht neemt; het gaat ten minste altijd samen met vereering der voorouders en der beschermmiddelen; gewoonlijk is het als al de middelen bij menschen en geesten en tooverijen in gebreke blijven dat men bij God aanlandt om hulp.

ALS MEN TEGENSPOED HEEFT DOOR ZIEKTEN. 3)

Mvidi mukulu wa Tshiamé
Diba katangila tshishiki
Wa kutangila bamosha nsase,
Malu onso nankumana

Kuena unkwatshishaku bianyi
Mu disama dianyi edi?
Nakutamba kukenga.
Disama ne ndia ku minu yebe,
Undekele!
Ne udi musue kunshipa
Unshipe!
Nakutamba kukenga.

't Was nog vóór de komst der Blanken, hier bij de Baluba in de streek van chef Kálombo wá Kamidimú, ontstond een besmettelijke ziekte; de menschen stierven in groot getal en men wist niet hoe eraan te verhelpen. De oudsten in ieder dorp hieven hun gekerm aan en riepen om de ziekte te verdrijven:

Bantu ba bende wa muena bantu,

Mvidie mukulu muine pandi!
Ne balume ne bakaji
Aka! aka!
Bikale bamba ne mushiku,
Bela Mvidi mukulu meyi abo:
Maweja a Nangila
Mvidi mukulu wa tshiana tshikulu
Kawongo muena bintu!
Tuabutuku ne bakaji ne bana!
Mabedi e kukandamina mu ditunga
nenku!
Aka! aka! aka!

God van Tshiamé
zon die men starelings niet aanziet
Die ze bekijkt de stralen verbranden hem:
Alles wat kan gedaan worden heb ik gedaan
(bij menschen, geesten en tooverijen)
waarom helpt Ge ook mij niet
In deze mijne ziekte?
Ik ben zoo ongelukkig!
Die ziekte komt ze uit uwe hand
laat mij in vrede!
Wilt Ge mij dooden soms
dood me dan!
Ik ben te ongelukkig.

De menschen zijn van Bende (zoon van God)
en Bende behoort aan hun aller Meester
God zelve!
Al de mannen, al de vrouwen,
Wee! wee!
dat ze zeggen met hun lippen
en hun geroep sturen naar God:
Maweja a Nangila
God van alle tijden
Kawongo Meester van alles!
We vergaan met vrouwen en kinderen!
Hoe blijven de ziekten toch vast zitten
in de streek!
Ach! ach! ach!

3) Bij tegenspoed met kinderen, zie: Æquatoria. VII, bl. 29.

Na die weeklachten aan God van iedereen in ieder dorp, zegt de schrijver, verdwenen de pokken uit de streek, en de menschen, waar er nog overbleven, konden weer huwen, slapen, veld bewerken en handel drijven.

Als er ziekte in huis komt, gaat de Mupemba aan zijn tshiota-vuur zitten midden op het hof. Aan dat vuur zijn de familieleden gewoon samen te komen en te praten; daar ook worden de aanroepingen en geplogenheden ter eere van de voorouders verricht; de tshiota is het symbool van de bestendigheid der familie, van heilige en duurzame eenheid van de levenden ondereen en met de afgestorvenen. In allen nood brengt men daar nieuw brandhout aan en worden de aanroepingen der bakishi gedaan, soms ook aan God zelf; zooals b. v.

Mulopo!

Meme nakuamba bionso,

Tshiena mumone bualu,

Kadi wewe nguakatufuka ne bakishi
bine,

Kadi mu ndi ntamba kukenga

Mbua tshinyi?

Ki nzolo eu ku lukunyi

Nudie, nundekele,

Nsombe bimpe.

Mulopo, Maweja a Nangila

Tshitundu muana a peulu,

Tshiena mudie kantu ka bende,

Dikenga edi ne ndia ku udi wewe

Undekele;

Bikaladio dia kudi muntu ne mujangi

Wapweka ne mayi;

Meme nabanda ne mayi.

Mulopo!

'k heb alles gedaan wat er kon gedaan
worden

en geen uitslag bekomen,

doch Gij die ons geschapen hebt en ook
onze voorouders

hoe komt het dat ik zooveel nood heb?
waarom is 't?

Ik offer U een kip hier bij het haardvuur.

Neem haar en laat mij in vrede.

dat ik rustig leve.

Mulopo, Maweja a Nangila,

Tshitundu, Heer van hierboven,

ik toch heb niets van iemand gestolen,

dees ziekte, als ze komt uwentwege.

laat mij in rust;

komt ze van een mensch of van een geest

dat hij verga stroomafwaarts

laat mij stroomopwaarts klimmen (gered
zijn).

De Baluba hebben geen tshiota-vuur lijk de Bapemba; het vereeren der voorouders gebeurt bij hen aan het Kapolowayi-boompje dat naast het huis staat langs den kant der ondergaande zon. Daarvoor rechtstaande zegt men:

Mvidi mukulu

Tshibi, tshilowo;

Tshidi tshitangile kumbelo kuanyi

Nenku ntshinyi?

Mvidi mukulu wanyi

Ungakuile bianyi

God

ik stal niet, ik betooverde niemand;

wat een slecht oog op mijn hof werpt

wat is't?

Mijn God

Wees mij genadig,

Wewe muena bantu
Mbakengi!

Gij heer der menschen
Ik ben in nood!

ALS MEN TEGENSPOED HEEFT IN HANDEL.

Mvidi mukulu,
Babaki babaka,

God,
de gehuwden (zijn voorspoedig) in hun
huwelijk,

Baledi balela;
Meme mbua tshinyi?
Bena biuma bamona,

de ouders in hun kinderen;
maar ik, waarom toch?
Die rijk zijn (hebben voorspoed) in hun
goederen,

Mundi nya ku yanyi ngendu,
Mpingana anu tshanana,
Mbua tshinyi?
Mvidi mukulu ungambuluishe
Ku bupele buanyi.

hoe ga ik toch op handelsreis
en kom terug zonder winst,
waarom toch?
God kom mij ter hulp
in mijn armoede.

BIJ TEGENSPOED OP JACHT.

Mvidi mukulu,
Dita dia lelu
Tudi tuya buebe.
Tuakuamba malu onso, taupangi.
Kadi wewe mufuki wa bionso,
Utuambike nyama lelu,
Nyama mubi kamueki

God,
de jacht van vandaag
ondernemen we om uwentwille.
We hebben alles geprobeerd, zonder uitslag.
Maar Gij Schepper van alles,
laat ons een dier vangen vandaag,
Een wild dier (luipaard, leeuw) kome niet
te voorschijn
in deze onze jacht.

Mu dita dietu, to.

Ofwel

Mulopo,
Wambika bantu nyama
Wambika bantu biuma;
Kadi mu ndi nkenga?
Tshisuku tshiantondo
Wewe Mulopo kuenaku anyi?
Wewe tatu ne kaku kanuenaku anyi?

God,
die de menschen wild laat vangen,
die de menschen rijkdommen laat bekomen.
Maar hoe ben ik toch in nood?
Het hooge gras overmant mij.
Gij dan God zijt g'er niet meer?
Gij vader, en gij mijn grootvader, zijt g'er
niet meer?

Blijven drie bijzondere gevallen waar men God rechtstreeks bij betreft.

I. BIJ HET EERSTE PLANTEN EN EERSTE OOGSTEN DER VELDVRUCHTEN.

Over **het eerste Planten**, staat te lezen in ONZE KONGO 1911, bl. 4 (door A. DE CLERCQ) «ze vragen ook Gods zegen over de vruchten der aarde. Op 't einde van 't droog getijde worden de velden gereed gemaakt om met de eerste regens beplant te kunnen worden. Als iemand nu b. v. turksche tarwe wil planten, zal hij een schotel van het zaaigraan nemen en eene brij (bidia) ermede bereiden. Een gedeelte dier maïs-brij zal hij in een schotel gaan plaatsen op het land dat beplantens gereed ligt, en aan God opdragen zeggende: Mvidi Mukulu, Maweja, indi nkuambika bintu bilamba? ungambike bintu bibishi bivule. D. i. God ik schenk U gekookte dingen opdat Gij mij verleenet versche dingen en vele.- Daarna zal hij zijn akker beplanten en 't ander gedeelte van zijn maïs-brij opeten. Gods deel zal op het land blijven staan.

Bij het eerste oogsten der veldvruchten.

Als de maïs of gierst rijp is stuurt de eigenaar zijn muadi wa lubanza, zijn eerste vrouw, naar 't veld. Zij plukt de eerste vruchten op de vier hoeken van den akker en ook in het midden. Ze komt ermee naar huis en bereidt ze voor haar man en haar eigen kinderen. Ze doodt ook een kip voor dat maal. Vooraleer die ceremonieën gedaan zijn mag niemand der andere vrouwen of kinderen op dat veld komen of er iets van eten.

Als het eten klaar is roept de eigenaar zijn vrouw en de kinderen bij zich. Hij neemt een klomp lufemba lua Mulopo (cfr supra), plettert hem in zijn hand en blaast het gruis ervan een deel naar ieder van de vier windstreken, een laatste deel blaast hij naar omhoog. Hij neemt een stuk vleesch uit de bil en uit den vleugel van de voorbereide kip; dat vleesch legt hij op den bidia; dan knijpt hij daaruit een brok met wat vleesch en* werpt het naar den kant der ondergaande zon, dan naar den kant der opgaande zon, daarna naar de twee andere kanten. Dan strijkt hij eenige strepen lufemba op het lichaam van zijn kinderen terwijl hij zegt:

Mukalenge Maweja a Nangila,

Diba katangila tshishiki,

Wewe wafukila bia panuapa,

Ekupa bantu bebe ne babidie;

Kadi lelu eu nyeu,

Tudia biakudia bia mu budimi bupiabupia;

Wamenesha bikwabo mu madimi etu;

Ukolesha badi badia biakudia biebe,

Biobi bine biatupweke ne dila.

Mukalenge Maweja a Nangila,

Zon niet starelings aan te zien;

Gij hebt alles van hier beneden gemaakt,

Gij geeft het aan uw menschen om te leven;

Vandaag nu

nemen we het eten van het nieuwe veld;

doe er ander groeien op onze akkers.

Geef sterkte aan die welke uw eten innemen,
het zakke goed in ons binnenste.

Na dit gebed beginnen ze het eetmaal, ze laten niets over opdat niemand er zou aankomen.

Den volgenden dag neemt hij zoo een eetmaal met de tweede vrouw, de tshiala a muadi; daarna met de ntomena; den vierden dag met de kalami en dan nog met de bitumbatumba. Maar het vereeren van God blijft achterwege; dat gebeurt enkel bij het eerste maal.

Dat is ceremonieel van Baluba. De Bapemba in soortgelijk geval gaan het eerst voorbereide maal zetten bij het tshiota-vuur; ze brengen nieuw brandhout aan, allen hurken neer, en de eigenaar van het hof bidt:

Wewe Mulopo, ki nzolo eu,
Katuena mua kudia
Biakudia bia tshidimu tshanana;

Kadi bintu ebi kabitusami munda to,
Biapweka ne dila talaa;

Tuafika kabidi mu tshinga tshidimu
biakane.

Gij Mulopo, ziehier een kip,
we mogen niet eten
de vruchten van het nieuwe seizoen zonder
gedaan te hebben wat we moeten doen.
dit eten moge ons geen kwaad doen binnen,
dat het zakke in de ingewanden zonder
stoornis ;
laat ons komen tot het volgende seizoen,
in vrede.

II. BIJ HET VERVAARDIGEN VAN GROOTE BESCHERMIDDELEN.

Het aanroepen van God door den mpaka-manga (den buanga-maker) gebeurt maar in het vervaardigen van de groote buanga; als daar zijn de buanga bua Tshibola, voor het voorspoedig baren van kinderen; de buanga bua lubanza, die het hof en de gansche familie moet beschermen; of de buanga bua Mulopo, de voornaamste van alle buanga.

Buanga bua Tshibola (buanga bua Mbombo)

Als de mpaka-manga dien buanga aan 't vervaardigen is, neemt hij lufemba — gruis en groen gebladerte, werpt het in de lucht al zeggende:

Mulopo, Maweja a Nangila,
Wewe ke muena bantu,
Muntu eu akole,
Atoke mutu,
Alele bana bavulangane,
Badi amu bebe wewe.
Wa munda mubi, wa mutshiaudi,
Kabamonyi to:

Mulopo, Maweja a Nangila,
gij zijt de Heer van alle menschen;
dit kind hier laat het groot worden,
tot het grijze haren hebbe;
't moge vele kinderen ter wereld brengen;
't zijn allen uw kinderen.
De mensch met een slecht hart, de nijdigaard,
vinde het niet (om er 't lot op te werpen).

Dit gebed gaat naar God zelve, enkel daarna aanroept hij de nageesten; hij laat de armen naar den grond zakken (waar de nageesten verblijven) en zegt hun een ander gebed.

Buanga bua lubanza

't Is een schelp welke de Muluba midden op zijn hof onder een afdakje hangt. Vooraleer er de bijimba (de specifieke ingrediënten) in te doen, neemt de Mpaka-manga een brokje lufemba, vergruizelt het en blaast het gruis naar omhoog zeggende:

Mulopo Mvidi Mukulu wa Tshiame,
Ututokeshe ku meso,
Ubwele mu buanga buetu,

Mulopo, Mvidi Mukulu van Tshiame,
laat ons succes hebben (met dezen buanga)
kom Gij zelf (uw sterkte) binnen in den
buanga ;
de kwaaddoener
hij drijve af met het water (met den stroom).

Muena tshibi
Wapweka ne mayi.

Dat «kutokesha ku meso», letterlijk: het voor de oogen klaar maken, wordt wel meer

gebruikt. Iemand die op jacht een dier neerschiet, of op 't water een visch vangt zegt: Mvidi Mukulu muntokeshe ku meso: God liet me geluk hebben. Enkel na het gebed aan God, vervaardigt de buangamaker den buanga met al de aanroepingen der voorouders van den persoon voor wien de buanga bestemd is.

Buanga bua Mulopo

Dit is de krachtigste van alle buanga, die het best den eigenaar beschermt en hem meest geluk en voorspoed aanbrengt. God zelf maakt bekend door wien en hoe hij moet vervaardigd worden. De offers welke hem gebracht worden, slacht men maar eet men niet op. 't Gebeurde soms dat de eigenaar voor den buanga zijn eigen eerste vrouw slachtte. Het ceremonieel en de gebeden tot God welke er in voorkomen staan beschreven door een neger in ONZE KONGO, IV, bl. 197 en volgende.

Voor het vervaardigen van mindere buanga komt geen godsvereering van pas; enkel het aanroepen der bakishi. Doch de medecijnman op weg om een zieke te gaan helpen, kan voor zijn werk de hulp van God vragen, met een gebed als:

Mulopo,
Ndi nya bua kondapa muntu mu
disama diende,
Kadi ubwele ku buanga,
Muntu eu disama diende dijike,
Kaladi kabidi panshi to.
Ntambwe wakabanda,
Ntambwe pa nakabanda kulu
Kuambila Mvidi mukulu malu ne:
Amba mu wakafuka
Bamwe baledi, bamwe nkumba?

God,
ik ga een mensch helpen in zijn ziekte,
geef sterkte aan mijn geneesmiddel,
opdat die mensch zijn ziekte gedaan weze,
en hij niet meer blijve neerliggen.
(ik ben) Ntambwe die naar omhoog klom
Ntambwe waar hij omhoog klom
zegde aan God zijn geval:
zeg, waarom hebt Ge de menschen gemaakt
sommigen vruchtbaar, sommigen zonder
kinderen?

Kumpaye muana wa kulu.
Meme kupeta tshianyi tshintu.

Kom geef me een kind van hierboven.
En ik bekwam 't geen ik gaan vragen ben.

Het geval van dien Ntambwe duidt op een fabel over God en de menschen. De medecijnman vergelijkt zich met dien Ntambwe en zijn bijval bij God, om vertrouwen te geven in zijn kunst. De vertelsels over God en de menschen zijn talrijk bij de Baluba en Bapemba.

Een laatste geval waarin men zich tot God wendt. Hem bidt en boete betaalt:

ALS MEN EEN EED DEED WAARIN DE NAAM VAN GOD VOORKOMT

of een dergelijke verwensching uitgesproken heeft (kutshipangana of kuela mulau) kan de zaak niet vereffend worden zonder gebed en betaling van een vergoeding (mulambo, tshibau).

Dit zijn gewoonten van de Bapemba, niet van de Baluba.

't Wordt vooral ernstig opgenomen in het huwelijk, bij geschillen tusschen man en vrouw. B.v.

De man is mistevreden over het eten; de vrouw maakt zich kwaad en vliegt uit: « gij lijk ge daar zijt, 'k geef u nooit eten meer van uit mijn hand; van mijn eten eet ge nooit

meer; enkel Mulopo Maweja mag het eten! » Ze houdt zich daarbij. De man zonder eten gaat familieleden opzoeken, vooral onder die van zijn vrouw, opdat ze haar zouden overhalen om die koppigheid te laten. Als ze zich laat overpraten en beslist er gedaan mee te maken, zal ze eerst het volgende doen. Ze neemt een kip en een langen staak; met de kip in de hand zegt ze:

Mulopo, Maweja a Nangila,
Diba katangila tshishiki,
Wa kutangila bamoshe nsase.

Mulopo, Maweja a Nangila,
Zon niet strak aan te zien.
Wie ze aanziet, de stralen verbranden hem.

Die kip legt ze dan weg voor het nieuw eetmaal. Daarna neemt ze er een ander aan de pooten, steekt ze omhoog en zegt verder:

Wewe Mulopo,
Nguafukila bibishi ne biosha,

Kadi eu muntu webe
Wadia biakudia,
Biamuika ne dilu.

Gij God
hebt alles geschapen, 't geen rauw gegeten
wordt en 't geen gekookt wordt;
deze uwe mensch hier
neme het eten
en 't zakke hem in de ingewanden ('t moge
hem bevallen).

Die offerkip bindt ze aan den staak dien ze op den grooten weg aan een kruispunt plaatst. Dat kieken is steeds een haan; hij hangt te fladderen aan den staak tot hij sterft van uitputting; niemand raakt hem aan; men zegt: « 't is een offer aan God. »

'n Ander geval. De echtgenoot is mistevreden over het huwelijksgedrag van zijn vrouw; hij verwenscht ze en zegt: « om nog te willen slapen op dezelfde mat als mijn vrouw, enkel als God wil liggen tusschen mij en haar, enkel zóó wil ik daar nog slapen. » Of iets dergelijks waar de naam van God in komt, zooals: « ik nog met u aanliggen, enkel ginder boven bij God. »

Daarmee is 't huwelijksleven opgezegd. Maar zijn familie paait hem om toch maar trouw te blijven aan zijn vrouw; om het geval bij te leggen wordt er een ouderling van 't dorp geroepen, of een vrouw te oud om nog kinderen te hebben. Deze neemt een kip, bindt haar aan een langen staak, gaat op een kruispunt van de wegen staan, steekt den stok met de kip omhoog, en zegt:

Mvidi mukulu, Mulopo wa kulu,
Wadia nzolo kudi bantu,
Bantu mbebe webe!

God van hierboven,
neem deze kip van de menschen,
de menschen ze behooren U toe!

Ze plant den stok in den grond, en niemand maakt de kip los: 't is een offer aan God. Daarna slapen man en vrouw weer samen: de zaak is beslecht want er werd een kip aan God gegeven.

Zal op dezelfde manier handelen, iemand die iets beloofde te doen of te laten, er Gods naam bij betrok, en later zijn belofte niet onderhield. Hij betaalt aan God de vergoeding

(tshibau) van een kip met dezelfde ceremonieën als hierboven, zeggende :

Mvidi mukulu, ke nzolo au
Bu mu mvua mukupotele,
Ke wanyi mulambo wa tshibau au
Umbakufutshi.

God van hierboven,
omdat ik dwaas gehandeld heb tegenover U;
ziehier het offer van boete
dat ik U betaal.

We besluiten: 't is tot het Opperwezen, tot God zelf dat die gebeden en geplogenheden gericht zijn, niet tot de geesten in de onderwereld. Daarom zijn de gebaren erbij altijd naar omhoog, terwijl voor de bakishi ze naar omlaag gaan. Bij die Godsvereëring is het wit de meest gezochte kleur; voor de bakishi en de buanga is de kleur rood, of rood en wit samen. Wat aan God geofferd is, wordt door de menschen niet gegeten, wel hetgeen aan de voorouders opgedragen wordt, waar ze immers nauw mee verbonden blijven.

R. Van Caeneghem,
Scheut.

R é s u m é

Contrairement à ce qui a été écrit, beaucoup de prières païennes Baluba s'adressent directement à l'Être Suprême. Les mots employés ne laissent là-dessus aucun doute. Les formules ne sont pas laissées à l'inspiration individuelle. Ces prières ne sont pas réservées à certaines circonstances exceptionnelles. Il y en a pour les situations les plus variées: l'oblation du nouveau-né, la chasse, le voyage, la traversée d'une rivière, la fabrication du vin de palme, les contretemps, les plantations et les récoltes, la fabrication des moyens « magiques » de protection, les serments.

Toutes ces prières sont anciennes: elles ne sont pratiquement plus connues que des vieux.

LES BONGILI.

Les Bongili dont il sera question dans cet article forment une chefferie dans le secteur d'Ingende, à quelques vingt kilomètres au Sud de Flandria. Ils ne comptent plus que deux mille Nkundo et douze cents Batswa. Mais ils ont une renommée bien au-dessus de leur nombre actuel et leur histoire est typique pour tous les Nkundo de la région. Avec les autres groupements entre Ruki-Jwale-Boloko ils se disent Ilanga en s'opposant aux Elanga qui les ont chassés, et Bokote en s'opposant aux Bombwanja et aux Ekonda qui ont été chassés par eux.

Le nom Bongili se retrouve en dehors du territoire actuel des Nkundo-Mongo, par exemple dans le village de Yamongiri chez les riverains de Yakata, et dans un village au Nord de Lisala, sur la route Boso-Manje Businga. Dans l'aire des Nkundo-Mongo même on peut citer d'abord Bongiliongulu, qui est dit le père de Ngando, fondateur des Bongando. Dans le territoire de Monkoto il y a une tribu Bongili venue elle aussi du Nord de la Busira. Dans les Bofiji-Ouest les Baseka Bofeete s'appellent aussi Bongili. Dans les Lioko (Ekonda) il y a le grand village Bongili. D'autres Bongili doivent exister nombreux, dont l'histoire se rattache de manière ou d'autre aux Bongili en question, mais c'est chez les Boonde que je retrouve le plus de noms qui rappellent nos Bongili: Bokombe, Bonginda, Bokala, Mpo-ma, Enteke, Bombwanja, etc.

L'étude de ces noms de groupes et de lieux, pour ardue qu'elle soit, nous renseignerait certainement en très grande partie sur les origines et les migrations de nos Nkundo

actuels et démontrerait l'existence de plusieurs couches superposées de populations. Ainsi le nom Bombwanja me semble lié aux Baseka Eanga, celui de Bokote aux Baseka Eale qui les ont suivis, et celui de Elanga aux populations plus récentes qui ont poussé les Basek'Eale.

Tous nos Bongili se disent les descendants de Tolenju. Seuls les Beloko ont une tradition différente selon laquelle Loolo jw'ekalaka, surnommé Nyam'enene, aurait eu trois fils: Boose, fondateur des Beloko, Tolonga, fondateur des Bongili et Eale ea Nsongo, fondateur des Lifumba. Mais cette version est niée par tous les autres et provient certainement en partie du désir des Beloko de se libérer des Lifumba. Sa persistance semble pourtant prouver que les Beloko ne sont pas davantage de souche unique que les Lifumba ou les Bakaala.

Sur le compte de Tolenju il y a peu ou pas de traditions. Il n'y a que Bokombe w'ekalenganga, de Bolenge — qui est de loin le meilleur historien des Bongili — qui prétend que Tolenju, Mbembe des Lifumba, Ikenge des Bombomba et Ingole des Beloko sont les quatre fils de Is'ea Ntaa, lui-même marié à la sœur de Mbembe e'Ekatu = Mbembe des Bongale. Mais Is'ea Ntaa n'est connu d'aucune des nombreuses généalogies éparses dans les archives de l'Administration qui ne s'accordent nullement sur les ancêtres de Tolenju. La version qui a prévalu un certain temps au Territoire d'Ingende est celle de Mbembe des Lifumba, qui serait père des Lifumba, Bongili et Beloko, et frère de Bokolo-Ntombi, Mbembe des Bongale et Bontala de Wangata, tous fils d'Eale des Nsongo.

Selon la lettre de cette version, Is'ea Ntaa serait donc un surnom de Mbembe des Lifumba qui aurait épousé sa propre sœur, puisque la sœur de Mbembe de Bongale, ce qui est assez improbable. Lifumba, Beloko et Bongili sont d'ailleurs d'accord pour dire que les Bongale ne sont pas leurs parents mais leurs beaux-frères. L'histoire de ces Bongale est encore très peu connue et le P. Hulstaert.

dans son « Mariage des Nkundo » dit que « la divergence dans la loi de l'exogamie qui existe entre eux et les autres tribus justifie l'opinion que les Bongale ne sont pas des Nkundo purs. » (p. 10)

Selon Bokombe de Bolenge, les Ilanga viennent tous d'entre Ikelemba — Lolaka. Ils y avaient comme voisins les Ekonda sur la rive gauche de la Lolaka, les Boangi entre l'Ikelemba et l'Ioko, et les Elanga sur la rive droite de l'Ioko.

Notons ici que Loilaka désignait alors la Busira actuelle, ce qui est une nouvelle preuve de ce que les noms de lieux voyagent avec les émigrants. Les Nkole de la Ruki et les Ekonda du Nord parlent encore souvent de la Busira comme de la Loilaka. Les Ekonda paraissent avoir résidé près de Lokumo (entre Busira et Monieka) où ils voisinaient avec les Isaka, les Bolenge et les Ngonda; là ils avaient les Nkundo « Nsongo » au Nord. Maintenant encore ils se rappellent les noms de gong de ces divers groupements. Ils auraient descendu les deux rivières Lolongo de la rive droite de la Busira, auraient passé cette rivière avec l'aide des Eleku-Mbala pour descendre la Lolongo de la rive droite Momboyo qui débouche à Bosaa et à Mbala.

Avec les Boangi on cite généralement aussi les Tompoko, qui, chassés par les Boangi, chasseront à leur tour les Bongale et les Bombwanja. Dans les archives, ces Tompoko sont parfois confondus avec les Topoke et décrits comme « des gens ayant la figure entièrement tatouée et armés de grandes lances » (Ingende, rapport Bombwanja, A. T. Cremer, 1924). « Ils sont commandés par Eleke » (ib. A. T. Lhoir, 1930, Bombomba), mais fuient devant les Bombomba (ib.). Pour des motifs d'ordre administratif, ils ont été considérés comme des Mbole et incorporés dans le territoire de ceux-ci. Mais ils sont purs Nkundo de la Loilaka, connus maintenant sous le nom d'Imoma.

- Le nom Ioko doit désigner ici la Luo. Il est synonyme d'Ikenje, et indique probablement un passage à gué. Nous le trouvons déjà chez les premiers Nsongo, aussi chez les Wangata-Ntomba qui passent par l'ok'a ngola : grande pierre qui se casse pendant le passage; enfin aussi chez les Bombomba qui sont chassés par les Lifumba et passent la Luo à Ikenje (Ingende : rapport Bombomba, A. T. Lhoir,

1930) pour arriver à un nouvel Ikenje, sur la haute Lolongo.

Parmi les Ilanga d'entre Ikelemba - Busira citons donc nos Bongili, les Lifumba, les Beloko, les Bonkoso, les Wangata. Avec eux vivaient aussi les Bombomba et les Ionda, les Bongale et les Bombwanja, ces derniers probablement déjà assujettis.

Tous ces groupements étaient déjà bien développés avant l'exode comme il résulte clairement des traditions que nous allons relater. Ils ont vécu tout un temps en bonne entente comme il résulte des mariages qu'ils contractaient entre eux; ainsi la sœur même d'Ikete des Bakaala s'y est mariée avec un Tompoko; la sœur de Mbembe des Bongale s'est mariée avec Is'ea Ntaa et sa fille avec Liongo des Nsongo.

Mais voici le mouvement général de migration, comme le décrit Bokombe. Les Elanga passent l'Ioko et poussent les Boangi. Ceux-ci passent l'Ikelemba et poussent les Ilanga. Ceux-ci traversent la Busira, partie vers l'actuel Boangi, partie vers Flandria-Ingende, poussant les Ekonda.

Un tel résumé des traditions purement indigènes dans la bouche d'un vieil indigène est unique. Deux années de suite ce Bokombe m'a raconté la généalogie de son groupe et l'histoire des Bongili avec une sûreté de mémoire jamais rencontrée avant ou ailleurs. Selon lui les Bombwanja seraient partis les premiers, puis les Lifumba et les Beloko, puis les Bombomba et les Ionda, et après seulement les Bongili. Ce qui est probable du fait que les Lifumba-Beloko sont séparés des Bongili par les Bakaala, et le gros des Bongale. Un groupe Bongale, les Bongale de Bsongu, sont restés entre Bonkoso et Bongili, ainsi qu'un groupe Lifumba de Bomangola près de Ngombe des Bongili.

Les Fondateurs.

Avant de donner les légendes ou traditions de la traversée, il faut dire quelques mots des fondateurs de la tribu ou mieux des fondateurs des villages actuels des Bongili.

Tolenjou a eu trois enfants de sa première femme Botsinanya: Iloko y'ekonji, Bokungu et leur sœur Amba. D'une autre femme il eut Eanga, et encore d'une autre: Efoloko et sa sœur Wetsi w'oluka. Le seul, dont la tradition est unanime à affirmer la traversée, est Efoloko, fondateur des Bolenge. Les enfants de sa première femme Indongo forment le village de Bolenge wa Bokala Ndongo, et ceux de sa deuxième femme Ekula forment le village de Bolenge w'inkanja. De l'autre côté du petit marais de l'Isé, sur la route de Ngombe, on montre encore les vestiges de son « loanja ». C'est là qu'il habita longtemps avec son aîné Ndondo et que les descendants d'Iloko et de Bokungu vinrent longtemps lui apporter tribut en reconnaissance de son droit « paternel ». Il est le dernier enfant de Tolenjou et probablement aussi le dernier venu dans ce pays.

Iloko y'ekonji est peu connu. Il a eu trois enfants, venus aussi après la pacification: Mpenda ea Bombutsi, fondateur d'Ifuto; Bonkata, fondateur d'Ileke-Lofeli (duquel on cite un puiné Baonda), et Bolefo, fondateur de Mbange, dont on cite une sœur Balengela qui se maria à Bombomba, mais dont les enfants revinrent à Mbange.

Bokungu, deuxième fils de Tolenjou et de Botsinanya, est la gloire des Bongili. Il est le père des pioniers de la traversée et des vainqueurs des Bombwanja et Ekonda, père aussi des forgerons célèbres des Bongili. De

sa première femme Etaka il eut Bokombe, qui, avec ses frères ou enfants-de-sœur Elângâ et Bonjeka, fonda les différents villages Boamba.

De sa deuxième femme Mbalaka, Bokungu eut d'abord une fille Bosaka, puis un fils Bengongo. Bosaka eut d'abord un enfant naturel Iloko, puis, d'un mari des Elanga, donc encore de l'autre côté du fleuve, un fils Bolekela w'imang'aiso. Après la mort de son premier mari, elle eut encore un enfant naturel Mbolo, puis se maria de nouveau avec Lotanda de Mbombe et eut Lokuli-Bofambwanketo. On lui cite d'autres enfants: Bolekela w'is'ey'Ikoko et ses deux sœurs Nsombe et Ngonde ea Bakwata.

Bengongo aussi amena une femme de Loolo (= rive droite de la Busira), la nommée Efonge de l'Ikelemba qui lui apporta un fils en bandouillère: Lonenga. Au moment du partage de l'héritage de Bengongo, les autres fils lui refusent sa part comme étant étranger. Lonenga se fâche et veut rentrer au pays natal. Mais le successeur de Bengongo = Bolekela w'imang'aiso, le retient et lui donne le droit de bourreau: mpifo ea mpakola banto. Maintenant il ne reste plus que quelques enfants de sœur dont un ex-catéchiste Botondo Pius, cité dans les généalogies (24).

Si Bokungu lui-même a fait la traversée, comme le veulent certaines traditions, il a dû être déjà assez âgé à ce moment, puisqu'il avait des petits-enfants avant cette traversée.

D'Ekota Weela, première ebisa de Mbalaka, Bokungu eut un fils Tontekele qui épousa successivement Bosau de Jombo, Ekota de Jombo et Wetsi d'Ikengya et qui fonda Bole-

ngwankwi de Bongili Ndongo, et une fille Bokong'a Weela. Celle-ci se maria à Boimbo, mais certains descendants revinrent à Bongili-Ndongo Bolongwankwi, e.a. Nkoliongo Pierre, cité aussi dans les généalogies (30).

D'Eume, deuxième ebisa de Mbalaka, Bokungu eut un fils Nkulufa, qui fonda Etoontale avec Bombengela, son demi-frère, fils de la femme Bosenja de Besombo. Avec la femme Bolewa, Bokungu eut encore Bokalo, fondateur de Bontole, et avec deux autres femmes de nom inconnu il eut Imbembe, fondateur de Lokonola (Imomo) et un fils cadet Likunda, fondateur de Ibeba.

Les enfants d'Amba, fille de Tolenju, fondent Elanga, Imomo et Elseke de Lokongo; ceux d'Eanga fondent les deux Ikengya.

Deux remarques s'attachent à cette liste des fondateurs :

1° Tous les descendants du premier fils ont la prééminence devant le fils suivant et tous les enfants de la première femme précèdent les enfants des autres femmes même nés avant. Ainsi Bokalo, sous prétexte d'être né avant Bosaka et Bengongo, fondateur de Bongili-Ndongo, s'est longtemps battu avec celui-ci. Mais il a été mis en tort devant tous les Bongili.

2° Les Bongili, tout comme les autres groupes Nkundo, ne se maintiennent un peu que grâce aux banankana : descendants de soeurs, qui reviennent habiter le village de leur grand père maternel et qui paraissent y prendre d'autant plus d'ascendant et de pouvoir qu'ils s'y rattachent plus indirectement, je veux dire par pure ligne féminine.

Ainsi la soeur de Bengongo, Bosaka, a une fille Ngonds ea Bakwata, qui se maria à Boimbo. Elle a une fille Mboyo, qui se maria à Lokonola. Le fils de cette Mboyo, Bokungu wa Bakwata, revient vivre au village Ndongo où il est considéré comme le père de tous les descendants de Bengongo et de Bosaka (gén. 23).

Ainsi aussi Bombongo w'ikob, le patriarche le plus vieux des Bongili et l'homme le plus célèbre de Boamba. Il est fils de Bakutu b'ituta, de Bakoyo, mais revint vivre à Boamba où il a domicile légal et préséance pour la raison suivante : Bongongole,

soeur de Bokomba, a une fille Ambombula; celle-ci a une fille Mboyo qui se maria à Boele (Bombwanja) et a une fille Bolinga qui devint d'abord ebisa de sa mère, puis se maria avec Bakutu b'ituta de Bakoyo (14,49).

Légendes de la traversée.

Comme on l'a constaté déjà souvent, nos tribus ne s'étendent guère sur les raisons ou causes générales de leurs migrations qu'ils symbolisent par l'un ou l'autre trait ou fait général, pour ensuite se complaire dans des traditions d'ordre local et accidentel.

La poussée générale qui chassa les Ilanga de Loolo est désignée ici comme la guerre du médicament « Boyau onkitela ». Par là ils indiquent un médicament de guerre des envahisseurs, semblable aux merveilles de nos meilleurs contes de fées. « Boyau onkitela » veut dire : Herbe, tiens-le moi. Car celui-ci qui possédait ce médicament n'avait qu'à commander à n'importe quel objet qui touchait au pourchassé : garde-le, prends-le, pour que celui-ci fut pris sans merci, soit par un arbre, soit par un chemin, soit par l'herbe sous ses pieds. Probablement les envahisseurs étaient tellement nombreux qu'on ne pouvait leur échapper et qu'ils surgissaient de tous côtés à la fois. Une vraie inondation = lofembe.

Les Wangata-Ntomba de la Jwale et les Ionda désignent les envahisseurs sous le nom de Ngulungumba; les Ekonda du Nord sous celui de Boongo ou Nkundo de Boongo. Les Beloko racontent que Bompela, fille de Boose et petite-fille de Loolo jw'ekalaka était mariée à Iyamba. Un jour celui-ci trompa sa femme avec de la viande de chien. Une guerre générale en résulta où Bongili et Lifumba s'enfuirent d'abord, suivis à la fin par les Beloko.

Mais voici une tradition Bongili qui pourrait bien symboliser comment, après une période de paix, les Elanga commencent à importuner les Ilanga qui s'allient entre eux: Mbembe de Bongale a une fille, sa fille aînée, Bongonda, qu'il marie à Liŋgɔ, fondateur des Nsɔngɔ. Bongonda et Liŋgɔ ont aussi une fille, Etaka. Mais Liŋgɔ refuse de payer la dot pour sa femme, et Mbembe lui retire Bongonda et Etaka, et donne cette dernière en mariage à Bokungu, fils de Tole-njɔu.

Remarquons en passant l'identité de noms entre Bokungu des Bongili et sa belle-mère Bongonda avec les fondateurs de deux grands groupements Nkundo de la Loilaka englobés dans les Mbole: Bokungu w'onene = Bokungu le Grand, père des Imoma de Wafanya, et Bongonda, père des Bolenge, Isaka, Bongili, Ilanga etc. de la haute Momboyo. Tous ces groupements viennent de la rive droite de la Busira d'où ils sont chassés par les Nsɔngɔ, et ont emporté avec eux beaucoup de noms de lieux et de personnes que nous trouvons aussi chez nos Ilanga.

Une deuxième remarque importante est que nos Bongili rattachent leur exode non pas aux Nsɔngɔ-Elese, mais aux Nsɔngɔ-Liŋgɔ. Les Nsɔngɔ-Elese sont surtout les Nsɔngɔ-Eose de Befale, qui ont passé la Luo à Tologote et près de Nsamba. Leur histoire est plus récente et donc mieux connue que celle des Nsɔngɔ-Liŋgɔ. Ceux-ci viennent de la Yekokora où leur histoire est déjà liée à celle des Basek'Eale et Basek'Éanga. Ils passent la Luo à Bonsɔle ou à Balinga-Bosusulu, bien en aval et longtemps avant les Nsɔngɔ-Elese. Ils poussent les Mpombo (qui comprennent des Slske, Bofili, Iksngɔ et Loolo), les Ekɔmbɛ, Bɔntɔle (cfr. Bɔntɔle des Bakaala et Bɔntɔle des Bongili), les Mpoma (cfr. Mpoms des Bongili) et se dirigent en partie vers l'intérieur sud du pays, donc vers l'Ikelemba, où ils se fixent un temps sur la Lɔle, affluent de l'Ikelemba (cfr. Lɔle entre Bongili et Ekonda). Ces Nsɔngɔ-Liŋgɔ, souvent appelés aussi Nsɔngɔ de Lotombela, se divisent en deux groupes: les Li-

fumba et les Loolo. (Cfr. Loolo jw'ekalaka des Beloko et Loolo emplacement précédent des Ilanga entre Ikelemba-Busira.)

D'ailleurs, de nombreux patriarches Lifumba de la Boloko m'ont affirmé être Lifumba de Lotombela ou Lotombola ainsi que les Lifumba des Bongili, à Mbalanga (Ngɔmbɛ). Les deux porte-parole de ce dernier groupe, Lɔmpɔle jw'ifɔndɔ et Ilumbe y'ompata (62) prétendent que leur ancêtre est Bomangola, venu de Loolo. Arrivé à l'emplacement provisoire de Bongale w'onkoso, le fils aîné de Bomangola, nommé Lotombola w'engambi, est fatigué de pérégriner et se fixe à côté des Boamba, tandis que son puîné continue la route qui le mènera dans les Lifumba actuels.

Départ des Bombwanja.

1. Au temps où ils se trouvaient encore aux sources de l'Ikelemba, il y avait une guerre entre la famille de Mpumo, ancêtre des Boende, et celle de Lonyango, ancêtre des Bonkoso. Ces derniers, vaincus, appellent à leur secours la famille de Bokungu, l'enfant de leur sœur, qui inflige à Mpumo une défaite sanglante.

Effrayé, Mpumo implore la paix en offrant à Bokungu sa sœur Mbalaka en mariage et lui adjoint ses deux parentes Wela de Ngɔmbɛ-Boimbo et Eume, fille de Bokole de Bokatola comme ebisa, ainsi que quelques clients = Mpama pour manier les soufflets dans les fonderies de fer de Bokungu. (Cfr. Mariage des Nkundo, P. Hulstaert, p. 213)

Cette légende nous apprend que déjà à Loolo la fraction Bongili des descendants de Bokungu est la plus forte: Mpumo n'appelle pas Iloko, qui est pourtant l'aîné.

Elle nous apprend encore que déjà à Loolo les Boende étaient les « femmes » de Bokungu. On n'y parle pas des autres groupes Bombwanja: Bonkoso et Basune, ni de l'aîné de Mpumo: Bometela. Comment alors Mpumo peut-il disposer de Wela et d'Eume? Peut-être pour illustrer un autre fait que

Boimbo et Bokatola étaient déjà alors les alliés de Boende contre leurs propres frères de Boulama. Les clients Mpama qui accompagnent les trois femmes expliquent le fait des nombreux groupes de clients ou Bonginda chez les Bongili et leurs forges fameuses dans tout le pays.

Malgré son mariage, Bokungu, le turbulent, ne put vivre en paix avec Mpumo. Il y eut des rixes continuelles. Un jour que les Batswa de Mpumo tuèrent un chien de Bokungu à la chasse, il s'en suit une telle guerre que les Mpumo quittèrent le pays.

Ici encore il y a rappel de la fameuse guerre du chien qu'on voudrait à tout prix localiser et dater, mais qui de plus en plus me paraît une mythification de toute séparation de groupes à cause de l'exiguïté des terres de chasse.

Cette légende veut nous apprendre aussi que les Bombwanja sont partis avant les Ilanga-Bongili. Selon les Bombembe, groupement Boende aîné, descendant de Bometela, les Bombwanja de Boulama et de Bokatola auraient renié leur père et suivi les Ekonda jusqu'à Nkonji. Bometela et Mpumo ne seraient partis qu'après et auraient accosté à Isenga. Les Nkole avaient refusé de transporter Bometela, parce que celui-ci avait déjà tué beaucoup de Nkole, et même la soeur de leur patriarche Lokuwa. Mais Bometela feint la mort et se fait transporter en bière. Une fois de ce côté-ci, il tue tous les Nkole et va se fixer à Wafe avec Mpumo. Il y meurt et Mpumo veut s'adjoindre sa veuve préférée. Bometela-fils, à qui cette femme revient de droit comme bosolo, la tue plutôt que de la laisser à son oncle. Sur cela les deux groupes se séparent et Mpumo va habiter à Ikonji.

Traversée des Bongili

Après la mort de Tolenjou, qui habitait à Eonga ekotsi nkombe, Bokungu vient chasser avec son chien sur la rive gauche. Trouvant beaucoup de terrain et de gibier, il va avertir son aîné. Mais celui-ci a, pendant l'absence de Bokungu, partagé l'héritage du père. Bokungu est tellement fâché

de cet affront, qu'il appelle ses Batswa et part définitivement. Les Elinga d'Ifoma ne veulent pas le transporter, mais il s'habille en Batswa et parvient ainsi à se faire embarquer. Pourtant une partie des siens restent à Loolo.

Evidemment il y a un peu loin de Loolo à Bonkoso pour une simple chasse au chien, surtout quand on ne dispose pas de pirogues. Mais la légende donne encore une fois une explication pacifique de la migration: recherche de terrains plus propices. Le partage de l'héritage du père explique la séparation des deux groupes ou la scission du groupe unique en deux. Chez les Bombwanja l'aîné aurait même coupé le cadavre du père en deux. Qu'on compare ces explications avec des légendes similaires, rapportées par le P. R. Mortier dans sa belle étude: *Historische Legenden, dans Æquatoria, VII, 1944, p. 101 ss.*

Quand on dit que Bokungu est parti avec les Batswa on fait allusion au fait que les descendants d'Iloko n'en ont pas. Les Batswa d'Ifuto appartiennent à Lokongo, et ceux de Lofeli au groupe Bonginda de Bongongo.

Selon cette tradition, Bokungu se serait fixé à Elinga, aurait envoyé de là ses enfants à la guerre contre les Ekonda et y serait mort. Pourtant la plupart des Bongili prétendent que Bokungu ne fit pas lui-même la traversée et mourut à Loolo. Seuls ses enfants seraient venus ici, et bien d'abord Bengongo.

La traversée de Bengongo se raconte de plusieurs manières.

a) Bengongo est à la chasse et entend des voix à la rive opposée. Il envoie ses puînés Tontekele et Nkulufa appeler ces hommes pour qu'ils transportent leur gibier. Entretemps Bengongo et sa suite se camouflent en bêtes tuées et sont transportés ainsi. Quand les Elinga et les Bombwanja voient qu'ils ont introduit le cheval de Troie il se bat-

tent, mais doivent vite se soumettre.

Tous ces détails de camouflage, en bière, en Batswa, en bêtes de chasse indiquent bien que c'est contre le désir des habitants de la rive gauche que la traversée s'est faite.

b) Bengongo a une dispute de chasse avec son aîné Bōkōmbe et part, malgré l'insistance du père.

Toujours la même dispute entre aîné et puîné pour terrain de chasse. Le terrain disponible devient trop petit pour tous et le plus jeune va chercher ailleurs.

c) Ses frères reprochent continuellement à Bengongo qu'il est fils d'étrangère et d'assujettie. Bengongo se fâche : « puisque ma mère est de l'autre côté, je vais la suivre et chercher sa bénédiction. » Il part et pour se faire transporter, il se cache en bière.

Bengongo part donc même avant Bōkōmbe et suit les Boende. La ruse de la bière se rencontre encore chez les Bokolo des Lifumba, chez les Beloko, chez les Bomangola.

Lutte contre les Ekonda.

Quelques groupes Ekonda sont restés sur la rive gauche. Ainsi les Liombo prétendent qu'Ingende, Loonga et Bempumba seraient des Ekonda Liombo des Baseka Botsindo. Mais il me semble qu'un pays, où les Bongale avaient déjà passé et laissé un groupe, ainsi que les Lifumba et les Bombwanja, (Bongale wa Bōsōngu, Mbalanga et Bēsōmbō) n'a plus dû avoir beaucoup d'Ekonda à l'arrivée des Bongili. D'ailleurs je ne parviens pas à me figurer ces luttes comme des guerres modernes ou des guerres de conquête, comme des poussées brusques et des trouées épiques; mais bien comme s'est fait chez nous la conquête des Flandres par les Francs : « c'étaient des unités, des familles, des groupes de familles s'infiltrant, par étapes successives, dans le territoire » (Prof. G. Des Marez : Le problème de la colonisation fran-

que; p. 24). À un moment donné, les intrus se sont sentis les plus nombreux, se sont rappelés ou forgés une origine commune, et après frictions et luttes locales de tout genre ont assumé la direction du pays. Longtemps après, quand les occupants précédents ont disparus dans le Sud ou dans la masse, le mythe est né de la migration commune, des luttes communes et de la glorieuse conquête. Ainsi s'explique aussi la remarque du P. Rombaults : « 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 unies. » (Aequatoria, VIII, 1945: Les Ekonda, pp. 123-128)

Mais nous devons en revenir à Bengongo. Il accoste donc à Mpama pour suivre Mpumo. Celui-ci—si la tradition de Bombembe est vraie—s'était à ce moment déjà éloigné d'Ikonji vers Bakoyō. Bengongo le suit et se fixe à Etoontale.

Dans l'ensemble des traditions, le gros du travail de la chasse aux Ekonda a été fait par Mpumo. Tous les Lioko se sont enfuis de l'autre côté de la Lōole et constitués ses « baulé ». Bengongo, devenu sa main droite, veut s'imposer à eux, traverse victorieusement tout leur pays. A Nkonji, sur le confluent de la Ngange et de la Bakutu il devient malade (ou est battu), se fait ramener chez lui et meurt en chemin, dans la forêt de Lōsofi. Le fils de sa sœur, Bōleke'a w'im ing'aiso, va l'y enterrer. Et Mpumo, qui trouve les Bongili trop cruels, ne laisse aux Baseka Bengongo que les deux villages Mbombe et Ekukola.

Entretemps Bōkōmbe et Bokalo ont accosté à Bongale de Bonkoso. Ils se mettent à la poursuite des Liombo. Bōkōmbe assujettit Nkele ea Bolombe, patriarche de Boele, et poursuit Towee d'Ifumba jusqu'à Bosano.

Bokalo et son client Bāngōngō s'imposent à Ntweya et à Mōnyō. Dans plusieurs villages Ekonda j'ai entendu encore raconter la cruauté de Bokal'engambi, et de Losuselolo de Lileko « qui coupaient des morceaux de chair vive de leurs prisonniers. »

Dispute pour la priorité.

Ce n'est qu'après la pacification du pays que les autres enfants de Tolenjōu : Iloko, Amba, Eanga et Efoloko arrivent de l'autre rive. Tous admettent qu'Iloko est bien l'aîné de Tolenjōu, mais les enfants de Bokungu lui nient le droit de priorité du fait qu'il n'est arrivé que plus tard, et qu'il n'a pas pris part à la conquête.

Le fait qu'un aîné perd son droit de priorité n'est pas unique dans l'histoire des Nkundo. Ainsi, dans les Lioko, le groupe Itendo a cédé la priorité à Mbunga. Chez les Mōngō de Yakata, nous voyons le groupe puîné devancer son aîné par simple ruse, arriver le premier de l'autre côté du Lopori, et tenir pour celà la première place. D'autres exemples sont cités dans Historische Legenden, de P.R.Mortier, l.c.

Ce ne sera qu'en 1925 que les descendants d'Iloko arrivent à faire reléguer Lokuli, le dernier chef des Baseka Bokungu, et à se faire octroyer la priorité.

Date de la Migration.

Beaucoup de tribus Nkundo se font descendre de premiers parents créés par Dieu même, qu'il s'appelle Mbombianda ou Wai de quelqu'autre nom que ce soit.

Même les fondateurs immédiats des groupes sont souvent nés sur une autre terre. Entre leur naissance et leur mort la tribu serait née, se serait développée, aurait lutté

et émigré et aurait ainsi enjambé une période vraiment biblique.

De ce fait, beaucoup de chercheurs se rendent compte. « Il doit, selon toute apparence, nous manquer une ou plusieurs générations qui viennent se placer entre Mbole et les fondateurs des clans » remarque M. A.T. Payen, dans son rapport sur les Bōngando (Koret, 30-4-31). Et le P.Hulstaert: « Mijns inziens kennen ze slechts de voor-naamste personen uit hun geschiedenis, waarvan de namen om een of andere reden zijn bijgebleven. De opgeven vader kan ook de leider geweest zijn der verhuizingen. » (Volkstammen van de Lomela: Congo, 1931). Et P.R.Mortier, l.c. « Gebeurtenissen, welke bij een stam als groep gebeurd zijn, worden voorgesteld alsof ze gebeurd waren met den stichter van den stam ».

Tolenjōu, sans lui attribuer un âge de patriarche prédiluvien, ne peut avoir été le fondateur d'une tribu constituée de son vivant, et son contemporain Mbembe ne peut avoir donné sa fille en mariage à un fondateur des Nōngō-Liōngō qui s'étaient formés comme tribu quelques siècles avant lui.

Mais même pour les générations nées sur place, il est malaisé de fixer des dates.

Dans la cuvette centrale, les généalogies ne remontent guère à plus de sept à dix générations nées sur place. Il est même remarquable que ce nombre se maintient pour tant de groupes différents, comme le montrent les généalogies I B.

Nous sommes évidemment très loin des 121 chefs successifs donnés par Torday pour les Bakuba. Mais faut-il conclure de cette uniformité que toutes ces populations Nkundo-Mōngō se soient déplacées à la même date? Ou ne faut-il y voir qu'un nouvel

argument en faveur de l'hypothèse que toutes ces généalogies n'ont été fabriquées qu'après coup, de façon à pouvoir légitimer tous « les enfants » du groupe ?

Quoi qu'il en soit, même dans l'hypothèse de la véracité absolue de ces généalogies, on ne peut fixer des dates de migrations à un siècle près. Même en Europe « il n'est pas rare de trouver une différence de deux cents ans pour les membres de la dixième génération », nous dit Forst de Battaglia, auteur d'une longue série de travaux généalogiques (Revue Cath. des Idées et des Faits, 1939, 14 Juillet). « Les tables généalogiques ordinaires, qui présentent une seule famille, débutant par le plus ancien ancêtre en ligne mâle, ont tranché cette question en fixant une génération à une moyenne de 30 à 33 ans.

Prenons un exemple illustre qui nous donne 34 ans par génération :

François-Josie, duc de Saxe-Cobourg, né en	1697
Ernest-Frédéric, id.	1724
François, id.	1750
Léopold I, roi des Belges	1790
Philippe, comte de Flandre	1837
Albert I, roi des Belges	1875
Léopold III, roi des Belges	1901

Tout ce que nous savons des mœurs Nkundo incline à croire qu'ils se mariaient très tard, mais qu'ils procréaient longtemps à cause des jeunes épouses qu'ils introduisaient dans leur harem. Une différence d'âge de trente ans entre deux frères de même père n'y a rien d'extraordinaire, mais, répétée pendant quelques générations, elle explique le fait que nous trouvons dans le même clan des personnes de même âge et pourtant distantes l'une de l'autre de quatre ou cinq générations.

Si nous consultons la liste des quelques généalogies des enfants de Tolenjou, nous constatons que des membres de la quatrième génération vivent à côté de membres de la neuvième. Prenant comme date moyenne de naissance de la neuvième génération: 1935 et comme âge possible des membres vivants de la quatrième: 85 ans, nous arrivons aux données suivantes (la génération moyenne comptée pour 35 ans:

IX 1935	IV 1760	1860
VIII 1900	III 1725	1825
VII 1865	II 1690	1790
VI 1830	I 1655	1775
V 1795		

Les fils de Tolenjou seraient donc nés entre 1655 et 1755 et ses petits-fils, qui firent la traversée et la conquête, entre 1690 et 1790. Puisque Bengongo et Bosaka au moins avaient déjà un enfant lors de la traversée et qu'ils n'étaient pas les aînés de leur génération, nous pouvons encore ajouter cinquante ans pour arriver à la date de la migration, donc entre 1740 et 1840.

Cette hypothèse de la traversée vers la fin du dix-huitième siècle concorde assez bien avec d'autres données que nous possédons.

1° Avec les traditions Ekonda. La généalogie 43 a été notée en 1925 par M.A.T. Cremer à Bokatola. C'est celle du chef Lombo des Liombo. Elle débute par Yolaseke, fils du fondateur et mort à Loonga. D'après notre méthode de calcul, il serait né vers 1670.

R. P. Rombauts, l. c. arrive à une pareille conclusion : « Si nous pouvons nous fier à une quinzaine de généalogies, nous situerions la migration entre 1770 et 1820. Quelques listes de chefs donnent 1700-1750. »

2° Avec les traditions des groupes environnants comme il appert clairement des généalogies Bombwanja, Besombô, Bonkoso, Bakaala, Lifumba et Ionda (44-62).

Nous pouvons donc conclure en disant que l'hypothèse la plus vraisemblable est bien que les Bongili se sont imposés ici vers la fin du dix-huitième siècle et le commencement du dix-neuvième.

Bonginda et Batswa.

Mais quand nous disons que les Bongili ont traversé le fleuve vers la fin du dix-huitième siècle, faut-il y inclure les groupes nombreux de clients et de Batswa ? Les traditions les plus courantes l'affirment, et je continue à douter de l'historicité de cette affirmation.

Voici d'abord une liste (incomplète) des groupes :

<i>Village</i>	<i>Nkundo</i>	<i>Bonginda</i>	<i>Batswa</i>
Ifuto	Bokendela Bonyska	Boloko w'onkonji Bokamba B. Eke- ngola	
Lofeli	Ileke	Bongongo	Bombe- nga
Mbange	Lofeli Basaka- ngale Befosola	Nkio Ekunde- mbela	
Boamba- Ifoku	Engonjo Botondo Boenjola	Mbwesau Betoto	Ikuwa (éteint)
Bon- gulu	Elanga	Bonsoombe Ekatankoi Mpama (Bongale) Jweola	
Bafa- ka (ét.)			

Baka- ala Ngombe		Bombelinga (Nkole)	
Ndengo	B. Bolekela B. Bengo- ngo	Mbalanga Ekukola Mpama	Mbalanga Bombenga Botende
Loko- ngo	Bolongwa- nkoi Eleke		Lokongo Mbombe
Etoon- tale		Ngombe	Bakoya Wembe Mbalanga Esaka
Bontole	Boimbo Bokongo Bombenga Yuyokonda	Bongongo-Byole Bongongo- Ingombe Nsolongo Bombwanja	
Imomo	Lokonola Engende	Bongongo Betoto	Bombo Ianda
Ibeba Elanga		Betoto	Mbalanga Bontole
Ikengya	Booka Baloko	Mpome Besau	Lokosa Bokenda Bolingola
Bolenge	Bokala- ndongo	Bokoloko Ekombe Mpome (ét.) Bonkoo	
	Bongila- Inkanja	Bombilinga	
Ekukola			Mbombe Bongale

Si donc un tiers de la population est Batswa, nous pouvons bien ajouter qu'un autre tiers est Bonginda. Ces Bonginda sont dits ne pas être Nkundo. Ils n'ont donc pas d'autorité mpifo, si ce n'est comme enfants-de-sœur, car les mariages entre Bonginda et Bongili

sont très fréquents. Ainsi le chef actuel du secteur d'Ingende, Ekamba Bertin (I) est Bonginda, car son père Bokalandambo est fils de Jango, qui est originaire de Mbwesau (Boamba). Mais par sa grand'mère Bolumbu il appartient aussi à Ifuto-Bokendela, qui n'a d'ailleurs plus de descendants directs en ligne mâle.

Comme groupes Bonginda, qui n'ont certainement pas accompagné les Bongili dans leur traversée, nous pouvons nommer déjà Ekukola, qui sont des Ekonda, trouvés sur place et incorporés. Nous pouvons nommer aussi Mpombi de Ngombe issu d'Ekima et de ses deux fils Yongonga et Bofale, Nkole de Mpombi qui passèrent Bokombe et le suivirent ici. Les deux groupes Bongale et Bonsombe de Bongulu, dont Bongale est dit « mère » et Bonsombe « femme » et qui viennent tous les deux de Bongale de Bonkoso: quand Eanga ea lotumb'alombe épousa Etaka de Bongale, le père de celle-ci ne voulut pas permettre que sa fille habitât sur une terre étrangère. Il rassembla ses hommes et leur fit porter assez de terre natale pour paver la hutte de sa fille. Elanga retint ces hommes courageux qui firent souche et formèrent un grand village.

Nous avons vu que les Lifumba avaient fait la traversée avant les Bongili. Alors les Mbalanga, qui se disent les aînés des Lifumba restés en route, doivent être comptés aussi comme des précurseurs des Bongili. Un doute prudent est permis aussi pour Bombwanja de Bontole et pour Ekundembela de Befosola, vu que le nom de gong des Ekonda-Lioko est « Ekundembela, basek'ikole, Ekond'e Mputela ».

Et que dire des différents groupes Bongongo, qui se disent tous apparentés ? Le patriarche des Bongongo de Lofeli, Nkoasange, affirme que les Bongongo sont des Bombwanja-

Basuné, fondés par Loene tout comme les autres Basune. Ils auraient accosté à Ingende ou à Ifoma où les Bombwanja Besombo gardent encore des droits sur la grande crique Loé. Bonkata, fondateur de Lofeli, qui ne voulait jamais toucher à une nourriture préparée par des femmes, aurait retenu les Bombwanja de Bongongo pour lui servir de cuisiniers.

Mais Bonkoo de Bolenge se dit apparenté à Bongongo de Lofeli et aux groupes Bongongo de Bontole et d'Imomo, et les deux groupes Bonginda d'Ifuto se disent issus de Loenda, fils d'Embombo, qui fit la traversée. Lomanga jw'is'ey'osongo, de Boloko w'onkonji, qui était extrêmement vieux en 1945, quand il me raconta ces faits, prétendit aussi être proche parent des Bongongo. Il est mort en 1945. Mais un fait plus curieux encore, c'est que dans les Ntomba de Coquilhatville, nous retrouvons ces mêmes Boene comme Bonginda d'Ikengo où ils sont dits descendants des Bonde.

On peut donc bien conclure de ces quelques données que les Bongili n'ont pas amenés tous ces Bonginda avec eux. La tradition courante opposée s'explique facilement par le fait que les vainqueurs ont imposé leur propre version à laquelle les clients se rallient par politique. Il y a probablement parmi eux, avec des Ekonda et des Bombwanja, des restes d'autres tribus encore plus anciennes.

Les traditions sont plus difficiles à trouver pour les Batswa « qui n'ont pas d'histoire », et dont les généalogies ne semblent guère dépasser la troisième génération. Il faut ajouter que les Batswa ont terriblement souffert de l'occupation et du premier caoutchouc qui en extermina pratiquement plusieurs groupes, tels que Bokenda et Lokosa d'Ike-

ngya, Bolingola de Bolenge, Ikuwa d'Ifoku. Tous les villages Batswa actuels sont des agglomérations de plusieurs anciens villages non-apparentés, ce qui explique la légende tenace de l'endogamie Batswa. Le nombre croissant de ces « maîtres de demain » comme on les nomme parfois ici, est dû aussi à une natalité étonnante. Les derniers statistiques par groupes que je possède, datent de 1940 et donnent comme indice démographique: 660 enfants pour 265 femmes Batswa = 249 %, contre 527 enfants pour 892 femmes Nkundo = 0,59 %. Iko, le père de Yei, qui est capita des Batswa de Bombenga, avait cinq enfants et 49 petits-enfants qui ont à leur tour 89 enfants et déjà 8 petits-enfants. De tous ces Batswa non plus on ne peut dire qu'ils soient arrivés ici avec les Bongili. Bombwanja, Ekonda et précurseurs en ont certainement laissé sur place. C'est un fait reconnu par exemple pour le grand village Bomboa dont le nkolo (= maître) est Bongili des Ekonda, ainsi que pour le village plus grand Ianda, qui a ses nkolo à Mbunga (Lioko). Bombenga de Lofeli appartient à Nkoasange, patriarche de Bongongo; et Mbalanga aux Lifumba, qui sont probablement venus ici avant les Bongili. Et les Batswa de Lokosa (Ikengya) sont originaires de Boende-Etoo: cadeau du frère de la femme d'Ikete Bolumba.

Avant l'arrivée des Blancs.

Déjà du vivant d'Efoloko les différents groupes Bongili cessèrent de porter tribut à leur père ou aîné et commencèrent à garder ces tributs d'animaux royaux chacun chez lui. Mais ils restent batailleurs par nature et forts par leurs Bonginda et Batswa. Riches aussi par la richesse de leurs bois et marais, de leurs

conquêtes, ils se querellent facilement entre eux. Boamba n'admet pas le droit d'aînesse des Iloko. Bongili et Bontole luttent pour la priorité. Dans ces clans prospères et envieux toute occasion est bonne d'une guerre courte et joyeuse. Ainsi, quand Yeka de Bonyeka tendit une trappe d'éléphant où un Batswa de Bolongwankoi se blessa, guerre s'en suivit.

Et moins encore qu'entre eux, ils purent vivre en paix avec leurs voisins. Ce furent d'abord leurs « baulé » qui avaient à en souffrir. Ntaa ey'akeele croyait avoir des droits sur Boimbo et y porta la guerre, parce qu'I-futa, leur patriarche, lui avait refusé un sanglier tué. Ce furent aussi les Boende qui durent payer le trop d'ascendant qu'avait eu Mpumo. Ainsi deux fils de Bombongo a njoku, Boele w'onkile et Bombongo w'onsele, furent tués lors d'une guerre avec Etoo.

Ce furent aussi les Bakaala, qui importunaient trop souvent les Beloko, frères des Bongili. Alors les Bongili allèrent alléger la pression. Esulu (1) rassembla une fois les Bongili et les Bonkoso et châtia les Bakaala jusqu'à Boyela.

Ce furent surtout les Bonkoso, d'arrivée récente et moins nombreux. Ndondo (38) montre encore une cicatrice dans le bas-ventre: marque d'une flèche reçue à Nkelengo; et une autre, au genou, relique d'une guerre contre les Batswa de Besombo. Une autre fois c'est Imomo qui va se battre contre Bonkoso. En route, un d'eux ramasse l'ioke (pierre à aiguiser) de Yeka de Bonyeka, qui en profite pour se battre contre Imomo.

Il serait pourtant très peu historique de se représenter ces « guerres » comme très meurtrières. Le plus souvent il n'y avait pas de tués; deux ou trois blessés graves étaient

une grande exception. Des cruautés barbares étaient si rares qu'on cite encore le cas unique de Bolekela w'imang'aiso qui, par amour arrogant pour sa fille Mbalaka, coupa une de ses co-épouses en morceaux (M. 285).

Au contraire, malgré toutes ces guerres, les Bongili prospéraient et se multipliaient. De Ntaa ey'akæele on cite 5 enfants et 18 petits-enfants, de Tontekele 7 et 18, de Bolekela w'imang'aiso 13 et 33, de Mpoku 19 et 53, de Bofele d'Ikengya 7 et 27.

En parcourant le pays, à travers les grands marais protecteurs, on est étonné de trouver partout en forêt les vestiges de grandes palmeraies: derniers témoins de leurs villages disparus.

Occupation et Ctc.

En avril 1884 Van Gele explore l'embouchure du Ruki. En Octobre 1885 Grenfell et von François l'explorent «presqu'entièrement» (Nos Héros, 91, 109). En février 1889 Delcommune explore Ruki et Salonga (N. H. 119 et Delcommune, I, 335); ceci probablement pour fonder les premiers postes S.A.B., société fondée à Bruxelles le 10-12-88 (Delc. I 282).

Entre cette date et le suicide de C.Loenenthal à Bokatola, le 9 janvier 1902, se place toute l'épisode de l'occupation et du ctc. dans ce pays-ci. Malheureusement sur cette épisode toute donnée officielle manque complètement. Voici ce que les indigènes racontent:

Le premier bateau qui passe à Ingende est Bokukulu (S.A.B.). Deux indigènes: Bokongo et Mbeka veulent l'arrêter et sont tués. Plus tard, quand des travailleurs de Bokukulu descendent à Coq, les indigènes de Mpama leur tuent trois hommes. Sur cela Bokukulu en appelle à l'État: Ntange arrive,

s'arrête à Longa, Benkombo et Ingende, puis descend à Mpama pour faire une tournée par Loselinga, Balondo, Nkelengo, Bønjoku. Les gens sont tellement intimidés qu'ils s'enfuient en masse. Voulant passer la rivière au beach escarpé où se trouve maintenant le camp H. C. B. des Bausa, un homme de Bombenga, Elongama ea banganga, est tué dans la bousculade. Mais le Blanc retourne à Mpama et de là à Coq.

Qui était-ce? Monseigneur Tanghe cite une lettre de Vangele où il est dit que N'Tanghi était le nom indigène de Fiévez. Je pense qu'il s'agit de «Léon Fiévez, qui, après Lothaire, continua l'œuvre d'organisation commencée et sut la mener avec une maîtrise à laquelle tous ceux qui ont connu l'énergique commandant rendent un hommage mérité. Assisté par Sarrazyn, Fiévez étendit rapidement l'autorité de l'État jusqu'aux limites de l'immense district, châtiant les rebelles et les anthropophages extrêmement nombreux, pacifiant la région du Rubi (Que diantre va-t-il faire dans le Rubi? Probablement il s'agit ici du Ruki) et de ses affluents, ainsi que celles du Lac Tumba, qu'il reconnut en poussant jusqu'au Lac Léopold II.» (N. H. 210)

N'est-ce pas ce même Fiévez que cite le Bulletin Officiel de ce temps: «L'exploitation du ctc. dans ce district fut entreprise il y a trois ans à peine par M. Fiévez. Il a obtenu un résultat sans égal. Le district a produit en 1895 plus de 650 tonnes de ctc.» Et n'est-ce pas ce ctc qui sauva le Congo? Comme, en janvier 1895, la situation financière de l'État Indépendant était tout à fait ébranlée, le Souverain n'eut d'autre recours que de solliciter du Gouvernement Belge la reprise immédiate du Congo... Mais, en mai

suisant, brusquement ce projet fut retiré: un revirement de la fortune s'était produit: en quelques mois la production de l'ivoire et du caoutchouc avait été telle que Léopold II pouvait songer à poursuivre, par ses propres ressources, l'organisation du Congo. » (P. Daye : L'Empire colonial belge, pp. 43-44).

L'occupation des Bongili a dû se faire par deux voies différentes: l'une par les « sentinelles » de Molo, à Bolondo, l'autre par des sentinelles de « Bokatola »: Mbawanga de Bongale w'otolo, Mbunyekambi et peut-être Ilanga de Longa, et Enyala. Cette occupation de l'intérieur par les sentinelles se fit à la manière Arabe: Des soldats armés de fusils occupent un village, prennent les hommes du village à leur service comme « sinjili y'akula = sentinelles à flèches » et comme « basali = travailleurs », et rayonnent du nouveau village, portant la soumission et le etc plus loin. Mais nous n'avons aucune date sur la fondation de Bolondo ou de Bokatola, et les souvenirs des indigènes sont trop confus pour pouvoir en tirer une suite logique des événements.

Il y eut des essais de révolte, résumés par les indigènes sous le nom de « Ikakota », espèce de médicament de guerre qui rendit les balles de fusil innocives. Il y eut des expéditions punitives: une de celles-ci, venue de Bolondo, mit les indigènes de Bonkoso et de Bongili en fuite et en rencontra une autre, venue de Bokatola, près de Bongili. C'est ici que Bakutu Boniface fut fait prisonnier en 1895, Mbawanga, chef de cette deuxième expédition, poursuit les fuyards jusqu'à Boamba, y est blessé au poignet par une lance et rentre à Bokatola avec ses prisonniers. Is'ey'Iwanga y a déjà construit une maison alors et récolté son premier riz. À Boamba les fuyards sont

encore pourchassés et passent la Jwale. Eku-ma, nom indigène de Loewenthal, est envoyé à leur poursuite et se fait blesser à Bokala d'Ionda. Il doit battre en retraite. Les indigènes se croient les maîtres de la situation et vont attaquer Molo à Bolondo. Malgré trois attaques furieuses ils sont repoussés, s'enfuient de nouveau à Ionda.

Les fuyards Bongili racontent qu'ils sont restés plus d'un an dans les Ionda. Mais Bajuno est envoyé de Bokatola pour pacifier définitivement le pays. Il traverse les Bongili, soumet les Ionda en poussant les résistants devant lui. Ceux-ci passent la Momboyo et sont poursuivis jusqu'à Belondo des Boangi. Bajuno les bat là aussi et rentre à Mbala Loonje vers la fin de 1898, pour « organiser » Ionda, Boangi, Waka. Les derniers fuyards rentrent dans les Bongili, définitivement matés, et se remettent au etc.

La confusion de ces années a été extrême. Les groupes de sentinelles, laissés à eux-mêmes, massacraient trop souvent par peur, par bravade, par colère. Ils enlèvent les femmes et les enfants pour leur propre harem ou pour ceux de leur famille, se livrent à toutes espèces de cruautés et d'immoralités. De nombreux indigènes, vieillards, femmes, enfants, meurent en forêt. Batswa et Nkundo se tuent entre eux, par excitation ou par faim. Des gens de la rive, qui viennent chercher le etc. ici, tuent ou sont tués. Bolekela w'is'ey'lkoko, cadet de Bosaka (21), quoique très vieux, à ce moment, ne voulut entendre parler des Blancs. Quand les Baseka Bolekela se soumièrent, il se retira avec ses Batswa dans la forêt de Loala, entre Bongili et Ifuto et envoya ses Batswa tuer « tous les amis de Blancs ». Ils ne pouvaient épargner que les jeunes femmes, qu'ils

devaient lui amener. Ainsi furent tués Bolekela w'ikuswambula (20) et sa femme Nso-ngo, tandis que leur fille Bongunda fut fait prisonnière. Mbwamanga encercle le vieux Bolekela et ses Batswa, les tue et emmène Bongunda, dont le fils, Bolekela Dominique, reviendra plus tard à Bongili.

La nouvelle période de ctc. est encore très meurtrière. Et l'on cite plusieurs cas de vieux qui se pendent par dépit et tristesse, parce que toute leur famille a péri dans cette période.

Il faut avoir visité ces anciens emplacements de grands villages qui se sont rétrécis et mis ensemble, il faut avoir recherché surtout patiemment des dizaines de généalogies, pour pouvoir admettre comment ces quelques années ont pu réduire un peuple entier et lui enlever toute joie de vivre, créer ce «traumatisme psychique» dont parle le Dr. Schwers comme la cause primaire de la dépopulation. «L'arrivée des soldats nègres a donné à l'organisation familiale le premier coup, qui fut un coup presque mortel», dit le P. Hulstaert (M. 387, 86). Il faut avoir vu pleurer les survivants de ces temps sur leur famille disparue, tel ce bon vieux Indombe, de Bolingola, dont le père fut tué en forêt et la mère sur la cour des soldats à Inkanja. Son frère aîné fut tué en forêt, le suivant tué pendant la fuite et sa femme à la cour des soldats, le suivant tué en forêt. Une sœur et son mari tués en forêt, une autre sœur emmenée prisonnière, ainsi qu'un dernier frère. De huit enfants, lui seul a survécu. On comprend alors la morne tristesse d'un Bombongo, patriarche des Boamba, qui survit seul aussi de ses trente femmes et de ces dix-sept enfants et qui n'a plus qu'un seul losako: «Liongi l'elo, mboo nk'elo» = la vie

apporte du bonheur et du malheur, mais plus de malheur.

Encore des guerres.

Pourtant il vint un temps où les sentinelles furent retirées. (Peut-être vers la fin de 1901: cfr Kongofahrten, de Knud Jespersen, p. 63) Et que la corvée du ctc fut levée. Les Bongili se regroupèrent et furent encore une fois décimés, cette fois par la maladie du sommeil. Pourtant leur sang n'était pas calmé et ils se remirent à leurs propres querelles. Ainsi on cite une guerre d'Itoko de Lokongo contre Mbele et plus tard contre Eongo ey'is'ey'okungu, de Etoontale. Ainsi on cite le cas de Isoko de Bonyeka, premier capita, qui fut tué dans une guerre contre les Boende où sa sœur Bokai avait déserté son mari. Mais c'est encore surtout contre les Bonkoso que Bongili organise ses raffles. Même le premier chef des Bonkoso, Bombelenga de Nseke, est tué dans une de ces guerres. Une autre fois, c'est Bombongo de Boamba avec sa «mère» Is'ea njafo de Bongale qui se battent contre Iambo, Ikoli et Besombo réunis. Du côté des Bongili il y a trois tués, du côté des Bonkoso aussi. Mais ceux-ci sont des Batswa. Bongili prétend que la guerre est finie et rentre. Mais le vieux Bombongo trouve que des Batswa ne peuvent valoir ses propres Nkundo. Il appelle donc son village paternel, Bōkōyo et, avec eux, retourne battre les Bonkoso. Ils y prennent plusieurs femmes d'Empule, de Nseke. Celui-ci va se plaindre à Coq. Bombongo est fait prisonnier par les Blancs, mais s'enfuit, et Empule est nommé chef des Bonkoso.

Les Chefs.

A la mort de Boleksela w'imangaiso, son frère Lokuli Bofambwanketo devint patriarche de son groupe (20). Lui succédèrent successivement deux fils de Ngonds ea Bakwata: Mbokyela et Boleksela wa nku-nja nd'okongo. C'est sous ce dernier que les Blancs firent leur apparition dans le pays. Il fut succédé à son tour par Lokuli (19) jusqu'à ce que les Blancs vinrent eux mêmes désigner un chef. Ils choisirent Baoso (20) qui mourut en 1918, une des premières victimes de la grippe espagnole. Après lui, Lokuli (19) fut désigné. Mais pendant son terme, les Blancs découvrent la « Coutume », et viennent chercher l'ayant droit. Boamba est désigné comme la branche aînée des Bongili, et la médaille est donnée à Yondo is'ea Bondembe, d'Ifoku. Mais les Boamba ne s'en-

tendent pas entre eux: Efoloko ea bokulutu se croit lésé et se bat contre Yondo. Le Blanc donne alors la médaille à Efoloko ey'isoko, de Bakaala; celui-ci se dérobe et la médaille est donné à un fils d'esclave, Longwoko.

En 1924 et 1925, Mr A.T. Cremer découvre que les descendants d'Iloko sont les premiers nés de Tolenjou, mais les Bokungu ne veulent pas céder la place, et Lokuli est relégué à Boende, d'où il ne reviendra que pour mourir chez lui, en 1932. C'est depuis lors que les Iloko ont eu le pouvoir. Le premier chef fut Iloko, is'e'Efekele, de Lofeli (6) qui meurt en 1926. Puis Efumo de Mbange, qui meurt en 1928. Après lui c'est Mpoku, is'ea Bokungu, de Lofeli, qui prend Ekamba Bertin comme greffier. A la mort de ce Mpoku, Ekamba devient chef des Bongili, et plus tard chef du Secteur d'Ingende.

QUELQUES GENEALOGIES

A. Des Bongili.

Explications :

f = femme n = né
h = historien r = retour au village natal
m = mort v = en vie
M = cfr. Mariage des Nkundo (Hulstaert).

1	Iloko	Bombutsi	Boleko. f	Esulu	Bolumbu. f	Bokalandambo	Ekamba Bertin. v	Ekamba Anna n'09	Bolumbu
2			Mpend'ey'ombutsi	Boyamba w'ofengo	Mpend'ea jata	Boyamba. h	Efoloko Jos.		
3		Bonkata	Boleke	Eengo	Bongengo. v	Mbango Paul	Njamba		
4			Amba. f	Iloko ya lotono. r	Bonkata	Iloko Alb. v	Bonkata Bonif.		
5			Mpoku	Baketu	Mpokw'osifo	Baketu Alb. n'27			
6				Iloko. m'26	Mpokw'efekele	Iloko Louis			
7			Baonda	Bonkata	Yanayela. f	Wenga. r	Wenga. f. v	Efutu. f	
8	Bokungu	Bokomb'engambi	Ntsa ey'akeele	Bokombe wa ngamba	Batainde. f	Bawoso	Bokungu. f	Botamba. r. v	
9				Bongondo w'imputu	Bongondo	Nkoliongo P. v	Mputu. f		
10					Boate. h	Bayoko. f			
11				Baengo. f	Bonkek'ondangi	Bokombe	Bokeke Louis	Bokombe Bertin	Jema n'39
12				Bokombe w'isusa	Boel'a mpondo	Ekombola Gr. v			
13			Bowa	Etaka. f	Mhwelilo. f	Etaka. f	Besongo. f	Bokungu. h	
14		Bongongole. f	Ambombula. f	Mboyo. f	Balinga. f	Bombongo. h	Bowa Jacob		

15	Bosaka. f	Bolekela. M.	Bokungu 285	Bokungu. h	Eale Jos.				
16				Mhalaka. f M. 286	Mbuli				
17				Likindo. f	Bongola. f	Bolembwa., h	Bolekela P.		
18				Bofanga	Bosaka M. 294				
19				Bolekela w'o- ngele	Lokuli m. 32				
20			Lokuli bofa- mbwanketo	Bolekela	Baoso, m'18	Baoso Alb. v	Baoso Ferd.		
21			x Bolekela is'i- koko						
22			Ngond'ey'a- kwata. f	Lokuli	Ikoko M. 165				
23				Mboyo	Bokungu. h	Longala Jos. M. 207			
24		Bengongo	Lonengu	Bengongo	Bosaka. f	Botondo Pius. v	Bohofaka. n.21		
25			Ista mboka- nkaola	Bokaa wa mpo	Bokaa. v	Beele. f			
26			Nkoko a ntaa	Bolekela ilola	Bolumbu	Ngoi	Bokumbe. h	Eume. f	Lonyango
27		Tontekele	Botolo	Eonga	Bute Albert. h	Bokele Victor			
28			Mbengela bo- ele	Efoloko Pius. v					
29			Efoloko bo- mbeleke	Efoloko nse- nge	Bomboy'efo- ngo	Iembe	Mmumo. f. v	Bomume Louis	
30		Bokong'a wee- la	Bokalo	Mboyo	Nkoliongo. v	Bongala. f	Bosiko. f		
31		Eenge	Bonkangu	Boleko	Ilondo	Boliko Pierre. v	Boanda. n'34		
32	Amba. f		Eenge bakobya	Eenge bakobya	Eenge Lowa wa	Bongongo. v	Bonkangu Math.	Efoloko Jos. n'30	
33			Tooyongwa. f	Bonkata	Bonkangu. h	Bonkata. f	Ekomb'efoloko		
34			Bokila. f	Bundu bolese	Bokuka	Bundu Pierre. v	Bundu. n'32		
35				Bakutu	B. Lompwenge	Botei Pierre. v	Bundu André		
36		Ndondo	Bonyanga	Balaka wenge	Ndondo nke- nge	Lokuli	Imputu Pierre	Nkongya. n'37	
37		Bokungu. f	Iloko	Iloko isangi	Iloko nkoto	Bokungu. v			
38		Ekoko	Njou	Bangongo	Ndondo. h	Efoloko	Wetsi. f		
39		Bokuma. f	Boona. f	Wambela. f	Bompaka	Belotsi. f	Bombongo Victor. v		
40			Bokombe	Ikalenganga. h	Bokuma. f	Mboyo. f. n'32			
41		Wuteli. f	Nkongge. r	Mbanja	Botombe. f	Nkongge. r. h	Yenge Louis. n'20		
42				Bosela. M. 296					

B. De groupes environnants

43	Yolaseke (Jombo)	Lomboto	Ikoli	Lomboto li- mpasa	Bombiltokilo	Ikolo	Lomboto	Ikulu
44	Bokele (Bo- katola)	Nkong'ea nkoi	Bokulutu	Eal'ea bontone	Eoka bongonja	Lokw'a nso- mbo	Lokwa Bern. v	Bontone Ferd.
45			Bofole	Bongol'a nko- mbe	Bonganganda	Lomboto	Bungoso. f. v	

46				Lokelo	Yong'ea mba	Lokombo Lucas	Lokombo Lucas, v		
47	Mpumo (Boende)	Bombongo	Nkelekelo	Wenje elenge	Lombombo	Euka	Lomboto Fr. v	Boketu, f	
48			Boele	Bombong'a njoku	Engonga	Losangola Isid.	Lokwa Jos. n'28		
49					Bakutu	Bombongo iko- fo	Bowa Jacob (cfr. 14)		
50				Bombong'a Li- anja	Boele Joseph.				
51	Losesi (Ntomba)	Nkanyola	Lokongo	Boambo	Lookolo	Bombongo Fr. v	Lookolo Jos.	Eongo n'32	
52			Byele	Ikala	Nsenge Alb. h	Ituna	Ilumbe n' 23		
53			Bokonde	Bambule	Loele, f	Nkoto	Bolumbu, f	Ilumbe, h	Bolumbu, f
54	Lonyango (Bonkoso)	Ifoli	Bokoyo	Ekula	Enguta	Iket'eanga, h			
55	Bonkoso (Besombo)	Mponga, f	Jwafa, r	Iket'elongama	Jwafa	Ekute imosa, f	Bobongola, f	Mbango Louise, f. v	
56					Is'ey'olonjo	Bolonjo	Bakutu Bonif. h	Bakutu Jos.	Bakutu Bon.
57					Etaka, f	Esale	Bundu Lo- mpwenge(35)	Botet Pierre	Bundu André
58						Bofenda (M. 159, 165) h	Esale, f	Onei, f	Yonjw'eko- fa
59	Eanga (Ba- kaala)	Loka, f	Bokalangonda	Loka, f	Bengongo	Elim'ea loto- ko, h	Ekunda	Ikete n' 37	
60	Eale (Lifu- mba)	Bolesa, f	Lojingwa- nyama	Indembe	Wetsi, f	Bobyolo, r	Bokeji, f. v	Balondo, n'25	
61	Nkolobise (Ionda)	Bote wa dongo	Bosombika	Jembo a nono	Yondo	Bokakalaka	Enteke	Botsindo	
62	Lotombola (Mbalan- ga)	Bontembe	Boona, f	Balanga, f	Bompata	Ilumbe, h	Bolumbw'a ngonji, f	Bompata	
63	Ngando (Bongan- do)	Afahuma	Alingilingi	Ngungue- lungu	Lumbuka	Ngungue- lungu	Bottengungu	Boita	
64	Dyamo (Watsi)	Itanoampangu	Lokumefeli	Lukamboyo	Eongansuma	Bakata	Bontamba	Moanya	
65	Isookeye (Nkole)	Mpengesaka	Ekilo	Ilondoolingo	Iyewatlono	Lokuli a ilono	Eke	Mpaisona	Ilona

E. Boelaert, M. S. C.

Les Indigènes ont-ils un Nom de Famille?

Nous sommes habitués à penser que les indigènes n'ont pas de nom de famille. Les autochtones, évolués et autres, n'hésitent point à confirmer cette opinion. Examinons cependant un instant cette question.

Le nom de famille—c'est très clair et très simple—est le nom de la famille sensu lato à laquelle on appartient. Les enfants (par naissance, ou par adoption), les frères, les neveux, etc., en un mot: tous les membres de la famille sensu lato portent le nom de la famille. Dans notre société européenne les membres de la famille sensu lato ne vivent pas ensemble, mais plutôt séparés, dans des localités différentes. La famille sensu lato ne constitue pas dans notre conception, dans notre société et dans notre droit, une personnalité civile. Cependant nous avons l'habitude de donner à chaque individu le nom de la famille sensu lato à laquelle il appartient. Cette habitude est une institution de notre société.

Chez les indigènes les membres de la famille sensu lato habitent régulièrement ensemble, dans une même localité. La famille sensu lato forme chez eux ce que nous nommons communément le clan.

Dans la conception, la société et le droit indigènes, la famille sensu lato constitue ce que nous nommerions dans notre droit: une personne civile. En d'autres mots, le clan ou la famille sensu lato indigène est, dans la conception, le droit et la société indigènes, entre autres choses, une personne civile de droit public: une souveraineté. (Elle est commandée par un chef, représentant la personne civile; elle a un patrimoine, gardé par le chef-représentant du clan, etc.)

Dans leur conception et leur droit, les indigènes tiennent constamment compte de l'affiliation de chacun à un clan; p. ex. pour tout ce qui concerne le mariage; pour la résidence: pour les soins en cas de maladie; pour les cultures, la chasse, la pêche; pour l'assurance sociale, etc.)

Pour les indigènes chaque individu est membre de plusieurs groupes de droit public (clans, groupes de clans, chefferies autochtones, etc.). Toutefois de tous ces groupes de droit public le premier aux yeux de l'indigène est le clan. Comme nous le savons, le clan est la base de la société de droit public indigène. La société indigène n'est qu'une structure organique ou hiérarchique de clans, le clan étant dans la structure de la société ce que la brique est dans la maison.

Les clans ont chacun un nom propre (p. ex. Tshiamala, Kalambayi etc.)

En dépit de cette extrême importance de la famille sensu lato (clan,) dans leur vie et dans leur société, les indigènes n'ont pas l'habitude de s'appeler du nom de leur famille (clan). Ils n'y pensent même pas, tellement la chose est évidente. On ne dit pas l'évidence. Par suite de la séparation territoriale des familles (clans), du peu de communications, du voisinage, etc. tout le monde sait qu'un tel est de telle ou telle famille. Pourquoi, dans ces conditions, dirait-on encore explicitement ce que personne n'ignore? Lorsque un jour nous posions à un évolué la question s'il avait un nom de famille, il répondit que non, mais qu'il était de la famille X... Il n'avait pas de nom de famille, mais le nom de sa famille était "X"!

La famille sensu lato étant chez les indi-

gènes le clan. le nom de famille n'est-il pas alors le nom du clan?

L'habitude d'appeler les gens par le nom de leur famille n'est pas tellement ancienne chez nous. Il existe encore des pays «civilisés», où l'usage du nom de famille n'est pas habituel.

L'habitude de s'appeler par le nom de sa famille n'est-elle pas une de ces institutions qu'il convient d'introduire chez les indigènes? Ne serait-ce pas là une réelle évolution, favorable au maintien du sens familial, de l'unité et de la stabilité des familles?

Nous pensons que oui. Ce nom commun est comme le symbole de l'unité familiale. Nous croyons qu'il convient que nous prenions l'habitude de désigner les indigènes par le nom de leur famille ou clan sur les fiches de recensement, livrets d'identité, livrets militaires, contrats, etc. et d'inviter les indigènes à prendre cette habitude. Nous pourrions demander la collaboration des évolués. N'est-ce pas une véritable marque d'évolué de porter, comme les Européens, le nom de sa famille?

On reçoit le nom de famille par la naissance, ou par l'adoption ou par la reconnaissance. Chez les indigènes l'adoption est le pacte de client ou «naturalisation» et l'achat en esclavage. Les clients et les esclaves portent donc comme nom de famille le

nom du clan auquel ils appartiennent (nom adoptif) en plus du nom de leur famille d'origine. Il en est de même des femmes mariées.

À la naissance et à d'autres occasions, les indigènes reçoivent un nom individuel. Ces noms sont les prénoms païens.

Au baptême on reçoit un nom chrétien: c'est le prénom chrétien.

Le nom complet des indigènes se compose donc du nom de leur clan (le nom de leur famille), du prénom ou des prénoms païens, du nom ou des prénoms chrétiens. N'est-ce pas là un mélange harmonieux du nouveau et de l'ancien? Le nom de famille de chaque indigène est donc le nom de son clan.

Terminons par un exemple: l'indigène X. actuellement désigné comme Kabunda Emmanuel du clan Tshiamala (de la tribu des Baluba):

Kabunda est son prénom païen,
Emmanuel, son prénom chrétien,
Tshiamala, son nom de clan
ou nom de famille.

Il convient donc de l'appeler: Tshiamala Kabunda Emmanuel.

Dr. J. E.A. Grootaert,
Administrateur Territorial,
Léopoldville.

BIBLIOGRAPHICA

COMMUNICATIONS FROM THE RHODES LIVINGSTONE INSTITUTE.

N° 1: Max GLUCKMAN: Administrative Organisation of the Barotse.

Native Authorities, with a Plan for reforming them. 1943. 96 pp. en deux volumes. Prix: 15/-

N° 2: W.V. BPELSFORD: Aspects of Bemba Chieftainship. 1944. 50 pp. Prix: 5/-

N° 3: Lyndon HARRIES: The Initiation Rites of the Makonde Tribe. 1944. 41 pp. Prix 5/-

N° 4: G.C.R. CLAY: History of the Mankoya District. 1945. 24 pp. Prix: 5/-

La direction du Rhodes-Livingstone Institute a eu la bonne inspiration de publier une série de « communications » ronéographiées. Comme le dit le directeur, M. Gluckman, dans l'introduction au n°1, « tout sociologue (et ajoutons: tout ethnographe) recueille une masse de détails qui ne peuvent être livrés à l'impression, mais qui devraient cependant être mis à la disposition des chercheurs et de ceux qui ont affaire aux tribus dont il s'agit ». Ainsi sont sauvées de l'oubli nombre de données qui peuvent à présent sembler d'un intérêt fort limité, mais qui seront peut-être un jour utiles, sinon nécessaires, pour permettre aux chercheurs de l'avenir de se former une idée exacte de certaines situations ou de comprendre certaines coutumes. Sans parler du service rendu aux générations futures du peuple étudié, qui y trouveront des renseignements pour leur histoire nationale.

Le n° 1 décrit en détail l'organisation administrative indigène des Lozi-Barotse. Le but de l'exposé est pratique: aider le Gouvernement dans la réforme de cette organisation. Les projets du Dr Gluckman sont très détaillés et pratiques. L'auteur remarque très sagement qu'il ne suffit pas de viser à l'idéal selon nos conceptions, même si la tendance - actuellement très généralisée en Afrique comme en Europe - de l'administration indigène à devenir une bureaucratie appelle comme frein une représentation

plus grande du peuple, il faut cependant que tout projet de réforme paraisse acceptable aux autorités coutumières.

L'auteur décrit l'organisation ancestrale et les changements introduits par l'administration britannique, pour sa plus grande facilité mais sans connaissance suffisante et donc avec des effets souvent peu heureux.

Le deuxième volume donne divers appendices présentant toutes les fonctions administratives et leurs titulaires, ainsi que des aperçus historiques sur l'origine de ces fonctions.

Le n° 2 expose divers aspects du droit foncier chez les Babemba, reposant en définitive sur le chef souverain. Il traite de divers droits particuliers: pêche, salines, emplacement de villages etc. et en décrit les évolutions modernes.

Une deuxième section donne une description détaillée des funérailles du grand chef, qui (comme le nkumu des Nkundo) ne peut mourir de mort naturelle.

La troisième section décrit la succession du grand chef et l'installation du successeur (par R. P. Bush).

Ces deux dernières sections sont des descriptions faites sur des événements qui ont eu lieu en 1944 et en 1937-38.

Le n° 3 donne, en deux parties sensiblement égales, une description détaillée des cérémonies et rites d'initiation des garçons et des filles. Un des grands mérites de l'étude est de présenter de nombreux textes indigènes, surtout des chants exécutés aux cérémonies. Une courte introduction donne quelques indications sur l'adaptation des rites parmi les chrétiens.

Le n° 4 ressemble fort bien aux études ethnographiques faites dans les divers territoires du Congo Belge. Elle passe en revue les diverses tribus des Mankoya avec leurs chefs.

N. De CLEENE: Inleiding tot de Congoleesche Volkenkunde. 160 blz. Met uitslaand kaartje. Uitgaven Zaire, Antwerpen, 1943.

Dit werk van wetenschappelijke vulgarisatie voldoet aan een werkelijke behoefte. Het geeft een beknopt overzicht van de ethnographie van Kongo.

Het boekje steekt goed ineen. Al wordt nergens diep op ingegaan, toch biedt het een klare uiteenzetting, vooral van de sociale instellingen. Er wordt ook gewezen op de wijzigingen teweeggebracht door de kolonisatie en al wat zij omvat en meebrengt. De afdeelingen over het verstandelijk en aesthetisch leven zijn wat mager. Ook aan de talen wordt weinig plaats ingeruimd. De landbouwvolkeren (die het gros der Kongoleesche volkeren uitmaken) ontvangen de grootste plaatsruimte. De Pygmoïden worden betrekkelijk uitvoerig behandeld. Terwijl de Herdersvolkeren maar karig bedeed worden.

Een rijke bibliographie vergezelt elk hoofdstuk.

V.M.

C. M. DOKE: Bantu Modern Grammatical Phonetical and Lexicographical Studies since 1860. Published for the International African Institute by Percy Lund, Humphries and Co. Ltd. London, 1945. 119 pp. Prix: 6/-

Ayant reçu du Colonial Development and Welfare Fund un subside pour entreprendre le travail préparatoire pour un « Manuel de Langues Africaines », l'Institut international africain a pu éditer ce volume ronéographié (procédé « Replika »).

Pour mener à bien cette oeuvre considérable il faudra encore une somme énorme de recherches. Et il est plus que temps qu'elles soient poussées. Car le temps presse: les langues africaines sont en pleine période soit de changement soit d'extinction.

Le livre du Professeur Doke vient donc à son heure. Il signale les travaux publiés jusqu'à ce jour en y ajoutant des appréciations sur leur valeur. Il présente en même temps une classification des langues.

Le livre est présenté comme un premier essai. Des critiques et des ajoutés complémentaires sont demandées par l'auteur et par l'institut, afin que l'oeuvre finale soit aussi parfaite et complète que possible.

Pour le Congo central, l'auteur confesse que sa classification n'est qu'approximative. Il lui aurait été difficile de faire mieux. Car relativement peu de chose a été publié à ce sujet, et les jugements sur la classification des langues ou leur degré de parenté sont émis en des termes très vagues et souvent sans preuves à l'appui. Il reste, d'ailleurs, encore beaucoup à faire pour que nous ayions même une idée générale des dialectes parlés dans cette région (et dans une grande partie du Congo, principalement dans l'Est).

Il est particulièrement difficile de porter un jugement sur la parenté des idiomes parlés par les Riverains du Fleuve et de ses affluents dans le district du Congo-Ubangi. Car ces idiomes sont peu étudiés, et parlés par de petits groupes. La documentation existante, toute restreinte qu'elle est, permet cependant de constater qu'il existe entre ces idiomes des différences plus profondes qu'à l'intérieur des grandes langues des Terriens voisins (Môngo et Ngombé). Contrairement à ce qu'on aurait pu croire, le fleuve, voie de communication facile, n'a pas réalisé une homogénéité linguistique comme celle qui se trouve chez les tribus habitant la forêt. Cependant, les causes de cet état n'ont pas encore été étudiées.

Afin de contribuer un peu à améliorer la classification de cette région, nous donnons ici notre opinion sur quelques langues:

L'Embuja ou langue des Mbuja est à rapprocher du li. ngombé-li.-genja.- Les dialectes Ngala et Bangi (plus le parler des Èlsku) sont difficilement séparables.- Par contre, les idiomes de la Ngiri (sur lesquels le dictionnaire lingala des Missionnaires de Scheut est en grande partie basé) forment un groupe distinct.- La langue des Badzing du Kwango n'a rien de commun avec le bo. bangi.- Le Soko et le Heso sont deux idiomes nettement différents: le premier, parlé part les riverains Basoko, a servi à Stapleton pour son Comparative Handbook et se rapproche du Lokele et du Lo. môngo; sur le second, parlé par les Topoke du Lomami, rien n'a encore été publié à notre connaissance.

Le petit volume du P. Cambier: Essai sur la langue congolaise, ne traite point du Ki. kôngo, mais du dialecte d'Iboko (Bangala): il ne s'agit pas de deux ouvrages différents (p. 19 et 27).

« De Sikkel » n'a édité qu'une seule grammaire du lonkundo: *Praktische Grammatica*, 1938. Mais il faut ajouter de ma main les essais sur deux dialectes Môngo (Ntomba, dans *Kongo-Overzee*, V; et Boyela, dans *Æquatoria*, IV et V); ainsi que, par le P. J. de Boeck, une grammaire du dialecte des Ekonda, dans *Æquatoria*, II, 1939. Notons encore que les *Suggestions for a Lontomba Grammar* des Missionnaires Baptistes américains traite du même idiome que mon article et non du lo. ntomba étudié par le P. Gilliard (Il y a, en effet, en pays Môngo divers dialectes lo. ntomba, parlés chacun par un groupe appelé Ntomba).

Notons, enfin, que le groupe nommé Ngombs sur la Lomela ne parle pas le li. ngombæ, mais un dialecte Môngo.

Pour terminer, souhaitons que le Gouvernement belge imite l'exemple anglais en encourageant et en subsidiant les recherches linguistiques au Congo où il reste tant à faire dans ce domaine.

G. H.

F. AUPIAIS: Les Noirs, Leurs aspirations, Leur avenir, 16 pp. Editions Univers, Lille, 1945.- Prix: 15 fr.

Dans cette brochure, le regretté « réhabilitateur » des Noirs d'Afrique expose pourquoi il les aime et comment il faut les comprendre après avoir extirpé les préjugés enracinés dans le monde colonial.

Le P. Aupiais préfère voir les bons côtés et expliquer en bien que condamner en cédant à un racisme d'autant plus tenace qu'il est inconscient. Aussi voit-il dans les Noirs tant de bonnes qualités, tant de « pierres d'attente » que la majorité des Blancs d'Afrique — missionnaires non exclus — hocheront la tête avec un sentiment de pitié, sinon de mépris, pour ce « négrophile ».

Mais ceux qui vraiment aiment les Noirs — comme l'auteur, et comme Pie XI, « pour ce qu'ils sont » — seront reconnaissants au P. Aupiais et aux Editions Univers pour cette encourageante lecture.

N.D.

J. SPENCER TRIMINGHAM: Sudan Colloquial Arabic, 176 pp. Oxford University Press, London: Geoffrey Cumberlege, 1946.- Prix: 7/6.

Ce volume présente le dialecte urbain de Omdurman, à part quelques textes en dialecte Jezira. Il est conçu d'une façon pratique: chaque chapitre donne un texte (phrases usuelles ou lecture courante) sur lequel sont ensuite greffées les explications grammaticales. Les leçons introduisent ainsi méthodiquement et pratiquement dans la grammaire entière. Des exercices de prononciation sont utilement intercalés.

Une deuxième partie, notablement plus courte que la première, donne une série de conversations suivies et des vocabulaires idéologiques.

H.G.

D. ZIERVOGEL: Swazi-Gebruike vanaf Geboorte tot Huwelik. - Departemente van Bantoetale en Volkekunde, Reeks A, Aflewering 1, Universiteit van Pretoria.- 66 blz. 1944.

Na een kort overzicht van de Swazi-grammatica, geeft deze uitgave in roneo-druk Swazi-teksten, gevolgd door een vertaling, die zoo nauw mogelijk bij de inlandsche taal aansluit. De verschillende gebruiken van het leven van de Swazi jongens en meisjes tot aan het huwelijk worden aldus nauwkeurig beschreven. De verschillende afdelingen volgen op elkaar; ook de verklarende notas komen achteraan, hetgeen de gemakkelijheid van het lezen niet bevordert. Het werk wordt afgesloten door een lijst van specifieke woorden.

Het is een verheugend feit dat de Universiteit van Pretoria begonnen is ethnographisch en linguistisch materiaal over de inlandsche volkeren te publiceeren.

G.H.

J.A. ENGELBRECHT. - Zoeloe - Leerboek. - Transvaler - Boekhandel, Johannesburg, 1943. 100 blz. - Prijs: 5/-

Methodisch uitgewerkt leiden de lessen met praktische oefeningen den leerling stap voor stap in de kennis der taal. Tusschendoor geeft S. langere inlandsche teksten waarin ook ethnographisch materiaal is verwerkt, ontleend aan A.C. Myburgh. Het werk is aldus een echt « leerboek », waarin de groote lijnen der grammatica niet systematisch bij elkaar worden gezet doch praktisch behandeld. Twee tabellen geven echter een overzicht van het klassen- en akkoorden-systeem en van de vervoeging der werkwoorden.

Het werk bevat verder twee woordenlijsten: Zoeloe - Afrikaans, en Afrikaans - Zoeloe, alsook enkele raadsels en spreekwoorden.

Op het belang van de tonetiek wordt gewezen; doch in den loop van het werk wordt er verder geen rekening mee gehouden.

G.H.

E.H. ASHTON: The Social Structure of the Southern Sotho Ward.- Communications from the School of African Studies, N° 15, University of Cape Town, 1946.- 34 pp. Prix : 3 s.

Après une description générale de l'organisation politique de Sotho, l'auteur donne une analyse détaillée de diverses familles sensu lato et des ménages, personne par personne, de leur emplacement (avec croquis). Des statistiques indiquent les catégories des membres, etc. C'est un bon travail sociographique préparatoire aux synthèses ultérieures sur la nature de la structure sociale. Des comparaisons sont indiquées avec les Tswana, et les conclusions de l'auteur donnent un début de synthèse.

G.H.

P. TEMPELS: Bantoe - Filosofie. Kongo - Overzee Bibliotheek n° IV. 115 blz. De Sikkel, Antwerpen, 1946. Prijs: 65 fr.

Dit werk geeft den oorspronkelijken Nederlandschen tekst waarvan de Fransche vertaling eerst verschenen is. Het zeer lovend voorwoord is van Mgr B.O. Tanghe.

Op verscheiden plaatsen citeert S. beoordeelingen en uittreksels uit brieven van gezaghebbende personen, blijkbaar als steun tegen sommige aanvallen. Dezelfde reden schijnt ook ten grondslag te liggen aan de nota op blz. 114 die anders geen zin heeft.

Een uiteenzetting van het werk en een kritiek erop is verder overbodig na de plaats die dit tijdschrift reeds vroeger aan de Fransche vertaling heeft ingeruimd.

G.H.

A. BURSSENS: Manuel de Tshiluba. Kongo-Overzee Bibliotheek n° III. De Sikkel, Antwerpen, 1946. 94 pp. Prix : 65fr.

Dans ce volume le Prof. Burssens a condensé l'essentiel de la morphologie du Tshiluba tel qu'il

est parlé par les indigènes (et non le parler homonyme utilisé au Kasai par beaucoup d'Européens).

A travers tout le livre la tonologie a été soigneusement marquée. Comme le dit l'auteur: « apprendre l'intonation d'un mot ne demande pas des efforts considérables; il n'y a que le premier pas qui coûte »; c'est ensuite une simple question d'attention sur soi-même. Et il a raison d'ajouter que le stade pré-tonologique doit désormais appartenir au passé.

Divers termes nouveaux ont été introduits. On peut cependant douter de l'utilité de certaines de ces innovations (p.ex. subjectif pour subjonctif). Le terme « connectif » est meilleur que celui de « particule possessive », mais n'exprime pas encore toute la réalité contenue dans cette particule. Par contre, certains termes anciens impropres (comme: pronom relatif) ont été maintenus.

Nous ne sommes pas d'accord avec le Prof. Doke proposant, dans sa recension de African Studies, d'unir au mot suivant la particule connective.

Ce livre rendra indubitablement de grands services à tous ceux qui veulent apprendre sérieusement cette grande langue du Congo méridional.

G.H.

J. de WAILLY: Godefroid-Célestin Chicard, Missionnaire romantique. 200 pp. Collection Lavigerie n° 12. Grands Lacs, Namur. 1946. Prix: 25 fr.

Voilà près de 50 ans que de nombreux étudiants de collège lisent la « VIE » du très réel héros de légende qu'est le P. Chicard. Ce fait prouve tout l'intérêt du sujet, qui est réellement passionnant.

Mais cette existence prodigieusement mouvementée méritait d'être présentée en style moderne, pittoresque, sobre et expressif. C'est que Mr J. de Wailly a tenté et réussi. Le nouveau CHICARD, fidèle à l'original, aura plus de succès encore que ses devancier.

Né en plein 19^{ème} siècle, le P. Chicard se croit au temps de la chevalerie. Il ne rêve que protection des veuves et des orphelins. Le plus beau c'est que le rêve du séminariste se réalise à la lettre.

La Chine est encore toujours à l'ordre du jour. Ce qui ne contribuera pas peu au succès de ce livre

C. L.

Overzicht der Bantu dialekten van het Distrikt-Lisala.

Deze studie is bedoeld als proef van een klasseering der Bantu-dialekten van het distrikt Lisala. Terloops leggen wij even het verband met de zusterdialekten uit de Lulonga-Lopori strek, en uit de Oost-provincie.

Deze studie maakt geen aanspraak op streng taalkundige waarde. Daartoe is het werk te algemeen opgevat, en de vergelijkende basis waarop zij berust is voor zulk doel te weinig breed en te weinig diep. Een streng taalkundige klasseering zou een voorafgaande grondige studie onderstellen van alle dialekten die men wil klasseeren.

Onze vergelijking steunt op een reeks zinnen van om de 60 woorden, genomen uit een paar fabels die zoo wat overal gekend schenen. Die basis, die zeker niet toereikend is voor streng taalkundig werk, is wel voldoende, meenen wij, voor het doel dat wij ons stellen.

Dat doel is dubbel: ten eerste, willen wij een overzicht geven van de Bantu-dialekten dezer strek, voor de personen, in het bijzonder de missionarissen, die belang stellen in de spraak van het volk dat zij te kerstenen en te beschaven hebben; ten tweede, zoekt onze studie de steunpunten op voor een meer grondige studie van genoemde dialekten.

Onze reeks zinnen werd door leerlingen omgezet in alle onderdialekten, in de taal van elken kleinen taalgroep, van het vikariaat Lisala; van de enkele dialekten die

buiten het vikariaat liggen hebben wij ten minste van elk dialekt één kopij.

Wij wijzen er ook op, dat de teksten, omdat zij natuurlijk op meer dan een wijze konden vertaald worden, en omdat de vertaling uitgaat van een Lingala-tekst, niet altijd de levende zuivere taal der sprekers weergeven.

Deze studie houdt ook geen rekening met de historische verwantschappen der volkstammen; zij beproeft slechts de dialekten te klasseeren, zooals zij nu gesproken worden. Nochtans zullen de gegevens die wij voorbrengen wel eenige aanduidingen bevatten omtrent de volkenkundige verwantschappen en de volksverhuizingen der vorige eeuw.

Deze voorafgaande bemerkingsen mogen dienen om de beperkte waarde van onze studie aan te toonen; wij betwijfelen immers niet dat zij onjuistheden en onvolledigheden zal bevatten; wij hopen toch dat zij een ernstige bijdrage kan zijn tot het doel dat wij ons stellen. Alles laat ons echter verhoppen dat onze algemeene klasseering en onze algemeene besluiten door meer grondige taalstudie, in hare groote trekken, zouden bevestigd worden.

Ligging der besproken taalgroepen.

Deze Bantu-dialekten liggen bij de sterke Soedingesche groepen: Ngbandi, Ngbaka, Mb-nja. De taalgrens volgt nagenoeg

de volgende lijn: Ubangi-rivier ten Noorden der Lua-monding, tusschen de missie Banga en den post Musa, langs Tamojumbe, naar Akula; van Akula naar Bingia, dan recht het Noorden in tot ongeveer op de hoogte van Businga; verder volgt deze lijn nagenoeg de Mongala-Dua ietwat ten Noorden; loopt verder naar de bronnen toe der Likati-rivier, en heeft dan de Likati als grens.

De grenzen die de besproken taalgroepen afscheiden van de andere Bantu-talen zijn in groote trekken ongeveer de volgende: ten Oosten, de Itimbiri; ten Zuiden, de kam tusschen de bekkens van den Kongostroom en van de Lopori-Lulonga; ten Westen de Ubangi-rivier.

Het gaat hier dus over een streek die een der brandpunten geweest is van de volksverhuizingen; dat legt uit waarom deze dialekten op vele plaatsen buitengewoon door elkander geschokt liggen; en het is ook de oorzaak van den zeer moeilijken taaltoestand in het vikariaat Lisala, dat in twee gesneden is door Soedaneesche groepen en Bantu-groepen.

De zustergruppen die buiten dit taalgebied liggen zijn vooral deze: de Ngombe der streek van Boso Ngbolo; de Ngombe uit de streek van Lopori-Lulonga-Ikelemba; de Mabinja uit de streek van Aketi-Ibamba.

De Bantu-dialekten van het distrikt Lisala bevatten twee groote groepen:

1° de Noord-Westelijke Bantu-groep van Belgisch Kongo,

2° de water-Bantu-groep, waarbij ook enkele vastelandsgroepen aansluiten, alsook de watergroepen van den Kongostroom en de Mongala.

Deze beide groepen zijn nagenoeg door de volgende lijn van elkaar gescheiden: Ubangi rivier ten Zuiden der Lua-monding, ten

Zuiden van Bomboma, in Zuid-Oostelijke richting naar de Mongala-rivier een paar tientallen kilometers ten Noorden der monding.

*
*

I. DE NOORD-WESTELIJKE GROEP VAN KONGO OF NGOMBE-GROEP.

Volgend schema geeft een overzicht van de dialektenklasseering van deze groep:

1) Ngombe-Ngenja-dialekten:

A) De Ngombe-dialekten, Ngombe begrip in den engsten zin: de Westelijke vleugel boven en onder den stroom. Hierbij sluiten aan de Ngombe-groepen uit het Ubangi-gebied en uit het Lulonga-Lopori-gebied.

B) De Ngenja-dialekten: de Oostelijke vleugel vooral boven den stroom. Hierbij sluiten aan: de Mabinja van Uele.

Nota: De Mabinja van bij Basoko, die hun dialekt Beo noemen, zouden de verwanten zijn van de Mabinja van Uele; hun huidig dialekt echter verschilt er zeer veel van en zou aansluiten bij de taal der Ababua.

2) Doko-dialekten:

deze vormen, tusschen de Ngombe en de Ngenja, een tamelijk aan-een hangende groep, die nagenoeg omschreven kan worden door de volgende lijn: Boyange, Lisala, Umangi, Akula, Likimi, Momveda, Boyange.

3) Mbuja-dialekten:

ook deze vormen een zeer samenhangende groep; zij bezetten nagenoeg heel het Gewest Bumba en zijn, bij uitzondering van ten Zuiden, overal omzoomd door Ngenja-dialekten.

4) Hierbij sluiten ook aan sommige gemeende dialekten van Bantu-elementen en Soedaneesche, namelijk het Lisena, of taal der Vulangba (Kwawa en Ngwanga). De Apa-

kabete en de Mbati hebben ook tamelijk veel Ngenja-elementen aangenomen, maar hunne dialekten zijn Ngbandi.

De respectievelijke dialektnamen van genoemde groepen zijn:

- 1) Li-Ngombé, Li-Ngenja, Li-Binja.
- 2) Li-Dokó.
- 3) E-Mbuja.

Is het gerechtvaardigd dat men al deze dialekten zou benoemen met den naam: Ngombé-dialekten? Sommige schrijvers, zoo als Van der Kerken, deden het reeds, en het schijnt gerechtvaardigd.

De inboorlingen noemen Ngombé alleen maar de dialekten van den groep I.A. Geen der andere groepen noemen zich met dien naam, sommige kennen dien zelfs niet.

Wij steunen echter die benaming hoofdzakelijk op vergelijkende teksten uit al deze groepen. De betrekkelijk groote overeenkomst, én van den woordenschat, én van de spraakregels, én van het klancken en tonensysteem, schijnen dit te verrechtvaardigen.

Onze vergelijking werd als volgt geleid: wij namen als steunpunt van de vergelijking het dialekt Lingombé-Likungu, uit de streek van Boso-Modanda. Wij vergeleken daaraan, zoo voor den woordenschat als voor de spraakregels, de volgende dialekten Lingenja-Mowea; Lidokó Libwela; Embuja-Yambata, en eenige andere.

Om een gedachte te geven van de onderlinge overeenkomst der onderdialekten van eiken groep deden wij de zelfde vergelijking voor enkele onderdialekten.

Zoo komen wij tot de volgende resultaten, die wij hier schematisch en rekenkundig weergeven.

<u>Dialecten</u>	<u>Woorden</u> <u>schat</u>	<u>Spraak</u> <u>regels</u>
Lingombé :		
Likungu, streek B. Modanda,	100	100
Likóló, streek Bopakó,	90	
Ndebó, streek Banga ;	84	
B. Ngbóló, streek Bosobolo,	76	
Mowea, str. Lulonga Lopori,	72	
Lingenja :		
Mowea, str. Boyange-Lisala,	72	85
B. Manji en zuster groepen,	85	
Bokoi, tusschen Boyange en Yambuku,	70	
Lisena - Vulangwa, bij B. Manji,	72	
Libinja Bondunga, bij Aketi - Ibembó	66	
Lidokó :		
Bwela, bij Umangi,	65	60
Babale, op Mongala bij Momveda,	75	
Mimbo, bij Bingia,	58	
Embuja :		
Yambata, ten O. van Boyange,	58	70
Manga, ten O. van Bumba,	40	
Móenge, op l. o. van Itembiri,	34	

Volgens dit schema vinden wij in het Lingenja-Mowea-dialekt 72 per honderd Lingombé-Likungu woorden terug met de zelfde beteekenis; evenzoo 65 per honderd in het Lidokó-Bweladialekt; 58 per honderd in het Embuja-Yambata; en zoo voort voor de andere onderdialekten die in onze lijst voorkomen.

Op 100 spraakleer-elementen van het Lingombe-Likungu dialekt vinden wij er 85 terug in het Lingenja-Mowea dialekt; 60 in het Lidoko-Bwela dialekt; 70 in het Embuja-Yambata dialekt.

Wij beschouwen als de zelfde woorden deze welke door een Likungu spreker gemakkelijk als de zelfde zouden erkend worden. Wij zeiden al dat onze gegevens omdat zij op een te kleine woordenreeks steunen maar zeer betrekkelijk de werkelijke verhouding weergeven. Nam men als basis van vergelijking een andere reeks woorden, dan kon men tamelijk verschillende uitslagen hebben. Ik bestatig b. v. dat indien men als basis hoofdzakelijk de meest usueele naamwoorden zou nemen, het per cent gelijke woorden in Embuja tamelijk ver 60 per honderd zou overschrijden, het getal gelijke werkwoorden echter is waarschijnlijk minder.

Bij het vergelijken der spraakleer-elementen namen wij tevens die welke door niet taalkundig onderlegde personen gemakkelijk te bestatigen zijn. Als men er dieper zou ingaan zou het per cent gelijke elementen wellicht grooter worden.

Bij het beoordeelen van de resultaten der vergelijking neme men in aanmerking den grooten territorialen afstand tusschen de Lingombe-Likungu en de Embuja-Yambata of de Lingenja-Mowea, enz. Voor den woordenschat is het per honderd van Embuja-Yambata tegenover Lingombe-Likungu 52; als men echter b. v. het Lingenja-Mowea vergelijkt met het Embuja-Yambata is dat getal merklijk hooger.

De volgende feiten van praktischen aard wijzen ook op de overeenkomst dezer dialekten.

Lingenja sprekers uit de streek van Boyange, die geen geschreven Lingenja in de

school geleerd hebben, vinden zich in 't algemeen goed terug als men hun een Lingombe Likungu tekst voorlegt.

De ondereen wonende Ngombe of Ngenja en Doko groepen gebruiken met veel gemak elkanders taal in hun wederzijdschen omgang.

Te Boyange verstaan de leerlingen uit de Westelijke Embuja dialekten vlug en gemakkelijk de taal hunner medeleerlingen der Ngenja groepen. Op zeer korten tijd hebben heel wat Embuja dorpen en zelfs heele groepen het Lingenja hunner geburen volledig over genomen; hier over verder meer.

1. DE LINGOMBE-LINGENJA EN LIBINJA DIALEKTEN.

Het onderscheid der drie taalnamen steunt op den naam die de sprekers zich zelf geven, en ook wel op historische verwantschappen en op de taal zelf. Wij meenen nochtans dat de onderdialekten dier groepen zoozeer door elkaar loopen dat men op zuivere grondige taalkundige basis niet tot de zelfde indeeling zou komen.

a) Ngombe-groepen.

Hier volgen de voornaamste groepen die zich Ngombe noemen. Eerst een bemerking: de namen van groepen of de streeknamen die wij in deze studie gebruiken zijn die welke tot ons doel best geschikt schijnen. Sommige streken of groepen hebben verscheidene namen; die namen zijn zeer relatief naar gelang door wie de benaming geschiedt. B.v. Bobo en Ndebo zijn namen aan de Ngombe uit den Lagen Ngiri gegeven door 't watervolk. Waarschijnlijk echter is dat een mengsel van Likungu, Mowea, Ngobo, Mbatini-Ngombe, ... verwanten der Ngombe van onder den Stroom.

— In de streek van Boso Modanda en daar tegenover ten Noorden van den Kongo-stroom :

Likungu : Moswea, Bongombe, Diko, Mboka, Bogbo, Mopea, ...

Gunje : Gwenjali, Boso Bweku, Libona, Bata, Boso Makalo, Mondonga, Boso Gumani, ...

Likobe-Mwenu : Boso Demba, Manana, Mbati, Kema, ...

Kunda : Mombombo, Yamba, Bokenga, ...

— In de streek van Umangi en Lisala :

Kunda : Mondingiri, Boso Gado, Boso Mabanja, ...

Madidi : enkele kleine dorpjes dicht bij Umangi.

Karagba : enkele dorpjes bij Lisala :

Ebong-Mika.

Al de hierboven genoemde groepen spreken dialecten die weinig van elkaar verschillen.

— In de streek van Bopakó :

Likolo : Bobende, Likende, Boswa, Baswa, Liobo, ...

Deze en meest alle andere groepen uit de zelfde streek spreken dialecten die tamelijk duidelijk onderscheiden zijn van die uit de streek van Boso Modanda, en schijnen dichter bij de Ngenja dialecten te staan.

— De groepen verder ten Oosten tot Mongania schijnen een mengsel te zijn van Kunda, Bombele, Karagba, enz. Hunne dialecten verschillen weinig met die uit de streek van Boso Modanda en Bopakó.

— In de streek van Banga en Bokonji zijn de voornaamste groepen :

Ndebo : Banga, Bosimba, Bosanga, Gbondo, Bombati, ...

Bobo : Mokwelenge, Boso Mombenga, Boso Lite, Boso Ndingo, Boso Mondembe, Boso Mbubu, Boso Ndongo, ...

Kwala : Mogba, Momenge, Loboko, ...
Bobey.

Bombele : enkele dorpjes.

De taal van al deze groepen sluit nauw aan bij die van de Likungu bij Boso Modanda. De taal der Likau echter uit de streek van Bomboma-Bokonji is geen Lingombe, en sluit aan bij de watergroepen.

— Achtergebleven groepen in het Vikariaat Ubangi :

Een sterke groep is deze der Ngobolo, uit de streek van Bosobolo.

Daarenboven vinden wij nog 7 of 8 kleine groepjes of dorpen : te Libenge, op de baan Libenge-Bosobolo, op de baan Moteng-Boma, lager bij de Sango-rivier en op de Lua-rivier, en bij de monding van de Lua de Mbati-Ngombe.

Hierbij sluiten aan de Ngobolo groepjes uit de streek van Mbaya : Boso Kabo, Gwela.

— De voornaamste groote groepen uit de streek Lulongo-Lopori-Ikelemba zijn :

Mowea ; Bojenga ; Bonjali ; Dianga.

Men noemt de Dianga en Bonjali : Doko-Yumba. Hunne dialecten echter sluiten geenszins aan bij de Doko van het distrikt Lisala, maar bij de Ngombe dialecten.

Ziedaar nagenoeg de volledige reeks groepen Ngombe, door de harde schokken der volksverhuizingen uiteengerukt.

De overeenkomst van al deze dialecten is zeer groot. Het ware gewaagd uit de opgegeven groepeerings besluiten te trekken omtrent de volkenkundige verwantschappen : de getuigenissen omtrent de benamingen en verwantschappen die wij hoorden zijn al te uiteenlopend en spreken elkaar nog al eens tegen.

Nocht es duiden zij in globo genomen duidelijk de richting aan die de volksverhuizing der Ngombe genomen heeft : vooruit-

gestuwd door de Soedaneezen hebben zij de richting gevolgd van 't Noorden naar 't Zuiden; op den Westerkant waren zij echter belemmerd door de watergroepen en mieken aldaar een zwenking in Oostelijke richting, om bezuiden den stroom wederom meer Westelijk uit te breiden.

b) Bangenja en Mabinja groepen.

Zooals de groepen die zich Ngombe noemen den Wester of Linker vleugel uitmaken van den groep Ngombe-Ngenja, even zoo maken de Ngenja groepen den Rechter vleugel uit. De Doko dienen grootendeels als scheiding tusschen de Ngombe en Bangenja.

Het Libinja, meer rechts nog van het Lingenja gebied, in de Oost-provincie, schijnt alleen maar bij name van het laatste te verschillen; zoozeer sluiten hunne dialecten bij elkaar aan.

Ziehier de ligging der Bangenja en Libinja groepen:

-Bij Lisala en Umangi woont een groep die zich Bangenja noemt: Bangi, Bosob, Bopuo. Deze sluiten aan bij de meeste groepen uit de streek van Boso Manji, en staan zeer dicht bij de Ngombe; zij leggen als 't ware den band tusschen Ngombe en Ngenja groepen.

-De groepen uit de streek van Boso Manji zijn:

Boso Manji, Mongiri, Monguba, Boso Majebo, Bopako, ...

De Vulangba: Ngwanga en Kwawa, sluiten ook hierbij aan, al hebben zij nog al vele Ngbandi woorden.

— Een andere groep die er bij aansluit zijn de Bangenja uit de streek van Likimi: Likimi, Bangenja, Bunja, Libaye, ...

— De Bangenja die de Mbuja omzoomen zijn de volgende groepen:

Bij Boyange en wat meer ten Noorden: Bowa: Bokutu, Boyange-Motima, Bosanga, Liboko, ...; Bobi; Ngenja: Bopako.

— Bij de Mioka monding liggen de Likingi: Bolupi, Dandu, Limbamba, Moyoto.

— Meer ten Noorden en in de richting van Yambuku:

Boli-Noord: Bonjeka, Yambangya na Mbandi, Yaetota (Buja Mbandi), Bwania. Dit zijn Mbuja, verwanten der Boli-Zuid, die in de laatste tientallen jaren volledig de taal der Bokoi overgenomen hebben.

Gongo: Jero, Bongoro, Bakune.

Bokoi: Engbanda en Litandi.

Bongbongbo: Auma, Bongolu, Bobi, Bojatsi, Yamaba, Bokema.

Yalisika: Yalitondo, Yamono, Bombeka, Asongo-Mondanga, Yangoro, Bwehe, Lilingo, Bondongo, Yamuha, Boboso, Yamhimi. Heel deze groep sprak vroeger Embuja, nu Lingenja.

Esole: Yamotili. Ook oorspronkelijk Mbuja.

Van de Yambila, die Mbuja zijn, spreken thans Lingenja: Yamopamba, Yamangele; Sommige andere dorpen, zooals ook sommige dorpen van Yambuku en Bosambi spreken beide talen, Embuja en Lingenja.

— De zoo even genoemde Ngenja groepen uit de streek van Boyange-Yambuku hebben hunne taalverwanten in de Oost-provincie; deze noemen zich: Mabinja (of Mabenja). Zij wonen onder en boven de Itimbiri-Robi, in de missiegebieden van Aketi, Ibembo, Ekama. De voornaamste ervan zijn:

Bondunga, ten Zuiden van Aketi en Ibembo: Aboso, Bokongele, Abotebe, Bosai, Bokoi, Amanjudu, Ngenja, Likingi, Bobola, Bobuta.

Bojuba, ten Noorden van Aketi: Bondunga, Bobinga Andenge, Bode. De Bondunga van deze groep zijn Mbujaja, die de taal en gewoonten der Mabinja overgenomen hebben. De Bode zijn Ababua, die bijna opgeslorpt zijn door de Mabinja.

Bogula, ten Oosten van Aketi: Bojuba, Bodumbe, Bobi, Amondo, Abido, Bokombe. Anjila, in het gebied van Ekama.

Andere groepen die zich Mabinja noemen wonen in de streek van Basoko, bij de Lulu-rivier, in de missiegebieden van Banalia en Makaria. Hunne taal, het Beo, is echter duidelijk afgescheiden van het Lingenja-Libinja, en sluit aan bij de dialecten der Ababua.

Alle dialecten van genoemde groepen onder de namen van Lingenja en Libinja sluiten als een netwerk ineen. Vooral de groepen van af Boyange, over Yambuku, naar Aketi, vormen één ketting. De groepen van Likimi en Boso Manji, waarbij ook de Bangenja-Bangi aansluiten staan wat afzonderlijk en wellicht dichter bij de Ngombe.

Het dialectenverband, samen met de streek en dorpsnamen, duiden ook hier de richting der volksverhuizingen aan: de Bangenja hebben een Zuid-Westelijke richting gevolgd, gestuit als zij waren door de dicht aaneen gesloten Mbujagroepen, die van den linker oever van de Itimbiri ten Noorden van den stroom Westwaarts zijn vooruit geschoven.

De groepen der Ngombe-Bangenja Mabinja schijnen de kerngroep uit te maken van heel de Noord Westelijke Bantu-groep van Belgisch Kongo. Hunne nauw verwante dialecten komen voor als zijnde de oudste taal van de groep; het Lidoko en het Embuja zouden er een ontwikkeling van zijn.

De drie groepen samen genomen zijn

ook veruit de sterkste in getal. En onder de drie groepen, Ngombs-Bangenja Mabinja, hebben de Ngombe den voorrang.

*
**

II. LIDOKO GROEPEN.

Het Lidoko, evenals het Embuja, neemt duidelijk een afzonderlijke plaats in onder alle dialecten van den Noord-Westergroep.

Wat aan het Lidoko, dat anderzijds goed bij het Lingombe aansluit, deze gansch bijzonder plaats geeft, is vooral zijne grammatische structuur en in 't bijzonder zijn prefixen-systeem

De Lingombe woorden krijgen in het Lidoko meestal een klinker als voorvoegsel: nu eens is die klinker een verdubbeling van het Lingombe voorvoegsel, dan is de medeklinker van het Lingombe voorvoegsel eenvoudig weggevallen. Eenige voorbeelden zullen dit verduidelijken:

Lingombe		Lidoko	
Moto	iyo	Omoto	one
Bato	ibaba	Abato	bane
Molema	imomo	Olema	mone
Milema	imimi	Ilema	mine
Dino	dibe	Idino	dibe
Mino	mabe	Amino	mabe

Deze enkele voorbeelden toonen tevens aan dat alleen het oorspronkelijk voorvoegsel naar de adjectieven overgaat en niet die voorklinker. De tongval van het Lidoko is ook zeer verschillend met die van het Lingombe, de rijkrijke aanblazingen zijn er zeer kenschetsend

Wij hebben hooger de algemeene ligging der Doko groepen aangeduid. Hier volgen de bijzonderheden:

Het dialekt van Bwela bij Umangi wordt beschouwd als de kerngroep van het Lidoko. Hierbij sluiten aan de dialekten der volgende groepen :

— Tusschen Umangi en Mombangi naar Akula toe liggen : Ndeke, Popolo, Bwela, Bobila, en meer ten Noorden Mongombo en Bombia.

— Tusschen Lisala en Momveda liggen : Bolongo-Bosua, Bobala, Ngonji, Ebongo, en links van Momveda, Gumba.

— Tusschen Lisala en Boyange wonen de : Gwela en Ngonji.

— Aan beide oevers van de Mongala bij Bingia wonen enkele groepen die men soms gezamenlijk noemt: Mimbo. Hier volgen de voornaamste namen :

Mimbo, Diobo-Noord, Mujinga, Mujingani, Bokutu, Mombangi, Diobo-Zuid.

Deze Mimbo spreken Lidoko, maar hunne dialekten staan ietwat afzonderlijk; het schijnt dat men er nog al elementen in vindt van het waterfolk van de Mongala, de Motembo.

De Babale op de Mongala bij Momveda spreken ook Lidoko dat weerom eenigszins afzonderlijk staat; er schijnen nog al Ngenja elementen in te zijn; ik bezit geen voldoende gegevens om te oordeelen welke hunne verhouding is tot de waterdialekten van de Lage Mongala en van den stroom.

Daar de Doko op de meeste plaatsen in aanraking zijn met de Ngombe of Bangenja, komt er meer en meer mengeling van Lidoko en Lingombe in hunne wederzijdsche dialekten.

Het Lidoko schijnt voor den woordenschat, meer gemeens te hebben met de Bangala dialekten dan het Lingombe en Lingenja; de woorden die het Lidoko met deze niet gemeens heeft zijn dikwijls Ngala woorden.

Het zelfde komt ons voor bij het Embuja.

* *

III. HET EMBUJA.

Wij hebben terloops de algemeene ligging der Embuja sprekers aangeduid, die een aaneengeslotene en dicht bevolkte groep vormen.

Het Embuja heeft verscheidene onderdialekten, die op vele plaatsen zeer door elkaar loopen, en daarom niet gemakkelijk te groepeeren zijn ten ware door grondige studie. Waarschijnlijk echter moet men een duidelijk onderscheid maken tusschen de Zuidelijke groepen bij den Kongostroom en de Noordelijke groepen. Wij bezitten de noodige materialen niet om een zekere lijn tusschen beide te trekken.

Voor den woordenschat hebben de Zuidelijke dialekten meer overeenkomst met de Bangala dialekten, de Noordelijke in tegen-deel met het Lingenja.

Buiten de groepen die volkomen het Lingenja overgenomen hebben: Yalisika, Yamotili en Boli-Noord, kunnen wij de volgende groepen noemen als zijnde zeer beïnvloed door het Lingenja: Boli-Zuid, Yambila, Yambuku, Bosambi, ...

Wij laten hier de streeknamen volgen der dialekten die waarschijnlijk bij den Noordergroep behooren: Yambata, Yamandika, Yalokila, Libute, Yasongo, Bosambi, Yaliambi, Yamolota, Boonda, ...

Bij de Zuiderlijke groep zouden de volgende behooren: Bosanga, Manga, Warsalaka, Mbuja, Yamisiko, Yamendo, Yalombo, Yalokulu, Yamikeli, Yatsonjo, Yambenga, ...

Ziedaar allemaal veronderstellingen die zouden moeten bewezen en duidelijker bepaald worden.

*
*

IV. EEN WOORD OVER GEMENGDE DIALEKTEN, EN VARIA.

Op vele plaatsen van de taalgrens der Soedaneesche en Bantu-talen is het een mengsel van volkstammen en dialekten.

Dit geldt vooral voor de streek van Banga-Bomboma waar Soedaneesche groepen, Ngombe groepen en watergroepen elkaar hebben ontmoet. Wij bepalen er ons bij eenige voorbeelden te geven.

In de streek van Boso Manji en Yambuku wonen zoo drie gemengde groepen: de Vulangba, de Apakabete, en de Mbatl.

Bij de Apakabete behooren daar drie ondergroepen: de Limbombo van Dundusana, de Mongwapere ten Noorden van Boso Manji, en de Mveda ten Noord-Oosten van Momveda. Allen spreken een Ngbandi dialekt, waarin wij zooals ons vergelijkend schema aantoonst ongeveer 25 per honderd Lingombe-Lingenja woorden vinden. Meest alle Apakabete kunnen, zegt men mij, nevens hun eigene taal, het dialekt spreken van hunne Bangenja geburen.

De Vulangba, die hunne taal Lisena noemen, zijn voor wat de taal betreft bijna volledig door de Bangenja opgeslorpt.

De Mbatl, onder Businga, spreken Ngbandi met zeer weinig Lingenja woorden; zij mengen zich ook weinig met de Bangenja groepen.

Sommigen meenen dat alle even genoemde groepen Ngombe zouden zijn van oorsprong; zij zelf noemen zich Ngbandi.

In de streek van Aketi en Buta zijn ook 2 groepjes Mabinja, de Basali en de Labose, wier dialekt grootendeels door de Ababua is opgeslorpt.

De taalkundige verhouding der Mbatl van Ekama tegenover de Mabinja schijnt nagenoeg de zelfde te zijn als wij zeiden van de Mbatl van Businga tegenover de Bangenja.

De Karagba van bij Lisala spreken zuiver Lingombe; sommigen meenen dat zij stamverwanten zouden zijn der Karagba bij de Lage Moeko-Sawa rivier, die echter een Ngbandi dialekt spreken.

Ten Noorden van Lisala wonen de Bondunga: Kenya, Mombilu, Majalanga, Molimo, Lipembe, Gale-Wale, . . . Zij spreken een Soedaneesche taal, die ten minste voor den woordenschat zeer weinig den invloed der Bantu dialekten ondergaan heeft. De taalverwantschappen van dit dialekt zijn nog niet geïdentificeerd. Men meent dat het een Ngbandi dialekt is; nochtans schijnt dit dialekt ver verwijderd te zijn van de andere Ngbandi dialekten uit het vikariaat Lisala. Oningewijd in de Soedaneesche talen als ik ben, vind ik er om zeggens geen gemeenschap van woordenschat. Deze groep bevat ongeveer 3.700 personen. Zij kennen meestal de omgangstaal hunner geburen, Doko of Bangenja.

Het distrikt Lisala heeft ook een groep Mongo van om de 7.500 personen, in de streek van Yakata, ten Zuiden van den stroom.

Besluiten.

Wij vatten de studie van de groote Ngombe groep samen onder vorm van eenige besluiten, die wij niet als definitief beschouwen willen in al hunne onderdeelen.

De algemeene taal of dialektnamen van de Noord-Wester Bantu-groep van Belgisch Kongo zijn: Li Ngombe, Li-Ngenja, Li binja; Li-Doko; E-Mbujā.

1° De Lingombe-Lingenja-Libinja dialekten sluiten dicht bij elkaar aan.

2° De Lidoko dialekten vormen een groep a part, maar leunen dicht aan bij de Lingombe dialekten.

3° De Embuja dialekten vormen ook een afzonderlijke groep, waarvan vooral de Noordelijke dialekten aanleunen bij het Lingenja-Libinja.

Beide groepen, Lidoko en Embuja, schijnen betrekkelijke meer Bangala woorden te hebben dan de Lingombe-Lingenja groepen.

Voor wat de algemeene structuur aangaat, alsook voor het klanken en tonensysteem, is er tusschen alle groepen een betrekkelijk groote eenheid. Wie dus grondig een der dialekten van den grooten groep zou kennen, zou op korten tijd een der andere dialekten kunnen aanleeren.

Nopens de getalsterkte der verscheidene groote dialektgroepen is het onmogelijk een tamelijk zeker benaderend getal op te geven; de mengeling der groepen is soms al te ingewikkeld, en de officieele cijfers maken dikwijls geen duidelijk onderscheid.

Wij denken echter dat de volgende getallen nagenoeg de verhouding uitdrukken tusschen de getalsterkte der groote groepen; de getallen die wij geven houden geen rekening met den oorsprong der volkstammen, maar alleen met den aard hunner huidige gewone omgangstaal.

De Lingombe-Lingenja sprekers, in het vikariaat Lisala, benaderen misschien de 110.000; de Ngobo uit de streek van Bosobolo zijn om de 5.000 en de afzonderlijke groepjes in de Ubangi streek bedragen enkele duizenden.

De Libinja sprekers uit de streek van de Itimbiri, in de Oost-provincie, benaderen waarschijnlijk de 20.000.

De Lingombe sprekers uit de Lulonga-Lopori streek overschrijden de 35.000.

Waarschijnlijk komen wij aan een getal dat de 175.000 benadert voor den heelen groep de Ngombe-Bangenja-Mabinja.

De Embuja sprekers benaderen al te zamen de 100.000 en de Lidoko sprekers de 25.000.

Zoo zou het totaal dergenen die bij den grooten Ngombe-dialektengroep in het Noord Westen van Belgisch Kongo waarschijnlijk de 300.000 benaderen.

* *

Vooraleer dit deel van onze studie te eindigen danken wij alle confraters van het vikariaat Lisala die welwillend medegeholpen hebben om ons de noodige gegevens tot deze studie te verschaffen. Wij danken ook bijzonder de missionarissen uit de vikariaten: Ubangi, Basankusu, Buta, en vooral de EE.PP. Noordman van Mampoko, en Van Hove van Basoko, om hunne overvloedige inlichtingen omtrent de besproken stammen van hunne streken.

Als dit werk er iets zou toe bijgedragen hebben om de missionarissen die er belang aan hechten in te lichten, en om de genen te helpen die in de mogelijkheid zijn een dier dialekten in te studeeren en alzoo nader contact te vinden met hun volk, zouden wij denken dat onze proef haar nut heeft geleverd.

(De bespreking van de water-Bantu-groep in vervolg.)

Al. Vanhouteghem
C. I. C. M. (Scheut).

VERGELIJKENDE DIALEKTTEKSTEN

UIT DE GROOTE NGOMBE GROEP.

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>1. Lingombe - Likungu , uit de streek van Boso Modanda.</p> <p>2. Lingombe - Ngbolo , uit de streek van Bosobolo.</p> <p>3. Lingombe - Mowea , uit de streek van Lulonga - Lopori.</p> <p>4. Lingenja - Mowea , uit de streek van Boyange.</p> <p>5. Libinja - Bondunga , uit de streek van Aketi - Ibamba.</p> | <p>6. Lidoko - Bwela , uit de streek van Umangi.</p> <p>7. Lidoko - Mimbo , uit de streek van Bingia.</p> <p>8. Embuja - Yambata , uit de streek van Yambata - Mindamba.</p> <p>9. Embuja - Manga , uit de streek van Bumba.</p> <p>10. Lisena - Vulangba , uit de streek van Boso Manji.</p> |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

NOTA BIJ DE TEKSTEN.

Deze teksten zijn een illustreerend bijvoegsel bij de proef tot een klasseering der Bantu talen van het distrikt Lisala.

Zij zijn genomen in dialekten die territoriaal zeer verre van elkaar verwijderd zijn.

Meestal zijn zij tamelijk letterlijk weergegeven, en bevatten dus minder de levende taal dier dialekten:

zij geven toch een gedacht van de vergelijkende woordenschat, van de meest gebruikelijke spraakleerregels, en van het klankensysteem. De juistheid dezer teksten, die komen van leerlingen onzer verspreide missiescholen, hebben wij niet altijd persoonlijk kunnen onderzoeken; wij zijn dan ook overtuigd dat de weergave niet altijd juist is, al is zij ook voldoende ten opzichte van ons doel.

Mbadi en veldmuis	gingen en gingen...	zij kwamen aan het veld,	begonnen (het) te kappen.
Mbadi na motomba	batamboli te...	bakomi o elanga	babandi noekata.
1. Mbali na mopute	badali ga ga ga	baumei ta gbie	babangi boelia.
2. Mbadi na motomba	bakei kpwa kpwa kpwa	baumei a gbiye	babongi bolia.
3. Mbadi na motomba	badali ga ga ga	baimea a gbie	baebanga bolia.
4. Mbadi na mopute	baidala bo pa pa pa	baitoba a molio	baibanda bolia.
5. Mbadi na mopute	baisomba te...	baytoba a tio	baytsongo bolia.
6. Embadi n'opute	badali egbau egbau egbau	bapomoi na olio	batombi oliedi.
7. Embadi na motomba	bati ka ka ka	bapom i na libela	babandi otiaka.
8. Mbadi na mopute	wasomba te...	wauma a eyanga	wabanda osedi.
9. Mbali na mosekele	wasomba te...	wakauma o elanga	watatia osake.
10. Mbadi na mopute	badali bo gba...	bamei ta maya	babandi holiya.

Zij waren	aan het veld	tegen	den nacht,	(en) sliepen	daar.
Bakomaka	o molako	penspens	na butu	(mpe) balalaka mpongi	wana.
1. Bameaka	ta diako	mbuti	e bulu	(iboa) bahwsi hi	'yana.
2. Aumeya	a diako		na bulu	bawei yi	ena.
	bo				
3. Baimea	a diako	mbuti	na bulu	bawee hiyo	iyana.
4. Batobaka	a diako	padi	na bulu	baveke miso ma vio	yaa.
5. Baytoba	a diako	padi	na buu	(baytsongo) bohe	haina.
6. Apomwa-	n' ituka	bedi	obulu	ahamaka bo amifo	mina.
	ka bo				
7. Bapom-	n' epali		na mobutu	batukaka impongili	mina.
	waka				
8. Baumaka	a liyako	padi	a liko	eangaka hi	he.
9. Waumaka	a ngando	tsali	e liko	waangate	mina.
10. Bameaka	ta litonga	paligea	bulu pe	bavei miso ma vio	ena.

Hij zeide	alzoó :	neem	het speeltuig,	speel,	en zing	mij	een lied.
Alobi (yee)	'te :	kwa	ekembe	bats	embela	ngai	loembo.
1. Atondi	i' boo :	tomba	ekembe	boma	embeani		eyombo.
2.	:	andoa	ekembe	boma	embeani	na	eyombo.
3.	:	tomba	mokembe	boma	embeani		yembo.
4. Ailgo	'yo bo :	tomba	ekembe	boma	ambeani		yembo.
5.	:	tomba	ekembe	boma	embeani		eyombo.
6. Abali	yee :	tomb'	ekembe	boma	yembea	mbi	eyembo.
7. Abali	nda 'te :	tomba	ligbeme	boma	embela	mbi	njembo.
8. Aasa	'te :	saka	ekeme	obome	ondosmbea	mbai	loembo.
9. As'	ate :	tota	ekembe	boma	ondembie	mbai	lembo.
10. Agi	yo bo :	tomba	ekembe	boma	embeani		yembo.

Dat alle vrouwen		kwangen gereed maken,	dat wij	morgen	op jacht met netten.
			gaan		
Basi	banso	bakanga	nkwanga	lobi	o botai bwa minyama.
1. Bali	basusu	bakande	milembe	boke	botai bo mija.
2. Bali	bakina	bakangi	mindembe	lokeni	puma esika na biya.
3. Bali	basusu	babombe	milembe	iso bokse	puma o mongendi.
4. Badi	basusu	babombe	mbotu	dake	na kambi o mongendu na minongo.
5. Badi	basusu	babombe	gude	eake	kambi a botai
6. Abadi	abehi	bakande	ilembe	dake	n'endende n'otai buny'ikombe.
7. Mabali	kpwe	bakande	imbondela	toke	n'epuma motei m'ifia.
8. Woli	wasusu	wakande	gude	toke	ekundu a otai a maheya.
9. Woli	wesi	wanange	nsona	toke	a ekundu a mwato mo mahia.
10. Badi	basusu	banange	migbome	dakeni	puma ta botai na mabege.

Mijne broeders	gingen	gisteren	strikken spannen	in het bosch verre...
Bandeko ba ngai	bakendeki	lobi	kopekya mitambo	o jamba esii.
1. Baningani	bakekebi	moko	a bokapikiya bilambo	a esika bohali.
2. Banninga ba mbi	bakeki	moko	a bokepikiya bilambo	a esika bowali.
3. Bana ba ngwa mbi	bake	moko	a boongulea bilambo	ta esika bohali.
4. Bamangwambi	bakekebi	na moko	a bekeya madaka	a mokonda boda.
5. Bamwanima ba mbi	bakei	kombi	bakabekea mabekea	a mokonda bohadi.
6. Bangianambi	bakeleki	ne ndembo	a pekiya agbe	n'engombo ebende.
7. Batamba ba mbai	bakeki	lobi	a pekia ikpi	n'embunja ebende.
8. Wamana ima	wakski	ekundu	a ekabeke mingbongbo	a mokonda hutsi.
9. Waman'ima wa mbai	wakeki	ankoko	o kahekyake masa	a mokonda esi.
10. Bana ba ngwa mbi	bakekebi	moko	a pekeya molambo	a mokonda esika.

Gij zult hem het mes geven, dan zal hij overmorgen op uitstap gaan bij moeders familie.

Nd'omopesi mbeli	bongo ndele nd'akei	limpaya	o mboka bamama (ba yee)
1. Omopadea ngwa	iboa puma sene	aso ake bopasi	oho ali banango.
2. Omope mombi	bengi as'ake	mpembo	a ngando e banango.
3. Omopadea ngwaa	puma ko akedea	pembo	adi makio ma nango.
4. Omoine ngwa	yo ko na bua ake	edea monono	ovo la banango.
5. Oamoinea ngwa	ake naitu		a ngando ea banyango.
6. W'ape emba	bona na bul'aba kake	alongo	nguhia bangwande.
7. Okomope no ebuni	ijaka na mabale kake	molongolongo	mboka banango.
8. Okomopeke libaka	enetsi ekundu akoke	okendeni	one amoki mwa nango.
9. Okamoge mpalo	asi ko a ekundu akske	awokeni	a moki mwa nango.
10. Ompani mbao	beya bilegene ake	bokendedi ofo	ta edi bainga (ba nde).

Zij ging voor- bij,	zij sloeg het toovermiddel,	miek een stok,	door-stak de	zij blies...	de dikalo brak af.
Aleki	abeti mona	akeli lingenda	atubi likalo,	apepi...	likalo likatani.
1. Anai	abomi bole	akoi pengo	atui likalo	ahuwsi...	likalo lilenei.
2. Anai	abomi bole	akoi mo mwe- le	aumeji kaalo	awei...	kaalo anenei.
3. Anai	ayoi			aohi...	likala lihangemi.
4. Aina	aiboma mosu- sa	aiko dikobo	aito dikalo	aivue...	dikalo ditsae.
5. Anyai	ayboma mo- bongo	aiba epambi	ayto likalo	ayhehe..	likalo litsoa.
6. Ayekani	abomi ogbels	ahai ingenda	atubi ikalo	afefi...	ikalo ipongoani.
7. Alekani	akute mowete	akeli ekaka	atubejai ikalo	iweli...	ikalo itenei.
8. Aleka	atoba mote	akea lingenda	asoa likalo	ahulia...	likalo litenea.
9. Aleki	atoba mosusa	akya esonjo	atsa likayo	ahulya..	likayo litena.
10. Anai	abomakaki bole	akoi ekaka	atui likao	avueya..	likalo lilenea.

Morceaux Rythmiques Mongo.

Parmi les compositions rythmiques recueillies par les élèves de l'école de la Mission de Bokote se trouvaient quelques spécimens portant toutes les marques d'une création récente. Comme nous l'avons dit dans une note précédente (Aeq. 1945, p. 151) ces marques se trouvent dans la langue et dans l'unité de la composition. L'élève, Ambroise Losingo m'affirma avoir appris ces « poésies » (bisai ou nsabú) de son père Bampelé (du village d'Isénga, Ekota). Je l'invitai à demander à son père d'ou

celui-ci les tenait. Et la réponse ne se fit pas attendre: le père les avait inventées lui-même.

L'auteur est un indigène qui n'a jamais suivi d'école, ne sait lire ni écrire, n'a même pas suivi d'instruction religieuse. J'ajoute ce dernier détail, parce qu'un des morceaux est une apologie de la monogamie. Selon le fils, l'auteur ne veut pas devenir polygame. Pourquoi? « Bosisé boki Mbo-mbiándá ». C. à d. « Dieu m'a fait ainsi ».

G. Hulstaert.

I. LOKUMO

1. kotā lókumo mpótá o
2. lokumo lóleke belembo o
3. bǎnǎlu bákole ndembo o
4. bákatsa belembo ndá tsǎ o
5. kelá bákite lompoté o
6. bīle ndá bilóngwá o
7. kelá bǎtswe nd'ókeli o
8. yoakyáká tofulú o
9. tofulú bǎtale la buké o
10. bǎtombele banyangó o
11. banyangó bákatsa l'osáká o
12. kelá bǎnǎlu bále tofulú o
13. ale nk'eléng'éy'óltsi o
14. ale nk'eléng'éà lokumo o
15. ěki' nd'ótoká tōma la buké o
16. tósima lokumo losímo o
17. ókój'éléng'éà lokumo o.

I. LE FICUS.

Après chaque vers l'assistance répond en chœur: kao! = onomatopée imitant le bruit du coup dans l'écorce de l'arbre.

1. Coupe une plaie dans le ficus,
2. que le ficus laisse couler le latex,
3. que les garçons prennent la glue.
4. Qu'ils fassent bouillir le latex sur le feu,
5. afin qu'il devienne collant;
6. et qu'ils le mettent dans des pots
7. pour aller au ruisseau
8. attraper les oiseaux.
9. Que de nombreux oiseaux soient blessés!
10. Qu'ils (les garçons) les portent à leurs mères.
11. Que les mères les préparent à l'huile.
12. Que les garçons mangent les oiseaux.
13. C'est là une bonne façon (de faire);
14. C'est là la façon du ficus!
15. Parce qu'il nous donne beaucoup de nourriture,
16. nous remercions le ficus.
17. Ecoute la façon du ficus!

NOTES: 8. Le verbe a kya ou ba kya est spécifique pour « prendre à la glue »

9. atala = se blesser, être blessé, est employé ici à cause du rythme.

17. Comme si nous disions: comprends-tu...?

2. NDONGO

1. Boning'ókám'ileka
2. ěkí'm'ótswák'ókonda
3. njóoma esénjé l'ikó:
4. baáli buké, faf'ékotsi!
5. nyam'isisi nkele mó?
6. ká lúte oásáká imō nyama,
7. kelá likafo liŋge,
8. bōk'osalangano w'ōm'ōkís:
9. «tókatsa tōma l'otswō,
10. kelá tōle la nkésá».
11. Bōm'āoluta nd'ókonda,
12. k'áoma nsombo la mpambi.
13. tōsesa nyama iumá:
14. wāli oā nkóndé'elembo l'ikota,
15. wāli ów'áfé'elembo l'esingelo,
16. ko baáli bāmō ō ng'óká.
17. La nkésá bāotswá nd'āsála,
18. bāoténda wéli oā nkāndé.
19. Okó'j'éleng'éy'āmato!
20. Bōlōtsi ká tókole wāli omōkō:
21. baáli buké alekí lōtsō:
22. ng'óká lobiko ntátemáká lisila.
23. Oolók'elengé ya baáli buké!
24. Tōsīma Mbombiándá losīmo
25. ěkí'nd'ótoká wāli omōkō.

3. BONJÉMBA

1. Lisokelā n̄tene
2. lisók'ómōntsúkotsa
3. bofal'óná nyama

2. MONOGAMIE.

1. Que mon compagnon est un imbécile!
2. Quand j'allai en forêt,
3. je tuai un écureuil et un porc-épic:
4. beaucoup d'épouses, papa Ékotsi!
5. peu de viande: comme ferai-je?
6. Je retourne donc chercher d'autres bêtes,
7. afin que le partage soit possible,
8. qu'elles soient contentes de leur mari:
9. « nous cuisons la nourriture pendant la nuit,
10. afin de la manger le lendemain. »
11. Le mari rentre en forêt
12. et tue un sanglier et une antilope.
13. Nous découpons toutes les bêtes:
14. la première épouse: un membre et la tête,
15. la seconde épouse: un membre et la partie caudale,
16. et les autres épouses de même.
17. Le lendemain elles se rendent aux champs;
18. elles déblatèrent la première épouse.
19. Voilà la façon des femmes!
20. Il est de bon que nous prenions une seule épouse:
21. beaucoup d'épouses cause trop d'ennuis;
22. ainsi la vie est trop vite terminée.
23. Entends-tu la façon de beaucoup d'épouses?
24. Nous remercions Dieu,
25. de nous avoir donné une seule épouse!

NOTES: Nous mettons comme titre *Monogamie*, convenant mieux que la traduction littérale: *Polygamie*.

1. c'est-à-dire mon compagnon polygame.
2. - 10: c'est le polygame qui raconte ses aventures.
4. Dans les situations difficiles les indigènes ont coutume d'interpeller leur père ou leur mère défunts.
9. sous-entendu: en disant: . . .
18. en exprimant leur jalousie pour la part privilégiée de la première épouse, part qui cependant lui revient de droit.
- 24, 25. on insiste sur ces deux vers en les répétant. L'auteur remercie Dieu de la grâce de la monogamie.

3. LE BONJEMBA.

1. Je voulais couper (une liane).
2. L'antilope lisoko me le défendit.
3. Les animaux bofala (antilopes)

4. bikyáki ekóli
5. óma nk'elolé ngá nyama
6. nkoi áoma fafómoto
7. ěki'nd'ósij'otóng'á nyama
8. imólá nk'em'ónjémb'ěkulú
9. en'ón'óyáki líónkumba
10. mbika lómí nko l'ekolo
11. em'ón'óyáki liyófekwa
12. elim'ěkisó mpul'á nyama
13. mpóng'ákumba nyama o ng'óle mbólókó
14. nkoi en'ón'otswáki liyóleka
15. esófe afi nko nd'ókoka
16. nkoi ásanga: esóf'ólénga we ná?
17. esóf'ásanga: ndénga nd'á ntéfeli!
18. bandoi loyáká nko tólele
19. faf'ésóf'áyim'iwá
20. nd'étumba l'elim'éá nyama
21. nkoi ntábikyák'ótóng'á nyama
22. loyēne en'ón'áólot'esófe
23. bāndikyákí nkoi 'áokwá nd'étumba.

4. étaient en contestation.
5. Qu'ils sont stupides, ces animaux !
6. Le léopard a tué ma tante,
7. après avoir exterminé le troupeau d'animaux,
8. excepté moi, le bonjémba du bord (de l'eau).
9. Le voilà qui vint me saisir.
10. Je ne me sauverai que grâce à mes pattes.
11. Me voici qui me mis à voler.
12. Notre roi à nous, oiseaux et bêtes,
13. (est) l'aigle : il attrape des animaux tels que la mboloko.
14. Le léopard vint donc à passer ;
15. La loutre est couchée sur un arbre tombé.
16. Le léopard (lui) dit : « loutre, pourquoi trembles-tu ? »
17. La loutre dit : « je tremble de vaillance ! »
18. Amis, venez que nous pleurons :
19. Maman Loutre à échappé à la mort
20. dans le combat avec le roi des animaux.
21. Le léopard n'épargne pas le troupeau des animaux.
22. Voyez comme il fuit la loutre !
23. Ceux qui ont contesté (la cruauté du) léopard sont tombés dans le combat !

NOTES : 1 ss. Je voulais couper une liane pour barrer la route au léopard. Mais ces antilopes sont stupides : elles contestent la force et la cruauté du léopard. Et cependant, voyez tout ce qu'il a déjà tué parmi nous !

Le bonjémba est un oiseau aquatique à longues pattes (8) rouges. D'où le surnom qu'il se donne : « du bord de l'eau, » et l'allusion à ses pattes qui l'aident à échapper au léopard. (10).

C'est le bonjémba qui raconte l'aventure.

12. elima : e-pmit, génie ; par application ce terme correspond à « roi » dans le sens employé ici.

13. Le bonjémba proclame l'aigle, roi des oiseaux, comme étant le roi aussi des animaux = quadrupèdes. C'est une exagération par esprit de clan, mais cependant fondée ; car l'aigle attrape même des quadrupèdes tels que la petite antilope Philantomba (et les singes).

17. - 19. La loutre, par sa crânerie, en impose au léopard, et ainsi en réchappe. Nous traduisons : maman loutre, à cause du genre grammatical du mot français.

22. C'est en faisant montre de courage et en regardant les choses dans leur réalité, qu'on fait son chemin dans la vie ; tandis que ceux qui se bercent d'illusions pour dissimuler leur couardise vont à leur perte.

4. EKI BANA OTSWAKA BALENGE.

1. Ek'is'ótswáká tɔfɔya
2. bǎɔ̄lu búké nyang'étumba
3. is'ánk'átswáki ko tɔkɛnde
4. em'ón'éngambi ko yóleka
5. bankún'ákámí-nd'áféka
6. tókitele nd'ókeli
7. em'ón'éngambi em'ón'ósanga :
8. lotoká likaté kelá nkende
9. mmáts'anám'aléngé nyang'éfiki
10. likaté ntúkú, faf'ékofo,
11. emi l'ankúné, ngóy'ekila !
12. Mbímí ek'éné likáfaka !
13. ěki's'óyáká jasi já nsé
14. tóoma nsé búké móngó,
15. bonkún'ókám'áoma mbuli :
16. « ña, is'ékisó nd'ólá, ñkele mó ? »
17. em'óné njǔsesa mbuli,
18. njólita nyam'íumá,
19. isó tɔlá tóma tsw'élóko.
20. ěki's'óyáká liyóleka,
21. tswóke esénjé ké áseka :
22. bonkún'ókámí litɔngela :
23. njwá ek'éné ko yókɔta ;
24. is'an'áyáki liyólela,
25. em'ón'éngambi ko ntátéma :
26. ilák'ík'iné yótswá'ikila.
27. « Bón'ókisó, njǔkenda » !
28. « Ngóya, yáká, tólele ».
29. Faf'én'óné yákómaka !

4. LES ENFANTS ALLANT A LA PÊCHE.

A réciter par l'aîné pendant qu'on se rend à la pêche aux hameçons.

1. Quand nous allions aux hameçons
2. — beaucoup de garçons provoquent la bataille —
3. voilà que nous qui allons nous mettons en route.
4. Moi l'aîné je passe devant,
5. mes puinés me suivent ..
6. Nous descendons au ruisseau.
7. Moi l'aîné voici que je dis :
8. "donnez-nous de la nourriture conservée que je parte".
9. Je débute par mes hameçons, pour que cela ne dure trop longtemps :
10. -dix conserves, papa Ekofo,
11. pour moi et mes puinés, m'man Ekila !-
12. Que la satiété est indigeste !
13. Quand nous en sommes venus à pêcher,
14. nous avons tué beaucoup de poissons.
15. Mon puiné tue une antilope mbuli.
16. "Or, notre père est au village, comment devons-nous faire ?"
17. Je découpe donc l'antilope,
18. j'empaquette toute la viande ;
19. nous mangeons les intestins.
20. En allant rentrer (chez nous)
21. nous entendons rire un écureuil.
22. Mon puiné voilà qui se met à se glisser (vers la proie) ;
23. (Mais) voilà qu'un serpent le mord.
24. Là-dessus nous nous mettons à pleurer.
25. Moi l'aîné ne tardai pas (à agir) :
26. Voici que le cadavre va au cimetière.
27. "Notre enfant, je m'en vais !"
28. "Maman, viens que nous pleurons !"
29. Et voilà que papa se pend !

NOTES : 2. Puisque les garçons, quand ils sont nombreux, se mettent aisément à se battre, il faut que l'aîné prenne le commandement.

8. En se rendant en forêt on emporte comme provisions (nhóta) de la nourriture conservée (ekaté)

10.-11: Plainte au sujet de la quantité minime des provisions, avec appel aux parents décédés. Cfr. n° 2, vers 4.
16. Une bête tuée à la chasse doit être portée à la maison pour être découpée en présence du père de famille. Comme ici ce ne sont que des jeunes garçons, ils ont diffi-

le à transporter la bête en entiereté. L'ainé prend donc l'initiative de découper quand même la bête sur place.

25. Ici à nouveau l'ainé du groupe prend, en l'absence du père, l'initiative lors du décès d'un des garçons mordu par un serpent.

27. En apprenant la nouvelle, la mère est au désespoir et veut aller se pendre. Souvent, pour exprimer cette action, on dit simplement: je m'en vais, il s'en va.

28. Mais elle n'exécute pas son dessein; au contraire, c'est le père qui se pend. C'est pour quoi la mère est invitée à pleurer, non seulement son fils mais aussi son mari.

Cette forme raccourcie pour raconter un événement ou une fable est très fréquente dans les morceaux rythmiques. L'Européen a très difficile à suivre la trame, mais l'indigène qui est habitué à ce genre littéraire y parvient aisément.

Institut Royal Colonial Belge

(Concours Annuels)

Questions posées pour le concours annuel de 1948.

1^{re} question. — On demande une étude sur le fonctionnement des tribunaux indigènes pendant et depuis la guerre, soit étude approfondie d'un ou plusieurs tribunaux, soit étude générale. Examiner notamment la composition des tribunaux mise en rapport — pour les tribunaux de chefferie — avec le respect dû à la coutume. Examiner aussi la procédure, la nature des procès, le droit appliqué (spécialement en matière familiale), le rôle du greffier, les recettes judiciaires (les décomposer et indiquer l'effet de ces condamnations sur les justiciables), le recours à l'appel ou à la révision, le fonctionnement de la direction, de la surveillance et du contrôle organisés par les décrets coordonnés, etc. Il est suggéré de fournir des exemples de jugements.

2^e question. — Étude sur les assemblées de notables dans les sociétés indigènes au Congo, en tant que participant au gouvernement des sociétés.

L'auteur a le choix entre deux études :

La première, description complète de pareilles assemblées dans une peuplade, leur rôle, composition, modes de procéder, compétence, influence en bien ou en mal sur le gouvernement et le comportement de la peuplade.

La seconde, par la compulsation des matériaux ethnographiques publiés sur le Congo belge, faire

une synthèse provisoire sur les assemblées des notables, participant au gouvernement de groupements coutumiers ou non : chefferies, secteurs, royaumes, etc., leur composition, modes de procéder, rôle et compétence, influence, etc.

Dégager de cette étude les conclusions et leçons aptes à éclairer le Gouvernement qui se propose de faire participer des indigènes à l'administration de territoires, districts et provinces.

3^e question. — On demande l'étude phytogéographique, écologique et phytosociologique d'une région au Congo belge.

4^e question. — On demande une étude aussi complète que possible des formations rapportées au système du Kalahari au Congo belge.

5^e question. — On demande une contribution à la mise au point industrielle d'un carburant colonial susceptible d'être fabriqué au Congo belge ou au Ruanda-Urundi à partir de produits d'origine locale.

6^e question. — On demande une contribution à l'étude des méthodes de recherche, d'exploitation et de traitement au Congo belge de minerais spéciaux, tels que tantalites, columbites, wolframites, chromites, molybdénites, ilménites, etc.

NGOMBE - TEKST

uit Boso - kufe

INLEIDING.

1. De Proefpersoon.

Degene die ons de onderstaande tekst vertelde is een zg. NGOMBE een zekere Makoko uit Boso Kupe - secteur Likaw, Gewest Budjala-. Bosokufe is ongeveer het meest zuidelijke van een heel reeks dorpen die aan de beide zijden van de Ngirivallei wonen, ongeveer vanaf 2° 22' tot 2° 35' NB. De proefpersoon Makoko was ongeveer 25 jaar oud. Hij was bij manier van spreken nooit uit zijn dorp geweest toen hij in Juli 1946 naar de missie ging om zich te laten doopen. Hij was daar aangekomen met verscheidene van zijn makkers, die allen hem als een beste verteller voorstelden. De onderstaande fabel heeft hij verscheidene malen verteld, ook vóór zijn dorpsgenoot Motange Servais die hem opteckende Deze tekst heb ik opzij gelegd en wel om de volgende redenen. Eerst en vooral is hij te erg ingekort. Motange kon wel schrijven, maar op verre na niet vlug genoeg om den spreker te volgen en vooral was hij niet gewoon zijn eigen dialect te schrijven. De negers hier kunnen enkel Lingala - en wat Fransch! - schrijven. Verder was de tekst zeer onnauwkeurig. Niet gewoon zijnde de klanken van zijn dialect in schriftbeeld weer te geven en voor verscheidene klanken zelfs geen letterteeken metend, schreef hij zulk onduidelijke teks dat zijn dorpsgenoten, die er nochtans bij waren toen de tekst opgeschreven werd, met moeite de betekenis der zinnen konden vatten als ik ze hen voorlas!

2. Tekstopname.

We hebben MAKOKO den fabel langzaam laten opzeggen. Wanneer hij een gansche zin vlot voorgezegt had, moest hij deze langzaam met kleine stukken hernemen. Zoo hadden we den tijd hem fonetisch op te teekenen. (1) Zoo waren we zeker dat hij, bij het verder herhalen, den tekst niet meer zou

wijzigen. Bij de volgende herhalingen van de zinstukjes noteerden we de tonen (hoog, laag, stijgend en dalend) precies gelijk we het hoorden; d. i. zonder dat we aandacht schonken welke tonen de woorden en vormen zóoal hadden op de parallel plaatsen. Dan lazen we zelf kangzaam den tekst voor met 'sterk genuanceerde toonhoogten'; als de spreker volledig instemde, gingen we verder. Wanneer we nochtans twijfelden of we goed gehoord hadden lazen we de zinsnede tweemaal, en wel zóo: dat we den 'twijfelachtige' toon op twee verschillende manieren uitspraken. De proefpersoon moest dan de eene lezing af- en de andere goedkeuren. Gebeurde dit, dan gingen we verder. De heele tekst werd geannoteerd zonder dat we aandacht schonken aan woorden of beteekenis van den tekst. Dit om zonder 'vooroordeel' alles te annoteren wat we hoorden.

Na dit eerste werk werd de gansche tekst opnieuw hernomen. We lazen hem voor aan andere jongens uit hetzelfde dorp, en deze moesten én vertalen én heropzeggen. Ze waren dus genoodzaakt ons goed te verstaan anders konden ze wel eens andere wendingen 'heropzeggen'. Noteeren we dat geen enkel van onze proefpersonen lezen noch schrijven kon. Het waren 'echte' primitieven, die zeer onbedacht en ongekunsteld hun eigen taal spraken zonder zich veel te bekommeren om de pas-voorgelezen tekst. Zoo vonden we verscheidene plaatsen waar onze repetitors de neergeschreven tekst NIET wilden herzeggen. Soms vonden we - op grond van parallel-plaatsen-dat daar de tekst inderdaad foutief geannoteerd was; dat hebben we verbeterd. Soms evenwel kwamen we op echte 'taalschakeeringen uit. Zoo bv. het al dan niet assimileeren van een toon aan de daaropvolgende toon. Al deze plaatsen lieten we ONVERANDERD zooals we ze de eerste maal opgeteekend hadden. We geven in de Aanteekeningen uitleg van deze varianten; doch soms vonden we er geen uitleg

Hun taal wordt door de « Ngombe » van den linkeroever van den Kongostroom verstaan.

(1) We wisten reeds welke phonemen er in dat dialect voorkwamen en hadden reeds kleinere teksten opgenomen!

voor! Kortom: we wijzigden den eerst-opgenomen tekst enkel dán, wanneer we uit parallelplaatsen of uit andere zinnen - die we ook in de Aanteekeningen opgeven - duidelijk inzagen dat we den eersten keer mis gehoord hadden. We meenen dat we alzoo menig 'taalfetje' het leven gespaard hebben! Zoo bv. kan men duidelijk zien dat de wetten van toonassimilatie niet altijd in feite tot stand komen... naargelang de spreker traag of snel, met vele pauzen of zonder pauzen spreekt! Of nog:

Bij traag spreken of half-aarzelend spreken hoort men soms een stijgene toon, die anders tot hooge toon verkort is. Nog: Eenzelfde spreker kan voor dezelfde gevallen dan eens "Zi" "Swa" dan weerom "dzi" "Sowa" zeggen. Die verder de verschillende uitspraken van "ádzwibò" Enz.

3. Schrijfwijze.

We gebruikten de gewone afrikaansche spelling. Het dynamisch accent hebben we niet geaan-

noteerd... al is dit soms zeer duidelijk te horen en gansch los van het hoogteaccent. Doch we gelooven niet dat het linguïstisch belang heeft. Hetzelfde geldt voor het lengte accent. De toon-annotatie (1) levert enkel een moeilijkheid op bij de tweeklanken. Ziehier hoe we de zaak oplosten:

1. Wanneer de beide klinkers van een tweeklank met een toonteeken voorzien zijn, hebben we met een 'onechte' tweeklank te doen; tzt. de beide deelen zijn even-waardig... al is daarom geen w of y tusschen die klinkers te hooren!

2. Wanneer we op een van de beide klinkers geen toonteeken zetten, dan vormen ze een 'echte' tweeklank en de 'toonlooze' klinker is het min welluidendste deel van den tweeklank. De echte tweeklanken hebben maar één toon!

(1) De lage tonen werden NIET geschreven.

Swa na bambale.

Mbale adzúbo: odiméléa mbi. Yó swa adzombedzibo: embale tondó meko mímina enáuke. Mbale adzúbo: ekambá náutondiye; lóke á esika lóke lónga mimbondó elówe tito endza éfekaka ófa. Swa adzwí: elóke. Bákēi baiméi á esika; bálóngí mimbondó, báwí mísi. Swa adzwibo: lowáns. Báúli á ngando. Mimbondó mibāi maswi māsáto. Mbale na báswa bélóke ayékéyá mimbondó mibiso. Bákēi baiméi á mimbondó, bátáné tito á mimbondó bábāi. Bálubódzi tito bámina. Bábátói baíwí sofo. Swa adzwibo: mbale otómba sofo básosá á edíba. Mbale akēi akásosá sofo. Sofó ési bososa. Mbale áúli á ngando. Aiméyá ádi sowa. Baíwí téni. Baisí sofo í tito, bákaleá mosa. Sofó í tito dzibéi. Bása-

De Luipaard en de Mbale.

De mbale zei alzoo: gij zult toestemmen mij. Hij luipaard antwoordde alzoo: mbale (spreek) vertel zaken die dat ik hoore. Mbale zei alzoo: wacht ik ben aan 't vertellen; we gaan naar 't bosch we gaan graven valkuilen we dooden dieren, de honger "bijt" erg. Luipaard zei: we gaan. Ze waren weg ze kwamen in 't bosch: ze graven valkuilen, ze dekten, ze waren af. Luipaard zei alzoo: we gaan terug. Ze komen in dorp. De valkuilen lagen dagen drie (lang). Mbale en luipaard aldus: we gaan kijken valkuilen van ons. Ze gingen ze kwamen aan de valkuilen, ze vonden dier in valkuilen twee. Ze haalden op de dieren die. Ze sneden open ze utthaalden ingewanden. De luipaard zei alzoo: mbale neem de ingewanden en wasch ze in water. Mbale ging hij waschte ingewanden. Ingewanden zijn gedaan met wasschen. Mbale komt in dorp. Hij komt waar is luipaard. Ze halen potten uit. Ze steken in ingewanden van dier. Ze kookten op vuur. Ingewanden van dier waren

fši bákabáni na bangwábu. Báyáki. Dzisi boyáka. Mbale adzwibo: esowá nátondé meko mikína. Sowa adime. Elókake lówe tito bákina lókaúla lókaliye lótafá bangwásu. Lótómbé bangwásu ndóke nabó á esika lóka-wówa. Bakéi na bangwábu á ediba. Mbale adzwibo: sowa tómba ngwá óke nandé botina. Mbi natómbe ombi náke nandé bódiko. Nákindiyé-leyá nangémbi fólá á sɔfɔ. ókanéleyá makiyá matindwá owá di we, sóko oindiyé owe ngwá fólá á sɔfɔ, ágwe. Mbale akózi mokósa, afóti madiba má-mina mámokósa, asofi á ediba. Makéi tánéyá sowa, áindé nango fólá sɔfɔ. Agwi. Béya mbale akóséi sowa bo-mokóse. Atómbi ondé nango amobó mbi. Sowa awóí ondé nango. agwi. Baúli á ngando. Badai básombi a mimbondo. Báuwóí tito omoti. Bátósi sɔfɔ dzimina. Sowa adzúbo: mbale tómba sɔfɔ ókafiná á ediba. Mbale akéi na sɔfɔ á ediba. Adóí áiméi yána abómbáyo nango. Aíwi sɔfɔ dzi tito. Afi nango.

Mbale aháni á ngando. Áiméi ádi sowa. Sowa adzúbo: mbale sɔfɔ i tito idoni. Mbaledzúbo: sɔfɔ i tito góló báyáki. Sowa adzúbo: ndámbo imézá lókaliye. Bákalei háisafóí báyáki. Sowa adzúbo: mbale óbómbáká sɔfɔ i tito. Mbale áingáni. Básombi á esika. Bátáneí tito á mimbondo. Bálu-bódzi. Bámotósi sɔfɔ dzi tito. Mbale adzúbó: we sowa, ke ókásosá sɔfɔ i tito, we méne. Sowa akéi. Áiméi á ediba. Asosi sɔfɔ i tito. Aúli á ngando. Atáneí mbale. adzúbo: mbale náúli ti na sɔfɔ zi tito! Mbale adzúbo: égóló báti mokuku mówe. Sowa adzúbo: edzikiná sɔfɔ zi tito.

gaar. Ze nemen ze weg ze verdcelen met hun moeders. Ze eten. Het (dier) is op (door) eten. Mbale zei alzoo: luipaard ik vertelle zaak andere. Luipaard stemt toe. Als we gaan en dooden dieren andere en we terugkeeren en konken we geven niet aan onze moeders. We nemen moeders onze we gaan met hen naar bosch we gaan ze dooden. Ze gingen met moeders hunne naar water. Mbale hij zei alzoo: luipaard neem moeder uw ga met haar stroomafwaarts. Ik neme de mijne ik ga met haar stroomopwaarts. Als ik gestoken heb aan mijn moeder woude in ingewanden. als ze ziet bloed 't drijft was zijt ge, alzoo ge steekt uw moeder woude in buik, dat ze sterve. Mbale hij maakt mokosa (laan), hij mengelt sap dat van laan, hij giet in 't water. 't Guat ontmoeten luipaard, hij stake zijn moeder woude in buik. Ze sterft. Alzoo mbale bedroog luipaard echt bedriegen. Hij nam zijn moeder hij ze verborg (doch) Luipaard doodde zijn moeder, ze stierf. Ze kwamen terug in dorp. Ze zaten ze waren terug bij de valkuilen. Ze dooiden dier één. Ze haalden ingewanden uit die. Luipaard zei alzoo: mbale neem ingewanden gaat uitwasschen in water. Mbale ging met ingewanden naar water. Hij komt aan waar verborg hij moeder zijn. Hij haalt uit ingewanden van het dier. Hij geeft ze zijn moeder. Mbale keert terug naar dorp. Hij komt waar is luipaard. Luipaard zei alzoo: Mbale ingewanden van het dier ze zijn waar. Mbale zei alzoo: ingewanden van het dier 'slijkvischen' hebben ze opgeeten. Luipaard zei alzoo: 'n deel breng vooruit dat wij ze koken. Ze zitten of ze aten. Luipaard zei alzoo: mbale ze hebt verborgen ingewanden van het dier. Mbale ontkende. Ze waren terug in bosch. Ze vinden dieren in de valkuil. Ze halen ze op. Ze halen hem uit ingewanden van het dier. Mbale zei alzoo: gij luipaard ga wasch ingewanden van het dier, gij zelf. Luipaard ging. Hij komt aan 't water. Hij wascht de ingewanden van het dier. Hij komt terug in het dorp. Hij vindt mbale, hij zei alzoo: mbale ik ben terug niet met ingewanden van dier. Mbale hij zei aldus: stijkvischen ze vluchten lichaam uw. Luipaard hij zei aldus: andere ingewanden van dier

o ngongo we mbale okásosa. Bakēi á esika; bátánéi tito á mombondo. Bálubódzi. Bámotsi. Sowa adzúbo: mbale tómbá sofs i tito, okáfiná á ediba: Mbale akēi ó ediba. Afini sofs i tito, akandí mabóke mábai, nalínango nalibobó. Aúli na nzeyá, atánéi nangó á nzeyá. Adzúbo: mwánaime ndufúwa ndáko kpalakpala, mosongo mósowa ndelé adús bodúwa. Mwánanyime adufói ndáko. Mbale amofi sofs dzi tito. Mbale aháni á ngando. Atánéi sowa á ngando. Sowa abali nande. Adzúbo: mbale sofs zi tito dzidoni. Mbale adzúbo: sowa góló bádi á ediba ofá, báyáki. Mbale ákingana sowa átóka yó sowa adzúbo: mbale ókabáká sofs dzi tito. Sowa adzúbo: embale ambá lókásombo mbiméné, ndókowá tito o ngongo, sóko nákesosa. Bákēi báuwói tito; bámotši sofs. Sowa adzúbo: ambá mbiméne nákesosa sofs dzi tito. Sowa akēi ákásosa: Aúli á ngando. Adzúbo: mbale akēi mbi ásosa sofs dzi tito nāúli nadzó zisúsu? Kawe ókakēi sosa ótāula nadzó zisúsu. Mbale adzúbo: sowa góló bátéyáká mokuku mówe, módi na maróno. Bāsombi á mombondo. Báuwói tito. Bámotsi. Sowa adzúbo: mbale tómba sofs dzi tito ókāsosa á ediba. Mbale akēi á ediba. Sowa adzúbo: ambá nétéke ngongo zimbale. Akēi abómbámi á nzeyá. Mbale asosf sofs zi tito; akandí mabóke mábai. Adói áiméi yána ádi nango. Adzúbo: mwánanime ndúfwá ndáko kpalakpala; mosongo mósowa ádús bodúwa. Béya yó sowa enáko áóka. Sowa adzúbo: yó mbale akósiéni bó: nówé nangémbai enáko ondé adi. Mba-

daarna gij mbale ge gaat wasschen. Ze gingen naar bosch; ze vinden dier in den valkuil. Ze halen 't op. Ze kappen het. Luipaard zei alzoo: mbale neem ingewanden van dier gij gaat uitwasschen in 't water. Mbale ging naar 't water. Hij wasschle uit ingewanden van dier, hij bond pakjes twee, met een voor zijn moeder met een voor ons. Hij kwam terug op de weg, hij ontmoette zijn moeder op de weg. Hij zei alzoo: mwanaimé doe open 't huis rappes; de zot van een luipaard is nu op komst. Mwanaimé ze opende 't huis. Mbale hij gaf haar ingewanden van 't dier. Mbale keerde naar 't dorp. Hij ontmoette de luipaard in 't dorp. De luipaard hij sprak tegen hem. Hij zei: mbale de ingewanden van 't dier ze zijn waar. Mbale zei alzoo: luipaard de slijkvischen ze zijn in 't water talrijk, ze aten ze op. Mbale toen hij ontkende de luipaard hij hoorde niet, hij luipaard zei alzoo: mbale gij hebt verdeeld de ingewanden van het dier. Luipaard hij zei alzoo: mbale wacht als we terugkomen ik zelf, als we dooden een dier daarna alzoo ik ga wasschen. Ze gingen ze doodden 'n dier; ze haalden hem de ingewanden uit. Luipaard zei alzoo: wacht, ikzelf ik ga wasschen de ingewanden van dier. Luipaard hij ging, hij ging wasschen. Hij kwam terug in 't dorp. Hij zei alzoo: mbale toen ging ik wasschen ingewanden van het dier ben ik niet terug met ze allemaal? Maar gij als ge gaat wasschen ge komt niet terug met ze allemaal. Mbale zei alzoo: luipaard de slijkvischen ze vluchten lichaam uw, 't is vol met vlekken. Ze keerden terug naar de valkuilen. Ze dooden een dier. Ze kuischten het. Luipaard zei alzoo: mbale neem de ingewanden van het dier ge gaat ze wasschen naar 't water. Mbale ging naar 't water. Luipaard zei alzoo: wacht ik ga achter de mbale. Hij ging hij verborg zich op de weg. Mbale waschte de ingewanden van het dier; hij bond ze in pakjes twee. Hij kwam hij kwam aan daar waar was zijn moeder. Hij zei alzoo: mawnaimé open 't huis rappes; de zot van een luipaard hij komt komend. Alzoo hij luipaard alzoo hij hoorde. Luipaard zei alzoo: hij mbale hij bedriegt me alzoo: dat ik doodde mijn moeder terwijl de zijne er nog is. Mbale

le alíméyá á ngando. Sowa àulí alá-
tánéyá mbale á ngando. Adzubo: we
mbale imédzá sɔfɔ dzí tito kèi we
sosá á édiba, lokalíyè. Mbale àimé-
dzí sɔfɔ dzí tito. Sowa adzúbo: sɔfɔ
dzí tito dzikéke. Edzike oní? Mbale
adzwíbo: sɔfɔ dzimina gɔbɔ báyáki. So-
wa adzubo: embiko ákèi mbiko bo-
dzisosa ena bosó gɔlɔ sóbadziyáki?
Mbale asombédzi nasowa bo: bátiyá-
ká matɔnɔ mawɛ. Baowe okiná tito
bátɔi sɔfɔ dzí tito. Sowa akei ábodzi-
sosa. Akandi maboke mábái. Adoi
namɔ àimeí yána ádi nangembale.
Amokosei: mwánime ndufwá ndáko
kpalakpála; mosongo mosowa nde-
laduwe boduwa. Mwanime ádufoi
ndako. Sowa amoindeí likɔngɔ
sokwagwi. Sowa aháni á ngando.
Adzwíbo: ewe mbale akei mbi ásosá
sɔfɔ dzí tito dziwuliti susu; we kɔka-
ke oulá nadzo dzikeke. Mbale adzwí-
bo: bátiyáká matɔnɔ. Sowa adzwíbo:
ekiná likambo liditi. Bauwoi okiná ti-
to. Bámotɔi. Sowa adzubo: mbale
tombá kásosa. Mbale akésosa. Aka-
ndi maboke mábái. Auli namɔ àmeí
áli mwánanyime. Adzubo: mwána-
nyime ndufwáni ndáko; mosongo mo-
sowa ndelá aduwe boduwa. Mwaná-
nyime átandaufwá ndáko. Mbale adu-
foi ndáko yomene atáneí nango áamá-
gwa. Alongi mombɔndɔ, afuseí nango.
Mbale áni á ngando, Asɔngáni mosa.
Adayi ená áfambe mosa. Aibiye. So-
wa adzubo: mbale angɔ modidi. Mba-
le adzubo: sowa kinani mokuku mofe-
kaka. Enákobeya ákoseyá sowa bo-
kosi. Adi na nkánda euwoi sowa na-
ngo. Mbale adzangoí a modidi; akei
a esika. Akekɔ fɔse, àulí nabo á nga-

*hij kwan terug in 't dorp. Luipaard keerde weer hij
vond mbale in 't dorp. Hij zei: gij
mbale haalt uit ingewanden van het dier die gingt gij
wasschen in 't water dat we koken. Mbale hij haalde uit
ingewanden van het dier Luipaard zei alzoo: ingewanden
van het dier zijn klein. Ze gingen waar? Mbale
hij zei alzoo: ingewanden die slijkvisschen aten ze op.
Luipaard zei alzoo: ikke heenging ikke
ze wasschen alzoo vroeger slijkvisschen ze aten ze op?
Mbale antwoordde de luipaard alzoo: ze vluchtten
vlekken uw. Ze dooden ander dier
ze haalden nit ingewanden van het dier. Luipaard hij ging
om ze te wasschen. Hij bond pakjes twee. Hij kwam
ermee hij komt aan daar waar is moeder mbale.
Hij bedriegt haar: mwanime open 't huis
rapjes; de zot van een luipaard nu
is komende op komst. Mwanime opende
't huis. Luipaard hij doorboorde haar met een lans
zoo ze stierf. Luipaard kwam terug in 't dorp.
Hij zei alzoo: gij mbale als ga ik wasschen
ingewanden van dier ze komen niet terug allemaal? gij
als ge gaat ge komt terug met zeer enkele. Mbale zei alzoo:
ze vluchten de vlekken. Luipaard zei alzoo:
laat maar moeilijkheid is er niet. Ze dooden ander
dier. Ze kuischten 't. Luipaard zei alzoo: mbale
neem en wasch. Mbale hij ging wasschen. Hij bond
pakjes twee. Hij keerde terug ermee hij kwam
waar was mwanayime. Hij zei alzoo:
mwanayime open nie 't huis; de zot
van een luipaard nu hij komt komend.
Mwanayime ze opende niet 't huis. Mbale opende
't huis hij zelf hij vond moeder zijn ze had gedaan met te
sterven. Hij groef put, hij begroef zijn moeder.
Mbale keerde terug naar dorp. Hij rakelt op 't vuur.
Hij zet zich daar dich byt 't vuur. Hij weent.
Luipaard zei alzoo: mbale ga weg uit de rook. Mbale
zei alzoo: luipaard laat me gerust 't lichaam
doet pijn. Alzoo hij bedroog de luipaard
bedriegend. Hij was met wode (omdat) gedood had luipaard
zijn moeder. Mbale ging weg van de rook; hij ging
naar bosch. Hij maakt gereed fose, hij komt ermee naar*

ndo. Málílibóké mokéke. Mbale adzúbo: fósse bákómbi boyibaba. Sowa adzúbo: embí nátayáká ngusu. Mbale adzúbo: ekiná mbí náyáki. Abumbí á mosa. Bábéi, asafóí, akaléi mankóndo. Mábéi àindí mòbotu, ayáki. Sowa ayékéi mbale ayáká fósá sóimoféi. Sowa adzúbo: mbale fání nánkenge. Mbale amofí omoti. Ayáki àski boféle. Adzúbo: mbale okáko fósse. Mbale adzúbo: weke, ókádúká makóndo, mbí náké nduká fósse. Mbale akéi áfósse. Sowa akéi á makóndo. Mbale àuli na fósse. Akóí libóké lí fósse líkéke. Akóí líkiná linéne, àingéi mbiko ená á libóké lí fósse ilinéne. Ayísí monána, abumbí mó masúsu á mosa. Mábéi. Mbale adzúbo: sowa kaléyá makóndo, lóiyákéi na fósse. Mbale adzúbo: sowa lókábakámá á likolí. E motó òtómbeleyá libóké élinéne esóko ayáké yóméne. Sowa adimé. Bákéi bakámá á likolí enáko mabóké mábumbi kwá mosa. Mbale adzúbo: múnzézéla. Sowa adimé: Aibo. Báfoti mbángu gágágá bátómbi mabóke. Sowa atómbi libóké limbiko. Afeyi na ndénde; ndénde dziféi mosa. Sowa agwi. Mbale adzúbo: mbí esángásanga, embangá na bikóndzo; dzongó na méke. Mbale adzúbo: we sowa awáká we nangémbi oningá náótówa!

't dorp. (Klein) pakje klein. Mbale zei alzoo: fose dat maakte ik de deze. Luipaard zei alzoo: ik eet geen ngusu - wormen. Mbale zei alzoo: laat maar ik eet ze. Hij zette ze op zette ze af, hij kookte bananen. Ze waren gaar hij stampte ze tot mobotu, hij at ze. Luipaard keek toe Mbale die at, verlangen van hem. Luipaard zei alzoo: mbale geef me dat ik proeve. Mbale gaf hem ééntje. Hij at en smaakte goed. Hij zei alzoo: mbale ga maak (nog) fose. Mbale zei alzoo: gij gaat, gij zoekt bananen, ik ik ga zoeken fose. Mbale hij ging achter fose. Luipaard hij ging achter bananen. Mbale kwam terug met fose. Hij maakt pakje van fose klein. Hij maakte ander grooter, hij deed pek daar in pakje met fose dat groot, was. Hij strooide zout, en zette ze allemaal op 't vuur. Ze waren gaar. Mbale zei alzoo: luipaard maak gereed bananen, dat we ze eten met fose. Luipaard zei alzoo: luipaard we gaan zitten op den heuvel. Degene die neemt pakje groot dan hij ete 't hij zelf. Luipaard stemde toe. Ze gingen ze zaten op de heuvel alzoo pakjes ze waren op 't vuur. Mbale zei alzoo: mundzeela. Luipaard antwoordde: aibo. Ze liepen hard to...t ze namen pakjes. Luipaard had pakje met pek. Hij nam 't met zijn nagels. De nagels verschroevden in 't vuur. Luipaard stierf. Mbale zei alzoo: ik (heet) esangasanga, (ik ben) embanga na bikondzo; dzongo na meke. Mbale zei alzoo: gij luipaard doodde ge moeder mijn, ge dzicht ik u niet dooden zou!

Bangabola 25 Maart 1947

L. B. 'De Boeck

C. I. C. M.

ESQUISSE D'HISTOIRE DES MIGRATIONS NGOMBE depuis le début du XVIII^{me} siècle.

INTRODUCTION.

Tandis que la partie septentrionale de l'Afrique est habitée par une grande diversité de races (parmi lesquelles il suffit de nommer les Nilotiques, les Soudanais et les Chamites dans la zone équatoriale, et les Arabes et Berbères entre cette zone et la Méditerranée), le reste du Continent n'est peuplé que par une seule race, celle des Bantous, à l'exception des Boschimans et Hottentots qui habitent l'extrême sud-Ouest. La limite nord des Bantous suit à peu près la ligne qui unit Douala sur le Golfe de Guinée à Mombasa aux bords de l'Océan Indien. Toute la population habitant au sud de cette ligne réclame une origine unique, et, par conséquent, partage une histoire primitive commune.

Cette histoire primitive de tous les Bantous nous ramène à la région qui est située entre la Nigérie et l'Éthiopie, maintenant divisée entre l'Afrique Equatoriale Française et le Soudan Anglo-Egyptien. C'est là qu'eut lieu la formation du groupe Bantou, né d'éléments qui y avaient pénétré en venant de l'Égypte et de la côte de la Méditerranée. Il est impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, d'assigner une date quelconque ou même un siècle déterminé à l'époque en question. Il est certain, pourtant, que les Bantous avaient du moins commencé à émigrer de la région susdite avant le XV^{me} siècle A. D.

En effet, pendant le XV^{me} siècle une population Bantoue se trouvait dans la région du Nil Supérieur, entre les lacs Victoria et Albert, ainsi qu'au Bahr el Ghazal. Déjà la course au sud, ou plutôt au sud ouest,

s'était mise en train, sous le poids de la poussée des Soudanais et Nilotiques, qui à leur tour avaient été forcés de se déplacer par suite de circonstances diverses. La masse des Bantous se mouvait dans la direction du sud jusqu'en Rhodésie et plus loin, tout en envoyant des ramifications vers l'ouest, qui finirent par couvrir le territoire de l'est et du sud du Congo Belge actuel. Un autre groupe Bantou, celui venant du Bahr el Ghazal, entra dans la colonie du côté du nord-est, en longeant les affluents du Mbomu, et se répandait dans toute la région Mbomu - Uele. Parmi ceux-ci se trouvaient les ancêtres d'une grande partie des Mongo Nkundo, ainsi que ceux des Ngombe pris au sens large, c. à. d. des Ngombe, des Mabinja, des Budja, etc.

Comme nous l'avons déjà dit, les Ngombe font partie de la race Bantoue. Ceci n'est pas tout à fait le cas des Mabinja et Budja ; ni des Doko, qu'on compte communément parmi les Ngombe, à cause de leur langage commun. Les peuplades nommées, y compris les Doko, se rangent parmi les semi-Bantous, qui seraient un mélange des premiers envahisseurs Bantous avec les habitants antérieurs, de provenance ouest-africaine, c.-à.-d. du Gabon ou même du Tchad. L'élément Bantou, pourtant, y était prépondérant à un tel degré, que toutes ces peuplades s'unissaient pour faire front aux Soudanais, quand ceux-ci, en continuant leur migration, approchaient du bassin du Mbomu.

LES KUNDA.

C'était vers la fin du XVII^{me} siècle, que les Soudanais commencèrent à exercer une

telle pression sur la population Bantoue du bassin du Mbomu, que celle-ci fut contrainte à émigrer vers le sud et l'ouest. Les premiers à partir furent les Kunda, groupe Bantou qui avait habité la région Mbari-Chinko (affluents droits du Mbomu). Ces Kunda sont peut-être identiques aux Abangwinda, qui joueraient un rôle important dans les migrations de l'ancienne Province orientale. Il est probable que le groupe, tout en étant d'origine Bantoue, comprenait un pourcentage assez fort de gens de souche étrangère.

Quoi qu'il en soit, sous la poussée soudanaise les Kunda furent forcés à se replier vers l'ouest, à la fois sur la rive nord et sur la rive sud de l'Ubangi. Ils se rassemblèrent à un endroit situé au côté nord de la rivière, un peu en amont de l'emplacement où se trouve actuellement Banzyville. De là ils furent de nouveau dispersés par d'autres Soudanais, les Ngbandi, qui marchaient sur l'Ubangi en venant du nord. Les Kunda se divisèrent en deux groupes, se retirant l'un vers l'ouest, l'autre vers l'est. Aujourd'hui on rencontre leurs descendants aussi bien dans l'Uele que dans l'Ubangi, et même dans la Tshuapa. Ils forment deux peuplades, les Kuma et les Diyo (alias Adiyō ou Njōmbo).

Les Diyo habitent l'Uele, où ils s'appellent Sango ou Abasango; on les trouve aussi dans la région de l'Eau Blanche, et près de Libenge sur les deux rives de l'Ubangi. Sur la rive belge on les nomme Mondjombo, sur la rive française Bondjo ou Bounjou. Leurs frères les Kuma sont encore beaucoup plus nombreux dans l'Ubangi; ils comprennent e.a. une demi-douzaine de petites tribus près de et vers l'ouest de Banzyville, en partie au nord de la rivière; ensuite les Mabo au nord de Libenge et les Kwala (Bakpwa) aux environs de

Molegbe et de Libenge; et finalement les Lite, dont un groupe est installé à l'est de Yakoma. Appartiennent encore aux Kunda, paraît-il, les Mbati qui habitent les deux côtés de la Lua inférieure.

D'autres Kunda, encore, quittèrent l'Ubangi définitivement et allèrent se fixer dans les territoires de Lisala et ci-avant Boso Melo (actuellement Boso Djanoa). Ces Kunda de Lisala et Boso Melo parlent encore de nos jours le Lingombe; et le clan Kunda qui habite avec les Bomegga et Monyanga entre Lulonga et Ikelemba paraît leur être apparenté. Tous les autres Kunda se sont soudanisés, bien que, historiquement, ils sont des Bantous. Probablement ils étaient de vrais Ngombe, ou du moins appartenaient au grand groupe Ngombe - Mabinja - Budja, etc..

LES NGOMBE.

Les Kunda n'étaient pas les seuls à être déplacés par les Soudanais. Les autres Ngombe, qui aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles habitaient au sud et à l'est de Yakoma, se virent également contraints à partir. Ils essayèrent bien d'arrêter le flux des hordes Soudanaises dans une série de combats aux alentours de Yakoma, mais furent battus par leurs ennemis beaucoup mieux armés. Le grand groupe Ngombe fut poussé vers l'ouest et le sud. Vers le sud se retirèrent les Mabinja et les Budja, qui traversant l'Eau Blanche finirent par gagner leurs habitats actuels, respectivement sur l'Itimbiri et au nord de Bumba. En route ils chassaient les Mongo qui avaient habité au sud de la région Uele, jusqu'aux environs de l'Aruwimi.

Les Ngombe proprement dits, y compris les Doko, suivirent le chemin déjà parcouru par leurs parents, les Kunda, le long de la rive sud de l'Ubangi jusqu'à l'emplacement de la

Banzyville actuelle. De là ils virèrent vers le sud pour arriver au ruisseau Loko, qui se jette dans la Lokame, affluent droit de la Mongala. Ils habitaient cette région pendant de longues années, et c'est là que les Ngombe se développaient en nombreuse et puissante peuplade, et que les différentes tribus commençaient à se constituer en entités distinctes. Il y a des raisons pour supposer qu'ils s'y installèrent au plus tard vers 1750 et qu'ils y demeuraient pendant un siècle environ.

Aussi n'était-ce qu'à raison de surpeuplement du pays que les Ngombe décidèrent de se disperser. Un groupe important partit pour aller s'installer, plus au sud-ouest, sur l'Épita, petit affluent de la Lua. Ceux-ci étaient destinés à devenir les aïeux du peuple Ngombe et Doko du nord et du sud du Fleuve. Une autre colonne se dirigea vers le nord jusqu'aux environs de Bosobolo, où après beaucoup d'aventures, ils se fixèrent finalement sur la grand'route, à proximité du poste. Ils y constituent maintenant deux chefferies, celle de Dula au nord, et celle de Bosso Ngwolo (Ngombe-Monengbe) au sud.

Entretemps la masse du peuple habitait donc la région de l'Épita, au nord du poste actuel de Budjala. Ils y vivaient en bons termes avec les 'Ngbandi soudanais, qui y étaient déjà installés à l'arrivée des Ngombe, ayant pénétré jusque là par une route plus directe. Sans doute, les Ngombe y subissaient l'influence des coutumes et de la langue soudanaises, et réciproquement les 'Ngbandi celle des Ngombe. Il arriva, toutefois, que malgré leurs relations amicales les 'Ngbandi et les Ngombe se querellèrent et que les Ngombe se trouvèrent forcés de partir de nouveau. Ils se dirigèrent vers le sud, au delà de Budjala, et passèrent la rivière Mon-

gala entre son embouchure et le village d'Akula. À proximité de ce village ils s'établirent entre la Mongala et le Grand Fleuve, dans le pays que traverse maintenant la route Lisala - Budjala, et qui, dans les traditions de presque tous les Ngombe de nos régions, porte le nom vénéré de Bango ou Bangu. Ils y avaient été devancés par leurs congénères, Les Ngombe-Bombele, qui de nos jours habitent quelques petits villages sur le Fleuve entre Mobeka et Nouv.-Anvers.

L'arrivée des Ngombe en région Bango date certainement d'avant 1870, probablement d'avant 1850. Toutes les tribus, Mowea, Likungu, Bonjale, Bogwonga, etc. y vivaient encore ensemble; avec, paraît-il, un groupe assez grand de Doko.

LES DOKO.

Selon les traditions des Doko de l'entre Lopori-Fleuve leur patrie était située au nord de la Mongala, à proximité de Likimi, où on en trouve actuellement encore; un peu à l'est, donc, de l'Épita, dont nous avons parlé. Il est assez probable que ces Doko aient pris part à toutes les pérégrinations déjà décrites des Ngombe, et qu'ils s'en soient séparé pour manque de place, ce qui arriva soit dans la région de la Loko, soit-ce qui est plus probable pendant le séjour sur l'Épita. En tout cas, il est à observer que ce ne sont que les Doko proprement dits qui réclament avoir passé par la région de Likimi. Leurs parents, les Bojenga, semblent avoir habité, avec les Mowea, Likungu, etc. le pays de l'Épita, et les ont accompagnés à Bango.

Une partie, donc, de ces Doko, entreprit également le voyage vers le sud, et passa le Fleuve, les uns tout près d'Edongere sur la rive sud, les autres entre Umangi et Gundji. Il est très vraisemblable que

ces derniers, avant de traverser le Congo, aient déjà demeuré pendant quelque temps sur la rive nord du Fleuve, en face de Yakata. Ils sont les aïeux de nos Boso Likolo, comprenant, en dehors de Boso Likolo même (territoire de Bongandanga), les Bobende et cinq autres groupements du Territoire de Boso Djanoa. De Gundji ils marchèrent sur le Lopori, qu'ils franchirent, et ils faillirent traverser la Bolombo, où les Mongo (d'expression Ntomba) les arrêtaient. Plus tard ils se sont retirés sur la rive nord du Lopori, entre Munda (Ekongo) d'une part, et en face de l'embouchure de la Bolombo d'autre part. Mowaka et Bosua se trouvaient alors à l'ouest de la Libeke, jusqu'à l'arrivée des Mowea, qui les rejetèrent au delà de cette petite rivière; où ils demeurent actuellement. Il n'est pas encore possible de dater cette immigration Doko; elle doit avoir eu lieu avant ou environ 1870.

LES BOJENGA et LES DIANGA.

Retournons à Bango, où nous avons laissé les autres Ngombe. Les premiers à partir de là furent les Bojenga avec les Kombo, et les Dianga avec les Elombe. Ils traversèrent le Fleuve et la Lulonga (celle-ci près de Wenga) et se répandirent vers l'ouest et le sud. Les Bojenga allaient le plus loin dans la direction de l'ouest, jusqu'au Fleuve même, tandis que les Dianga se dirigeaient vers le sud, et cherchaient à traverser l'Ikelemba aux environs de Bombimba. Se voyant retenus par les Lingoi, ils longeaient la rivière jusqu'à Boyenge, où ils réussirent à forcer un passage.

Leurs parents, les Elombe, se fixèrent au côté nord de la rivière, où ils rejoignirent leurs anciens amis, les Bonjale-Bonjoi; puis, les Kombo, parents de Bojenga, en arrivant

du nord, s'établirent entre eux et les Dianga qui continuaient leur marche dans la direction du sud et de l'ouest.

La population Mongo, qui habitait la contrée, fut chassée par les Ngombe et contrainte à traverser l'Ikelemba entre Boyenge et Monzambi, et le Ruki tout près de Bokuma; et trouva finalement refuge à proximité de Coquilhatville, où il y avait depuis les années 1825-1850 une colonie apparentée. Ces Mongo étaient des Baseka Efefa. Seulement trois villages Mongo: Lombo, Kole, et Inganda, formant ensemble les Baseka Eanja, réussirent à se maintenir à leurs anciens endroits.

Ce qui décida les premiers Ngombe à occuper l'entre Lulonga-Ruki, c'était sans doute leur connaissance de cette région, acquise pendant les raids esclavagistes, qu'ils avaient entrepris pendant la seconde moitié du siècle pour le compte des cannibales des bords du Fleuve et des rivières Ubangi et Sanga.

LES MOWEA.

L'exode général des Mowea commença vers l'an 1870. En quittant Bango, ils traversèrent le Fleuve par l'île Ukaturaka, assistés de leurs alliés les Djombo; d'autres passèrent le Congo près de Mobeka. Ils vivaient pendant quelque temps sur la ligne de faite du Fleuve et du Lopori, à proximité des sources de la Mantoku, mais furent évincés par les Likungu, qui les suivirent de près. Un groupe composé d'Ebongo et de Poma, auquel se joignirent les Kodoko et les « Bobende Mowea », et encore les Bosongo et les Boso Gwa de la tribu des Mwenu, se tourna vers le sud. Ils prirent le Lopori en traverse entre Gandu et Djombo (après avoir repoussé les Doko au delà de la Libeke), et s'attaquèrent au Mongo de la rive sud. Les

Gandu, les Baolongo et les Bafaka furent expulsés de leurs terres et rejetés de l'autre côté du ruisseau Kongo. Vers le sud les Ngombe chassèrent les Boyela, les Boendu, les Bolima et les Bokenda de la rive droite de la Lomako et de Maringa. Les Kodolo et les « Bobende - Mowea » parvinrent même à s'établir sur la rive sud de la Maringa à proximité de Waka et s'y maintenaient jusqu' environ 1920; malgré que l'arrivée des Blancs dans le pays avait mis fin à la marche triomphale des Ngombe. Les Ebongo et les Poma, qui avaient atteint la Lomako, furent renvoyés au nord de la Yekokora, tandis qu'au front de l'est les Gandu et les Baolongo regagnèrent quelque terrain.

Une deuxième colonne de Mowea, probablement ceux qui avaient franchi le Fleuve près de Bombeka, se transporta dans la direction de l'ouest, poursuivie par les Ngonje, qui avaient quitté Bango après eux. La masse de ces Mowea passa la Lulonga près de Boyeka, puis, en trouvant les Bojenga installés sur l'autre rive, remonta la rivière jusqu'à Losombo. Il paraît que les Bonjale (- Bonjoi) se trouvaient déjà sur place, ayant immigré par la route plus directe de l'île Sumba. Les Mowea les firent partir, et se fixèrent à côté des Bojenga: les Kutu et Sabando au nord; les Bomenge, avec leurs clients les Monyanga et leurs « esclaves » les Kunda, au sud.

LES NGONJE et LES BONJALE (LIKUNGU).

Les derniers Ngombe à quitter Bango furent les Bonjale et les Ngonje. La route que suivaient les Ngonje n'est pas tout à fait connue; il est toutefois plus que probable qu'ils voyageaient sans faire de détours, vu que les Mowea qui s'étaient arrêtés près de la source de la Mantoku, les trouvèrent déjà

fixés au nord et au sud du Lopori, quelques uns même sur la rive sud de la Maringa. C' étaient, en fait, les Boso Ngombe qui avaient réussi à s'installer au sud de Waka, tandis que les Bobambo restaient au nord du Lopori, à leur emplacement actuel, et que les Po occupaient presque toute la péninsule d'entre Lopori-Maringa, ainsi qu'une région assez grande au nord du Lopori.

Seulement vers 1920 l'Administration ordonna à tous les Ngombe d'évacuer la rive sud de la Maringa. Les Po furent renvoyés au nord du Lopori, ainsi que les Ngumu, après quoi les Boso Ngombe, avec les Kodolo et les « Bobende-Mowea » de la tribu Mowea, prirent possession de l'entre Maringa-Lopori. Les Lifumba du peuple MONGO, qui habitaient la région de la basse Mantoku, furent déplacés de là vers leur emplacement actuel à l'ouest de Basankusu, en 1928.

Pour finir, les Bonjale se trouvaient dans l'intérieur de Losombo à l'arrivée des Mowea, comme nous l'avons dit, et furent mis en fuite par eux. Ils se décidèrent à rejoindre leurs parents et anciens amis, les Boso Ngombe, et se frayèrent un passage à travers le pays MONGO jusqu'aux environs de Waka. En trouvant les Boso Ngombe peu disposés à renouer leur amitié, ils revinrent sur leurs pas et réussirent à se trouver une résidence entre les tribus Mowea et les MONGO, au sud de Wenga.

LES NGOMBE de LIBENGE.

Pour compléter cet aperçu des tribus Ngombe il n'y reste qu'à faire mention du petit groupe qui quittait Bango (ou peut-être l'Epita) dans la direction du nord-ouest jusqu' au delà de la Lua inférieure, pour s'installer dans la région de l'affluent Esobe. Ils n'y res-

taient que peu de temps et retournèrent à l'est aux environs de Bomboma. Demeuraient en arrière les Ngombes-Poshua dans trois villages vers l'ouest de Libenge; les Boso Membo près de Boma-Motenge, un peu en aval de Libenge; et les Mbatî Ngombes (officiellement Batigombe) à Kanda sur l'embouchure de la Lua.

CONCLUSION.

Quant aux terres occupées par les Ngombe dès leur immigration dans le bassin de la Lulonga, il suffit de dire ici que seulement la région sise au nord du Lopori paraît avoir été inhabitée ou du moins abandonnée par la population antérieure avant l'arrivée des envahisseurs. Toutes les autres terres, aussi bien celles de l'entre Lopori-Maringa, que celles de l'entre Lulonga-Ruki, étaient peuplées par des tribus Môngo, qui y étaient arrivées en partant des environs de la source de la Yekokora. Cette population Môngo fut entièrement chassée, à la seule exception des trois villages déjà cités. En outre, il reste au pays un certain nombre de Riverains d'origines diverses, dont la position vis-à-vis les Ngombes n'a pas été relevée, vu que ces derniers sont essentiellement terriens et ne se posent en riverains que par la force des circonstances.

Sauf l'exception déjà faite pour les Ngombe qui occupaient jadis des terrains aux environs de Waka, toute l'immigration du peuple dans le bassin de la Lulonga se place

entre 1870, quand ils commencèrent à franchir le Fleuve (peut-être un peu plus tôt pour les Doko proprement dits) et 1907, quand l'occupation effective du pays par les Blancs mit un terme à toute conquête interclanique.

Note

Le nom des « Bobende - Mowaa » a été guillemeté, puisque leur origine et leur parenté aux autres Ngombe sont encore trop obscures pour pouvoir les identifier avec certitude. C'est aussi le cas des Ngumu, qui ne sont nommés qu'incidemment dans cet article.

ENVOI

La présente étude est basée sur les documents publiés et les manuscrits auxquels l'auteur a eu accès. Une liste des publications consultées figure ci-dessous. L'article ne vise qu'à donner un tableau général des migrations du peuple Ngombe (spécialement des Ngombes qui habitent actuellement le bassin de la Lulonga), quitte à remettre les détails à plus tard. Espérons que d'autres, qui vivent en pays Ngombe et connaissent le peuple, sortiront leurs connaissances pour corriger les erreurs et suppléer aux lacunes, qui sont inévitables dans cette phase de l'historiographie Ngombe.

La publication est faite en langue Française, afin que les compétences autochtones puissent contribuer à l'étude de leur propre histoire.

B. M. Heijboer
missionnaire de Mill Hill
Basankusu.

Bibliographie.

Bertrand, A. F. ... Préface aux « Azande » de Calonne-Beaufaict, Bruxelles 1921.
" dans « Migrations des Bantous » de Moeller, pp. 226, 284-289. Bruxelles 1936.

Boelaert, E. De Nkundo - Mongo. Æquatoria 1938, n°. 8.
Colle Les clans Gombe. Congo 1924 II pp. 54-61
Dubois, H. Le Répertoire Africain, Rome 1932.

- | | | |
|-----------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| De Jonghe, M. E. | La mission d'études du R.P. Van Bulck. Bull. Inst. Col. 1935: pp. 108-115. | 1934 I pp. 654-656 |
| Engels, M.A. | Note sur le couteau du jet. Congo 1921 II, pp. 541-542. | " De laatste volksverhuizingen, die zich in Opper- en Neder-Ubangi hebben neergezet. Kongo-Overzee II pp. 168-171. |
| " | Quelques observations sur les migrations indigènes dans la région de l'Equateur. Bull. Inst. Col. 1934: pp. 218-226. | " Histoire générale des migrations des peuples de l'Ubangi. Congo 1938 II pp. 361-389. |
| Moeller, A. | Les grandes lignes des migrations des Bantous de la Province orientale du Congo belge. Bruxelles 1936. | Ngombe en Nyi in Ubangi. Æquatoria II pp. 13-17. |
| Mortier, R. | Volken en Volksverhuizingen in Ubangi. Kongo Overzee III pp. 209-214. | Van der Kerken, G. Enkele beschouwingen in verband met de studie der inlandsche volken van Belgisch Afrika. Kongo-Overzee I II III IV V passim. |
| Noordman, H. | De Ngombe van Lulonga, Ikelemba en Lopori. Æquatoria VII pp. 113-116 | " L'Ethnie Mongo. Vol. I. Bruxelles 1944. |
| Tanghe, B. | Over de negerbevolking uit Ubangi-distrikt. Congo 1930 II pp. 184-186 | Wynant, D. Het Doko Volk. Congo 1925 I pp. 206-215. |
| " | Les Mbangi (Bobangi) et leurs apparentés dans l'ancien district de l'Ubangi. Congo | Tanghe B. De Ngbandi. Geschiedkundige Bijdragen. Brugge 1929. |
-

TONETIEK van het LINGOMBE

Inleiding.

In 't Lingombe bestaan twee tonen:

- a) de hooge toon.
- b) de lage toon.

Verbindingen dezer tonen geven een stijgenden of dalenden toon.

á staat voor een hoogen toon.

à staat voor een lagen toon.

ã staat voor een stijgenden toon.

â staat voor een dalenden toon.

In samentrekkingen en elisies komen nog voor:

de stijgend-dalende toon

de dalend-stijgende toon.

't Behoeft niet gezegd dat elk woord met zijn eigen toon moet worden aangeleerd.

Men lette bij 't aanleeren van deze woorden vooral op den toon van den eindklinker.

Het Prefix voor Zelfstandige Naamwoorden.

Het prefix vóór zelfstandige naamwoorden is laag.

Hierop bestaan eenige uitzonderingen waarvan de voornaamste hier volgen.

égboko, mand

épala, Mantis

ibenga, zak

(botita na) mágbúndá, op de knieën gaan zitten

lítóndí, schepper, maker

málókúloku, schouders

mótingá, mand

mósuki, harpoen

mójá, net.

Het herhalingsprefix tusschen twee

Zelfstandige Naamwoorden

Het prefix van het zelfstandig naamwoord herhaald bij wijze van genitief is altijd hoog. Uitgezonderd de prefixen e en o die laag zijn.

Schema

Kúmú ò ngando de hoofdman van het dorp

bakúmú bá ngando de hoofdmannen van de dorpen

Mondóki mó mobengi het geweer van den jager

mindóki mí babengi de geweren van de jagers

Mokélé mó litélo de bamboe-stok van het dak

kélé jí litélo de bamboe-stokken van het dak

Bwáto bó moto de prauw van den mensch

máto má moto de prauwen van den mensch

Litś lí kśkś het ei van de kip

matś má kśkś de eieren van de kippen

Yogó è mwána de ziekte van het kind

biogó bi bána de ziekten van de kinderen.

Prefixen der Bijvoeglijke Naamwoorden

De prefixen der bijvoeglijke naamwoorden voorafgegaan door zelfstandige naamwoorden zijn laag.

mijă mipopo, sterke netten

moto mòkúé, een korte mensch

kélé jiyai, lange bamboe-stokken.

Uitgezonderd:

-kiná, ander

-pélé, goed

die steeds een hoog prefix hebben. B.v.

busá bókiná, een andere dag

bato bápélé, goede menschen

likengá lipélé, een goede lei.

Bijvoeglijke naamwoorden van werkwoorden afgeleid, hebben ook een laag prefix.

bisenja bisénóké, propere kleederen

madibá mājóngóáké, gewijd water.

N.B. 1° de prefixen o en e (ook vóór -kiná en -pélé) zijn altijd laag.

moto okiná, een andere mensch

eka épélé, een goed ding

péngu éyai, een lange stok.

2° het prefix mo voor personen is altijd laag.

moto mōpélé, een goede mensch

mwána mobé, een slecht kind.

Het Bezittelijk Voornaamwoord

Bijvoeglijk Gebruikt.

De prefixen van het bezittelijk voornaamwoord bijvoeglijk gebruikt zijn hoog behalve de prefixen e en o.

Schema

Moto	o	mbí,	o	we,	o	ndé,	ǒ'sú,	ǒ'nú	ǒ'bú
bato	bá	mbí,	bá	we,	bá	ndé,	bá'sú,	bá'nú,	bá'bú
Moda	mó	mbí,	mó	we,	mó	ndé,	mó'sú,	mó'nú,	mó'bú
mida	mí	mbí,	mí	we,	mí	ndé,	mí'sú,	mí'nú,	mí'bú
Mosapi	mó	mbí,	mó	we,	mó	ndé,	mó'sú,	mó'nú,	mó'bú
sapi	jí	mbí,	jí	we,	jí	ndé,	jí'sú,	jí'nú,	jí'bú
Bwáto	bó	mbí,	bó	we,	bó	ndé,	bó'sú,	bó'nú,	bó'bú
máto	má	mbí,	má	we,	má	ndé,	má'sú,	má'nú,	má'bú
Litś	lí	mbí,	lí	we,	lí	ndé,	lí'sú,	lí'nú,	lí'bú
matś	má	mbí,	má	we,	má	ndé,	má'sú,	má'nú,	má'bú
Edié	è	mbí,	è	we,	è	ndé,	ě'sú,	ě'nú,	ě'bú
bidié	bi	mbí,	bi	we,	bi	ndé,	bi'sú,	bi'nú,	bi'bú
Eka	è	mbí,	è	we,	è	ndé,	ě'sú,	ě'nú,	ě'bú
leka	ló	mbí,	ló	we,	ló	ndé,	ló'sú,	ló'nú,	ló'bú

Als gevolg van de elisie wordt de hooge toon van de i van isú, inú en ibú met dien van den voorafgaanden klinker samengetrokken. e. g. eka è isú wordt eka ě' sú.

Het Bezittelijk Voornaamwoord

Zelfstandig Gebruikt.

De bezittelijke voornaamwoorden zelf-

ständig gebruikt hebben dezelfde tonen als de bezittelijke voornaamwoorden bijvoeglijk gebruikt.

e. g. Mikándá mi ndà? -Mi mbi: Wiens brieven? -de mijne.

Makengá imă má banda? -Mă'sú: Van wie zijn deze leien? Van ons.

Het Aanwijzend Voornaamwoord bijvoeglijk gebruikt.

Schema.

Moto	iyó	molé	imu	mokélé	imu
moto	iyónà	molé	imúà	mokélé	imúà
moto	òminá	molé	móminá	mokélé	móminá
Bato	ibǎ	melé	imi	kélé	iji
bato	ibáyà	melé	imià	kélé	ijià
bato	báminá	melé	miminá	kélé	jiminá
Bolé	ibu	litó	idi	esénja	iyě
bolé	ibúà	litó	idià	esénja	iyénà
bolé	bóminá	litó	liminá	esénja	èminá
Malé	imǎ	mató	imà	bisénja	ibi
malé	imáyà	mató	imáyà	bisénja	ibià
malé	máminá	mató	máminá	bisénja	biminá
Leka	ilu				
leka	ilúà				
leka	lóminá.				

Als men niet den nadruk wil leggen, mag men ook de elisie toepassen. Ook hier wordt dan de hooge toon van de weggevallen *i* met dien van den voorafgaanden klinker samengetrokken. e. g. *moto iyó* wordt *motó'yó*

Het Aanwijzend Voornaamwoord

zelfstandig gebruikt.

De aanwijzende voornaamwoorden zelfstandig gebruikt hebben dezelfde tonen als de aanwijzende voornaamwoorden bijvoeglijk gebruikt.

Páni esénja! Geef me 't kleed. iyě? dit?
Páni malé! Geef me de medicijnen! imǎ?
(de) deze?

Opmerking.

Om aan te duiden dat iemand of iets ver verwijderd is, plaatst men *ihó* (gindsch)

achter het aanwijzend voornaamwoord.

De *i* van *ihó* valt echter steeds weg en de hooge toon van de *i* komt op de *a*.
e. g. *moto iyónà'ihó*, wordt: *moto iyónà'hó*
mǎto imáyà'ihó, wordt: *mǎto imáyà'hó*.

Het Persoonlijk Voornaamwoord.

De tonen van de persoonlijke voornaamwoorden zijn als volgt.

mbi	nasô,	ik	isó	bosô,	wij
we	osô,	jij	inó	osô,	gij
iyó	asô,	hij	ibó	basô,	zij

N. B. Als *naso*, *oso*, *aso*, etc. staan vóór den subjonctieven vorm van het werkwoord, dan zijn de tonen: *náso*, *óso*, *áso*, *bóso*, *óso*, *báso*.

e. g. *Okadongejá leka ló ndé áso áoloné*, Indien jij zijn dingen wegneemt, zal hij je haten (lett.: dat hij je hate).

Hetzelfde heeft ook plaats wanneer 't werkwoord in den statieven vorm staat, en de eerste klinker van 't werkwoord hoog is.

e. g. Bāso bāmopi falānga isátó, zij hebben hem drie frank gegeven.

De voornaamwoorden van onbezielde wezens zelfstandig gebruikt, hebben hooge tonen.

e. g. Mólinda modo? Waar is de lamp? Akei nǎ'mó. Hij ging ermee weg.

Ahúli na bwáto? is hij teruggekomen met de prauw?

áhúli nǎ'bó. Hij is er niet mee teruggekeerd.

Ook komen voor de vormen: nǎ'mu, nǎ'yu, nǎ'lu etc.

Voor personen gebruike men steeds de u-vormen: .

e.g. Abali nǎ'sú: hij heeft met ons gesproken

Abali nǎ'nú: hij heeft met u gesproken

Abali nǎ'bú: hij heeft met hen gesproken.

De tonen van de voornaamwoordelijke prefixen van het werkwoord varieeren zeer. (Zie schema van de vervoeging van het werkwoord).

Het persoonlijk voornaamwoord in het werkwoord of onmiddellijk achter het werkwoord geplaatst, heeft dezelfde tonen als het persoonlijk voornaamwoord zelfstandig gebruikt, indien gebezigd als onderwerp.

e.g. Amá'yóhúlá, toen hij teruggekomen was.

Ayáná'bó, toen zij weg gingen (naar huis) (lang geleden).

ámimbiéne, toen ik zag (zoo even).

De persoonlijke voornaamwoorden, alsook de voornaamwoorden van onbezielde wezens, zijn hoog indien gebezigd in den derden of vierden naamval.

e. g. Nábábomi, ik heb hen geslagen.

Namódimi (mosá), ik heb (het vuur) gebluscht.

Nabisosi (bisénja), ik heb deze (kleederen) gewasschen.

Abomini, hij heeft mij geslagen.

O (je of u als enkelv. voorwerp), mo (hem), bo (ons) voor personen zijn laag.

e. g. Namopi likótá, ik heb hem geld gegeven.

Aopi malálá méká? Hoeveel sinaasappelen heeft hij u gegeven.

Abobomi na sǎngá. Hij heeft ons met opzet geslagen.

N.B. E in het werkwoord gevoegd, is steeds hoog.

e. g. Naésosǎdeá (esénja), ik zal het (kleed) wasschen.

Ekǎ'ye, bákáélangé: ekásá. Dit ding, zij noemen het: blad.

Het betrekkelijk voornaamwoord.

Het betrekkelijk voornaamwoord *o* is laag.

e.g. Moto obomi we nda? Wie (is) de mensch die je geslagen hebt?

Het betrekkelijk voornaamwoord *ba* is hoog.

e.g. Bato bálómi mbi báhúlákini, de menschen die ik gezonden heb zijn nog niet terug.

Het betrekkelijk voornaamwoord *e* is laag.

e.g. esénja èsosi mbi ekákáni, het kleed dat ik gewasschen heb is droog.

De betrekkelijke voornaamwoorden *mo*, *mi*, *bo*, *ma*, etc (voor zaken) zijn hoog.

N.B. Al deze betrekkelijke voornaamwoorden hebben een stijgenden toon, indien a) het werkwoord een lagen stamklinker heeft, b) de vorm van het werkwoord aangeeft dat een handeling reeds lang geleden of lang geleden en verschillende malen gesteld is, en de wijze bevestigend is.

e.g. Bato babonjéá'bó, de menschen die men beloonde.

Esénja ěsosá mbi, 't kleed 't welk ik waschte.

Bato babonjéáká'bó, de menschen die men beloonde (herhaaldelijk.)

Esénja ěsosáká we, 't kleed 't welk gij waschte (herhaalde malen).

Laag zijn de tonen van de betrekkelijke voornaamwoorden in de bovengenoemde vormen, indien de stamklinker van het werkwoord hoog is.

e.g. Meko miléá (miléhá) mbi, de zaken die ik onderwees.

Ndundú ělúsá'yó, de (kleine) trommel die hij doorstak.

Het betrekkelijk voornaamwoord e maakt op deze regel geen uitzondering.

De Vraagwoorden.

De tonen van de vraagwoorden zijn als volgt.

ndâ? wie, welk?

Ndé? wat?

tinâ ndâ? waarom?

mojô ndâ? waarom?

likambo ndâ? waarom?

bo? hoe, wat?

jo? waar?

-do? e.g. âdo? esénja êdo? lisukú lido? Waar is hij? waar is het kleed? waar is de hoed?

-ká? e.g. bato béká? ndáko jéká? Hoeveel menschen? hoeveel huizen?

N.B. Het meervoud van ndâ (wie) is bândâ? e.g. Bato bāminā bāndā? Wie zijn die menschen?

De Telwoorden.

De tonen der telwoorden zijn als volgt.

-mōti, één

-baé, twee

-sátó, drie

-nei, vier

-tāno, vijf

-samano, zes

saambo, zeven

bómwaambe, acht

ibuá, negen

bwētete, tien.

Alle prefixen der telwoorden zijn hoog, behalve e en o.

e.g. eka ěmōti, één ding
 moto omōti, één mensch
 masukú māsátó, drie hoeden
 bato bābaé, twee menschen
 mūmābaé, twintig. mūmāsátó, dertig, enz.
 mokāmá, honderd; kóto, duizend; kesé, tienduizend (grootte hoeveelheid).

Het Werkwoord.

In het Lingombe zijn twee groepen van werkwoorden:

1. werkwoorden met lagen stamklinker. e.g. bobála (spreken), boseke (lachen), botōndo (zeggen).

2. werkwoorden met hoogen stamklinker. e.g. bojéba (weten), bokānga (braken), boléna (snijden).

Bij de vervoeging van het werkwoord diene men hierop te letten, daar de tonen verschillen naar gelang de stamklinker laag of hoog is.

In het schema dat hier volgt, zijn steeds twee werkwoorden gebezigd: één met lagen (bobála) en één met hoogen stamklinker (bojéba) om telkens het verschil der tonen te doen uitkomen. De beide eerste kolommen geven de affirmatieve vormen, de beide laatste geven de negatieve.

Verder zijn in het schema slechts de meest voorkomende tijden opgenomen.

Schema van de Vervoeging van het Werkwoord.

Onbepaalde tijd ¹⁾

nábala	nájéba	mbitabala	mbitajéba
óbala	ójéba	ótabala	ótajéba
ábala	ájéba	atabala	atajéba
bóbala	bójéba	bótabala	bótajéba
óbalani	ójébani	ótabalani	ótajébani
bábala	bájéba	bátabala	bátajéba

Tegenwoordige tijd ²⁾

nabalakádeá	najébakádeá	mbitabalakádeá	mbitajébakádeá
obalakádeá	ojébakádeá	ótabalakádeá	ótajébakádeá
abalakádeá	ajébakádeá	atabalakádeá	atajébakádeá
bobalakádeá	bojébakádeá	bótabalakádeá	bótajébakádeá
obalakádeani	ojébakádeani	ótabalakádeani	ótajébakádeani
babalakádeá	bajébakádeá	batabalakádeá	batajébakádeá

Tegenwoordige gewoontevorm ³⁾

nakabalé	nakajébé	té'balé	té'jébé
okabalé	okajébé	t'óbalé	t'ójébé
akabalé	akajébé	t'abalé	t'ajébé
bokabalé	bokajébé	té bobalé	té bojébé
okabaléni	okajébéni	t'obaléni	t'ójébéni
bakabalé	bakajébé	té babalé	té bajébé

Statieve vorm ⁴⁾

nabali	najébi	nabaliti	najébiti
obali	ojébi	obaliti	ojébiti
abali	ajébi	abaliti	ajébiti
bobali	bojébi	bobaliti	bojébiti
obalini	ojébini	obalitini	ojébitini
babali	bajébi	babaliti	bajébiti

Verleden vormen

nabaláki ^{1*)}	najébáki	nábalákiti	nájébákiti
etc.	etc.	etc.	etc.
obalákini	ojébákini	óbalákitini	ójébákitini
bábaláki	bájébáki	bábalákiti	bájébákiti
nábalábi	najébábi	naibalábi	naijébábi
etc.	etc.	etc.	etc.

1) De laatste a wordt alleen hoog in verbindingen en niet in vraagzinnen. e. g. mbitabalá na ndé, ik spreek niet met hem. Nákapá wé likótá ópálá? Indien ik u geld geef, vindt gij dat goed?

2) Korte vormen: nabalaka, najébaka, mbitaba-

laka, mbitajébaka, etc.

3) Wordt ka voorafgegaan door een hoogen toon, dan wordt de a van ka ook hoog. e. g. meko mikabalé'yó, de dingen die hij bespreekt.

4) Staat zoowel voor perfectum als voor statief.

óbalábini	ojébábini	oibalábini	oijébábini
bábalábi ^{1a)}	bajébábi	baibalábi	baijébábi
nábalá ^{1c)}	najébá	naibala	naijéba
etc.	etc.	etc.	etc.
óbaláni	ojébáni	oibaláni	oijébáni
bábala	bajéba	baibala	baijéba
nábalaka ^{1d)}	najébaka	naibalaka	naijébaka
etc.	etc.	etc.	etc.
óbalakani	ojébakani	oibalakani	oijébakani
bábalaka	bajébaka	baibalaka	baijébaka
Toekomstige tijden ²⁾			
nabaládea	najébádea	nabalétédea	najébétédea
etc.	etc.	etc.	etc.
obaládeani	ojébádeani	óbalétedeani	ójébétedeani
babaládea	bajébádea	babalétedea	bajébétédea
nabalabi ^{1b)}	najébabi	mbitabalabi	mbitajébabi
etc.	etc.	etc.	etc.
babalabi	bajebabi	baçabalabi	batajebabi
Aanvoegende wijs.			
nábalé	nájébé (tegenwoordige tijd)		
nábalédeá	nájébedeá (toekomstige tijd)		
Voorwaardelijke vorm (bevestigend) ⁽³⁾			
nákabala	nákajéba	námitibala	námitijéba
etc.	etc.	etc.	etc.
bákabala	bákajéba	bámitibala	bámitijéba
Voorwaardelijke vorm (ontkennend) ⁽⁴⁾			
nasákabalá	nasákájéba		
etc.	etc.		
basákabalá	basákájéba		
Gebiedende wijs: vier bevestigende vormen			
balá	mv. balani : spreek, spreekt		
jébá	jébani : weet		
tómabalá	tómabalani : spreek elders.		
tómajébá	tómajébani		

1) a. Handeling is zoo even gesteld.

b. Handeling is onlangs (gisteren) gesteld.

c. Handeling is reeds lang geleden gesteld.

d. Handeling is reeds lang geleden en verschil-

lende malen gesteld.

2) a. Korte vormen: nabala, obala etc. najébá, ojéba etc.

b. Handeling zal in verre toekomst plaats grijpen.

tóbala tóbalani : spreek later (nu niet)
tójéba tójébani
tókobala tókobalani : spreek (nadruk)-
tókojébã tókojébani

ontkennende vorm:

t'óbalá'óko t'óbalàni óko.

De tijdaangevende a in de vervoegingen vóór het werkwoord geplaatst is hoog. b.v. abali'yó, naókiti: toen hij sprak, hoorde ik het niet.

Die a is echter stijgend of laag in de twee verleden tijden waar ook het persoons-prefix stijgend of laag is. b. v. àhúla'yó: toen hij terug kwam; abàlá'yó: toen hij sprak.

N. B. De tonen der samengestelde werkwoorden, die van werkwoorden met éénletter-grepigen stam, en van die werkwoorden eindigend op dubbele klinkers, alsook eenige regels voor de spelling en schrijfwijze van het Lingombe, zullen in een afzonderlijk artikel behandeld worden.

H. van Thiel
Mill - Hill,
Djombo (Lopori)

3.) In verbindingen wordt laatste a ook hoog.

4.) Korte vormen: nasábalá, nasájébá.

Documenta

Encore cette dénatalité ?

Dans le Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge 1946-3 pp.875-888 le Dr. L. Mottoulle donne communication d'un « Sondage démographique parmi les populations de 24 territoires de la Colonie au cours d'un voyage récent au Congo. » Des chiffres fournis par les bureaux A.I.M.O. du Gouvernement nous extrayons les données suivantes:

TERRITOIRES	PROPORTION EIF 1945	ADULTES BÉNÉFICE DÉMO- EN 1945	GR. DEPUIS 1939
Isangi	1,9	51	-4,1
Yahuma	1,36	59	-5,9
Opala	1,03	65	+2,2
Ikela	0,81	70	-7
Boende	0,75	72	-2,4
Ingende	0,79	70	-11,3
Monkoto	0,68	71	-11,4
Bongandanga	0,86	68	-8,2
Inongo	1,19	60	-2,4
Kutu	1,45	56	+30
Oshwe	1,20	60	+1,6
Mushie	1,91	53	-5
Banningville	1,66	51	+13,7
Moyen-Kwilu	1,71	51	+11,5
Kahemba	1,82	51	+14,5
Feshie	1,56	53	+3
Lukula	1,67	51	-1,6
Bayaka-Nord	2	49	-3,9
Bapende	1,54	57	+2,5
Idiofa	1,53	55	+4,5
Matadi	1,53	54	+30
Tshela	2,02	46	+2,1
Bas-Fleuve	1,32	62	+2,9
Luozi	1,95	44	+0,5

L'auteur connaît la valeur relative de ces statistiques: depuis la guerre l'Administration territoriale n'a pas encore eu la possibilité même de faire un recensement complet. Pourtant ces chiffres imparfaits reflètent une réalité indéniable. Ainsi « la situation démographique est franchement mauvaise, pour ne pas dire désespérée pour Ikela, Boende, Ingende, Monkoto, Bongandanga... Il ne faudra pas 10 ans

avant que ces populations - à moins de miracle - se trouvent encore réduites de 30 %... Ce sont là des populations qui disparaissent. »

En tête des causes "il faut placer l'accroc profond porté à la morale coutumière et à ses sanctions par le choc de notre civilisation ébranlant la foi et l'orgueil mystique de la famille ou du clan indigènes, sans leur substituer suffisamment un idéal spirituel les amenant progressivement à notre civilisation; anarchie et dérèglement des mœurs avec leurs conséquences sont la suite normale de ce choc psychique trop violent."

Et l'auteur continue:

"J'estime que pour remonter cette pente dangereuse, il faut:

1° Une action morale profonde vers un idéal spirituel par la parole et l'exemple, non seulement de la part des missionnaires, mais aussi de tous les Européens;

2° Une économie dirigée normalement dans chaque chefferie, pour rendre la communauté indigène prospère et heureuse dans son milieu."

Hélas, les avatars du décret-fantôme sur l'inscription du mariage monogamique ainsi que l'enquête faite récemment par la CESA font entrevoir la malheureuse divergence entre l'idéal spirituel et l'action morale des missionnaires et la conception de la majorité des autres Blancs sur une action civilisatrice, sans morale et sans idéal spirituel... Vouloir coloniser sans morale c'est semer l'anarchie des idées, le despotisme des instincts, la révolte. Vouloir combattre la dénatalité sans combattre l'adultère, le divorce, la polygamie actuels, c'est vouloir arrêter la révolte en distribuant partout des armes.

Rendre la vie des chefferies prospère et heureuse... Après tant de cris d'alarme, tant de commissions pour la natalité, le seul effet palpable c'est que les pères de famille nombreuse ont, cette année, pour la première fois, payé l'impôt de chefferie. Ce qui est tout de même un petit moyen bien indirect pour favoriser les naissances. Ce supplément d'impôt de chefferie aidera bien à payer les corvées de routes, etc. Mais qu'en voient les indigènes en hygiène-

éducation, œuvres sociales de toutes sortes?

Mais il y a, maintenant, le Fonds du Bien-Être indigène, qui sera doté de puissants moyens financiers et techniques. Il ne concerne que le progrès social et ne s'adresse qu'aux centres coutumiers. L'objectif visé est en effet d'y retenir les populations par l'amélioration de leur «standing»: il comportera l'exécution de travaux tels que: adduction d'eau, facilité accordée pour la construction de maisons, fournitures d'instruments aratoires, etc.»

Voilà donc en quoi consiste le progrès social... Mais si, avec les quelques millions qui reviendront à l'Équateur, on ajoutait aux fameux statuts pour évolués et pour monogames encore un statut pour familles nombreuses?

Natalité au Katanga.

L'Informateur du 31 mai 1947, dans un article signé E.S. se demande si la situation démographique du Katanga est meilleure que celle de la Cuvette et donne la réponse suivante:

1° L'Indice démographique est favorable et en nette progression: depuis 1937 il monte régulièrement: 112, 115, 117, 119, 122, 127, 128, 129, 130, 129.

2° Les pourcentages familiaux pour la province sont de 41,77 enfants contre 58,23 adultes. Pour l'ensemble de la province l'i.d. des milieux extra-coutumiers s'élève à 120, alors qu'il est de 41 à la cité indigène de Coq. Le district du Haut Katanga est celui où la situation démographique est le plus favorable avec 166 enfants pour 100 femmes. Le district du Lualaba se classe dernier avec 119 enfants pour 100 femmes.

PERIODICA

Africa, XVI, 3: Psychological Methods for the study of «hard» and «soft» features of culture (F. C. Bartlett). A Handbook of African Languages. The Buyeye (Hans Cory) A Bit of Bunyan (Moses Mubitana).

XVI, 4: Les Portugais dans la baie de Biafra au 16^e siècle (J. Bouchaud) The Effect

of Western Influence on Akan Marriage (J.W. A.Amoó) Christian Marriage in Nigeria (St. H. Childs) Nuer Bridewealth (E. Evans-Pritchard).

XVII, 1: Marriage Ordinances for Africans (M.Parr) Mende political Institutions in Transition (K.L. Little) Oberi Okaimé: a new African Language and Script (R.F.G.Adams) An Ashanti Case-History (P. Canham) Un poème du Rwanda (A.Kagame) Speculative Origins of the Fulani Language (M.D.W. Jeffreys).

XVII, 2: Social Problems and Research in British West Africa (R. Firth) Rhodes-Livingstone Institute: Research Appointments. La Polygamie au Congo Belge (J. Van Wing) Malinowski's 'functional' Analysis of social Change (Max Gluckman) Yoruba-speaking Peoples in Dahomey (G.Parrinder).

African studies, V, 2: In Memory of Carl Meinhof. Dual Organisation in Africa (Jeffreys) A separatist Church (Mootsi) Les langues indigènes et les Européens au Congo belge (Hulstaert) Proverbs collected from the Amandebele (Leaver).

V, 3: Tsonga Law in the Transvaal (T. D. Ramsay) Dual Organisation in Africa (M.Jeffreys) The Swazi Reaction to Missions (Hilda Kuper) A select Bibliography of Writings on Cyrenaica (E. Evans-Pritchard) L'impérissable Beauté (A.Chataignier).

V, 4: Some legal Aspects of Land Tenure in Nigeria (N. Brooke) Notes on the Reshe Language (P.Harris) Inkishafi (R.Allen) D'un royaume amphibie et fort disparate (J. Robin). The Tree Cult in the Zimbabwe Culture (Harald von Sicard).

Kongo-Overzee XII-XIII, 1: De 'Goden' van Kakongo en Ngoyo (L. Bittremieux) Le respect de institutions indigènes et la famille noire en Afrique (V. Gelders) Encore le peuplement blanc au Congo (V. Gelders) Encore une nouvelle théorie juridique du mariage

(E.Possoz) Over een werkwoordvorm in het Tshiluba (E.Meeussen)

XII-XIII, 2: Aspecten van de economische en sociale politiek in Belgisch-Kongo (R. Godding) Un essai de réforme agraire et rurale au Congo (V. Gelders) Plan voor de studie van de maatschappelijke ethnologie in Belgisch-Kongo (Brausch) Veldmaarschalk Smuts in het strijdperk voor Zuidwest-Afrika. Mariage par consentement (E. Possoz)

Lovania, 10: Le vicariat du Ruanda. Un voyage au Royaume du Congo (O. de Bouveignes) Voorhistorische industrieën in de terrassen van den Stanley-Pool (H. Van Moorsel) Considérations agricoles sur la région de Mahagi (A. De Craene) Le problème de la cartographie (E. Delvaux) L'avion léger, auxiliaire de l'agriculture (J. Meulenbergh) Les langues de l'Afrique (R. Van Caeneghem) Les langues du Congo belge (Van Caeneghem)

C.E.P.S. I. 1: Les œuvres sociales à la force publique (V. Hoorebeke) Le centre extracoutumier d'Elisabethville. Programme d'action immédiate. Sineloka. Le nouveau centre e.c. de Lusaka (L. Ballegeer) Le parasitisme et l'organisation sociale (Halain) Initiative intéressante en matière sociale (Dellicour).

2: L'éducation des masses indigènes (L. Marquet) Essai d'un paysannat indigène à Luberizi (J. Maus) Le paysannat indigène à l'Ineac (L. Ballegeer) Les traditions historiques des Basanga et de leurs voisins (M. Grévisse) Le tribunal des Batamba (R. Marchal) Le mariage coutumier est-il une vente de la femme? (Grootaert)

3: Les accidents du travail au Congo (L. Dewaersegger) La sécurité du travail (D. Cartry) Le groupe social comme synthèse créatrice (Brausch) Les vaches au Ruanda (H. Collard) A la recherche de la philosophie clinique (E. Possoz).

Zaire 1947, janvier: L'effort de guerre de la force publique du Congo belge (P. Ermens) La question des subsides scolaires au C. B. (E. De Jonghe) De psychologie der Baluba in hun spreekwoorden over de ziekten (E. Van Caeneghem).

Février: Résultats obtenus au C. B. par les cultures obligatoires alimentaires et industrielles (E. Leplae) Kongoleesche kunst en hare aanpassing aan de missie (M. Meylemans) La structure institutionnelle de la colonisation (J. Hoffmans) Tore, le Dieu forestier des Bambutu (Schebesta).

Mars: De l'accession des indigènes à la propriété foncière individuelle du Code civil (G. Malengreau) La réorganisation du Ministère des Colonies (A. Durieux) De gebouwen bij de Mamvu-Mangutu-Walese (P. Costermans) Sao et Kotoko du Tchad (J. P. Lebeuf).

Avril: Le code ésotérique de la dynastie du Rwanda (A. Kagame) De « Bantoe-Filosofie » volgens E. P. Tempels (E. Boelaert) De l'accession des indigènes à la propriété foncière. Suite. (G. Malengreau).

Mai: Mutineries au C. B. (F. A. Vandewalle) Muziek-instrumenten van Watsa-Gombari en omstreken (B. Costermans) Fouilles archéologiques dans la région du Tchad (J. B. Lebeuf)

PROVERBES ET SENTENCES

du Ruanda

La masse des proverbes est énorme dans tous les idiomes; leur classement rationnel présente des difficultés.

Parmi les milliers de dictons que les intellectuels noirs du Ruanda ont pris la peine de réunir pour le présent travail il a été fait un choix plus ou moins judicieux. Nous n'avons gardé de leur vaste répertoire que les proverbes que nous estimions, non sans quelque danger d'erreur, être les plus intéressants. Il fallait se borner, c'est notre excuse. On a essayé de les grouper, vaille que vaille, sous quelques titres. Le lecteur ne sera pas peu étonné de constater que les Banyarwanda tout primitifs soient - ils connaissent en principe les règles de la civilité et pratiquent l'honnêteté.

Ils ont sur Dieu, la morale, la bienséance, le support mutuel, le respect des chefs et des parents des notions clairement exprimées.

L'homme est le même sous tous les cieux. Les Noirs errent toutefois gravement sur plusieurs points importants. L'Esclavage, la vendetta, le divorce, la polygamie sont, en effet, choses admises dans les mœurs du pays.

L'Africain est un causeur intéressant et plein d'esprit. Il possède à fond sa langue nationale et la parle avec une grande facilité. On a raison de dire que les Noirs sont presque tous nés orateurs.

Les voyageurs ont presque tous remarqué, non sans quelque étonnement, que leurs

porteurs durant les longues veilles excellent à raconter, à débiter et à improviser des récits qui soulèvent les applaudissements des auditeurs.

Les jugements et les observations des primitifs ne sont pas dénués de la note comique, plaisante et même philosophique.

Plus d'un ironiste de nos pays civilisés se reconnaîtrait dans la verve de ces grands enfants de la nature qui en bons psychologues qu'ils sont critiquent et moralisent finement à leurs heures perdues.

Le style c'est l'homme, a-t-on dit à juste titre. Les proverbes pourrions-nous dire aussi sont la marque d'un peuple et dénotent sa mentalité propre.

Il est, on le conçoit aisément, des détails particuliers qui — à cause de son isolement et de son degré de civilisation — distinguent le Noir de nous et de nos conceptions. Interprétés dans ce sens les proverbes nous aideront à connaître le Munyarwanda avec sa mentalité et ses mœurs ethnologiquement différentes.

La sagesse des proverbes est une sagesse assez contradictoire.

« La vie même le veut, qui est toute contradictoire; d'une part soumission aux conditions données et de l'autre, en son essence, effort pour en triompher, les tourner et les renverser. Sagesse assez courte qui n'est quelquefois qu'un brocard.

Ce sont souvent, de ces apophtegmes que nos vieux pères émettaient pour boucher du vide, dans ces longs propos qui amènent les affaires, tout comme ils tiraient tabatière de la poche, la tendaient si quelque silence menaçait de s'établir.

(Chez nos Noirs, la pipe joue un rôle identique et le même office).

Aux champs, il faut avoir des mots.

Le proverbe pourtant peut-être plus qu'un bouche trou. Parfois une formule qui fait balle, c'est la leçon tirée d'observations sans nombre.

Les paysans qui ont une mémoire sans défaillance et une belle faculté d'observations peuvent être aussi des moralistes à l'oeil perçant. 1)

On peut en dire autant de nos Africains des Grands Lacs. Nous citerons quelques exemples de paradoxes et de sophismes qu'émettent entre beaucoup de vérités les Banyarwanda; il sera facile de les relever.

Il est des locutions qui sans présenter un sens complet comme les proverbes offrent des images si justes ou si pittoresques que l'on a cru devoir les classer en même temps que les maximes et les adages.

Sentences et expressions doivent quelquefois leur naissance à une vieille coutume, à un fait historique, à un événement légendaire, insignifiant ou même ridicule. L'imagination des bardes et des conteurs noirs s'exerce indifféremment, comme chez nos poètes et nos littérateurs, sur le vrai et le faux.

Pour éviter de longues explications nous donnerons de temps à autre au lieu de la traduction littérale le sens moral ou figuré.

I

Obéissance et subordination aux autorités. Respect et docilité de l'enfant à l'égard de ses parents; aide qu'il leur doit quand ils arrivent à la vieillesse. Sujétion de la femme par rapport au mari. Préoccupations du Père pour procurer la subsistance matérielle à sa progéniture. Il arrive malheureusement que la concorde n'existe pas toujours entre les membres de la même famille. Ignorance, faiblesse et inexpérience de l'enfant.

Irya mukuru iratinda ntilihera: La Parole d'un vieillard ne périt pas.

Irya mukuru urishima litashye: Le conseil d'un vieillard n'a pas toujours une portée immédiate, il aura toutefois son utilité un jour ou l'autre.

Ijambo rya mukuru ntilihera: L'ordre (ou l'avis) d'un supérieur est toujours écouté.

Ntawang'irya mukuru: Personne ne méprise l'avis d'un vieillard.

Ntukagay'abakubwira: Ne méprise pas ceux qui te donnent des avis.

Ukw'itegeko litegetswe hiko ryemerwa: Il faut observer la loi comme elle a été portée.

Umubyeyi uramucacura: On a (toujours) de la déférence pour un père ou une mère.

Ntuwutuka umusumba ugusumba arakumanurira: On n'insulte jamais un supérieur; celui qui est au dessus de toi peut te faire sentir ton infériorité (en te punissant).

Urupfu rwishe umusaza ruba rujyanye umuhanuzi: Quand la mort frappe un vieillard, c'est un (sage) conseiller qui disparaît.

Nta rutugu rukura ngo rushumbe ijosi: L'épaule ne dépasse pas le cou.

Ntaw'unena se ngo arwaye ubuhéri: Un fils n'évite pas son Père parce qu'il a la gale.

Ntaw'unena nyina ngo ni mubi: Un fils ne méprise pas sa mère à cause de sa laideur.

1) Etudes 5 juin 1935.

Wanga kumvira se na nyoko bwaca ukumvira ijeri : Tu refuses d'écouter ton père et ta mère ; il fait à peine nuit que tu écoutes le grillon (satirique et plaisant).

Umwana utazakura alirira icyibo cya se : L'enfant (irrespectueux) qui veut prendre part au repas de son père ne grandira pas (n'arrivera pas à l'âge d'homme).

Uwanga iwabo ngamugaya cyangwa uwanga uwabo ndamugaya : Celui qui hait les siens, je le méprise (également).

Inyana imenya nyima mu umwijima : Un veau reconnaît sa mère dans les ténèbres (c'est à dire de leur dépens).

Urukwavu rukuze rwong'abana : Un vieux lièvre vit aux dépens de ses enfants. Les parents âgés doivent tirer leur subsistance de leurs enfants.

Inkoko kazi ntibika isake ikiraho : Une poule se tait devant le coq (une femme doit être pleine de réserve vis à vis de son mari).

Urukundo rw'imwana ruva ku gituba cya nyina : L'amour d'une mère pour son enfant vient de ses entrailles.

Utabye akoma urume : Celui qui n'a pas d'enfants doit tout faire lui même. (Il n'a personne pour l'aider.)

Ibyaye ikiboze irakirigata : L'animal qui met bas un monstre le lèche. 2)

Ubyaye igihwereye apfa gukubita ku mazuru : Le père d'un mort se contente de porter la main à son nez. (Il souffre et se résigne en silence).

Urwango rwa none rwabanje mu nda imwe : La haine commença dans les entrailles d'une mère 3)

Inkulikirane zirazirana : C'est (surtout) entre frères qu'on se hait.

Mwene nyoko arabyara ntutege urugori : Ton frère a un fils, tu es bien loin de t'en réjouir 4)

Umwana bati : kubita uwo wanga, agakubita uwo bava inda imwe : Un enfant auquel on dit de frapper celui qu'il n'aime pas frappe son propre frère.

Mwene nyoko arabyara ntutuma : Ton frère a beau avoir des enfants, tu ne pourras les employer à ton service. 5)

Ucirirwe nini agita ngo cira na mwene mama : Celui auquel on confie un travail pénible souhaite qu'on l'impose aussi à son frère. (Le malheureux éprouve une certaine satisfaction à voir les autres souffrir de mêmes maux).

Umwana utabwirwa yica inyamaswa itaribwa : L'enfant qui n'a pas été mis au courant des habitudes de chasse tue des animaux dont la chair ne se mange pas.

Umuto ntacyo atinya : Un enfant ne craint rien (parce qu'il ne se rend pas compte du danger).

Inkware y'umwana iborera mu ntoke : La perdrix se perd entre les mains d'un enfant. (L'enfant ne tire parti de rien).

Utazi icyimuhatse aleba se igitsure : L'enfant qui ne sait pas qu'on le gronde pour son bien garde rancune à son père.

Umwana utarakura ntahorera se : Un enfant en bas âge ne peut venger la mort de son père 6).

4) Le sens littéral est le suivant : Ton frère a un fils; tu ne manifestes pas la même joie à te procurer comme lui la tige de sorgho que devra désormais porter sa femme en signe de maternité.

5) Allusion aux brouilles domestiques. Il arrive malheureusement trop souvent que les membres d'une même famille ne s'entraident jamais.

6) Allusion aux terribles vendetta qui désolaient autrefois la région. La vengeance était un droit et un devoir.

2) On se souvient de l'expression de la Fontaine : « Mes petits sont méchants »

3) Ce sont (certainement) deux frères qui commencèrent à se disputer.

Umwana yerekwa aho se aguye akaseka yaherakwa alira : Un enfant auquel on montre l'endroit où mourût sont père se met à pleurer ; presque aussitôt il rit (sans motif à cause de l'insouciance de l'âge).

Umwana umuhera icyo wamubyalie, ntumuhera icyo azakumalira : On s'intéresse à l'enfant non pour ce qu'il rapporte, mais pour le seul fait qu'on l'a engendré. (L'enfant exige des soins que suggère seule l'affection des parents).

Urusha nyina w'umwana imbabazi, aba ashaka kumurya : Qui veut aimer un enfant plus que sa mère ne peut que le dévorer (lui faire du tort).

Nul n'aime plus qu'une mère.

II

Conseils sur la formation et l'éducation des enfants. Soucis que ces derniers donnent aux parents. L'état de jeunesse n'est pas sans danger ; la jeunesse est considérée comme une maladie dont il faut se guérir au plus tôt.

Ubulere busumba ubuyale : Procréer n'est rien, éduquer c'est tout.

Nta mwana ukura atarezwe : Un enfant peut grandir sans éducation.

Umwana uko umulezi niko akunera : Vous vous ressentirez vous même de l'éducation que vous donnez à votre fils.

Uko uleze umwana niko akunera : La conduite de l'enfant dépend de son éducation.

Utabwirwa akora ibibi : Celui qui n'est pas dirigé ne peut que mal agir.

Igiti kigororwa kikili kibisi : On redresse un arbre quand il est jeune.

Aho igiti gihengamiye niho kigwa : L'arbre tombe du côté où il penche.

Ntawugorora akanze : On ne redresse pas ce qui n'est pas flexible.

Ibuye limeneka urwondo rugisukuma : Il est de la nature de la pierre de se briser, tandis que le mortier est malléable. (Soyons malléables comme le mortier).

Umwana ni nk'ibumba ubumbisha mw' inkono mbi nangwa inkono nziza : Un enfant est comparable à l'argile dont on fait de bonnes ou de mauvaises cruches.

Imbura gihana yabuze gihamba : Celui qui n'a pas un père pour le corriger n'aura personne pour l'enterrer (parce qu'il sera abandonné de tout le monde).

Intumva yabyaye intumbge : L'indocile fait place à l'être inutile (ou n'est qu'un inutile).

Inyanga kubwirwa ntiyanze kubona : Celui qui ne veut pas se laisser diriger sera la proie de tous les maux.

Utera intumva amara ibinonko : Avec un indocile on épuise les mottes de terre. (L'incorrigible reste insensible aux coups).

Uwitenze neza umwana aramwibuka : L'enfant n'oublie pas l'exemple des gens de bien.

Umwana akulikiza se (Inyana ni yamweru) : Un enfant ressemble à son père (tel père tel fils).

Umwana asa na nyina : Un enfant ressemble à sa mère.

Umuhannyi mubi ayeshya abana : Un mauvais éducateur égare (perd) la jeunesse.

Imfubyi mpanya yota izuba liva : Un orphelin (livré à lui même) ne songe qu'à se chauffer au soleil.

Samusule ivukana isunzu : Le petit du « musule » (oiseau) naît avec l'aigrette qui lui est particulière.

Umbire uwe mugendana nzakubwira uwaliwe : Dis-moi qui tu fréquentes et je te dirai qui tu es.

Uwicaranye n'imbwa kera imusiga imba-

ragasa: On s'expose à avoir des puces quand on s'assied près d'un chien.

Ihene mbi ntuyizirika hamwe n'iyawe: La chèvre contaminée (du voisin) on ne l'attache pas à côté de la sienne.

Ukina n'imbwa ikakwita muramu: Si vous jouez avec un chien il vous donnera (aussitôt) le titre de beau frère. (La familiarité engendre le mépris).

Umutima umuntu yavukanye arawusazana: On vieillit avec le cœur (c'est à dire avec les qualités ou les défauts).

Amatwi yumv'ukwayo: Les oreilles n'entendent pas de la même façon. (La docilité n'est pas le fait de tous).

Umutima muhanano ntiwuzura igituza: On n'accepte que difficilement une réprimande.

Amazi arashyuha ntiyibagirwa iwabo wa mbehe: L'eau chaude n'oublie pas son ancien état de froidure. (On revient toujours à ses anciennes habitudes. 1)

Nta busore bumara imyaka ibili: Un jeune homme ne peut vivre plus de deux ans (à cause des sottises qu'il commet).

Ukize ubusore arabubagira: On tue le veau gras au sortir de la jeunesse (considérée comme une maladie). 2)

Uwakize ubusore aba agize imana: Celui qui sort de l'état jeunesse n'a qu'à s'en féliciter.

Urugo rubyiruye ntirubura imbabare: La maison (la famille) dans laquelle se trouvent des jeunes gens n'est pas exempte de peines (ou d'ennuis).

Urugo rubyiruye ntiruvumbwa: La maison dans laquelle se trouve de jeunes gens n'est pas fréquentée par les buveurs (parce qu'on craint que l'ivresse ne porte les jeunes

gens aux dernières extrémités).

Utarabyara nta birori aba aralebaho: Celui qui n'est pas devenu père n'a pas idée des soucis qui incombent à ce dernier.

Uca icyuho cy'urugo ahorana umuhoro: Il faut toujours avoir la serpette à la main pour réparer la haie.

(Pour corriger un enfant il faut continuellement réprimander).

Amagambo atavunguye ntiyuzura uruhago: Les conseils sont comme les objets que l'on veut remiser dans un sac (le ruhago); il faut les manier et les remanier pour les pénétrer dans le cœur des enfants.

Uwububa abonwa n'uhagaze: Celui qui se dissimule pour mal faire est (toujours) vu par quelqu'un qui est debout (c'est à dire Dieu qui voit tout).

Ntawe ukandagira umuliro ngo abure gushya: On ne peut marcher sur le feu sans se brûler.

Ntawe ukina n'ingwe: Personne ne s'amuse avec le léopard. (On ne joue pas avec le danger).

Ushaka urupfu asoma impyisi: Celui qui veut mourir embrasse la hyène.

Isuri isambira byinshi igasohoza bike: Beaucoup de matériaux sont emportés par le torrent mais bien peu arrivent jusqu'au fleuve (Qui trop embrasse mal étreint).

Inkunguzi y'ihene ishoka imbere y'inka: Une chèvre indépendante (qui ne se gêne pas) boit avant les vaches. 3)

(un mauvais garnement ne peut que nuire à lui même et aux autres).

Inkunguzi y'ihene yona iziritse: La chèvre capricieuse même attachée réussit à brouter sur le champ d'autrui

1) Chassez le naturel, il revient au galop

2) Le texte littéral est le suivant: Celui qui guérit (est délivré) de la jeunesse égorge une bête.

3) Allusion aux mœurs du pays. Un mututsi qui se respecte ne s'avisera jamais à faire paître des chèvres et encore moins à manger de leur chair. Un méchant sujet ne tient aucun compte des lois et des coutumes: il agit sans se préoccuper du dommage qu'il se fait à lui-même et qu'il cause au prochain.

III

Existence des vices et des défauts. Constatations, maximes et conseils. De l'inconduite, de la glotonnerie, de l'ivresse, de la ladrerie, de la malpropreté, des vices malséants, etc.

Politesse et convenances. Entr'aide mutuelle.

Ntizicibwa amahembe zihowe ubusa: On ne punit pas sans une juste raison.

Nta mwiza wabuze inenge: Aucun juste n'est sans défaut. (La perfection n'est pas de ce monde).

Uwifashe nabi aranenwa: On méprise celui qui ne se conduit pas bien.

Uwakoze wese arahembwa: Tout travail mérite sa récompense (son salaire).

Nta muntu wishima ashimwa n'abandi: L'homme ne trouve pas sa joie en lui-même, mais dans l'estime d'autrui.

Umutima w'umuntu niyo ndagu. 4) cya ngwa Kami 5) k'umuntu n'umutima we: Le guide de l'homme c'est sa conscience (ou son intelligence), ou ce qui guide l'homme c'est la divination.

Inyabizi ibyara ingongerezi: Le vicieux ne peut engendrer qu'un vicieux.

Ingeso ntizinduka: Le vice ne précède pas le vice est toujours avec l'individu qui en est atteint, il ne le quitte pas).

Indondogosi igenda bwije: Le malfaiteur n'agit que dans les ténèbres.

Umugira nabi arazinduka ntiyigaba: Celui qui fait mal sort de grand matin (c'est-à-dire de nuit) il n'aime pas le grand jour.

Ingeso ntisemberwa irubakwa: Le vice n'a pas un logement passager, il fait en nous sa demeure définitive. (Le vice prend racine).

Ukoye mubi nimwo arara: Celui qui a

épousé (mot à mot): a payé la dot d'une méchante femme, devra vivre avec elle (Celui qui a pris de mauvaises habitudes ne pourra s'en défaire).

Iyubutse ntishiswa induru: Quand le gibier sort de son terrier il n'échappe pas à la meute de chasse.

Uwambaye ikilezi ntamenya ko kera: Celui qui porte au cou le coquillage dit ikilezi ne sait pas qu'il est de couleur blanche. (On est souvent le seul à ignorer ses propres défauts).

Utagira ake ntagira ingeso: Celui qui ne possède rien n'a pas de défaut.

Ingeso ipfa nyirayo yapfuye: Le vice ne meurt qu'avec son maître.

Inkoni ivuna igupfa ntikura kamere: On peut avec un bâton rompre les os (de quelqu'un) mais non extirper ses défauts.

Ingeso ntipfa hapfa nyirayo: Le vice ne disparaît pas, c'est le possesseur du vice qui disparaît (c'est à dire qui meurt).

Uza mu rugo rw'undi asiga ingeso kw'irembo: Celui qui va en visite chez quelqu'un laisse ses défauts à la porte.

Inkozi ya nabi ibyibona ho: Celui qui fait mal en pâtit (tôt ou tard).

Ntacyo nzaba irabanza, icyo nakoze igaheruka: Le premier pas dans la voie du mal ne coûte pas, mais le remord ne tarde pas à suivre.

Akabira gakomeye kiyima umupfu: Une forêt touffue refuse l'hospitalité à un cadavre à cause des difficultés à y creuser une tombe. (Un caractère difficile repousse tout le monde.)

Amoshya y'umugore asenya inzu: Les embûches d'une femme sont la ruine d'une maison.

Umushyukwa uva k'umubyindi: Celui

4) Ndagu, substantif dérivé du verbe kuragula signifie divination d'où le mot indication.

5) Kami est le diminutif de umwami, roi.

qui se laisse séduire sort du fumier. (il faut être déjà corrompu pour se laisser séduire).

Inkozi y'ibibi ntiyikoza agahu: Le débauche ne prend même plus la peine de cacher sa nudité.

Uwicaye nabi ababaza imbere ye: Une attitude indécente (immoderate) ne fait souffrir que celui qui se tient mal (par les moqueries et les reproches auxquels il donne lieu).

Ibiteye isoni bigenda mu gacheche: On ne parle pas des choses immorales.

Ntawe urya wenyine nk'igisebe: Personne ne mange seul sinon sa bouche ressemble aux lèvres d'une plaie.

(La bienséance exige qu'on invite à son repas les personnes présentes).

Kugira ivutu siko kuba mu nini: La gloutonnerie ne fait pas grandir.

Umutamizi y'intore ntagira intege: La gloutonnerie ne donne pas des forces ⁶⁾

Ntuzabirya ngo ubimare: Tu auras beau manger, tu n'arriveras à tout finir.

Arya nk'uwicariye umwobo: Il mange comme quelqu'un qui est sur un trou. (C'est comme un gouffre profond).

Imiraguzi y'ibishyusyhe ntimenye ibiryoshye: Un goinfre ne connaît pas la saveur des aliments.

Ugorwa n'ubusa arara ahaze: Celui qui souffre à cause d'une indigestion n'a plus faim durant toute la nuit. (Celui qui a trop mangé ne dort pas).

Imbundaguzi y'amatama ntimenya ko amata al'amabadikano: Celui qui enfle ses joues (l'empiffreur) ne comprend pas que le lait (qui est une gourmandise de choix) se vend cher. (Le goinfre ne se préoccupe que

de son appétit et non de la cherté des aliments).

Uralimba uw'inkoko: Vous cherchez la propreté (en la fuyant) comme la poule. ¹⁾

Ni gaheha mu kunwa: Il boit comme un tuyau. ²⁾

Wanga kularira uwawe ukaralira into-ngo: ³⁾ Si tu refuses (par avarice) de bien nourrir ton enfant, tu pleureras sur une tombe.

Umugabo w'imbwa apfana ake: L'avare meurt avec son avoir (ses biens ne lui servent de rien).

Umutisiga yabyaye umusazi: Celui qui ne se beurre pas (le malpropre) se conduit en sot. (Le malpropre n'est pas un être humain).

Amaseka y'inkoko ashirira mu kwayura: Les rires de poule ⁴⁾ (les rires bêtes sans motif) se terminent par un bâillement.

Urwanira inkota itariye imukeba intoke: L'usage d'une serpe volée blesse les doigts. (Bien mal acquit ne profite guère).

Iyasigaye ibyara nkuru: Une dette (ou une corvée) remise de jour en jour ne fait qu'augmenter.

Nta kidahumura n'imboga zo mw'itongo zirahumura: Il n'y a rien qui n'ait un peu de saveur (c'est à dire une qualité) même les légumes qui poussent sur les terrains abandonnés peuvent être utilisés.

Nta murozi wabuze umukarabya: Il n'y a pas d'ensorceleur (aussi mal famé soit-il) auquel on refuse de l'eau pour se laver.

1) Les indigènes bons observateurs ont remarqué que les gallinacés ont beau s'essuyer continuellement le bec, ces volatiles ne cessent de picoter partout et n'importe où, d'où le proverbe appliqué aux humains: Ses efforts pour acquérir la propreté sont inutiles.

2) Allusion au chalumeau dont les indigènes se servent pour aspirer la bière.

3) Le mot itongo veut dire un ancien emplacement de hutte, un lieu devenu désert parce que les habitants ont quitté le pays ou sont morts.

4) Les poules ouvrent fréquemment le bec d'où le nom de bâillements de poules donnés aux rires sans motif.

6) Le sens littéral est le suivant: L'avealeur de bouchées n'acquiert pas des forces.

Nta mubi wabuze urugingo: Il n'y a pas d'homme aussi méchant soit-il qui n'ait au moins une qualité ⁵).

Ukunda guseka abandi ntabwira icyo yicyaliye: Celui qui rit (des défauts physiques) des autres oublie les siens propres.

IV

Il faut surveiller sa langue, se garder des calomnies, des médisances, des procès, de la dissimulation, de la fourberie, etc.

Nta agasanganwa nk'ijambo: La parole reste toujours (Ce que l'homme perd en dernier lieu c'est la parole).

Amagambo azanwa na babili: Il faut être au moins deux pour se disputer (Ne pas répondre à l'offenseur est le moyen d'éviter la querelle).

Ubwenge bw'inda n'ukurya ukihorera: L'intelligence de l'homme consiste à manger et à savoir se taire. (L'homme intelligent mange et se tait).

Mutize uruhu wimutiza urulimi: Emprunte l'habit (d'un autre) mais garde bien de lui emprunter sa langue.

Umuti w'impaka n'ukwihorera: Le remède des disputes est le silence.

Nta mpongano z'uwihoze: Celui qui se tait n'a aucune amende à payer.

Uwihoreye ahonga bike: Celui qui garde le silence n'a pas de peine à subir.

Urugo ruragutuka warusubiza ukaruseya: Si l'on (ta femme) t'insulte à la maison, garde toi bien de répondre, sinon c'est la ruine de ton foyer.

Nyirikirimi kibi yatanze umurozi gupfa: Celui qui a une mauvaise langue meurt (est tué) avant l'empoisonneur.

Uhunze ahonga bike: Celui qui fuit (les disputes et les procès) a fort peu à payer.

Nta nkovu y'uruvugo: Les paroles ne font pas de blessure (comme les armes).

Nta bisiganwa nt'amagambo: Il n'y a rien d'aussi contradictoire que la parole.

Amavuga abandi ntamura: Les conversations dont le prochain fait l'objet ne manquent pas.

Uruvuga undi ntirubura impamvu: Les raisons de parler du prochain ne font pas défaut.

Ntaw'ubura uruvugo n'uli mu nda ya nyina aravugwa: Il n'y a personne qui ne puisse devenir l'objet d'une conversation, on parle même de celui qui n'est pas encore né.

Ntagahandwe ku rulimi ikirenge gihari: Ne t'offense pas des rapports calomnieux aussi longtemps que tu as des pieds (c'est à dire des jambes pour aller prendre d'abord des informations).

Inganirizi ya cyane iganira n'abayinegura: Le bavard cause même avec ceux qui médient de lui.

Imvuzi ya menshi irayikururira: Le diffamateur ne tarde pas à subir le même sort (que ses victimes).

Inkorakozi ntibura gusyaha: Le calomniateur s'expose au feu (c'est à dire à la mort violente).

Uruvuzi umugore ruvuga umuhoro: Parler en mal d'un homme à sa femme fait parler les armes (la serpette ⁶).

Umunyabunwa bubu asenya umusozi: Un (seul) médisant est la ruine d'un village.

(à suivre)

5) Ce proverbe est la contre partie de l'autre: Nta mwiza wabuze inenge. Aucun juste n'est sans défaut.

6) Jeu de mot fréquemment employé par les indigènes. une femme qui entend médire de son mari l'avertit aussitôt; les deux hommes se livrent alors à un combat acharné.

Grepen uit de Mbagani - traditie.

"Het bevende riet zal hij niet vertrappen, en het smeulende hout zal hij niet doven, hij zal oordelen naar waarheid." Is. 42. 3-

Enige termen uit de Mbááni taal ¹⁾ schenen te belangrijk om ze zonder meer neer te schrijven met een paar woorden vertaling. Zij werden uit het vocabulaire "gegrepen".

De studie over deze begrippen wil geen goedkeuring zijn van gewoonten, doch een observatie. Aan de opvoeder er het kwade uit te weren en het goede te laten gedijen.

Wie de Bambagani, de Babindji, vlug beoordeelt, zegt instinctmatig: Niets... Wil den...! Wie gewoon is met de "Balúba", om te gaan wil in dit hoekje van de "Baluba-Kasayi" reeds bekende gewoonten vinden, de ene een sterke bakishĩ-verering, de andere polygamie of Baluba-namen... Zonder lang "prakkezeren" en zonder er langs de taal om in te gaan, is het heel moeilijk er achter te komen. Het ware een euvel, om deze moeilijkheid, de Mbagani-opvoeding zonder meer aan te vatten en de levende basis waarop zij berusten moet te miskennen of te negeren. De traditionele Mbagani, gekneet en gevormd door zijn traditie, is de enige die bestaat in werkelijkheid. Ieder andere voorstelling is een abstractie. Levende mensen zijn geen raderen

die men draaien laat naar willekeur.

De goede elementen geven een aanknopingspunt voor ons onderricht en de mingoede of slechte wijzen nog altijd op een mentaliteit waarmede moet rekening gehouden. Samen genomen leiden zij tot de mogelijkheid van een aangepast onderwijs. De opvatting als zouden Bambagani en Baluba op de zelfde manier kunnen opgevoed, zou kunnen tot een negatieve uitslag: wanbegrip en onverschilligheid, leiden. Een andere levensbeschouwing vereist een aangepast onderricht van identieke waarheden.

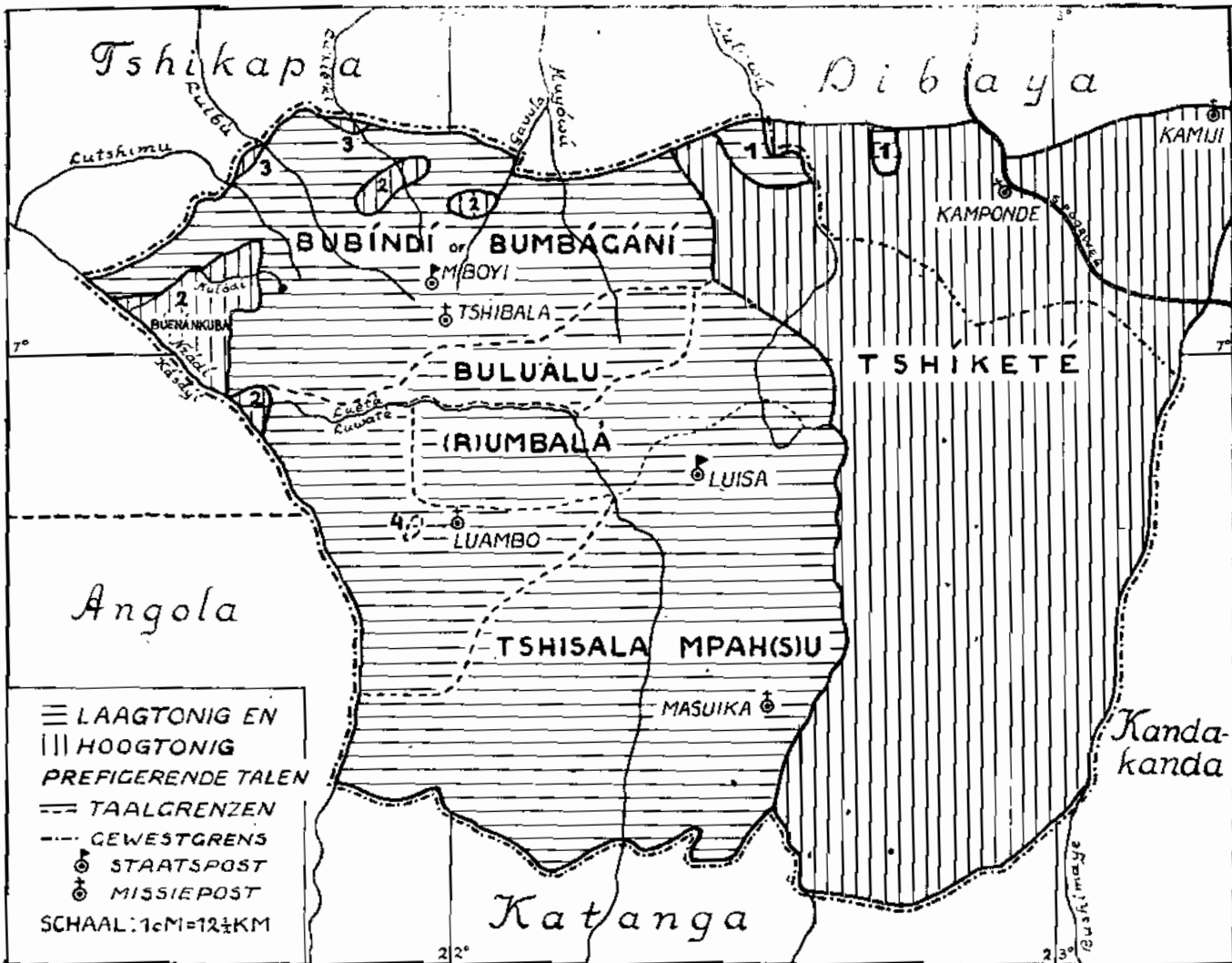
In deze "grepen" werden enigzins belicht:

I. De buitennatuurlijke wereld der Bambagani.

- A. 1. Het Godsbegrip: Ganunu.
- B. De Geesten: 2. Muzo'di: spoken en geesten.
3. Mapfuánga: de begraafplaatsen.
- C. Tegenslag en dood:
4. Mafunda en buanga: geneesmiddelen en talismans.
5. Nguabau u buanga: de meester in de talismans.
6. et 7. Buyanga en luwandä: beschermfetsen van jacht en kinderen.
Cfr. Middelaarschap van de nguandji búla (12)
8. Bumbandji en'kikóngó: moord en bloedschuldboete.

1) e dient als e gelezen, o als o. G dient altijd als g van garçon gelezen.

Een achter een klinker wijst op een dubbele tijdsduur. Een trema op een klinker duidt de middelhoge toon aan. Ongetekende klankgrepen zijn laag ingeval ze voor een hoge toon komen, doch lager na een hoge of na een middelhoge toon. Na de rustpoos is deze lage toon weerom gewoon laag tot aan de eerstkomende volgende hoge.



TAALKAART VAN HET GEWEST LUISA (KASAI).

Uitleg der cijfers.

1. Bumbágáni.

2. Tshiketé. De daar wonende groepen hooren zich ongaarne "Báketé" noemen, alhoewel allen dezelfde taal gebruiken als de groep die woont aan samenvloeiing van Kasayi en Lueta, die zich zelf Báketé heeten. De groep van de Lu'kié'ki is daarenboven verwant, in afstamming en taal, met die van Máyi Múnéné, die beweren afkomstig te zijn uit de Báketé-streek van Dibaya.

Búe'ná Nkuba is de naam door de groep van de Mulodí zelf gebruikt.

3. Bué'ná Lúluwa, Lúba-dialekt.

4. Utshokwe.

In Tshisala-Mpah (s)u is de S van Mpushu bijna gans versmolten in H. Van het Tshisala-Mpushu is het Rumbalä of Umbalä een dialekt.

9. Buloki: kwade hand, *kiza en kiandä: tegenmiddelen.
10. Masaga: rouwritueel.

II. De Maatschappij

A. Haar hiërarchische indeling:

11. Fumu: de hoofdman.
12. Nguandji búla: de dorpsmiddelaar.
13. et 14. Ngambi: de rechter en Tuimbi u bulä, die het dagelijkse leven regelt, beide ambtenaren van de hoofdman.
15. Bagalengi: leenheren.
Bovengenoemde personen zijn, met de nguabau u buanga, de notabelen van het dorp en worden "mua te, mv. mia'te genoemd.

B. Enig maatschappelijk leven:

16. Dibóu: het huwelijk.
17. Bulungu: bloedverwantschap en clan (moederlijke lijn)
18. Bujila bú 'kie'di: de meisjesinitiatie.
19. Tunda'ji: de jongensinitiatie.
20. Juridische termen die elders geen plaats kregen.

N.B. Invloeden die zich omtrent de Mbagani-grenzen laten gelden werden niet in acht genomen.

1. GANUNU (ga - tu)

Schepper. Letterlijk: de grote cuderling.

De Bambagani kennen 2 woorden om het Gods begrip weer te geven.

1) Nzambi: God, de Eeuwige.

Dit woord maakt abstractie van het begrip scheppen. In een vingerversje dat overal door klein en groot gekend is, en zeer oud moet zijn, vooral omwille van de plaatselijke kleine verschillen die erin voorkomen en het zodoende onbegrijpelijk maken in geval het niet vergeleken wordt, spreekt

men van: gabwikila gá Nzambi: letterl.: het deksel dat van God is; waarmede bedoeld wordt een deksel dat voor altijd sluit, in het tshiluba: bua kashidi.

2) Ganunu: Schepper, Heer van leven en dood.

Cfr. het verhaal Ganunu gitu, waarin weliswaar de begrippen Schepper en Stamvader dooreen lopen.

Het werd op 22-1941 verteld door Thsikabu van Gendabuanga, in het dorp van Gasanji Ba-Mutshima:

« Langs de kant waar de zon opstaat kwam Ganunu met al zijn hebben: al de bomen en al de dieren. Zie daar begint hij hen hun namen te geven aldus: jij, je bent lukwanga boom, deze is vruchtenkoord, die elaispalm met palmnoten, gene raphiapalm met palmwijn. Helemaal aldus met al de bomen en hun namen.

Hij keerde zich om naar de dieren toe en sprak aldus: jij, je bent tam varken, jij (zij) geit, deze aap, die wilde hond, gene luipaard die zijn mededieren opeet. Ganunu bracht er de dagen door, baart zijn eerste kind. Hij is werkelijk gelukkig. Een zekere dag kreeg een dodelijke ziekte het kind te pakken. Ganunu sprak aldus: moeder van het kind, neem het, blijf ermede, houd het goed vast. Terwijl je hier blijft mag je niet wenen; ik ga geneesmiddelen zoeken om het ermede te behandelen. Het kind zal terug bij de mensen komen met al zijn krachten.

Hij neemt mes en bord en stapt het bos in. Hij neemt geneesmiddelen, komt ermede te voorschijn om zijn kind te genezen.

Hij treft zijn vrouw die geweend heeft, zij heeft geweigerd te doen zoals hij haar gezegd heeft, namelijk: het kind ging heen

voor altijd, het kind ging heen voor altijd

Hij sprak: hoe heb ik jou gezegd? Je mocht niet wenen. Waarom heb je geweend? Je moest gezegd hebben: mijn kind zal terugkeren, mijn kind zal terugkeren. Je deed nu voor eeuwig de mensen de dood ingaan. Maar al de mensen zijn kinderen van Ganunu en zijn vrouw samen. Ingeval zij dit kind niet beweend hadden, zouden we moeten sterven hebben? Neen. Omdat er geweend werd door zijn vrouw, ziedaar waarom wij deze dood moeten sterven.

Gashita, *1860 en + 1940, vertelde het volgende raadsel dat hij gehoord had van de ouden:

Mugalengi wa'di i bikotemba biendji, galuguila bikotemba biendji mu manu, gaga i mishinga gu'ilu . .

Ganunu galondo batu, galuguila batu i lufu i bube'zu, gaga, i moyi guilu.

Een heer had zijn reiskoffer, hij liet zijn reiskoffer op de aarde en ging met de touwen naar omhoog.

God maakte de mensen, hij liet de mensen met dood en ziekte en ging met het leven naar omhoog¹⁾.

Om aan te duiden dat iemand zijn einde nabij is zegt men volgende spreuk:

Nyitu iyele'ta gu'ma, kayimananga kuni, lufu Ganunu ndji gamanangi luma'ga = Het lijf heeft zich tevergeefs gedroogd (d. i. kan niet meer warm worden), het moge dan al het brandhout opmaken, de dood heeft God geëindigd met hem te zeggen (d. i. beslissen).

Zoals het raadsel van Gashita aantoont houden de Bambagani Ganunu als heenge-

gaan, doch niet als inactief of ongenaakbaar. Dit blijkt uit het bovenstaande

De zeldzaamheid doet niets af aan het begrip. Het is ook Ganunu die wasdom schenkt aan de veldgewassen. Als voorbeeld volgend gebed en offerande tot Ganunu, bij het planten van aardnoten. Het verhaal is van Gatekishi Ant., Nzundila Ba Lubuta, 1-10-44. Hoe hij zijn moeder Gatsagala (1880-1933) zag planten.

"Als het veld gereed gemaakt is zet moeder 's namiddags de arachiden in 't water. Ze verwittigt haar betrouwbare vriendinnen die haar zullen helpen planten en zegt haar zich gereed te houden voor de volgende morgen.

's Morgens bij zonsopgang strijken deze vrouwen zich 'pemba' op wangen en bovenarmen. Zij gaan weg. Zij neemt pemba mede met haar aardnoten. Op het veld gekomen wrijft zij de pemba in haar handen en strooit ze over het te beplanten stuk grond. Dan planten allen de aardnoten. Als dit gedaan is werpt zij de restende pemba omhoog en zegt terwijl de andere ingetogen blijven: "Ganunu nzayi utuambigi tuye'wu, utugishi tuye'wu biboyi, katuta fu bitsagatsaga = Schepper geef ons aardnoten, laat ze goed uitkomen, dat ze niet teniet gaan in groepjes." Daarna gaan allen naar huis. Moeder verzamelt de houwttjes van de vrouwen en bergt ze in haar hut, want niemand mag deze dag nog werken, noch zich wassen, noch iets breken of doden.

De dag is toegewijd aan Ganunu en het leven dat van hem verwacht wordt.

Moeder mag deze nacht ook niet in de hut van haar man slapen.

De pemba is het zinnebeeld van de gewenste aardnoten: "dat ze vol wezen en wit."

1) De bikotemba zijn een autochtoon reiskoffer, bestaande uit twee in-mekaa-i-schuivende delen, die dicht gehouden worden met een over-de-schouder-hangend touw.

Voor andere vruchten gebeurt ongeveer hetzelfde.

2. MUZODI. (mu-ba)

Geest van een afgestorvene, revenant.

Vraagt men een Mbagani hoe hij « mukishī » vertaalt in zijn taal dan zal hij zeggen: « muzodī ». En van de andere kant wordt de term « muzodī » door de zelfde vertaald met het lubawoord « mujangi », dat in zijn gedacht « de naakte » betekent. Het mbaganiwoord « muyishi » betekent: jongen uit de tundaji-ceremonieën.¹⁾ Daaruit kan reeds besloten dat het mbagani « muzodī » en het luba « mukishī » twee verschillende begrippen zijn.

De houding tegenover de bazodī verschilt ook merkkelijk met deze van de Baluba tegenover hun bakishī.

Een Mbagani vreest de bazodī, ongeveer zoals de kinderen de spoken uit de winteravondlegenden van Vlaanderen.

s' Avonds begeeft hij zich niet alleen langs de baan; het geritsel van een blad, een overhangende boom doen hem vluchten... Nog min zal hij dan een voet zetten langs het pad van een begraafplaats. De spoken mochten er hem overvallen. Een slapende die bij nacht in het vuur valt, wordt er in gegooid door een spook; in zijn droom wordt hij er door mishandeld en plotseling gewekt hoort hij duidelijk het spookgetokkel op de deur, dat hem met pijn en boog gewapend doet buitenrennen ter afwering...

In de regel hebben de Bambagani geen betrekking met de afgestorven familieleden; tussen doden en levenden is alle continuïteit verbroken. Bagele tōtōtoto... zij gingen voorgoed. En regelmatig eren of afsmecken is

ongekend. Hiervoor staat de nguandji bula in (Cfr. 12).

In uitzonderlijke gevallen zal hij offeren op het kruispunt van twee wegen of op de vuilnishoop, maniok en palmwijn; of op de huisplaats waar hij een geit zal rondleiden ter ere van de bazodī, en dat als hij droomt zoiets te moeten doen, of nog als de waarzegger, de mushi migala, zulks zegt. De Mbagani waarzeggers zijn heel weinig in aantal; de meest gekende zijn vreemdelingen of genoten een opleiding op de vreemde, bij Baluba en Atshiokwe.

Komt deze waarzegger per toeval voorbij, dan wordt hij soms geraadpleegd (gubudisa of gutisa migala) voor volgende gevallen: een jager die niets vindt, de kinderen die sterven, een ziekte die in huis hangt (de meeste gevallen)..., om te weten of de oorzaak van pech een gewoon mens of andere oorzaak is, of een kwaadzoeker (mushi buloki of mushi mupongo) of een muzodī. In het laatste geval zal hij een offer brengen aan de afgestorvenen (guendeshila bazodī).

Gubazodī: de onderwereld.

Dit is een land onder de aarde waar drie dorpen zijn: het dorp van deze die zich ophingen of opgehangen werden (d. i. het dorp van de slechten); het dorp van die het hoofd afgehakt werden in de oorlog en die er blijven voortleven zonder hoofd met de ogen op de borst; en het dorp van de gewone doden.

Een overledene komt na zijn dood vóór twee wegen te staan: een klare en een vuile vol uitwerpselen. De vuile weg leidt naar de bazo'di, en de nette leidt terug naar het leven waar ongelukkige dagen zullen gesleten worden. Gubazo'di schijnt de zon ter-

¹⁾ Cfr. tundaji, en vandaar ook gewoon weg « masker ».

wijl het nacht is bij de mensen, het regent er terwijl het regent op aarde. Een overleden mens wordt begraven met zijn geiten, hoenders, aardnoten, maniok...., alles blijft zijn eigendom dat hij meedraagt naar de onderwereld. De overlevenden zullen alles wat van hem was goed moeten weten te verduiken, of naar een ander dorp brengen.

Komt de nieuwe muzo'di aan gubazo'di, dan krijgt hij er een (dikonde) banaan te eten, zoniet keert hij terug naar de levenden. De wacht zegt hem drie of vier dagen te wachten tot zijn mensenmanieren wat afgesleten zijn. Ondertussen mag hij niet praten met zijn nieuwsgierige familieleden en bijzonder niet van « hun vuur eten ».

Onderhoudt hij deze quarantaine niet, dan wordt hem een boete opgelegd, die hij zal komen halen bij de mensen binst hun droom. Zo droomt ook de eigenaar over spoorloos verdwenen voorwerpen.

Een gehuwde blijft er vrijgezel tot zijn wederhelft hem er komt vervoegen. De dag wordt er doorgebracht met eten en jagen. Er zijn grote pleinen en overvloed van wild en vis. De batsalakú mieren zijn hun madéma en de mendzü-hagedissen hun ratten die verdwalen op aarde...

Soms komen de bazodi terug tot de mensen, vooral deze van de dorpen van de ont-hoofden, om de mensen schrik aan te jagen en te mishandelen. Allen komen hun gekende achtergelaten voorwerpen halen.

De bazodi sterven van ouderdom en *veranderen* in dieren op aarde. De hoofdman-nen worden er luipaarden en leeuwen. Deze dieren sterven niet meer. Hen doden is een moord. Vindt men hen dood, vermoord, dan vindt men hun kop op een hoofdkussen van hout liggen...

De gewone bazodi worden antilopen (hangulungü, bapambi...) wilde varkens (basumbü) of apen (ba'kima). Zij bestelen de velden van de mensen voor dewelke zij grote schrik hebben, want worden zij gedood dan is het voor altijd gedaan. Na een tijd op aarde geleefd te hebben verlaten zij het lichaam dezer dieren en keren herwaards naar hun land.

Cuendëshila bazo'di: de geesten verzeren. Letterlijk iets doen ter ere van de geesten.

Men wandelt met een geit over de huis-plaats, of met een kip die men pluimt, de pluimen overal rondstrooiend, of met maniok-brij, bij gebrek aan iets beters... terwijl de namen van de bedoelde bazodi genoemd worden. Deze geit wordt zelden geslacht omwille van de hoge prijs. Van kip of maniokbrij zal ieder huisgenoot zijn stukje krijgen. (Maniokbrij, vlees eten dat geofferd is aan de bazodi)

3. MAPFUANGA ('-ma)

Kita, pfuanga: graf.

De Bambagani begraven hun doden in een bosje van het dorp weg; daar immers zijn de bazodi afgezonderd, de graven worden er ook niet regelmatig vernield door de broussebranden.

Een eerste overleden kind (er waren gevallen van 15 jarige) wordt begraven onder de verandah langs de costkant met het gezicht naar de « levenbrengende » zon, opdat de overledene terug zou leven in een andere geboorte van zijn moeder.

De avondzon gaat de dood in, en daarom wordt zij gemeden. Met een tweede,

derde gestorven kind doet men soms hetzelfde. Een hoofdman of andere notabele wordt begraven in zijn hut, of op de huisplaats. Deze worden dan voorgoed onaangeroerd verlaten. De omheining (cfr mugalengi) groeit toe en is een blijvend teken van de «gewijde» plaats.

4. MAFUNDA (di-ma)

In het tshiluba vertaalt een Mbágni dit woord door buanga, alhoewel de betekenis der twee woorden merklijk verschilt.

De Bambagani kennen mafunda, geneesmiddelen:

1) Met werkelijk medicinale eigenschappen, zoals afkooksel van wortels of bladeren.

2) Met de zelfde eigenschappen volgens hun Mbagani logiek, doch die in werkelijkheid kwakzalverij zijn. Deze geneesmiddelen hebben per se geen religieus karakter. Hun geneeskundige kracht ligt in een zekere betrekking en gelijkheid tussen ziekte en gebruikte voorwerpen.

B.V. — Een kind van een hoofdman dat ziek is zal men een miniatuurbijtje, hoofdmansinsigne, om den hals hangen. De ziekte ontstond omdat het kind niet gng zoals een hoofman...

— Een kind dat pijnlijke steken gevoelt in de lies, zal een miniatuur-boogje met pijl aan zijn been binden...

— Een kind dat «de stuipen», koji, heeft zal men een lugoji, mw. koji, om de hals binden...

— Een jongen met een keelgezwel, mbala, zal een stukje vel van een mbalakat op de zieke plek hangen...

— De luwandä struik doet kinderen baren, want hij brengt zelf veel vruchten voort.

Zooals blijkt uit de voorbeelden, is een

woordgelijkenis, zij het dan met toonverschil, reeds voldoende om een genezende kracht te bezitten.

3) Buanga. Dit woord dat mogelijk afkomstig is van het luba-woord buanga heeft een beperkte betekenis en wordt in de Mbagani-taal nooit gebruikt in de zin van mafunda.

Het kan best vertaald worden door portebonheur, mascotte, of ook nog door portemalheur. De kracht ervan ligt in de bishimba, ingredienten die samengesteld zijn door de Nguabau u buanga.

— 't zij zonder aanroeping van de geesten zoals het in de meeste gevallen gebeurt,

— 't zij met aanroeping van de geesten.

5. NGUABAU U BUANGA. ('-ba)

Letterlijk: de moeder van de buanga,

Dit is een niet officiële persoon; ieder die een buanga wil vervaardigen wordt door hen die hem bijstaan in het samenbrengen der bishimba, nguabau u buanga genoemd. Hij heeft niets te zeggen in het bestuur van het dorp.

6. BUYANGA (Bu-ma)

1) Jachtgeest struik.

Een ingewijde plant een muëta-tak nevens het huis van de aspirantjager. Aan de struik smeert hij ndoba (rode aarde) gemengd met boomschorsmeel ('kishimba).

Deze struik doet het wild voor de jager (diyanga, di ma) uitlopen. De rode aarde is het wildbloed dat zal aan zijn handen kleven. Bij de buyanga worden de gekende jagers aangeroepen. Buiten deze jagers om wordt er aan de buyanga een persoonlijke kracht toegekend.

De buyanga is de jachtgeest van gans

de Mbagani-streek. Het wild wordt naar huis gebracht met gezang over de kracht van de buyanga, het wordt stuk gesneden bij de buyanga, de beloner. Het buyangaliëd is een zegezing, waarin doorgaans niets dan klinkers gehoord worden.

De bijzonderste buyanga-wet is de echtelijke trouw.

Bij geslachtelijke betrekkingen van een gehuwde vrouw of van een maagd uit de ingewijde zijn familie met een man van een andere, of bij incestusgevallen met deze vrouwen, wordt de kracht van de buyanga vernietigd. Een ongehuwde man uit de ingewijde zijn familie, broer of zoon die geslachtelijke betrekkingen heeft met een vrouw maakt eveneens de buyanga krachteloos, en moet aan de ingewijde, mushi buyanga, drie kippen betalen. Echtgenoot en kinderen zullen « gevat worden door de buyanga » en sterven bij echtelijke ontrouw der vrouw. Zelfs al heeft de eigenaar der vrouw geen buyanga-struik, nog zal hij zeggen dat zijn buyanga « moet hersteld worden ». (cfr. Ngambi, overspel.)

Vandaar de tweede betekenis:

2.) Toeslag bij bruidschat, enz...

Wil een jongen een meisje huwen dan geeft hij zijn vader drie kippen zeggende: nu moet je niet gaan beweren dat ik de oorzaak ben van een ongeluk dat je mocht overkomen, (omwille van mijn betrekkingen), uit jou buyanga pot (puyi i buyanga) eet ik voortaan niet meer, je hoeft er me nu geen vlees meer in te bereiden, voortaan heb ik zelf mijn buyanga-pot. Deze kippen worden de bakogo ba buyanga genoemd.

Een jongen die een maagd huwt moet een geit toeslag geven. Kambiji u buyanga. De vader van het meisje geeft de jongen ook een kip, kogo u buyanga. Eens dat

de jongen en het meisje bij mekaar komen dan wordt er feest gevierd, de familie van het meisje met de buyanga-geit, en de nieuw-gehuwden, op een afzonderlijke plaats, met de buyanga-kip. Deze eetmalen zijn voor de dorpelingen het teken van een voltrokken en bestendig huwelijk.

Deze tweede betekenis bestaat zelfs voor wie geen buyanga-struik heeft.

Ieder gehuwde zal ook spreken van zijn buyanga-pot. Bijna voor alle huwelijken wordt deze geit gegeven, doch er zijn gevallen waarin de jongen weigert omdat de reden in het meisje niet meer bestaat. De schoonvader zal dan ook niet aandringen. Het herstel van zijn buyanga moet immers van elders komen.

Waar deze buyanga-toeslag niet gegeven wordt zal de vrouw een ongelukkig kraambed hebben.

3.) Een aflijvige jager wordt met het 'kimbumba-ceremonieel begraven.

Afgelegd in een ligstoel wordt hem een vogel of een rat (= kajila) die daartoe geschoten wordt, in de hand gestopt. Tot de eerstvolgende valavond wordt het buyangaliëd gezongen en gedanst. Dan volgt de begrafenis, gevolgd door een twee-maanden lange buyanga-zang en -dans. Daarna komen alle jagers netten, bogen en geweren bij het graf plaatsen. De overleden jager wordt aangeropen en gevraagd veel wild te schenken. Het eerst-schreeuwende diertje of vogeltje wordt geloofd het toestemmend antwoord van de overledene te sturen. Twee kippen worden geslacht bij het graf en klaar gemaakt op het 'kimbumba-vuur. Alle mannen vertrekken op jacht, zij mogen zich niet wassen en mogen niet bij hun vrouwen komen. Enkel de vrouw van de overledene blijft, zij moet het 'kimbumba-vuur onderhou-

den. Bij het eerste treffen komen de jagers met het wild naar het graf, waar de verdeling geschiedt met de buyanga-zang...

De Mbágáni-mannen zijn een jagersstam. Jacht en jachtfetish regelen voor een groot deel het maatschappelijk leven.

7. LUWANDA (zonder mv.)

Dit is een banaanstruik geplant door een ingewijde aan de hoek van de hut van iemand wiens kinderen geregeld sterven. De vele bananen van de struik zullen hem vele kinderen geven. Is het eerste kind dan geboren, dan wordt een omheining van palmbladeren vóór de hut geplant, opdat niemand het kind zou kunnen zien. De asse uit het huis en alle vuil van het kind worden neergeworpen aan de voet van de banaanstruik, waarrond ook een omheining geplant is. Is het kind zo sterk geworden dat het kan kruipen, dan worden de omheiningen weggenomen en het kind mag gezien worden. De bezitter van de luwandä-fetish is van dan af ook gemachtigd om dezelfde bij de anderen te gaan planten.

De navelstreng (lugu, of muwowo) wordt altijd gewoonweg in de grond gestopt met de assen uit het huis, en dit vooraleer een gebeurlijke luwanda geplant wordt.

8. BUMBANDJI (bu-ma)

moord, bloedschuld.

Gugwá'ta bumbandjī: bloedschuld oplopen met een mens of een luipaard wederrechtelijk te doden.

Gudi bumbandjī: letterlijk: de bloedschuld eten. De bloedschuld verzoenen door het eten van de gambandjī-boom. De

moordenaar gaat naar het bos, eet er afschreepsel van de dibolo of van de gambandjī-boom met een rode (bloed van vermoorde) dikónde-banaan en een palingvisje. Terug in het dorp slacht hij een kip bij zijn hut, met de aanroeping van de muzo'di van de vermoorde, om zo de achtervolging van zich af te schudden.

Kikóngó: de boete die opgelegd wordt voor bloedschuld.

9. BULO'KI

de kwade hand, hekserij.

Dit woord heeft dezelfde kern als het kindoki van de Kiyombe-taal. Soms hoort men mupongo, onder invloed van het tshilúba.

Een mushí bulo'ki, veelal een ouderling, zoekt zijn evenmens kwaad te doen, zelfs van kant te helpen:

-met hem ongemerkt gif te laten innemen, als gal van een croco; een pad of een cameleon (vandaar de schrik voor deze dieren);

-t zij met hem vuiligheid, als uitwerpse-len, te laten eten;

-t zij met hem des nachts in muzo'di-costuum, d. i. naakt, te gaan in het vuur gooien, of af te slaan, of in te smeren met vuil... Daar alles heel rap geschiedt en binst de slaap, gebeurt het zelden dat de dader herkend wordt en er geen geloof gehecht wordt aan een echt spook...

-t zij met een geit te gaan slachten in het bos, met de wil een bepaald persoon te doden. Dit is: gudi muána: het kind opeten.

Tegenmiddelen:

Wordt iemand «echt» of gedroomd mishandeld door een mushí bulo'ki, sterft iemand een dood die niet uit te leggen is, dan

wordt de waarzegger, mushi migala geraadpleegd, die een stok (je) bestreken met sap van de lumbúlumbúluplant (lúe 'ni) over de grond heen en weer trekt, ofwel over een stuk palmstok, de namen van de verdachte noemend. Staat het stokje stil, dan is hij op het spoor van den dader. Is deze een muzo'di, dan zal hem een offer gebracht worden. Is hij een « mens » dan zullen de betrokkenen hem treffen in *het geniep*, met hem biza (ev.'kiza) te laten innemen. Schuldig zal hij opzwellen en sterven. 'Kiza is alle mogelijk soort vuil van benadeligde dat gemengd wordt in eten of drank van de mushi bulo'ki (Gudi'sa biza).

Ofwel zal deze mushi bulo'ki *in het openbaar* de kianda moeten drinken. Kiandä is schorsmeel van de 'kiandä boom, (tshipapa in het tshilüba) dat gemengd wordt in drank. Schuldig zal de mushi bulo'ki ervan doodvalen... De 'kiandä-proef hoort tot het verleden.

Ingeval een echte moordenaar, (niet een mushi bulo'ki) niet gevonden wordt ofwel ingeval hij ontkent of niet wil betalen, dan wordt een putje (graf van vermoorde) gedolven, waarrond stokjes geplant worden.

Daar komen de betrokkenen de bazo'di van vermoorde en familieleden aanroepen. Dit is de TUPODI (ga - tu.) Welk dier of insekt er ook het eerst bijkomt, het wordt aangezien als komende getuigen in plaats van de moordenaar. Het wordt vastgezet onder een bijliggende steen en... ondertussen zal de moordenaar of iemand uit zijn familie ziek worden. Uit schrik zal de familie de verdachte uitleveren.

10. MASAGA (di-ma) rouwritueel.

Bij een overlijden begint dadelijk zang

en dans (musúnga). Voor een kind of voor een ongehuwde duurt de rouw slechts een paar weken. Alles beperkt zich tot rouwzangen. Sterft een « mens » dan kan de rouw drie maanden (voor gewone dorpingen) tot zes maanden, zelfs een jaar (voor een notabele) duren.

De mufuïdi, man of vrouw (en) van de overledene strijkt zich in met as, wast zich niet en laat zijn haar groeien. De mufuïdi regelt de dans zoolang de overledene niet begraven is. De begrafenis geschiedt na een dag. Het lijk wordt zittend (op een stoel als het een notabele is) neergelaten in een schuinuitgedolven graf, dat als een huisje vormt samen met kruiken palmwijn, enz. De mufuïdi gaat mee naar het graf. De deelnemers in de rouw, familieleden en vrienden, strijken zich in met pémhá; zij bouwen noodhutten naargelang van hun aantal. De mufuïdi moeten zich nu verscholen houden in de hut voor gans de duur van de masága. Na een paar dagen slacht de familie van de overledene een geit voor de deelnemers; palmwijn wordt hun ook geschonken.

De mufuïdi geeft 5 of 6 kippen aan de familie van de overledene, die dan een schutting van palmtakken rond de hut plant, om de mufuïdi aldus meer bewegingsvrijheid te geven. De dag, met een groot deel van de nacht, wordt doorgebracht met zang en dans.

Als de masaga het einde naderen strijkt een mufuïdi-man zich in met pemba, een mufuïdi vrouw met pi'tai bufuï'di (houtschoonmeel van de schors van de dingwendaboom gemengd met olie). De deelnemers dragen raphia-koordjes (bipundu) om hals, armen en benen.- de mannen een raphia hoedje, de vrouwen een raphia-staart ('kimbödi). 's Namiddags slacht de mufuï'di een kip die hij

opeet met zijn eigen kinderen en de palmtakken worden daarna weggenomen.

's Morgens kleedt de mufui'di zich met palmladeren van de dibondo palm, die afhangen van de heup tot aan de grond.

Hij komt buiten en gaat rond in het dorp, gevolgd door de deelnemers, zingend en dansend. (Gutuga mu bufui'di). De mufui'di worden overal geschenken aangeboden. Een mufui'di-vrouw gaat rond met wild-tas en lans, een mufui'di man met mutóngó mand en steunstok (muyibi: steunstok der vrouwen beladen met de heupmand). Voor een notabele gaat deze stoet soms dagreizen ver naar andere bekende dorpen.

MUSUNGA: (klas mu-mi).
rouwlied

De Mbagani-mannen kennen twee soorten rouwliederen:

1) Het klassieke dat overgeleverd werd en doorgaans een opsommen is van feiten gebeurd met de voorvaderen.

2) Het spontane dat gezongen wordt door een bekwaam zanger(es), en vrij, naargelang de bedrevenheid, handelt over de deugden van de overledene, en ook van de naastbestaanden in geval de zanger er iets mee te maken heeft, en over het verdriet om het overlijden.

De voorzanger begint met een paar beeldwoorden die het verdriet aanduiden en dan volgt een vers, digumbú, dat bij het einde door alle aanwezigen herhaald wordt met enkele volgende beeldwoorden.

Dan vangt de voorzanger het tweede vers aan, enz...

11. FUMU ('-ba)

Hoogtonig gebruikt en met een achter-aangevoegd bezittelijk voornaamwoord be-

tekent dit woord moederlijke com. Fumuáni: mijn moederlijke oom, maar fumu wani: mijn hoofdman. Dit ambt is erfelijk.

Een hoofdman voert gezag over gans het dorp. Hij wordt bijgestaan door verscheidene notabelen.

De nguandji bulá bemiddelt de dorpsaangelegenheden met de buitennatuurlijke wereld. Cfr. N° 12.

Voor de 'civiele zaken' wordt hij bijgestaan door twee soorten ambtenaren: de ngambi, mv. bangambi; en de tuimbi u bulá, mv. batuimbi.

De Atshiókwe, wier overheersing eindigde met de bezetting (*1900), zetten omwille van hun tochten naar de 'Baluba', aan enkele hoofdmannen, soms usurpateurs, veel gezag bij terwijl dat van anderen verminderde. De paniek bij het eerste verschijnen van staatsagenten stuurde de traditionele hoofdmanschap voorgoed in de war.

12. NGUANDJI BULA. ('-Ba)

Nguandji bulá: officiële persoon met religieus karakter, die de dorpingen beschermen moet en hun middelaar zijn bij de afgestorvenen.

Letterlijk: de moeder van het dorp. Mogelijk heeft deze man de naam van moeder omwille van de aard van zijn ambt.

Volgende beschrijving van het maken van een nieuw dorp laat het best zien wat dit ambt beduidt.

De Bambágáni houden eraan hun dorp om het paar jaren een kleine afstand te verplaatsen. De hoop op meer geluk is daar de reden van ¹⁾

1) In «Dettes de Guerre» blz. 52, meent Mr. A. Gavage dat de grondverarming de oorzaak is van de dorpsver-

De dag dat de dorpsverplaatsing besloten is gaat de nguandji búlá alleen naar de nieuw uitgekozen plaats en bouwt er rap een voorlopig hutje. Dan volgen al de mannen om het hutje, dat in een paar dagen moet klaar zijn, te bouwen. Binst het werk wordt het eten gebracht door de vrouwen die het op afstand neerzetten. Zij komen niet bij hun mannen. Deze mogen zich ook niet wassen zolang ze aan 't bouwen zijn. Als de huiszekens af zijn volgen de vrouwen tegen de avond met haar huisraad, de vrouw van de nguandji búlá voorop; deze alleen mag in de hut van haar man gaan verblijven. Er wordt een geit geslacht bij de nguandji búlá die het vlees uitdeelt aan al de dorpingen, om het over twee dagen op te eten. Na de eerste nacht maakt de vrouw van de nguandji búlá eten klaar voor al de dorpingen. In de vroege morgen roept de nguandji búlá de dorpingen bijeen om te eten. Daarna zang en dans. De tweede avond mogen al de vrouwen binnen in de hutten der mannen. De volgende morgen maakt ieder zijn potje klaar met een gekregen stuk vlees. Na dit ontbijt vergaderen de vrouwen de oude kookpotten en borden, spanen en haardstenen tot zelfs de asse toe. Allen gaan in rij, zingend en dansend, naar een kruisstraatje, de nguandji búlá voorop met een mes in de hand. Daar wordt de oude rommel, zinnebeeld van hongersnood en ziekte, neergegoid. Dit is de « dijigita, » (of: gakwe · lä, Bâ le · mü). Op de dijigita wordt een banaanstruik, teken van vruchtbaarheid (Cfr. N° 7), geplant, of een mumana-boom ook mume 'nä). « Mumaná gámaní bijimi-

ne, bíyi guítu = de mumana-boom moge alles eten, alles kome bij ons. » Dit is een eenvoudig woordenspel (Cfr. N° 4). Deze dijigita bestaat niet meer bij Bâ Ndába, Ba Gá · bala...

Dezelfde dag wordt een put gedolven bij de hut van de nguandji búlá, op de plaats waar de geit geslacht werd. De nguandji búlá plant er een banaanstruik in, en hem vasthoudend met andere notabelen uit het dorp, (in casu was het de · hoofdman en de demissionerende oude nguandji búlá) zeggen ze: « Ta · tá Muaníngunga, Ma · má Gamilamba, batu bávuđi, bayé · tu báshi mabazu, bá · ná bávuđi mubula Buga abu nánushilabu = Vader M, moeder G., mogen de mensen talrijk worden, mogen de vrouwen zwanger, de kinderen talrijk worden in het dorp. Deze maniokbrij geef ik u. »

De put wordt gevuld. Aan de mume 'nä-boom, op de dijigita, hangen ze dan ook nog twee bollen van de 'kitsa 'pa nzou-boom, die een melkachtig vocht bevatten, zinnebeeld van de gezondheid der toekomstige moeders. De dijigita en de dorpsbanaanstruik (digondo di búlá) blijven schutsfetisken tegen ziekte en hongersnood en voor de vruchtbaarheid. De nguandji búlá zal er ook offeren in nood. De bananen zullen geplukt worden in een 'kise'bu (rond visschep der vrouwen) en al de dorpingen zullen er moeten van proeven. Van al het wild krijgt hij zijn deel, dat hij eerst aan de geesten zal offeren, in naam der gemeenschap. Hij en zijn vrouw moeten een voorbeeld zijn van goede zeden volgens de oudere traditie. Huwelijksrouw moet een van hun grootste deugden zijn.

Dit ambt is erfelijk.

Bâ Mbúji, Bâ Le 'mü, Bashi Gawayi, Bâ Mbanqu, Bashi Mboyi, Ba Gá 'bala.

plaatsingen. Voor de Bamgagani is dit de reden niet. Deze heeft eerder een religieus karakter. Omwille van het heersend systeem van kleinveekweek moeten de velden ver van het dorp wegzijn. De verhuizingen gebeuren altijd in dezelfde kring.

13. NGAMBI ('-ba)

wijze, rechter.

Deze werd aangesteld door de raad der bangambi samen met de hoofdman. Zijn bijzonderste werk bestond in het regelen van moeilijkheden, het slechten van gedingen en het rechtvaardig straffen van misdrijven. Ieder rechtspraak bezorgde hem zijn welverdiend loon: kippen, aardnoten van de aanklager en een deel van de betaalde boete. Opvallend is het te horen van de nog levende bangambi welk een zorg er besteed werd om de schuldige te doen bekennen en om de benadeligde te vermanen dat hij het zelfde misdrijf niet zou begaan. Waren alle getuigenissen en bewijzen tegen een beschuldigde, dan werd deze niet gestraft ingeval hij bleef lochenen, doch zijn burgerrechten werden flink besnoeid. Zelf kon hij nooit meer klacht indienen. In zulke gevallen werd de betaling ook teruggegeven aan de aanklager.

Een proces ter illustratie.- Gayélésa (°1875)

Wordt er een misdrijf begaan (deze in het aangehaalde geval is een moord) dan

wordt gans de hoofdj samengeropen. Voor mindere misdrijven wordt er min volk opgeropen.

Gukumbula a'kinguvu: samenroeping met de seintrom. Bashindji adiangala, 'Kinia 'ta malumbu, Kianangamina pata; Mushindji Aluzoyi, Galuzoyi-Tumba, 'Kibundabunda kivula ndumba; Mushindji Amunandongo, Gatsongo gananga bidibu: Igani guneagu, igani guneagu, magambu magamba ma 'gu, magambu magambu ma 'gu! Nuenda gatsotso gatsotso, nuenda gatsotso! Afstammelingen van Gadiangala, Lansvertrapper, Vlaktebezetter; Afstammeling van Galuzoyi, Galuzoyi-Gatumbasoon, vruchtrijke boskoord;

Afstammeling van Gamunandongo, Otter die de jachtbel-vruchten lust; Kom hier, kom hier, jou belangrijke zaken, jou belangrijke zaken! Stapt vlug, stapt vlug!

De zaak wordt ondervraagd aan de schuldigen vóór het nieuwsgierig opgekomen publiek. De rechter die volgens aller akkoord het best het zaakje onderzocht en be-rechtigd heeft, staat recht en maant allen tot zwijgen, en maakt bekend:.

Gushingisa a gutenda 'kikongo
Doen betalen voor bloedschuld.

De rechter

Ye' gwa' tani
magambu ka magambu ma 'gu
Ye' gwatani
kudula bakambiji bat
batu banga? bue'
lugonu bangu
'kigunda bangu
Gwowela kwe' kwe' kwe'

luistert
jou zaak

betalen v.. geiten
hoeveel mensen? twee
een enkel-ring
een dubbel-ring
't is effen

Het publiek, in koor

ye' wij luisteren
e' e' zeker
ye'
bata'nu vijf
bue' la twee
e' e' zeker
e' e' zeker
kwe' effen.

(à-suivre)

G. Vancoillie
Tshibala (Kasayi)

Notes sur la Langue Olombo

(Turumbu)

1. Situation de la tribu. La tribu connue sous le nom: Olombo (Turumbu) se trouve dans la forêt sur la rive droite du fleuve Congo entre Stanleyville et Basoko. Elle s'étend sur deux territoires du district de Stanleyville :

1) le Territoire des Topoke-Lokele (chef-lieu: Isangi) .

2) le Territoire de Basoko.

Les Olombo parlent de trois grandes divisions de la tribu dans le Territoire des Topoke-Lokele :

a) Yambau - à l'Ouest et au Nord-Ouest;

b) Yangeka - au centre

c) Bosala - à l'Est.

Il y a des différences dialectales de langue dans ces trois secteurs de la tribu, mais un homme de Bosala réussit à se faire comprendre dans un village Yambau et vice-versa. ¹⁾

2. En 1946 la population Olombo du Territoire des Topoke-Lokele s'élevait aux chiffres suivants :

hommes : 2. 418 femmes : 2.405

garçons : 2. 675 filles : 2.456

Total : 9.954

3. Le nom de la langue. Le radical -lombo est assez bien connu dans les langues des régions environnantes. Il signifie: homme (hommo). Par exemple :

Mbole (Ofunga): olombo Lokele (gong):
otolombo

Mbole (Linja): olomo

Topoke : otolombo

Il se pourrait donc, que le nom de la tribu et de la langue veut dire simplement: les hommes, les gens.

Le nom adopté par l'Administration — Turumbu — diffère un peu de celui dont nous nous servons dans cette étude. La voyelle u du nom de l'Administration est remplacée dans l'autre nom par o; la consonne r est remplacée par l et le préfixe tu- par bo- (ou o). Les deux premières différences s'expliquent comme erreurs d'orthographe-erreurs assez communes dans notre région où les voyelles o et u ne se distinguent pas facilement, ni les consonnes r et l. Quant à la troisième différence nous suggérons qu'il s'agit de l'adoption d'un préfixe péjoratif dans le nom « officiel ». Dans les langues de la région on peut donner un sens ridicule à n'importe quel nom en remplaçant son préfixe par le préfixe i- (au singulier) ou to- (au pluriel). On aurait demandé le nom de la tribu à quelqu'un qui n'appartenait pas aux Olombo (peut-être à un des riverains qui méprisent souvent les habitants de la forêt) et il aurait répondu: Tolo-mbo au lieu de baOlombo. Ce nom Tolo-mbo fut écrit: Turumbu.

5. Phonétique ²⁾ Voyelles.
Nous distinguons sept voyelles dans la lan-

²⁾ Nous nous servons ici de l'orthographe adopté par l'Association Internationale Phonétique cf. « Practical Orthography of African Languages » London 1930. Revised edition.

¹⁾ Ces notes sur la langue sont basées sur des recherches faites dans la section - Bosala.

gue Olombo. Elles ont approximativement les valeurs suivantes :

a - intermédiaire entre la voyelle a de camarade et celle de grace ;

e - la voyelle é de été ;

ɛ - la voyelle e de chef ;

i - la voyelle i de lit ;

o - la voyelle o de pot ;

ɔ - la voyelle o en carotte ;

u - la voyelle représentée par ou en soulier.

Chacune de ces voyelles peut être allongée ; nous préférons représenter une voyelle allongée par deux voyelles juxtaposées ayant, chacune, la même valeur,

Nous écrivons donc :

ee (lui) au lieu de e etc. ³⁾

Deux voyelles de valeur phonétique différente peuvent se trouver en juxtaposition, mais elles représentent toujours deux syllabes distinctes :

ei (moi) ɔɛ (toi)

6. Harmonie des voyelles. Il semble exister une sorte d'affinité entre les voyelles e et o et aussi entre les voyelles ouvertes ɛ et ɔ. Les deux voyelles fermées se trouvent ensemble dans un même mot et les deux voyelles ouvertes se trouvent ensemble. Mais des mots dans lesquels une voyelle fermée se trouve suivie ou précédée par une voyelle ouverte sont rares. Voici quelques exemples de cette harmonie entre les voyelles :

toutes fermées :	toutes ouvertes :
ngélo (sang)	bɔendá (visiteur)
botéma (cœur)	ɛlɛngɔ (demain, hier)
losoé (cheveu)	bɛkɔta. (chef)
bolóme (mari)	tɔnekele (doigts, orteils)

boseka (fille) bɛkɔngɔ (dos, pluriel)

7. La présence d'un suffixe qui possède une voyelle ouverte ou fermée peut déterminer la qualité de la voyelle du radical :

éénáká elanga il a vu le jardin

éénékéi (=éénáká ei) il m'a vu

éénákɔɛ (=éénáká ɔɛ) il t'a vu

éénákáé (=éénáká éé) il l'a vu

éénékéesú (=éénáká esú) il nous a vus

éénékéénú (=éénáká enú) il vous a vus

éénákábɔ (=éénáká bɔ) il les a vus

8. Nous rencontrons cependant quelques mots dans lesquels les voyelles fermées et ouvertes existent ensemble :

bámbeé ils (des personnes) sont

9. Consonnes. Nous notons les suivantes :

b exemple : botéma (cœur)

c dont nous nous servons ici afin de représenter la consonne qui est souvent écrite : ts
exemple : caka (couteau de guerre)

f felí (pot)

h s'entend seulement dans la région centrale et à l'ouest ; exemple losohé (cheveu) qui devient losoé dans Bosala.

k exemple : lokómbá (peau)

l exemple : bolío (cadavre)

m exemple : nama (animal, viande)

mb exemple : ikúmbé (conseil)

n exemple : noli (oiseau)

nb exemple : bonbá (cynocéphale)

nd exemple : ndála (griffes)

ng exemple : bongúngú (gong)

nj exemple : lianja (main)

s exemple : liso (oeil)

t exemple : litindi (pied)

w exemple : wina (ami)

y exemple : báye (eau)

10. Tonétique. Le caractère tonétique de la syllabe en Olombo est aussi impor-

3) Pour une défense de ce système d'orthographe nous renvoyons le lecteur à notre étude de la langue Lokole : AFRICAN STUDIES. December 1943.

tant que sa qualité phonétique. La mélodie de prononciation d'un mot donné reste invariable sauf quand le mot apparaît à la fin d'une phrase qui n'est pas une question, ou quand on l'énonce en isolation. Dans les derniers cas le ton de la dernière syllabe est toujours bas et les tons des autres syllabes du mot peuvent subir des modifications:

laotwanilo fins [. . .] je me suis beaucoup trompé.

laotwanilo [. . .] je me suis trompé.
(à comparer le ton de la syllabe - twa - dans les deux cas) 1)

11. Il n'y a que deux tons essentiels, un bas et l'autre haut. Le ton moyen qui s'entend dans la conversation est un bas ton ou un haut ton modifié par la proximité d'autres tons de valeurs différentes ou par l'effet de la fin de la phrase. Ces deux tons essentiels sont reproduits sur le gong ou par la corne afin d'envoyer des messages à loin 2)

12. Dans les notes qui suivent nous montrerons la syllabe à haut ton par un accent aigu; la syllabe à bas ton ne porte pas d'accent.

13. Voici quelques exemples qui montrent la valeur sémantique des tons en Olombo:

ngóto	feuilles
ngótô	polygamie
líndó	palmier à raffia
líndó	cinq
liaktu	rat
likútú	armoire.

1) Hulstaert appelle ce phénomène en Nkundo: le ton pausal simple (*Anthropos* 29, 1934) Guthrie dans une étude sur la langue «lingala» l'a nommé: the final cadence (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* . . X, 1940)

2) Dans une étude de l'auteur: A comparative study of some Central African gong languages, (sous presse) il se trouve une collection des mots Olombo employés sur le gong.

bolanga	saison sèche
bolánga	grand panier
lokele	cuillère (coque d'une huitre)
lokéle	petit gong

14. Les Classes nominales.

Nous distinguons seize préfixes classificateurs parmi les noms Olombo. En voici la liste accompagnée par des exemples et mise en rapport avec les préfixes d'Ur-Bantu 3)

Classificateur:	Ur-Bantu:	Exemple:	Signification:
1.	bo- mu- (1)	boseka	jeune fille
2.	ba- a- (2)	baseka	jeunes filles
3.	bo- mu- (3)	botéma	coeur
4.	be- mi- (4)	betéma	coeurs
5.	rien ni- (9)	sóló	ventre
6.	rien li-ni- (10)	sóló	ventres
7.	lo- lu- (11)	loláme	langue
8.	li- li- (5)	líso	oeil
9.	ba- ma- (6)	baíso	yeux
10.	e-, le- 4) ki- (7)	elanga	jardin
11.	bi- vi- (8)	bilanga	jardins
12.	i- pi- (19)	iolo	aiguille
13.	to- tu- (12)	toolo	aiguilles
14.	ta- pa- (16)	táboki	dans le village
15.	ko- ku- (17)	kotálo- konda	jusqu'à la forêt
16.	o- ku- (15)	obeká	dire

Les classificateurs 14 et 15 en Olombo sont ceux des classes locatives, dont la fonction est beaucoup plus restreinte en Olombo que dans d'autres langues bantoues comme Luba, Swahili, Kongo etc. Le préfixe 16 est celui du verbe employé comme substantif à la forme infinitive.

3) Meinhof and Warmelo: Introduction to the Phonology of the Bantu Languages. Berlin, 1932.

4) Bien que les accords de cette classe en Olombo soient les mêmes que ceux de la 7e. classe nous avons séparé les noms à préfixe lo- des noms aux préfixes e-, le-. En Lokélé, les deux classes sont bien distinctes.

15. Nous groupons les noms Olombo au singulier et au pluriel dans les groupes suivants :

Groupe I. Classe 1 : bo-; **Classe 2 :** ba-
Ce groupe contient les noms des êtres humains :

botolôme	batolôme	homme (vir)
boáli	baáli	épouse
botúli	batúli	forgeron

Le nom pour « homme (homo) » est un peu irrégulier :

buto	baiso
------	-------

On peut considérer ce nom au singulier comme : bo- plus -ito, les deux voyelles o et i donnant u ensemble.

Devant une voyelle le préfixe bo- de ce groupe devient w- :

wána	bána	enfant
wina	baina	ami

Sous - Groupe a : (Meinhof 1a)
Au singulier, les noms de ce sous-groupe n'ont pas de préfixes :

kanga	bakanga	féticheur
isé	baise	père
nangó	banangó	mère

Sous - groupe b : Quelques noms d'animaux et d'outils ont des accords qui sont les mêmes que ceux du Groupe I.

akólíka	bakólíka	chimpanzé
akólú	bakólú	pintade
angóngɔɔ	bangóngɔɔ	serpe employé en guerre

ánbókɔ́ bánbókɔ́ couteau de jardinier.

On doit noter deux noms qui ont les préfixes de ce groupe, mais qui n'entrent pas dans les catégories donnés :

boté	baté	médecine indigène
bokolo	bakolo	jambe

Groupe II Cl. 3 : bo-; **Cl. 4 :** be-
botéma betéma coeur

bosé	besé	ciel
bokulu	bekulu	corde

Devant un radical qui contient les voyelles ɔ et ɛ, les préfixes deviennent bɔ- et be-

bɔkɔta	bekɔta	chef
bɛndá	beendá	visiteur.

Quelques noms dont les radicaux commencent par une voyelle ont, au singulier, le préfixe w-. Au pluriel, le préfixe peut être bi- au lieu de be- :

wáto	biáto	piroque
wili	biili	racine

Groupe III. Cl. 5 : rien; **Cl. 6 :** rien.
soku soku éléphant
feli feli pot
túlú tұлú étoffe faite d'écorce.

Groupe IV. Cl. 7 : lo-; **Cl. 6 :** rien, nasal, fricatif.

(a) préfixe au pluriel : rien.

losoé	soé	cheveu
lotuá	túá	mortier
lokóngo	kóngo	houe
lomata	mata	manioc

(b) préfixe au pluriel : fricatif.

lóngo	fóngo	colline
lounqu	fungu	poile

(c) préfixe au pluriel : nasal.

loláme	ndáme	langue
loála	ndála	griffe
lowó	nbó	maladie
loóto	ngóto	feuille

Groupe V. Cl. 8 : li-; **Cl. 9 :** ba-

litói	batói	oreille
lilómi	balómi	mamelle
litále	batále	pierre
likongá	bakongá	lance

On peut inclure dans ce groupe quelques « pluralia tantum » qui sont les noms des objets liquides :

baiti	boue
-------	------

bainyé urine
 bainá huile
 balámi lait

Groupe VI. Cl. 10: e-, le-: Cl. 11:

bi-

eúlu biúlu tortue
 etúngani bitúngani frère cadet (d'un
 garçon)
 soeur cadette (d'une fille)

Groupe VII. Cl. 12: i-; Cl. 13: to .

ikpakpa tokpakpa scorpion
 ikómbá tokómbá hache
 ilongé tolongé étoile

Devant une voyelle les préfixes peuvent rester i-, to :

iimbé toimbé feu
 iolo toolo aiguille

ou bien, les préfixes deviennent y-, t- (ou tw-)

yemésé twemésé pagne
 yúwa túwa os

22. On peut donner un sens dérisoire à un substantif en remplaçant son préfixe par les préfixes de ce groupe:

buto un homme
 yito un petit homme sans force
 twito (pluriel)

23. Quelques noms doublent la première syllabe du radical ou le radical entier en prenant la forme péjorative:

isándú un arbre
 isásándú un arbrisseau
 ndolé un chemin
 indoléndolé un piste

Les Pronoms Absolus.

24. Voici la liste des pronoms person-

nels en Olombo:

ei	moi	esú	nous
ɔe	toi	enú	vous
éé	lui	bó	eux

Pour les autres classes nous trouvons les formes suivantes employées comme pronoms absolus:

Classe 3	wámó	Classe 8	lyámó
4	byámó	9	bámó
5	amó	10	lámó
6	yámó	11	yámó
7	lámó	12	yámó
		13	twámó

25. Les accords. En Olombo il y a deux catégories d'accords qui diffèrent de par leurs tons:

dans la première catégorie, qui est celle des accords qualificatifs, tous les tons sont bas; dans la seconde, qui est celle des accords énumératifs, des accords pronominaux et des accords possessifs, les tons sont hauts sauf dans le cas d'un petit groupe de noms de la 1ère classe et des noms de la 5ème. classe qui ont tous des tons bas. Le tableau suivant montre ces accords. Nous prenons comme exemple de qualificatifs les deux radicaux -lo (bon) et -bé (mauvais) dont le premier modifie les voyelles des accords selon le principe de l'harmonie des voyelles (section 6) Les numéraux employés sont: au singulier: -moi (un) et au pluriel: -sáso (trois)

classe :	nom :	traduction :	qualificatif :		énumératif :	
			bon :	mauvais :	un	trois
1.	isé	père	bɔɔ	bobé	amɔi	
2.	baisé	pères	balɔ	babé		básásɔ
3.	botéma	coeur	bɔɔ	bobé	bɔmɔi	
4.	betéma	coeurs	bɛɔ	bebé		bésásɔ
5.	ndolé	chemin	ɛɔ	ebé	emɔi	
6.	ndolé	chemins	bilɔ	bibé		bisásɔ
7.	loláme	langue	ɔɔ	lobé	lɔmɔi	
8.	lino	dent	lilɔ	libé	limɔi	
9.	baino	dents	balɔ	babé		básásɔ
10.	elanga	jardin	ɔɔ	lobé	lɔmɔi	
11.	bilanga	jardins	bilɔ	bibé		bisásɔ
12.	iimbé	feu	ilɔ	ibé	imɔi	
13.	toimbé	feux	tolɔ	tobé		tósásɔ

26. Les Possessifs. La simple idée de relation est représentée en Olombo par l'accord de la deuxième catégorie de la section précédente, préfixé au nom du « possesseur » :

- | | | | |
|-----|---------|-----------|----------------------|
| 1. | buto | aboki | homme du village |
| 2. | baito | báboki | hommes du village |
| 3. | botáe | bóisándú | branche d'un arbre |
| 4. | betáe | béisándú | branches d'un arbres |
| 5. | feli | embele | pot de la maison |
| 6. | feli | bimbele | pots de la maison |
| 7. | losoé | lóotwé | cheveu de la tête |
| 8. | liké | likókó | oeuf de la poule |
| 9. | baké | bákókó | oeufs de la poule |
| 10. | elanga | lólokonda | jardin de la forêt |
| 11. | bilanga | bilokonda | jardins de la forêt |
| 12. | inekele | ilianja | doigt de la main |
| 13. | tónkele | tólianja | dogts de la main |

27. La vraie idée de possession est exprimée par une particule composée du préfixe d'accord suivi par le formatif -ya- :

- | | | |
|------|---------|---------------------|
| wána | ayaafá | l'enfant du père. |
| bána | báyaafá | les enfants du père |

A comparer ces formes avec :

- | | | |
|--------|-------------|------------------------------------------|
| wána | aboki | l'enfant du village |
| bɔsɔni | bóyaboékesi | le crayon qui appartient à l'instituteur |
| bɔsɔni | bósukúlu | le crayon scolaire. |

Dans les formes à formatif -ya- il y a une idée de propriété qui n'est pas bien exprimée dans les formes sans -ya- ¹⁾

28. De tableau suivant montre les pronoms personnels préfixés par l'accord possessif :

¹⁾ La langue flamande donne la distinction entre les deux formes mieux que la langue française :

inekele iwana	een kindervinget
inekele iyawana	de vinger van het kind.

Class:	nom:	traduction:	singulier:			pluriel:		
			1e.	2e.	3e.	1e.	2e.	3e.
1.	isé	père	angé	aó	indé	iso	inó	ibó
2.	baisé	pères	bángé	baó	bindé	biso	binó	bibó
3.	botéma	coeur	wáné	wáó	windé	wisó	winó	wibó
4.	betéma	coeurs ²⁾	byángé	byaó	bindé	biso	binó	bibó
5.	túlú	éttoffe	angé	áo	indé	iso	ino	ibó
6.	túlú	éttoffes	yangé	yaó	yindé	yiso	yino	yibó
7.	loláme	langue	langé	láo	lindé	lisó	linó	libó
8.	litále	Pierre	lyangé	lyáo	lindé	lisó	linó	libó
9.	batále	pierres	bangé	baó	bindé	biso	binó	bibó
10.	elanga	jardin	lángé	láo	lindé	lisó	linó	libó
11.	bilanga	jardins ²⁾	byángé	byaó	bindé	biso	binó	bibó
12.	inekele	doigt	yángé	yaó	yindé	yiso	yino	yibó
13.	tonekele	doigts	twángé	twáo	twindé	twisó	twinó	twibó

29. **Démonstratifs.** En Olombo nous reconnaissons trois formes différentes qui correspondent à :

A. « celui-ci » B. « celui-là » C. « celui qui n'est pas ici ni là dont je viens de parler. »

La formation de chaque forme est donnée par le tableau :

classe: forme A: forme B: forme C:

1.	ónó	óte	ámó
2.	bé	báte	ámó
3.	wé	bóte	ámó
4.	byé	béte	ámó
5.	ené	éte	ámó
6.	yé	yite	ámó
7.	lé	lóte	ámó
8.	lyé	lite	ámó
9.	bé	báte	ámó
10.	lé	lóte	ámó
11.	byé	bite	ámó
12.	yé	ite	ámó
13.	twé	tóte	ámó

²⁾ Les formes byange, byao etc. s'énoncent aussi : yange, yao etc.

Exemples de l'emploi des démonstratifs:

litále	lyé	cette	Pierre-ci
litále	lite	cette	Pierre-là
litále	ámó	la Pierre	dont je viens de parler

30. Pour emphase le démonstratif peut précéder et suivre le nom en même temps :
byé bietó byé cet argent-ci (non l'autre)

31. **Les numéraux.** Les numéraux : un, deux, trois, quatre s'accordent avec leurs noms. Les autres sont invariables :

1. amó, bómó, emó, émó, limó, lómó, imó
2. baélé, byélé, béle, twélé
3. básáó, bésáó, bisáó, tósáó
4. bánati, bénati, binati, tónati
5. líndó
6. liambe
7. bosambalé
8. bonáneí
9. libwá
10. líou
20. kámá yélé
30. kámá isáó

50. kámá líndó
 100. batinda líndó (cinq vingtaines) mia emio.

32. Le verbe.

Les préfixes pronominaux.

Voici la liste :

Classe :	1.	1 ^e .	persone :	le -
		2 ^e .	persone :	o -
		3 ^e .	persone :	á -
Classe :	2.	1 ^e .	persone :	to -
		2 ^e .	persone :	o -
		3 ^e .	persone :	bá -
Classe :	3:			bó -
	4:			bé -
	5:			é -
	6:			bi -
	7:			ló -
	8:			li -
	9:			bá -
	10:			ló -
	11:			bi -
	12:			i -
	13:			tó -

Les préfixes donnés ici, cependant, subissent des modifications phonétiques et tonétiques à cause des syllabes des verbes qui les suivent.

33. On distingue entre la deuxième personne singulier et pluriel en suffixant -i à la dernière :

ókeláká tu as fait
 ókelákái vous avez fait (pluriel)

34. Il n'y a pas d'infixes régimes en Olombo.

35. La copule La simple copule se forme, à l'affirmatif et au négatif, selon le tableau suivant :

Classe :		affirmatif :		négatif :
1 :	1 ^e .	pers :	lembé	leiti
	2 ^e .	pers :	ombé	oiti

3 ^e .	pers :	ámbe	áiti
2 :	1 ^e .	pers :	tombé toiti
	2 ^e .	pers :	ombéi oitii
	3 ^e .	pers :	bámbeé báiti
	3 :		bómbéé bóiti
	4 :		bémbéé béiti
	5 :		embeé éiti
	6 :		bimbeé yéiti
	7 :		lómbeé lóiti
	8 :		limbeé léiti
	9 :		bámbeé báiti
	10 :		lómbeé lóiti
	11 :		bimbeé yéiti
	12 :		imbeé yéiti
	13 :		tómbéé twéiti

36. Les temps du verbe. Chaque temps a une forme caractéristique qui dépend des infixes et des suffixes et de la mélodie tonale propre au temps. Nous constatons, cependant, qu'il y a souvent deux formes de la mélodie tonale qui caractérisent un temps donné ; la première syllabe du radical s'énonce sur un ton haut pour certains verbes et sur un ton bas pour d'autres. Quelquefois les valeurs tonales des syllabes qui précèdent ou qui suivent la première syllabe du radical varient suivant que cette dernière a un ton haut ou un ton bas. Nous pouvons, donc, dresser une liste des radicaux verbaux de la langue Olombo en la divisant en deux groupes :

- (a) verbes dont la première syllabe a un ton bas ;
 (b) verbes dont la première syllabe a un ton haut.

Le radical kel- (faire) est un exemple du 1^e. groupe, et le radical lúw- (savoir) est un exemple du 2^e. groupe. Il ne nous sera pas toujours nécessaire de donner les conju-

gaisons des deux groupes, cependant, parce que dans certains temps ce que nous appelons « l'interrelation des tons » ¹⁾ masque la valeur tonale essentielle de la première syllabe du radical.

37. Temps passé éloigné Ce temps s'emploie pour exprimer des actions faites avant hier :

affirmatif :	négatif :	
lékeláká	leitikelá	leitilúwá
ókeláká	oitikelá	oitilúwá
ékeláká	éitikelá	éitilúwá
tókeláká	toitikelá	toitilúwá
ókelákái	oitikelái	oitilúwái
békeláká	béitikelá	béitilúwá

38. Temps passé immédiat : pour des événements d'hier ou d'aujourd'hui.

lekákeláká	leikákeláká	leikalúwáká
okákeláká	oikákeláká	oikalúwáká
ákákeláká	ákalúwáká	áikákeláká
		áikalúwáká
tokákeláká	toikákeláká	toikalúwáká
okákelákái	oikákelákái	oikalúwákái
bákákeláká	bákalúwáká	báikákeláká
		báikalúwáká

39. Temps vraiment passé mais qui sert aussi à exprimer les événements du présent : affirmatif seulement :

lakelé	lalúwé
wakelé	walúwé
akelé	alúwé
twakelé	twalúwé
wakeléi	walúwéi
bakelé	balúwé

40. Temps futur : pour les évènements

d'aujourd'hui, de demain et d'un temps encore plus éloigné

lekélaka	léimbókelá
okélaka	óimbókelá
ékélaka	áimbókelá
tokélaka	tóimbókelá
okélakai	óimbókelái
békélaka	báimbókelá

41. Temps narratif : beaucoup employé en racontant des histoires.

Il consiste du pronom personnel suivi du radical avec préfixe aká-

ei akákelá	(puis)	je	fis
éé akálúwá	(puis)	il	savait
tokákelá	(puis)	nous	fimes

Pour la forme négative de ce temps voir section 48

42. Temps composés. Maintes formes du verbe Olombo semblent être des temps composés dont la base est la forme infinitive du verbe.

43. L'infinitif en Olombo est construit en préfixant o- au radical du verbe :

okelá	faire	olúwá	savoir
-------	-------	-------	--------

44. Temps présent avec implication progressive : Ce temps est formé par l'infixe koó- plus l'infinitif du verbe : lekoókela je suis en train de faire okoókela tu es en train de faire etc. etc.

45. Temps futur. Formé par le préfixe pronominal plus un formatif-t- qui a le pouvoir de modifier le préfixe o- de l'infinitif en lui donnant un ton haut ; la syllabe suivante a toujours un ton bas :

letókelá	leitókelá
otókelá	oitólá
etc.	etc.

46. Temps parfait. Il y a deux

¹⁾ Ce nom du phénomène décrit est celui de Hulstaert, (*Anthropos* 29, 1934). Burssens l'a trouvé également en Luba et l'appelle : toontegenstelling (Tonologische schets van het Tshiluba. Antwerpen 1939)

formes qui donnent le sens de complètement de l'action. Dans la première, le formatif -a- modifie le ton du préfixe o- de l'infinitif et le ton de la première syllabe du radical est, donc, toujours bas. La deuxième forme, qui ne s'entend surtout à l'Ouest du pays a le formatif -asi- qui ne modifie pas le ton du préfixe de l'infinitif. Il y a dans ce dernier cas deux formes distinctes de la mélodie tonale du temps.

forme I (négatif)
laókelá leikéli
waókelá etc. oikéli etc.

forme II: (négatif)
lasiókelá lasiolúwá leikéli
wasíókelá etc. wasiolúwá etc. etc.

47. Un temps consécutif avec une implication exclusive est employé en racontant des histoires. Il est souvent, mais pas toujours, employé avec un sens futur. La formation de ce temps est: préfixe ko- plus infinitif:

ei kokelá je fais, je ferai etc.
esú kolúwá nous savons, nous saurons etc.

48. La forme négative du temps dont nous venons de parler comprend l'infinitif plus le préfixe nd- qui modifie le ton de la voyelle o- de l'infinitif:
éé ndókelá il ne fait pas etc.
enú ndóluwá vous ne savez pas.

49. Les formes dérivées du verbe. Au moyen de suffixes divers le radical primitif du verbe prend de nouvelles significations. Nous notons en Olombo les formes suivantes:

49. forme passive: suffixe -o.
wáto boókelo la pirogue a été faite
lióli litóluwó labóni l'affaire sera connue
demain

50. forme réciprocatif: suffixe
= ana (-ene etc. selon les règles

de l'harmonie des voyelles)

baito bátósungáná les gens s'entraident

51. forme causative: suffixe -isa:

letókelisá éé likauwa je le ferai travailler

52. forme applicative: suffixe -ela
(-ele etc.)

letóumélá ðe bongúngú je frapperai le gong
pour vous

53. forme répétitive: suffixe -ka
(-ko, -ke etc.)

letókeláká likuwa je travaille toujours
iuma itslókó le fruit est mangé
(d'habitude)

54. Forme péjorative: le radical
du verbe est doublé:

atóbekábéká mbéko il dira des choses qui
ne sont pas d'importance

55. Le Subjonctif. Ce mode est
formé par le suffixe: eke qui

a toujours deux tons bas:

lékeleke que je fasse
ókeleke etc.

laólangá laó ákeleke likuwa lándé
je veux qu'il fasse son travail

La forme négative est:

leikeláká que je ne fasse pas...
oikeláká
aikeláká etc.

béisákáé laó aikeláká yamó
dites-lui qu'il ne fasse pas cela

56. L'Impératif: kelaka fais!
kelákai faites! (pluriel)

luwaka sais!
luwakai sachez! (pluriel)

L'impératif négatif est exprimé au moyen de la forme négative du subjonctif:

oikelaka (singulier)
oikelakai (pluriel)

56. L'Idéophone. Il y a plusieurs
idéophones en Olombo; en voici

quelques exemples : (le verbe est à l'infinitif)

okba se kpi	tomber avec violence
osila fe	finir complètement
ounda ngwi	saisir sans relâcher
omela meú	avaler complètement
okokamisa koke	supporter avec fermeté
oémala sikoko	se tenir rigidement debout
ona swa	voir clairement
onta hou	entrer à l'intérieur
osongama songe	se réunir ensemble
oéngana chaa	être tout a fait convenable.

57. Quelques textes Olombo illustrant les notes de grammaire.

A. Proverbes :

- I. baemo ndoyel'oe, kolutakana labaemo
la fiancée ne viendra pas à toi, tu dois emporter ta fiancée.
- II. bininga ndooka beimo betokwe
les enfants (eninga est vraiment un petit poisson des ruisseaux forestiers) n'écou- tent pas les conseils des anciens.
- III. bolio boke bokutu boke
pour un petit cadavre un court message funéraire au gong.
- IV. mbula eiuli basaka ndoula
s'il ne pleut pas les marais ne s'aggrandis- sent pas
- V. feli elokomba oe ngene oikuki, asia ndo- kukeloe
le pot du corps humain ; si tu ne le pro- tèges pas, un autre ne le gardera point pour toi.
- VI. buto kotobokoe baiso oe kobunakae ngo bakolo
si un homme te perce les yeux, tu lui casseras les jambes.

58. Une fable Olombo.

Bombila bonama lanli

Koala koala noli beswaka boki bofi bosa tii

na laisolo labokota wibó ako Lisalakutu aka- ngala tiina laisolo lafelo inaé bakasela bo- ngungú bóliutu.

Noli itotina bikasta ikumbé laó: Na- ma konama ene etómwa isólo yisó esú koi- tas laimba laó wasioena nama oe bokota wisó kouma bongungú limó esú batotina koya oyaitae.

Mbilé lambilé nama émwa baye baya- noli, noli koya oyaitae. Lanama itotina ikasta ikumbé laó: Tábosé bókó asisa totónana bi- ta. Latabosé wamó nama emoi ekaka oka- mwa baye lalisalakutu akauma bongungú: Yo- kósé ! Yokósé ! Noli bikáya labakonga langu- wa, lanama bikaya labakonga languwa, ba- kanana ; ndé noli bakasila yanama fe.

Ndé Eúlu étingala onga lafombi emoi ene éswokó likonga ekaka otíli kotabongolé eléngalaka Eúlu. Eúlu akalingólae : Lifwa lingí ? ee laó : Lifwa libita. Eúlu ee lao : Bitá binó layandaí ? Fombi ee lao : Bitá bíso la- yanoli. Limó Fombi ee lao : Tokananakae tolé eisolo. Limó esú bakanana bita lanoli bako- silésú. Eúlu ee lao : Ho ! wanané yeisai ? Ee lao : Twananée labakonga languwa. Eúlu ee lao : Ombei yébibébé.

Kanga labelyo labakwanda. Limó éomaka lifwa liyafombi bakanana bitá lisia ani Eúlu akaokela bibengú bibelyo labakwa- nda. Bakasela belyo tatosandú tototina likolo labakwanda tanelé bitotina. Éyaka noli oyae- lama tatosandú bokolo labapapú bakaundané tabelyo. Laongoma nama bakasilabó batotina.

59. Traduction de l'histoire.

Histoire des animaux et des oiseaux.
Jadis les oiseaux construisirent un grand long village près d'une source et leur chef, le Hibou, s'assit près de la source et devant lui on plaça un grand gong.

Les oiseaux se réunirent en conseil, en

disant : Nous allons tuer chaque animal qui vient boire à notre source ; si vous voyez un animal, O, notre Chef, frappez le gong et nous viendrons tous le tuer.

Parfois un animal venait boire l'eau des oiseaux et les oiseaux de le tuer. Puis tous les animaux se réunirent en conseil en disant : Un certain jour nous allons en bataille. Un jour un animal alla boire de l'eau et le Hibou frappa le gong : Venez ici ! venez ici ! Les oiseaux vinrent avec des lances et des boucliers, et les animaux, eux aussi, vinrent avec des lances et des boucliers. Mais les oiseaux tuèrent tous les animaux.

Mais la Tortue n'était pas là ; et une antilope Fombi qui avait reçu une blessure de lance s'enfuit vers le terrier où se trouvait la Tortue. La Tortue lui demanda : Qu'est-ce que la blessure ? Elle répondit : Une blessure de guerre. La Tortue dit : Une guerre entre vous et qui ? L'antilope répondit : Entre nous et les oiseaux. Puis l'antilope continua : Nous nous sommes battus à cause de la source. Les oiseaux nous ont maîtrisés. La Tortue s'exclama : Ho ! vous vous êtes battus avec quoi ? Elle répondit : Nous nous sommes battus avec des lances et des boucliers. La Tortue

dit : Vous êtes des fous. Il faut (employer) de la glu et des petites cordes.

Quand la blessure de l'antilope fut guérie ils allèrent se battre encore une fois et Eulu prépara des pots de glu et des cordes. Ils placèrent de la glu en haut sur tous les arbres et les petites cordes partout sur la terre. Quand les oiseaux vinrent se poser sur les arbres leurs pattes et leurs ailes se collèrent dans la glu. Ainsi les animaux tuèrent tous les oiseaux.

60. La prière de Notre Seigneur Jésus-Christ en Olombo.

Isé isó onó ambé tábosé
lína lyáo lilitésoko
bókota wáo bóyeke
lisangí lyáo likeloko énisé kee etókelókó
lyámó tábosé.
Fékésú lómosé bieka bíbosé labosé.
Mesilékésú batwanilo bísó kee esú tótómesilá
bé bátótombóá lísó.
Oíkésékésú tálisósiélá kangá onókolésú tábo-
bé. nongo bókota bómbeé wáo labofoka latala
layá layá. Ongomá.

J. F. Carrington.

(Missionnaire de la Baptist Missionary Society),

Yakusu, Stanleyville

Documenta

Est-ce que l'effort de guerre continue ?

L'Institut Royal Colonial Belge a consacré sa séance du 20 janvier 1947 à une communication du R.P.J. Van Wing sur "la situation actuelle des indigènes au Congo Belge", (Bulletin des Séances 1947-1, pp. 185-202), et sa séance du 17 février à la discussion de cette communication: par M. E. Van der Straeten (ib. 208-216), M. G. Malengreau (216-229), M. A. Engels (229-236) et M. P. Rijckmans (236-244). Voici quelques affirmations et quelques répliques de ce débat :

R. P. Van Wing: "L'effort de guerre continue: d'une façon générale les travaux obligatoires se continuent comme par le passé.

M. Rijckmans: Le jour même de la capitulation japonaise la cueillette obligatoire du caoutchouc a pris fin.

V. W. Le commerce et l'industrie étendent leur activité..

P. R. Cela est peut-être regrettable, mais comment propose-t-on de le leur interdire ?

V. W. L'exode de la campagne vers la ville se poursuit.. Quant à faire refluer les chômeurs et les parasites vers le village, il n'en est pas question.

P. R. On a pris des mesures, les "pass laws" très sévères et très antipathiques..

V. W. Une disette générale en est résultée, qui frise la famine. Les vivres indigènes deviennent aussi rares que les indigènes: En 1911 l'indigène devait apporter au marché 15 kilos de chicwanque pour obtenir un pagne qui durait un an; en 1945 il devait en apporter 70 ou 100 kilos pour se procurer un pagne qui dure six mois..

M. Malengreau: C'est vrai: la situation matérielle de l'indigène de la brousse ne s'est guère améliorée au cours des 60 années de notre occupation.

V. W. Dans la province de Coq, certaines exploitations ne continuent à vivre que grâce à des contraintes déguisées.. Pour pallier le manque de main-

d'oeuvre adulte, on emploie de plus en plus de la main-d'oeuvre infantile.. La faute n'est pas aux Administrateurs et Agents, mais premièrement à l'économie générale du Congo.

P. R. Le problème est beaucoup plus complexe... Si l'Administration *proclamait* partout la fin de la politique de guerre.. pareille attitude serait interprétée par les indigènes comme une *interdiction* de produire.

M. Engels: En règle générale chez l'indigène la liberté du travail n'est interprétée que comme la liberté de ne rien faire. Ce serait condamner le Noir à la sous-alimentation et à la stagnation, et conduire le continent vers une saharisation précipitée. Toute la question est dominée par une exigence inflexible: pour que l'indigène sorte de l'état de misère dans lequel il vit en ce moment il faut le mettre au travail et généraliser la loi du travail.

V. W. Venons en à quelques aspects particuliers. Et d'abord la situation démographique pire encore que je n'avais pensé l'année passée. Même dans les populations qui me paraissaient alors se maintenir, la dénatalité apparaît: nombre de villages Bapende et Babunda, qui promettaient tant pour l'avenir.. Chez les Baluba, le fléau s'étend du Lomami et du Sankuru dans tous les secteurs de l'intérieur.

P. R. Je ne crois pas que la situation démographique soit aussi grave.

V. W. Le problème angoissant de la dénatalité ne reçoit encore qu'une attention distraite des pouvoirs.

P. R. Ce problème est un de ceux qui préoccupent le plus les autorités.

V. W. On dit que la chefferie des Songo connaît un essai de restauration: la population n'y serait soumise ni à des corvées, ni à des prestations, ni à des recrutements; elle recevrait au contraire les soins vigilants d'un médecin, d'un agronome et d'un agent territorial expérimenté. Mais on m'a affirmé aussi que depuis l'instauration de ce régime, les condamnations par le Tribunal de Chefferie pour

défaut de prestations avaient doublé. . Il est certain que la lutte sera dure entre l'homme et l'argent.

M. V. d. Straeten: Je reste sceptique quant aux résultats d'une initiative consistant à mettre certaines populations au repos.

P. R. Je ne puis attribuer qu'à l'ignorance la condamnation de l'expérience entamée en chefferie Songo. La lutte ne sera pas dure entre l'homme et l'argent. L'argent a au contraire été délibérément sacrifié. Tout recrutement a été interdit dans cette chefferie. Tous les travailleurs originaires de la chefferie seront rapatriés, sauf ceux qui refusent expressément. Aucune corvée ne peut être imposée; on laissera les gens à leurs cultures et à leurs chasses traditionnelles. Si la chasse ne donne pas assez, le supplément nécessaire pour donner à toute la population la ration de viande réglementaire sera distribuée gratuitement aux frais de l'Etat. Un médecin sera chargé exclusivement du soin de cette population.

Le pourquoi de cette expérience sans précédent? Il a été dit que le seul salut pour les populations de la Tshuapa est l'arrêt de l'activité économique. Si cela est vrai, le Gouvernement est décidé à sacrifier toute l'économie de ce district pour sauver la race. Mais il serait impardonnable de sacrifier l'économie si ce sacrifice ne devait pas sauver la race.

La chefferie de Songo servira de cobaye. Entre l'homme et l'argent, le Gouvernement a choisi. Si l'homme peut être sauvé il le sera -quoi qu'il en coûte. 1)

V. W. La carence du service médical..

V. d. Straeten. La province de l'Equateur manque de médecins. Un organisme comme le Foréami y trouverait un champ d'action particulièrement fécond. C'est un grand cri d'alarme, un S. O. S. qu'il faut lancer dans ce sens.

V. W. Une cause de dénatalité, qu'on pourrait freiner assez facilement, est la polygamie, telle qu'elle se pratique actuellement.. Mais le Gouvernement la considère, maintenant comme il y a trente ans, comme un pilier de l'ordre social.

P. R. Le Gouvernement considère la monogamie comme l'idéal à atteindre. Mais il est extrêmement difficile de freiner la polygamie.. Il n'y a d'ailleurs pas un rapport constant entre polygamie et dénatalité.

lité.

M. Malengreau: La part de l'indigène, dans le budget de la Colonie est bien modeste.

M. Engels: Pour remédier à bref délai et efficacement à la pénible situation, il faut la constitution immédiate d'une Commission chargée d'établir le programme de réforme qui s'impose.

1) L'expérience chez les Nsongo se continue.. dans un secret assez éloquent. Un indigène écrit, en juillet 1947: Chacun ici sa bananeraie, sa plantation de manioc chaque année et son maïs. Les plantations de palmiers appartiennent à l'Etat qui a donné deux rangées à chaque indigène. Toutes les anciennes maisons démolies. Ils ont donné à chacun les mesures pour une belle maison. Qui ne construit pas ne peut échapper. Toutes les maisons à ndele, à poutres de bois dur. Chacun a planté un jardin de fleurs devant la maison, à mesure fixe. Après chacun doit planter deux arbres fruitiers.."

Cette expérience a été fortement critiquée dès le début. Monsieur Rijckmans, alors G.G., n'a donné son consentement qu'avec un grand scepticisme: "S'il s'avérait, comme je le crains, qu'il s'agit d'une dégénérescence raciale, contre laquelle nous serions impuissants"...

Ce qu'on ne peut admettre, c'est que cette expérience puisse décider du sort d'une race, et qu'on ne fasse apparemment rien, rien, dans tout le reste du secteur de dépopulation pour redresser la situation ou freiner le désastre.

Moral Depression.

In aansluiting met het voorgaande, geven we hier een uittreksel uit «Oost is Oost en West is West» van E. P. H. Geurtjens (Cfr Boekbeoordeling in dit nummer)

De magische opvattingen der primitieve volken brengen hen vaak tot gebruiken, welke rechtstreeks indruischen tegen alle christelijke of zelfs algemeen menselijke opvatting en welke zij toch meenen te moeten onderhouden op straffe van allerlei onheilen en rampen. Dat neemt niet weg, dat men zulk een cultuur pathologisch moet noemen, die, alhoewel krachtens haar doelstelling het welzijn van het volk beoogend, het ten ondergang voert. Een koloniserende mogendheid, die tot eersten plicht heeft, de belangen der inheemsche bevolking te behartigen, is wel genoodzaakt, zulke gebruiken, die feitelijk misbruiken geworden zijn, met geweld te onderdrukken. Maar in het oog dier menschen staat zulk een onderdrukking gelijk, met het hun

ontnemen eener onontbeerlijke levensvoorwaarde. Om een plastisch beeld te gebruiken, dat de zaak kan verduidelijken, zonder haar ook maar in het minst te overdrijven: zulk een verbod staat in het oog dier menschen gelijk met een maatregel, die hier den boeren zou verbieden hun land te bemesten...

Het ligt voor de hand, dat zoo iets een gedrukte, neerslachtige stemming brengt over die menschen; zij bukken in een gevoel van hulpeloosheid voor de overmacht, maar met wrok en wrevel in het hart. En dat drukkende besef hunner machteloosheid tegenover hun ontredderde levensvoorwaarden ontnemt hun levenslust en levensvreugd; zij vervallen in lusteloosheid en stompzinnige levensmoetheid.

Aan deze kwalen zijn niet alleen vele personen maar ook heele volkstammen ten onder gegaan. Dit verschijnsel openbaarde zich op zeer treffende wijze bij de Marindineezen op Zuid N. Guinea. Wanneer een hunner tot gevangenis veroordeeld werd, beteekende dat voor hem een buitensporig zware straf, ofschoon het gevangenisleven overigens zeer dragelijk was. Zij werden volgens de officieele terminologie « te werk gesteld voor den kost zonder loon ». Die kost was zeer behoorlijk en dat werk, behalve dat het hun veel vrijheid van beweging verschafte, want het gebeurt meestal buiten de gevangenis, deed denken aan de begijntjes, die zeiden: werken is zalig en ze droegen een boonstaak met vieren. Toch stond een gevangenschap van ongeveer een jaar voor die menschen practisch gelijk met een doodvonnis. Zij waren weggerukt uit hun gewone omgeving, waar zij behalve hun nooddruft ook hun levenslust vonden en konden uitvieren. Vereenzaamd in deze vreemde omgeving kwijnden zij weg en stierven. Deze omstandigheid plaatste rechtsprekende ambtenaren vaak in een zeer moeilijk parket. Wanneer zij b. v. een vonnis te vellen hadden over een moord, onder verzachtende omstandigheden gepleegd, b. v. omdat hij volgens de adat plichtmatig was, dan was de doodstraf te zwaar doch een betrekkelijk zeer lichte straf van een jaar hechtenis stond daar in feite mee gelijk...

Vele slachtoffers heeft deze kwaal gemaakt in Noord en Zuid Amerika. Reizigers getuigen, dat wanneer men ook heden de reservaten der Indianen

betreedt, men een gevoel van beklemming over zich heen voelt huiveren, omdat die menschen gebukt gaan onder den drukkenden last van lusteloosheid; het leven heeft voor hen zijn inhoud verloren; het heeft voor hen geen waarde meer en is hun als het ware tot een last geworden.

Toen op Nederlandsch Zuid N. Guinea de regeering een einde maakte aan de koppensnellerij en de plichtmatige orgieën van ontucht, haalde zij de twee pijlers omver, waarop de geheele samenleving der Marindineezen rustte. Het was dus een geweldig ingrijpen in de levensvoorwaarden van dit volk. Sir Hubert Murray, Lieutenant Governor van Papua (Engelsch N. Guinea) schreef dan ook: « According to our British ideas this social revolution should have been the end of the Marind-anim; we should expect them to lose all interest in life and simply to disappear. » - Ook de ethnoloog en neuroloog Rivers beweert, dat men het uitsterven van verschillende stammen in Melanesië niet zoozeer moet toeschrijven aan venerische ziekten of tuberculose, maar hoofdzakelijk aan *moral of mental depression*, levensmoetheid.

De regeering is vaak wel verplicht tot hardhandig optreden tegen zulke misbruiken. Zij slaat daardoor echter een volk uit het lood en laat het verder aan dit volk zelf over, zijn evenwicht terug te vinden. Een primitief volk mist daartoe evenwel de kracht en het aanpassingsvermogen en vindt in zijn simplistische levensvoorwaarden daartoe de mogelijkheden niet. Het verliest alle bezinning en verkwijnt in lusteloosheid en levensmoetheid. Gelukkig voor zoo'n volk, indien dan naast de regeering een andere macht staat, die het kan opbeuren en steunen en aan zijn leven een nieuwen inhoud kan geven.

Aan deze gelukkige omstandigheid is het ook te danken, dat het marindineesche volk niet verdween, zooals Sir Hubert Murray vreesde, maar tot een nieuw leven werd gewekt. Dr J. v. Baal, ethnoloog en bestuursambtenaar ter plaatse, die dezen gelukkigen ommekeer aanschouwde, schreef dan ook in 1939: « Voor de Marind als volk is maar één uitweg open, nl. die van integrale receptie van het Christendom, i. c. in den vorm van het Roomsche Katholicisme. De weg van het heidendom is hun afgesloten door de verdorvenheid en den

niet voor ontwikkeling vatbaren aard van hun cultuur.... Laat de Missie verstaan, dat hier door het Bestuur wel veel gebroken is, maar toch steeds in de verwachting, dat zij zou opbouwen. Zij is de eenige die dat kan.»

De regeering had daar een flinke politiemacht heen kunnen zenden, om met den sterken arm de misbruiken uit te roeien. Het volk zou voor de overmacht gezwicht zijn, doch met den wrok in het hart, gereed om bij de eerste gunstige gelegenheid weer uit den band te springen.

Men heeft dat niet gedaan, maar een doelmatiger weg gevolgd. Naast den geneeskundigen dienst werd de hulp der Missie ingeroepen. In alle dorpen werden scholen opgericht, waarin aan de jeugd andere en hoogere beginselen en idealen werden bijgebracht. Deze schooltjes waren niet op boekenwijsheid, maar op levenswijsheid en praktisch nut ingesteld. De uitslag dezer werkwijze is, dat het uitstervend volk herleeft en misbruiken, welke de ouders nog als duren plicht beschouwden, verafschuwt het opkomend geslacht als verachterlijke uitspattingen. Hun leven is niet verarmd, maar integendeel verrijkt met de hoopvolle vooruitzichten op een eeuwig leven en de opgewekte blijheid der christelijke feesten houdt die schoone hoop levendig in de harten. Er is weer warmte en bezieling gekomen in de koude, doodsche, uitstervende dorpen. De fluitorchesten van eigengemaakte bamboefluiten onzer schooljeugd, die parmantig pijpend door het dorp marcheeren, brengen daar vroolijke opgewektheid. En zelfs oude kribbenbijters, die met verbittering in het hart veel van hetgeen hun heilig was, zagen verdwijnen, komen onder den indruk van dit sprankelende jonge opbloeiende leven en raken verzoend met de nieuwe toestanden.

En het is wel opmerkelijk, wanneer men een reeks dorpen langs de kust beschouwt, waar de geneeskundige voorziening volkomen gelijk was, dat een paar dorpen, welke zich afzijdig hielden van de Missie, nog aan het verkwijnen en aan het uitsterven zijn, terwijl in de katholieke dorpen daarnaast een blij nieuw leven opbloeit, hetgeen ook Dr. v. Baal, in een rapport aan den Directeur van Inlandsch Onderwijs (in 1937) met nadruk onderstreept; "De maatregelen van het Bestuur, die behalve de verstreking van medicijnen, niet anders inhielden dan

verbod, vernietiging en afbraak, hadden dan ook slechts zin, naast den positieven arbeid der Missie. Die arbeid ten opzichte van het jonge geslacht is in hoofdzaak geslaagd... Het is juist de school, die leven brengt in het dorp. In die school groeit de jongere generatie met een nieuwen blik op het leven... Van het positieve werk van opbouw der maatschappij is de school het middelpunt, het begin en het einde." (blz. 177-180)

Politique indigène Portugaise au sujet du mariage

Certaines autorités, conscientes de leurs devoirs et de leurs responsabilités, s'efforçaient d'aider les missionnaires dans leur tâche éducatrice ardue, en obligeant les chefs d'envoyer à l'école toutes les filles en âge scolaire. D'autres, cependant, en dépit de ce que prescrit le décret-loi n° 30.207 du 5 avril 1941 en son article 82: « Les autorités et services publics prêteront... toute assistance et tout appui nécessaire au développement et au progrès de l'action missionnaire catholique en accord avec son but national et civilisateur »; malgré le règlement sur l'enseignement obligatoire pour tous les indigènes des deux sexes en âge scolaire; et nonobstant les demandes réitérées des supérieurs des missions aux autorités administratives respectives pour qu'elles interviennent dans pareille situation chaotique, ces autres autorités, donc, se désintéressant totalement du perfectionnement progressif des us et coutumes indigènes et du relèvement concomitant du niveau moral et social des indigènes, s'accrochaient nerveusement à la doctrine de l'article 22 de l'Acte Colonial, qui passa dans la Charte Organique de l'Empire, dans son article 246, qui dit: « Dans les Colonies il faut prendre garde à l'état d'évolution des peuples natifs, établissant des statuts particuliers des indigènes qui instituent pour eux, sous l'influence du droit public et privé portugais, des régimes juridiques et sociaux de temporisation à l'égard de leurs us et coutumes individuels, domestiques et sociaux, pour autant qu'ils ne soient pas incompatibles avec la morale, avec les règles d'humanité ou avec le libre exercice de la souveraineté portugaise, tout en travaillant à leur perfectionne-

ment patient. « Soit affectant l'ignorance de la partie restrictive de cet article, soit interprétant le terme « moral », à la manière de Durkheim, Lévy-Bruhl ou Sempaio de Melo, comme la codification des faits sociaux -- ce qui équivalait à l'indulgence envers les us et coutumes tels quels, érigés en norme de moralité -- ces autorités faisaient la sourde oreille aux prières instantes des missionnaires (quand elles ne contrariaient pas directement leur action civilisatrice), proclamant à haute voix devant les indigènes que les filles « dotées » ne devaient pas fréquenter les écoles de la mission...

Le Décret n° 35.461 du 22 janvier 1946, signé par le Président de la République, par le Président du Conseil et par le Ministre des Colonies, décret qui règle le mariage dans les colonies portugaises, vint à la rencontre des désirs des missionnaires...

L'esprit qui présida à son élaboration est exprimé dans les termes suivants du préambule : « faciliter au maximum l'action des missions religieuses concernant la population indigène. » Le Décret vise à couper net à tout ce qui jusqu'à présent a occasionné entre les autorités administratives et les missionnaires des discussions et des mésintelligences, qui provoquent toujours une diminution de prestige du nom portugais.

Aux yeux du Décret, la « dot » cesse d'avoir une valeur juridique matrimoniale quelconque pour les indigènes catholiques des deux sexes. C'est la doctrine exprimée indirectement dans l'article 2, par. 2 : « Les dispositions du présent décret ne portent pas préjudice, pour ce qui est des indigènes non catholiques, aux dispositions des lois sur l'observation de leurs us et coutumes ; toutefois, doivent être contrariés la polygamie et les autres usages en désaccord avec le droit public portugais. » Par conséquent, le législateur considère les indigènes catholiques des deux sexes, relativement au mariage, comme personnes civilisées, sujettes exclusivement aux lois ecclésiastiques et aux lois de la nation tutélaire.

Mais, même concernant les indigènes non catholiques, si nous interprétons ce paragraphe 2 de l'article 2, comme il doit manifestement être interprété, en harmonie avec la doctrine des articles 1, 3 et 42, la « dot » ne peut produire aucun effet matrimonial avant l'âge nubile et sans le consentement de la femme. En effet, l'article 3 détermine que « ont la capacité de contracter mariage les individus de plus de 16 ans, s'ils sont du sexe masculin, et de 14 ans s'ils sont du sexe féminin. » Et l'article 42 déclare que « La femme indigène est entièrement libre dans le choix de son mari. » Par conséquent, une indigène non catholique, bien qu'ayant été « dotée » selon les us et coutumes indigènes, avant l'âge nubile, ne peut cependant être considérée comme mariée avant l'âge de 14 ans et sans qu'elle ait donné son libre consentement ; elle ne doit pas se rendre à la maison du fiancé sinon après avoir atteint l'âge requis et après l'expression de son libre consentement. Ceci afin d'éviter des dérèglements sexuels et d'empêcher le déclin physiologique de la race. Et, encore par conséquent, elle ne doit pas être détournée, tant qu'elle est impubère, de fréquenter les écoles, sous prétexte qu'elle a déjà été « dotée. »

Très important aussi, comme moyen de protection de la liberté de la femme indigène, est ce qui est statué dans la seconde partie de l'article 42, au sujet des veuves et des orphelins : « Ne sont pas reconues les coutumes ou les règles quelconques selon lesquelles la femme ou ses enfants doivent ou peuvent être considérés comme appartenant aux parents du mari quand celui-ci vient à mourir ».

Ce sont là les lignes maîtresses de la nouvelle politique indigène portugaise au sujet du mariage entre indigènes. Honneur à celui qui les a magistralement tracées pour le Bien de l'Empire.

(Extrait d'un article du R.P. F.dos Santos, O.F.M. dans : *Missões Franciscanas*, juill. 1946 ; d'après : *Portugal em Africa*, 2 Série, IV, no 19, Jan. 1947).

Bibliographica

H. GEURTJENS, M. S. C.: Oost is Oost en West is West. - 254 blz.; ill. - Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht-Brussel, 1946. 131 fr.

Zoals de ondertitel aanduidt is dit boek gewijd aan een uiteenzetting van "psychologische en andere tegenstellingen toegelicht met voorbeelden uit eigen ervaring". Die tegenstellingen deden Kipling uitroepen: East is East and West is West, and never the twain will meet! - men herkent hier den titel van het boek. Doch evenmin als Kipling's woorden - meestal verkeerd, want absoluut opgevat - het onderlinge begrip steunende op de essentiële diep-menselijke overeenkomst uitsluiten, evenmin nemen voor S. de tegenstellingen de fundamentele eenheid weg tussen Oost en West. Het is trouwens zijn uitgesproken doel het ziels- en gemoedsleven van den Oosterling te doen kennen, er den algemeen menselijken kant van te laten zien en aldus door beter begrijpen, waardering en toenadering te bevorderen.

In dit opzet is S. ten volle geslaagd. Hij hangt een levendig beeld op van de maatschappij en het geestesleven bij drie minder ontwikkelde stammen in Indonesië (één ervan wordt terecht tot de meest primitieve volkeren ter wereld gerekend).

Hoewel het werk enkel over die 3 stammen handelt, spreekt S. meermalen in 't algemeen over Oosterlingen of zelfs over primitieven. Zijn ethnologische kennis rechtvaardigen die veralgemening. Blijkbaar echter mogen die termen niet altijd in al te engen zin worden opgevat. En toch, die veralgemening is gegrond. Wat den lezer in Afrika bijzonder treft is de gelijkenis tussen de stammen door P. Geurtjens beschreven en het volk waaronder wij in Kongo leven. Het is opvallend hoe de grote lijnen overeenstemmen: de grond van de houdingen, reacties, wetsbepalingen, enz. is in de meeste gevallen identiek. En niet enkel de grond; vaak is zelfs de praktische uiting van die psycholo-

gische, sociale en dgl. houdingen en toestanden dezelfde. Dit geldt voor de meest belangrijke zaken, zoals: opvattingen over het hiernamaals, verhouding tot de afgestorvenen, geesten geloof, familiebanden, huwelijk, maatschappelijke verhoudingen, houding tegenover lijden en dood, eigendomsrecht, zedelijkheid, sancties, enz.

Dit wil natuurlijk niet zeggen dat er geen verschillen bestaan. Het tegendeel zou onmogelijk zijn, gezien de grote verscheidenheid in klimaat, omgeving, enz. zonder van andere factoren te gewagen. Maar zelfs in die bijzonderheden bestaan er treffende overeenkomsten met bv. de Mongo, om ons te beperken tot een volk dat we meer van nabij kennen: vernielen van huisraad en hut van den afgestorvene, gebaren om aan te wijzen of te waken, voorwerpen halen uit het lichaam van zieken, de overtuiging dat de dood is ingetreden vooraleer de laatste adem is uitgeblazen of het hart stil staat, de zedelijke beoordeling van diefstal en leugen, het uitgeleide doen van ziekte-geesten (p. 218, te vergelijken met den optocht van Lianja), enz.

Grotere verschillen ontbreken natuurlijk niet; aldus de zeer uitgewerkte mythologie der Marind, vruchtbaarheidsvoorstellingen, koppensnellen, huisaltaren, enz.

Het grootste verschil ligt wel in de taal. Op dit punt staan de Kongolezen heel wat verder (volgens algemeen aanvaarden maatstaf althans) dan de volkeren waarover P. Geurtjens handelt. Abstracte woorden zijn gemeengoed bij de Bantoe (alhoewel dit vaak ontkend wordt, o. i. wegens begripsverwarring).

Uit dit alles blijkt het grote belang van dit werk, ook buiten Indonesië, voor alle Europeanen die leven onder min of meer primitieven of liever: minder-beschaafden, of zelfs: niet-Westers-beschaafden.

S. wil bijzonder de tegenstellingen tussen Oost en West naar voren brengen. Als maatstaf van « West » neemt hij het Kristendom (omdat dat

de enig vast betrouwbare is) en van de Westerse mentaliteit en houding: de beschaving gegrondvest op het Kristendom, zelfs al is dit nog slechts in sporen aanwezig. Zo stelt hij de sociale houding, de kuddegeest van den oosterling tegenover het individualisme van den Westering. Al geeft hij dan hier en daar toch toe, dat Europa ook lang niet alles is en dat bv. de kuddegeest, die wij zo graag aan primitieven verwijten, in onze maatschappij soms erger heerst dan bij hen; hetgeen trouwens een normaal uitvloeisel is van ons overdreven individualisme, zoals ook de lopende geschiedenis steeds duidelijker doet uitschijnen.

Over het algemeen lijkt het ons dat S. Europa te hoog aanslaat, omdat hij het beschouwt in de geschiedenis, of in zijn beste vertegenwoordigers; terwijl de jongste decaden ons leren- en de nabije toekomst schijnbaar nog duidelijker zal aantonen- dat die beste vertegenwoordigers juist het minst invloed hebben op de ontwikkeling der hedendaagse beschaving en dus het minst als hare feitelijke vertegenwoordigers mogen beschouwd worden. Op uitzonderingen bouwt men geen regel.

Hetzelfde zouden we willen doen aanmerken over de vergelijking tussen beide kulturen op intellectueel gebied, waarvoor S. de hogere intellectuelen en de op humaniorabasis geschoolden van de eeuwwisseling tot maatstaf neemt. Nochtans matigt hij hier en daar de Victoriaanse geesteshouding.

De tegenstelling tussen Oost en West wordt dus niet op de spits gedreven. Het thema is buitengewoon ingewikkeld en het is dus niet te verwonderen dat S. soms den indruk wekt dat hij met het begrip en de omschrijving van Europa en Westerse beschaving meer te worstelen heeft dan met het inzicht in de inlandse maatschappij en kultuur. En we kunnen hierin met hem ten volle sympathiseren. Trouwens is de inlandse kultuur meer één, homogeen, dus op zich zelf gemakkelijker te bevatten dan de Westerse beschaving, die de eenheid van haar voorloper, de Christelijke

beschaving, verloren heeft en ten prooi is aan allerlei tegenstrijdige houdingen en strevingen. O. i. ligt juist hier een der hoofdverschillen tussen Oost en West, hetgeen S. ook aangeeft zonder er echter nader op in te gaan.

In de moeitevolle pogingen om een vaste lijn van vergelijking tussen beide kulturen te vinden zien we ook P. Geurtjens' trouw aan zijn voornemen om steeds te streven naar volstrekte objectiviteit in de beoordeling. En indien hij sympathiek staat tegenover de inlanders en hun leven dan is het mede omdat hij alles tracht te beoordelen volgens de alleen vaststaande norm van de christelijke beginselen.

Steunend op die norm veroordeelt hij dan ook waar te veroordelen valt. Maar tevens wijst hij op de gevaren van gewelddadig ingrijpen en geeft het voorbeeld van hetgene aan de Marind overkomen is. Daar moest ingegrepen worden, doch de Nederlandse regering was zo wijs het kwaad tot een minimum te herleiden; eerlijk erkende zij de begane fouten en riep de Missie ter hulp om weer op te bouwen en het volk van een wissen ondergang te redden. Zo dat ook hier wel wat te leren valt voor onze kolonie, waar men soms wat al te angstvallig den schijn wil vermijden van zich met zedelijkheid in te laten en de officiële neutraliteit prijs te geven, zelfs indien er het heil van een volk van afhangt.

S. betreedt meermalen het terrein van de ethnologie in strikten zin, en aarzelt dan niet klaarlijkkelijke feiten te stellen tegenover de theoriën van ethnologen met naam of tegenover wetenschappelijke slogans.

Zoals we gewoon zijn uit de vroegere werken van P. Geurtjens is ook dit boek geschreven in een rijke taal en in keurigen stijl, sprankelend van leven en waar de humor niet ontbreekt. Dit wordt nog verhoogd door talrijke prachtige photographische illustraties. Het boek is dus niet enkel een leerrijke, doch tevens een aangename lektuur, die iedereen met nut en genoegen kan lezen.

G. H.

A nos Lecteurs.

Le présent numéro clot la dixième année d'Aequatoria.

Née d'un désir réel d'étudier les problèmes complexes qui se posent à notre devoir d'apostolat et de civilisation, et du sentiment de la nécessité de coopération pour les éclaircir, notre petite revue a rencontré bien des sympathies. Tout d'abord nous en remercions le Bon Dieu.

Nous remercions humblement S. Exc. Monseigneur Dellepiane, notre vénéré Délégué Apostolique pour ses encouragements et ses directives paternelles. Nous remercions NN. SS. les Vicaires et Préfets Apostoliques pour leur soutien, spécialement Monseigneur Van Goethem, le vrai fondateur de la revue. Nous remercions le Gouvernement Général et les Gouvernements Provinciaux qui ont rendu possible la continuation de la revue par leurs abonnements. Nous remercions tous nos abonnés et lecteurs, spécialement aussi nos collaborateurs: c'est eux qui ont donné à notre revue sa valeur, son succès.

Certes, les difficultés n'ont pas manqué et ne manquent pas. Difficultés matérielles, financières, morales. Les critiques non plus. Critiques méritées parfois, souvent vraies mais indépendantes de notre bonne volonté. Nous ne revendiquons qu'une gloire, c'est d'être restés, au milieu d'une confusion de théories scientifiques et d'une tendance de plus en plus générale au dirigisme de groupes, objectifs et fidèles aux principes de droit naturel qui régissent les droits et devoirs des individus et des communautés à civiliser et à convertir.

Nous croyons sincèrement pouvoir continuer à compter sur la collaboration et la sympathie de nos coopérateurs, abonnés et amis.

Grepen uit de Mbagani - traditie.

(vervolg en slot)

Het publiek, de bá munganda, notabelen en burgers, kregen hun deel van de betaalde boete en iedereen was tevreden.

Voor moord op een notabele steeg de boete merklijk. Een moordenaar die niet betalen kon werd opgehangen. Bij voortvluchtigheid werden gijzelaars genomen als « mih wêlá ».

Voor overspel met de vrouw van een gewoon dorpeling werden langs de oostkant -Muyówú, die de armste was en nog is twee slagen betaald, b.v. een 'kigunda en een geit. Voor overspel met de vrouw van een notabele was het een slag meer.'

In het center was het voor de bovenstaande gevallen de helft meer, en meer naar het westen toe, Bashi Tshilúndé enz.. het dubbel. Kon de betichte niet betalen dan werd hij slaaf, of moest een ander « mens » in de plaats geven. Was de vrouw evenwel van een hoofdman dan ging de boete van 5 tot 10 geiten, of 2 à 3 slaven.

De overspelige vrouw moest ook betalen, 1 geit voor een gewoon geval, twee als het de vrouw van een hoofdman was. Deze immers had ook « de buyanga teniet gedaan ».

Voor een meisje dat nog maagd was moest een slag betaald door de overspeler en 1 (Oost, Center) tot vijf slagen (West) door de moeder van het meisje, « zij had haar dochter beter moeten weten op te voe-

den en te bewaren ». Uitzondering werd gemaakt ingeval het meisje door de betichte gehuwd werd, dan werd zijn slag de buyangslag.

Had de eigenaar der vrouw geen buyanga-struik dan werd de boete met de helft verminderd (Ba. Ndába).

Een overspeler die op heterdaad betrapt werd mocht dadelijk neergeveld worden, zonder oplopen van 'kikóngó, bloedschuldboete.

14. TUIMBI U BULA. ('- ba)

Deze is een officiële persoon wiens ambt erfelijk is, die veldarbeid, jacht en visvangst, spel en dans moet regelen. Op aanzeggen van de hoofdman kondigt hij, met de bel, jacht en visverbod af: « Laten we ratten en palingvisjes talrijk worden.

Hij gaat het eerst zijn fuiken zetten en zijn rattenvallen, de dag dat dit verbod, dat nu streng onderhouden wordt, opgeheven mag. Na bekendmaking, met zijn bel nog eens, van de veldarbeid, gaat hij eerst een stuk veld beplanten; daarna de andere dorpingen. Bij hem is de dansvloer: musenga u magina. Hij roept de dorpingen samen voor de dans, en zwiert voorop in de rei, pas en maat aangevend met zijn bel...

In geval de tuimbi u bulā een afzonderlijke wijk bewoont, zal de nguandji bulā, of een van zijn familie, ook al voordansen....

Een voordanser hebben ze heel vaak nodig.

In sommige dorpen bestaat alleenlijk de *tumbi u bula* die tevens het ambt van *ngundji bula* waarneemt. Elders wordt dit dubbel ambt bij de *ngundji bula* gevonden.

15. MUGALENGI (mu-ba)

Hij is een soort leenheer maar blijft prievaat persoon.

Bugalengi, of bugalendji: ritueel van het heerschap.

Een «Heer», veelal familiehoofd en zoon van een «Heer», heeft omwille van zijn bugalengi een gewoontelijk aanvaard recht, om van ieder wie hij bij het bugalengiritueel een waarde leende, er het dubbel voor terug te krijgen. Geeft hij dan een geit, men zal er hem twee moeten teruggeven. Het uitlenen, bijzonderlijk van geiten, is een der bijzonderste ceremonies. Wanneer een Heer op jacht gaat heeft hij recht op zijn deel, dat overeenkomt met dat van zijn medejagers, en ook nog op een goed been dat deze die geen Heren zijn hem zullen moeten mededelen.

Enkel een rijkard kan Heer worden, omwille van het kostelijke uitlenen, maar hij wordt er ook rijker mede.

Lupangu: omheining, hof van een «mugalengi». *Klas lu-*.

Enkel een «Heer» mag deze omheining planten. Iemand die niet in de bugalengi trad is niet gerechtigd om een «hof» te hebben.

Drie houtsoorten worden in deze omheining geplant: *mutaba* (mu-mi), *mumanä* (mu-mi) en *dibámá* (di-ma). Worden de *mabámá* dicht tegen mekaar geplant, als een muur, dan is de eigenaar een *mugalengi u gui'lu*, heer van hoven. Bij feestelijkheden

danst hij, boven op de schouders zittend van een 'kitua'la (drager).

Deze bugalengi komt van de *Atshiókwe*.

16. DIBOU (di-ma)

het huwelijk.

De bruidschat. Een jongen die een meisje wil trouwen moet een bruidschat storten die «gewoontelijk» gedeeltelijk effen is bij de voltrekking van het huwelijk. De ouders eisen evenwel dat de bruidschat volledig gestort waze voor een kerkelijk huwelijk, hetgeen tot nogtoe geen moeilijkheden oplevert.

Vraagt een jongen een man naar zijn dochter, dan antwoordt deze hem: «*Gabá-di Abuanga, mushi múgáji, 'kite'pa gumié'gu!* -*Gabadi Gabuanzasoon, wil je haar tot echtgenote, dan moet je acht (bruidschatslagen) geven.*» (Spreuken). Acht is het spreekwoordelijk getal van de bruidschat en wordt zodoende in figuurlijken zin voor het zelfde aangezien als eigendom-voorwerpen. Veel dorpen dragen de naam van 'Kite 'pa of Gate 'pa. (Ga is het prefix der eigennamen). Twee Gate'pa dorpen noemt men: *Bite'pa bié'la*.

Als bruidschat werden vroeger koperen halstingen gegeven. Enkelvoudige en drie-, of vijf-dubbele: *Lugónu* (lu-) en 'kigunda ('ki-bi). De *Bambágáni* vrouwen tooien zich met *lugónu* en 'kigunda. Nog veel van deze ringen worden bewaard als bruidschat van vroegere huwelijken. Inlands zout werd ook gegeven.

De commercialisatie van het instrumenteel huwelijksbewijs bracht algemeen geiten in plaats van ringen. Bij de *Bambágáni* worden de geiten daarom nooit geslacht en ook niet verkocht.

Tegenwoordig bestaat er meer en meer strekking om van de bruidschat een koopprijs te maken. Omwille van de prijzenstijging zal men meer en meer vragen, niet de ongestegen prijs der ringen maar wel de tegenwoordige prijs der geiten. Velen reeds zijn ontevreden met acht slagen. Een « chef de secteur » ging er fier over dat men nu bij machte van het gerecht meer slagen kon laten geven als weleer (1945).

Er wordt afgestuurd op huwelijken van rijken en destengevolge op polygamie.

Van de acht slagen gaan er 5 of zes naar de vader van het meisje, en 3 of 2 naar de moeder of de moederlijke oom. De buyanga-slag wordt het laatst gegeven. De vader en de moederlijke ooms van de jongen verschaffen de geiten. Bij Bã Le 'mü en Ba 'Mbúyí geeft de vader de « slagen » voor de vader, de moeder deze voor de moeder van het meisje. Bij de Bã Gumb moet moeders kant in rechte al de « slagen » geven. (Cfr. n° 17)

Het huwelijkscontract (van niet-christenen).

Het is de overeenkomst tussen de jongen enerzijds met de vader van de verloofde en de verloofde zelf anderzijds. De vader en de moeder van het meisje kwamen met mekaar overeen.

Teken van voltrekking van het huwelijk.

Cfr. Buyanga. (n° 6)

Stabiliteit van het Mbágáni-huwelijk.

Een Mbágáni huwelijk, dat gewoonlijk monogaam is, kent duurzaamheid. Huwelijksmoeilijkheden komen voor bij polygamen, meest omwille van de bupálá: verhouding tussen de vrouwen van een polygaam, woord dat gebruikt wordt om jaloersheid te bedui-

den. Dit begrip alleen reeds zegt veel over het Mbágáni-gedacht van een polygaam en van een monogaam huwelijk. De huiselijke vrede en orde zal wel, benevens de bruidschat, een der grootste redenen zijn van deze stabiliteit.

Het Mbágáni-huwelijk kent echtelijke trouw. Om deze te beschermen bestaan de straffen der bangambi. Vrees voor deze straffen kan reden tot trouw zijn, doch de grond ervan ligt, benevens de logiek van de natuur, in de buyanga (Cfr. n°6). De buyanga wordt krachteloos door ontrouw die: guvúnda buyanga = de buyanga krachteloos maken, genoemd wordt.

Daarvoor betalen wordt algemeen: giti 'la buyanga, letterlijk: de buyanga aanscherpen, - d. i. terug in orde brengen - genoemd.

Buyanga en buyanga-slag, die de bruidschat volledig maakt, strafbepalingen tegen overspel (Cfr. n° 13) en bovenstaande wijzen daarbij op een nauw verband tussen bruidschat en buyanga, dat laat denken aan oorzakelijkheid van de laatste.

De monogamie bij de Bãmbagani.

Tot voor kort waren zij algemeen monogaam. Notabelen kenden de kleine polygamie. Tot 1940 waren drie bijvrouwen een uitzondering.

Het gewoonterechtelijk huwelijk zou bij de Bãmbagani wederrechtelijk als polygaam aangezien worden; tenzij wat min of slecht is, hoe weinig ook verspreid per se zou burgerrecht genieten omdat het slecht is en meer aangepast aan « wilden » en wat goed is zonder meer als niet bestaand, hors de la loi, beschouwd. Voor wie polygamie ongeveer even moreel acht als monogamie ware zulks nog niet te begripen.

Midden 1946 is het aantal katholieke monogamen (4.800, voor gans het missiege-

bied van Tshibala) nog groter als het dubbel van alle polygamen samen (van het zelfde gebied: 2, 6 polygamen op 100 zielen).

Bij de Bambágáni moest niet de polygamie tegengewerkt (Charte Coloniale, Art. 5) maar wel de heersende monogamie bewaard en effectief bevoordeligd worden. Tussen tolerantie van polygamie, tot in speciale kringen toe, en goedkeuring is voor hen geen verschil.

Het verplicht *erven van weduwen* heeft ook verwondering gewekt bij ieder weldenkend Mbágáni. Juridische verplichtingen en praktische gelegenheden vormen voor hem een werkelijkheid. Voor welke Europeaan zou het anders? De weduwe is totaal vrij na den dood van de echtgenoot. In ieder dorp is er *een wijk van weduwen*, die haar eigen meesteres zijn. Doorgaans zijn dit oudere vrouwen, ofwel hebben zij reeds grotere kinderen die haar kunnen helpen, ofwel weerhouden er haar de belangen: een huis, velden.... Een weduwe met kleine kinderen gaat doorgaans terug naar de (moederlijke) clan, waar ze zeker is de nodige hulp te vinden. De bruidschat wordt teruggegeven ingeval zij een nieuw huwelijk aangaat; en heeft zij kinderen, dan wordt slechts een deel hiervan teruggegeven.

«De kinderen zullen aan vaders broers, bij wie zij thuishoren, 't zij wild 't zij een andere bruidschat verschaffen, hetgeen niet het geval is bij kinderloosheid.» Een weduwe gaat een nieuw huwelijk aan met wie zij zelf wil, zoals ze ook vrijelijk kon doen in haar eers'e huwelijk (Cfr huwelijkscontract).

Voor het een en voor het ander worden gebruiken van buiten uit binnen gebracht, eerst van hoger af, om zo stilaan in te dringen en wortel te schieten.

De taxering der bijvrouwen wordt, uitgesproken, aangezien als een administratieve goedkeuring der polygamie.

De groeiende welstand is er voor veel tussen, als gelegenheid evenwel.

17. BULUNGU. (bu-ma)

Een Mbágáni vertaalt dit woord door het lúba-woord búlándá (bué'ná Lúlúá): maagschap in vaderlijke of moederlijke lijn, omdat hij er geen ander woord voor vindt.

Het Mbágániconcept over bloedverwantschap, familie, verschilt merkkelijk met ons europees begrip en ook met dat van de Bálúba. De sociale rol van de moederlijke oom is daar oorzaak van.

Daarom een paar woorden over de Mbágáni-familie in haar geheel.

Bulungu betekent bloedverwantschap in moederlijke lijn. Enkel de moeders en tevens de moederlijke ooms tellen in deze lijn.

Een tak van zulke familieleden, geteld in moederlijke lijn, noemt men digufu (di-ma), en een lid uit zulk een digufu noemt 'kilungu ('ki-bi).

Het woord «ouder, parens, mülédi (tshilúba)» kent een Mbágáni niet, wel «ta'tä, ma'mä: mijn vader, mijn moeder» maar met een bredere betekenis. Cfr. lager.

Vraagt men een Mbágáni naar zijn bloedverwantschap zonder er aan toe te voegen of vaders dan wel moeders kant bedoeld wordt, dan zal hij altijd de moederlijk-opklimmende lijn van moeder geven. Vraagt men uitdrukkelijk de verwantschap langs vaders kant dan noemt hij nog eens de moederlijk-opklimmende lijn van vaders moeder.

De broer van moeder wordt door een

Mbagani «fúmuáni» genoemd. Deze, in regel de oudste, draagt zorg voor zijn zusters en voor haar kinderen, hij beheert de eigendom van allen, en voor erge gevallen, b.v. voor moord, moet hij in rechte alleen instaan voor de wetsovertredingen der kinderen, terwijl de vader helemaal uit het gedrang blijft.

Van wij is dan deze 'kilungu? In sommige groepen moet de moederlijke oom in rechte ook de bruidschat van de jongen betalen. Het aandeel dat deze van vader krijgt wordt aangezien als een geschenk uit welwillendheid (Bã Gumb).

De moederlijke clan wordt altijd genoemd met het woord «mugã, mv. bã of ba': van de moederlijke familie van...».

Volgende clans zijn exclusief over de Mbágáni streek verspreid: Ba' Ndába (Bã Niengi), Ba' Pómbó, Ba' Mbúji, Bã Gumba, Ba' Lúbútá, Ba' Mbúyi, Bã Nguemba, Ba' Kitshitshi, Bã Muanza, Ba' Músángá (Oost), Bã Muendëlü (die uitgesproken de zelfde zijn als de Báka Mayi, soort Bãketë).

Kleinere families zeggen zich afgescheurd te hebben van een of ander hoger vernoemde clan. Het eigenaardige van deze clannamen is dat men ze terugvindt bij Balua' lu en Asala Mpahui Ambalã). Deze gelijkheid voert aarschijnlijk verder dan tot taalovereenkomst. Het ware niet minder interessant de clannamen te weten van Bambala, Balua en Bapindi (Bapende) die samenwonen in het Kwangodistrict. Cfr Peuplades au Congo Belge, door Prof. De Jonghe, 1935.

Toch horen de kinderen in rechte aan vader toe. Enkel in noodgevallen zullen deze gaan opgroeien in de familie van moeder.

Om onze familie in vaderlijke lijn te vertalen hebben de Bambágáni het woord

Bushindji, een substantivale deelwoordvorm van het hulpwerkwoord -shĩ: zijn, hebben, en dat het best kan weergegeven worden door «afstamming van...». Maar in hun gedacht bedoelt dit woord eerder «naamgelijkheid». Geeft men zijn verwondering te kennen met te vragen of «bushindji» dan geen familie is, dan krijgt men voor antwoord: bushindji slaat op de namen, op het samenwonen in een «haard»; bloedverwantschap is langs moeders kant.

Alhoewel niet volgens de mentaliteit van de Bambágáni, betekent het woord bushindji: familie in vaderlijke lijn, want enkel worden mushindji genoemd de afstammelingen in deze lijn. Slaven van vader en hun kinderen worden ook in de zelfde bushindji gerekend. De naam die volgt op het woord mushindji is altijd deze van de stamvader.

De Bambágáni kennen inderdaad een familie-naam die identiek is met de vlaamsche Pieters, Janssen, Cornelissen...

Jongens en meisjes uit de zelfde vaderlijke familie hebben allen de zelfde bushindji-naam. Dit wil niet zeggen dat deze naam altijd gebruikt wordt. (Een Mbaganionomasticon beslaat een afzonderlijke studie).

Zo hebben we b.v. Genda. Genda is afstammeling van Galubóu. Deze stamvader Galubóu verdwijnt in het verleden zoals in veel gevallen Pieter en Jan van Pieters en Janssen. Galubóu heeft zijn naam gegeven aan al zijn kinderen, en al de jongens, niet de meisjes, hebben dezelfde naam voortgegeven aan de hunne. Genda is een Mushindji Alubóu (g-elisie, cfr. spraakleer): afstammeling van Galubóu. Daarom is zijn volledige naam, d. l. voornaam + familienaam: Genda-Lubóu. Genda komt in de plaats van mushindji en het ga-prefix van Galubóu wordt

geëlimineerd. In vertaling: Genda Lubou's, of Genda Galubou's, Jan Pieters.... Zo gaat het met alle namenvorming.

Al de broers en zusters van Genda, allen met een gemeenschappelijke vader, hebben den naam Galubou aan de hunne aangehecht, en al de kinderen-ook de slaven-van Genda zullen deze familienaam dragen.

1. Gábáminá-Lúbóu jongen G. van (Ga)-Lubou's of G. (Ga) Lubou's.
2. Gatúmbá-Lúbóu meisje G. idem
3. Gatsoga-Lubóu jongen "
4. Gamo'pula-Lubóu meisje "

Deze familienaam heet in het Mbágáni: disówú (di-ma). Voornamen gevolgd door de zelfde familienaam noemt men namen van de zelfde disówú.

Doch twee Genda's, b. v. Genda-Diangala, van de Diangala's, en Genda-Lubou zullen mekaar «muiná'ni» noemen, shakēnā in het tshiluba.

Verscheidene disówú-leden die samenwonen noemt men «mōtu, mv. mié'tu: haard». De Baluba-haard met de brandhoutstapel is onbekend.

Al de disówú-leden samen worden 'kisábá ('ki-bi): stam, genoemd.

De meeste verspreide stammen zijn: de Diangala: Bashindji Adiangala (Bashi Gáshigu); de Lumbu: Bashindji Alumbu (Bá Busongo, Sháwangā, Ba' Pómbó); de Muji-nga: Bashindji Amujinga (Bashi Pé'tá, Gáko-bø, Gamuanga Mafúta, Ba' Ndába); de Mpalanga: Bashindji Ampalanga (Ba'Mbúyi, Bashi Tshibáyi, Bá Busongo).

Andere verwantschapsnamen, die een verhouding aanduiden met een derde die meer bepaald is als in onze talen.

Ta'tá: (mijn) vader, vaders broer. Ta'tá Múg'é'tu: vaders zuster.

Ma'mä: "moeder, moeders zuster. Fúmu-áni: (mijn) moeders broer.

Mua'náni: (mijn) kind, in verhouding tot Ta'tá (Múg'é'tu) of Ma'mä.

Mua'náni Pángi: (mijn) neef of nicht in verhouding tot fúmuáni.

Mutshigúlú (Ani): (mijn) kleinkind, in verhouding tot Ma'mä Ngútu: grootmoeder.

Ta'tá Ngútu: grootvader.

Pángi ('-ba): vrouwelijk familielid in betrekking tot mannelijk of omgekeerd, beide kinderen van ta'tá, ma'mä of fúmuáni.

Yayë ('-ba): oudere broeder of zuster, kinderen van tátá, ma'mä of fúmuáni.

Muafúni (éni): (mijn) jongere broer in verhouding tot broer, of jongere zuster in verhouding tot zuster.

Mugulu (ani): (mijn) oudere broer in verhouding tot broer, of oudere zuster in verhouding tot zuster.

Affiniteitsnamen.

Nzadi (éni): broer van (mijn) vrouw, zuster van (mijn) echtgenoot.

Mugáji (éni) á Mulügüte: de oudere zuster van (mijn) vrouw.

Mugáji (éni) á Mule'ji: de jongere zuster van (mijn) vrouw.

Mudimi (éni) á Mulügüte,.... á Mule'ji: de oudere broer van (mijn) man, de jongere....

Bugú Buáni, mv. Babugu Bá'ni: mijn schoonouder. Bugü, mv. mabugü: schoonouder-schap. Schoonvader en schoondochter, schoonmoeder en schoonzoon zijn t-boe voor elkaar.

Pálá ('-ba) of Pagä ('-ba). X huwt de vrouw van Z. X en Z zullen elkaar páláni, of pagáni noemen.

Bupálá: affiniteit tussen vrouwen van de zelfde polygaam. Ook: jaloersheid.

18. BUJILA BU 'KIE'DI (bu-ma).

Bujila bu 'kie'di. ritueel der meisjesini-

tiatie.

Cfr. Mgr. Roelens: Instructions. 1923, p. 97.: Corporis ad matrimonium adaptatio.

Het eigenaardige van het geval is dat de Bambágáni de jongensinitiatie niet kenden, doch enkel deze der meisjes, nl. de bujila bú 'kie'di.

Bij het begin van het droog seizoen gingen de grotere meisjes die nog niet geïnitieerd waren naar de vlakte een ronde put delven onder de kruin van een boom. Een afgemeten put had nu nog 5 m. doorsnede en was overal 1 m. diep. Enige groepen bouwden enkel een ronde omheining van bladeren. Deze put, of omheining, was de 'kie'di. Rond de put werd een muur gemaakt met brandhout. Was de put klaar dan trokken er de meisjes die moesten geïnitieerd worden heen, 20, 30 of meer naar gelang van de getalsterkte van het dorp. Om tot een behoorlijk getal te komen werden soms jaren overgeslagen. Nu bleven ze in de 'kie'di, heel het droog seizoen door, gans naakt.

Gedurende de dag kropen ze uit de 'kie'di om zich te warmen in de zon, en des nachts moesten ze op de blote grond van de 'kie'di slapen, zonder mat, maar toch in de warmte van het houtvuur. Dagelijks vreven ze zich in met as, en de geslachtsdelen met sap van gabujila-bladeren (belebéle: rode bosbessen). 'Kie'di-liederen werden aangeleerd.

Zich wassen was verboden. Aan het hoofd van de 'kie'di stonden twee reeds geïnitieerde vrouwen: muguluté 'kie'di en genda gá ba'di, haar helpster. Des nachts lieten deze water in de oren der slapende bashi bujila druppen. Zoo daar een overklaagde, werd er een kap gegeven in de boom: bewijs dat haar ouders een kip moes-

ten betalen om de zwakheid van hun dochter. Deze hoofdingen zorgden ook voor de nodige betrekkingen met het dorp, verdeelden het eten en «beschermden» de 'kie'di voor ongewensten. Niemand mocht zich in de omtrek van de 'kie'di vertonen en bijzonder niet de mannen.

Op het einde van het droog seizoen kozen zich de meisjes nieuwe namen:

Wadimónó, Wadikiká, Gátseyisa, Waiyile'sa, Washilámá, Wálénga, enz..

De vastgestelde dag gingen allen, de hoofdingen voorop, naar de beek om zich te wassen. Ze smukten zich op en kwamen terug in het dorp waar verloofden en familieleden haar met geschenken ontvingen. Een niet geïnitieerde zou sterven. De bujila was verplichtend, «zoo hadden de voorvaderen het geleerd».

De putten bestaan nu nog. Bij het eerste verspreiden der catechisten (1917) verviel de bujila bú 'kie'di.

19. TUNDA'JI (ga-tu).

Túndá'ji: initiatieritueel der jongens.

De Bambágáni kenden enkel de meisjesinitiatie (cfr. n° 18).

De Bã Gumb (Mfuamba) importeerden de jongensinitiatie van de Balua'lu na 1860 met namen der Atshiókwe.

De Bashí 'Kisanga päta, Bã Busongo (Báka Njibã en Báná Nkuba), die samen de Kasayigroep vormen, namen deze initiatie over van de Atshiókwe. Voor het Ritueel, cfr. CONGO, Feb. 1939, P.W. Chielens, en ook Bulletin des Missions, 1945, voor de fotos.

Besnijdenisnamen voor de duur der initiatie:

- 1° Tumba a Gambüngu.
- 2° Kishiki.
- 3° Songo (Bã Gumb), Kunda (Kasayigroep).

Laatste : Gangumbä (Ba Gumb), Songo (Kasayigroep).

De Kasayigroep kent daarbij nog namen voor de geïnitieerden.

B.v. : Mua'tshisenga, Muangele'ka, Muakatumbi, Muakishé'ta, Mua'lués, Mualuimbi, Mualukës, Muã'ndambu....

In 1942 drongen de tunda'ji ook binnen bij de Bã Musenga (Lusambu en Muyowu). Shamunanga van Tshifumpa, die 1890 tot 1940 bij de Atshiokwe verbleven had bracht ze mede.

De Bã Gumb noemen de tunda'ji : 'kie' di ki ba'di », zinspeling op de meisjesinitiatie. De Balua'lu noemen een tunda'ji dorp : shiadi (= 'kie'di).

20. JURIDISCHE TERMEN.

Gubúla : slaan.

Gubúla pungu : iemand met iets op zijn kerfstok laat weten dat aanklager tegenover hem een gelijkaardig onrecht, lalangan, pleegde, met zich pémhá of andere aarde over de bovenarmen te strijken. Beschuldigde wordt dadelijk vrij gelaten.

Gugwá'ta : nemen.

Gugwá'ta gabala : onrechtvaardig behandeld worden.

Gugwá'ta 'kigadi : schuld maken.

Gugwá'ta musangí : iets geven op intrest, die het dubbel is van het uitgeleende.

Zo is de overeenkomst.

Gupandzá : gewoon in leen geven, zonder intrest.

Gugwá'ta muhwé'lá : iets ongevraagd gaan

nemen als borg voor het verschuldigde en dat tenminste evenveel, dikwijls meer waard is.

Gugwá'ta buimbü : stelen.

Gugwá'ta mugé'tu, of gugwá'ta diböu : een vrouw huwen.

Gua'gá diböu : uitgehuwd worden.

Gui'la bilé'gu : de bruidschat sturen, een meisje verloven.

Gusá : stellen, zetten.

Gusá kibâ'bä, of gusá tundü : verpanden.

Gushingá : bestrijken, instrijken.

Gushingá mugé'tu : een meisje instrijken. Vader en dochter gaan aanzoeken voor een huwelijk. Een kip wordt als geschenk gegeven.

Gushingá magambu : iemand « palaber » aandoen.

*
* *

Sprinkhanen vormen het geliefkoosde onderwerp van vertellingen waarmede een Mbagani jongeren doet opgaan in bewondering, als voor een tijd waarin varkens en kippen gebraden rondliepen.... Hij geraakt er nooit over uitverteld. Menig notabele kwam me vragen toch bij hem de H. Mis te willen lezen en veel sprinkhanen te vragen... De jongeren kunnen het niet begrijpen. «Gashimuni ga maguba, gayé'dingi bāna bale'ji; bolugute bāgamā'ga. Het vertellingje over de maguba-vogels, (die de mayangü, zwemsprinkhanen, vergezellen) is moeilijk voor jongeren; de ouderen moeten dat vertellen ».

Zo moet ook gezegd over deze enkele grepen uit de Mbaganitraditie.

Dat gaat enkel « bigé'ga, : met tijd en boterhammen ».

Les Batwa

sont-ils des Pygmées authentiques ?

Dans une étude sur le "Droit Foncier en Afrique" l'auteur, Me Dr. Annemarie Hefel, en parlant des Batwa, se permet de ne pas les ranger parmi les Pygmées. Elle se contente de la juxtaposition : "Boschimans, Pygmées, Batwa, Ndorobo", en précisant dans le texte : "Les Batwa ne sont pas des Pygmées pure race, mais métissés. "Par ailleurs, la jeune assistante au Musée d'Ethnologie de Vienne en Autriche ne s'appuie pas sur des observations personnelles, sa remarquable érudition est plutôt livresque.

On s'est appliqué à la recherche de la "forma typica" des Pygmées et, comme telle, on a présenté un type en chair et en os, celui des forêts de l'Ituri. De ce fait, toutes les caractéristiques physiques de ces Pygmées devraient être considérées comme essentielles au type de la race.

Une forma typica ne peut être qu'une abstraction, réunissant tous les éléments essentiels de la race, il ne peut nullement s'agir d'êtres vivants qui, nécessairement, ne forment qu'une variété parmi les autres, avec ses traits individuels divergents. A supposer que les Pygmées de l'Ituri représentent une évolution extrême, ce qui est fort probable, ils ne peuvent plus être considérés d'emblée comme forma typica de la race pygmée tout court.

Quelles preuves apporte-t-on pour étayer cette affirmation d'un métissage chez les Batwa ? Aucune, si ce n'est un cercle vicieux : Ils sont métissés, parce qu'ils montrent un type différent de celui des Pygmées de l'itu-

ri, ils sont d'un type différent, parce que métissés, les nains de l'Ituri ne sont-ils pas la forma typica ?

Sur le terrain des faits nous constatons que les unions entre Batwa et indigènes dans les régions du Kivu sont taboues, menaçant donc la santé et la vie elle-même. Au Kivu Congolais, cet ostracisme semble être un peu mitigé. Le roi du Buhunde doit rituellement prendre une épouse pygmée à son avènement. Le roi lui-même toutefois me déclara : "Jamais il n'y a eu d'enfants de ces unions." Il s'agit, en effet, d'une exigence purement rituelle de l'ordre du mânisme : Les Batwa furent les premiers maîtres du pays, il faut donc se concilier les faveurs de ces souverains descendus dans les enfers, sous peine d'ingérences malignes venant d'outre-tombe. C'est ainsi encore qu'un peu partout au Centre Africain, au couronnement du roi, la présence d'un couple de Batwa est de rigueur, participant aux cérémonies, signe pour les morts de la collaboration amicale de leurs descendants avec les maîtres actuels du pays. Le dicton populaire par contre affirme indépendamment des tabous : "Le cœur d'un indigène jamais ne pourrait s'accommoder d'une femme pygmée. Ces petites mégères ont le verbe trop haut et il n'y a que des Batwa à pouvoir leur riposter."

Pour accréditer ce métissage, on se voit forcé d'alléguer des unions qui auraient eu lieu dans la nuit des temps. On s'offusque surtout du teint noir des Batwa. Or, aucun élément physique n'est aussi inconstant que

la couleur de la peau. Le teint noir de nos écoliers internes dans les Missions s'éclaircit pour ainsi dire à vue d'oeil, par suite du long séjour sous toit à l'abri du soleil. Dans les sombres forêts de l'Ituri, non seulement les Pygmées, mais encore les "Nègres" ont le teint clair et ils sont plus petits que leurs congénères de la steppe. C'est d'ailleurs un fait général que les naturalistes ont relevé : les animaux vivant exclusivement en forêt sont plus petits (éléphants nains). Me Dr. Amélie Frank, qui établit la moyenne de mes mensurations, donne 1,50 m comme résultat : Me Dr. Marguerite Weninger s'occupa des empreintes digitales et conclut : "De façon générale on peut dire, qu'entre les Batwa du Kivu et les Pygmées de l'Ituri, étudiés par Dankmeijer, il y a sensible concordance, entre les Batwa du nord-est du Kivu et les Pygmées de l'Ituri une concordance plus accentuée. "Or, dans ce dernier cas, il s'agit précisément de Batwa qu'on disait s'éloigner le plus du type pygmée.

Les conditions biologiques d'ambiance sont de part et d'autre : 1) A l'Ituri : altitude de 800-900 m, allant en diminuant vers l'ouest ; habitat sans soleil, sombre, chaleur humide. Les Pygmées en sont venus à ne plus supporter la pleine lumière du jour, état plutôt anormal. Nourriture très pauvre comparée à celle des Batwa, l'apport des indigènes agriculteurs ne consistant guère qu'en bananes. 2) Au Ruanda : Les aires des Batwa chasseurs se trouvent à une altitude de 2000 - 3000 m, forêt dégagée ou steppe, soleil ardent, apport de l'agriculture : bananes, patates, sorgho, éléusine, maïs, ignames, petits pois, haricots. On ne peut guère admettre que ces différences restent sans effet sur l'organisme.

Il m'incombe maintenant de démontrer, qu'à part de rares exceptions confirmant la règle,

de mémoire d'homme il n'y a pas eu de métissage. Les premiers agriculteurs parurent dans ces régions il y a de XIV - XV générations. Ce fut la lutte ouverte avec les Batwa qui défendaient leur patrimoine, la forêt, contre l'agression des "mangeurs d'arbres", accourant d'une distance de plusieurs journées de marche pour mettre à feu et à sang quelque colonie de nouveaux venus. Aux tabous mortels devait se joindre l'impitoyable vendetta, atteignant tous les membres des deux partis, nourrissons compris. Encore de nos jours on ne voudrait pénétrer dans la hutte d'un Mutwa ou s'accroupir avec lui sur la même natte. Ces hostilités durèrent jusqu'aux environs de la grande guerre ; l'occupation Belge y mit fin définitivement. Avant la pénétration de ces défricheurs, le Ruanda faisait partie du "pays des arbres" des Egyptiens, c. à d. la grande forêt, habitable seulement par les Pygmées, isolés donc depuis des millénaires. Dans la zone forestière de l'Ituri les indigènes prennent assez souvent des femmes pygmées à cause de leur fécondité ; le rapprochement des deux races y est donc plus intime qu'au Ruanda et environs. La légende raconte qu'à l'arrivée des Batutsi au Ruanda, il y a quelque XII générations (d'après ma synchronisation motivée), les fils de l'ancêtre Kigwa, à la chasse, trouvèrent caché sous un buisson un animal singulier, couvert de touffes de poils, et cet animal riait. Ils firent avertir leur père qui vint constater que l'animal supposé était un homme. On lui donna pour femme une demoiselle fille de chimpanzé.

De ces considérations nous concluons à bon droit, ce semble, qu'à part l'une ou l'autre exception, le milieu n'était guère favorable aux relations conjugales.

Il y a eu, en effet, quelques cas fortuits de ce genre. Dans un groupe de Batwa, j'ai vu

un métis hamite, fruit sans doute de quelque rencontre discrète en forêt, à l'occasion de la transhumance des troupeaux; en cas de famine, des femmes pauvres se rendent chez les Batwa pour sauver leur vie et celle de leurs enfants. Il faut mentionner encore le privilège de l'ennoblissement proclamé par le roi. Dès lors un Mutwa reçoit le droit d'avoir une femme hamite. Après cinq générations d'un métissage conséquent, le type pygmée a complètement disparu. S'il y avait eu métissage massif, voilà longtemps que les cinq mille Pygmées chasseurs et les Batwa potiers de l'intérieur eussent été absorbés par le gros de la population, qui se chiffre désormais vers les deux millions.

Je me vois donc amené à établir le principe biologique suivant : Ce que le métissage opère pour ainsi dire immédiatement, la force des conditions d'ambiance le réalise à la longue. Pour ces évolutions nous disposons de millénaires. La constance des éléments d'hérédité (gènes, chromosomes et leur principe actif les chromomères) garantiront, en attendant, le maintien de la race. Ces éléments, en effet, sont les derniers à se plier aux conditions locales : finalement, par la force des nécessités matérielles, ne trouvant plus la possibilité de se déployer sur la ligne normale, ils devront s'atrophier et subir ce que les biologistes appellent une mutation, créatrice d'après eux d'une nouvelle race, et tout cela sans métissage aucun.

Les biologistes évolutionnistes sont désormais d'accord pour affirmer que le passage à l'humanité n'a eu lieu qu'une fois. De ce fait ils reconnaissent en principe que des races peuvent se former sans métissage. Que les Batwa donc occupent l'habitat des Pygmées de l'Ituri et vice versa, au bout du temps voulu les Efés, mettons, prendront l'apparen-

ce de Batwa et ceux-ci celle des Efés.

L'éminent Egyptologue qu'est H. F. Wolff, dans sa remarquable étude : "Le rôle culturel du nain dans l'Ancienne Egypte" (Anthropos, fasc. 3/4, 1938) dit justement : "Pour ce qui est de l'aspect extérieur (des représentations figurées), on est frappé par deux différences, qui se remarquent aussi chez les Bes et les Pathèques. Dans l'un des groupes, les individus sont velus et barbus, les autres ajoutent à leurs traits enfantins le manque de poils et de barbe. On y a reconnu l'effet des influences climatologiques. Les nains des steppes sont sans barbe et à peine poilus ; les yeux apparaissent petits et rapprochés ; par suite de l'action du soleil leur teint est noirâtre. Les nains de la forêt tropicale par contre portent une moustache ou des filaments de barbe, leur corps est complètement couvert d'un duvet aux chatouillements peu foncés, les grands yeux occupent de larges orbites ; finalement leur teint brun clair ou couleur d'ivoire se rapproche beaucoup plus de celui des Egyptiens que de celui des Nègres leurs voisins (ce qui explique certaines légendes se rapportant au "pays des esprits"). Les nains domestiqués de cette Egypte dépourvue de forêts et leurs parallèles culturelles les Pathèques, se rapprochent évidemment du nain des steppes, sans cependant - hérédité particulière - laisser apparaître les effets d'une pénurie séculaire dans leur constitution somatique - crâne, brachymélie, stéatopygie ; ils ne se distinguent en rien des deux bronzes de Bénin et des Akka... Les nombreuses figurines des Bes montrent les caractéristiques des nains des forêts."

Dans son ouvrage : "Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen" (1910) le P. W. Schmidt

mentionne à son tour ces deux types de nains. Le fait qu'on y reconnaît l'effet d'influences climatologiques, serait une confirmation de notre thèse ; on allègue de même le facteur alimentation. La contraste des "grands et des petits yeux" s'explique facilement par la nécessité d'adaptation de ces organes aux conditions de lumière: le séjour en forêt sombre (les Pygmées de l'Ituri ne supportent pas la lumière) et la vie au grand soleil. Il me semble que ces considérations faciliteraient singulièrement la solution du problème de l'unité de race des Pygmées africains et asiatiques.

Enfin un fait récent. -Les journaux publièrent le reportage suivant: "Les enfants de la Zone Américaine deviennent plus petits. Des mensurations faites dans les écoles primaires de Schweinfurt montrèrent que les enfants de 12 ans n'atteignent plus, en moyenne, que 114 cm contre 156 en 1941. Le poids a diminué de 5 kg; ceux de 11 ans sont de 14 cm plus petits et plus légers de 5 kg, "dépérissement dû aux privations subies, au moins aussi immédiat que celui qui résulterait d'un métissage, alors que leur constitution héréditaire est la même que celle des parents. Devra-t-on désormais nommer ceux-ci des Schweinfurtois et leurs enfants des Schweinfurtoïdes? Suppo-

sons que pareilles conditions déficitaires durent durer quelques milliers d'années, malgré leur constance les agents héréditaires devront dépérir à leur tour, vu l'impossibilité où ils se trouvent d'atteindre encore leur développement normal, à part évidemment quelques exceptions ataviques. Si les calamités peuvent être rapidement surmontées, l'hérédité reprendra ses droits.

J'ai nommé les Batwa des "Twides", d'après la dénomination bien africaine des Pygmées connue de tous les indigènes: Batwa, Batua, Baswa, Basua (le t se change régulièrement en s, cf. water, Wasser), Bachwa, même le mot Akka rentrerait dans cette série. Au Rwanda on prononce Batkwa, d'où (B) akka (cf. acclimatisation: ad-climatatio, phonétiquement at-climatatio). Le préfixe Ba dans Ba-twa comporte un pluriel. On peut bien dire "des Batwa", mais nullement "un Batwa". La dénomination de "Twides" permet l'emploi régulier de notre article: un Twide, des Twides.

Il semble que des données exposées dans cet article nous pouvons conclure à bon droit, que les Batwa sont des Pygmées, variété de même race, résultant des conditions biologiques d'ambiance sans qu'il y ait eu métissage.

Pierre Schumacher M. A.

Les Batswa

Quelques Notes Démographiques

Nkundo et Batswa.

En Mars de cette année 1947 j'ai pu passer quelques jours à Bompanga, village retiré de la chefferie des Wangata, territoire d'Ingende. Une statistique administrative d'il y a trente ans, 1-1-1917, lui donne une population Nkundo de 324 âmes : 88 hommes, 115 femmes et 121 enfants.

Le village Nkundo contient deux hameaux : Bompanga s.s. et Inganda.

Bompanga s.s. comprend 21 hommes, dont 9 monogames, 11 bigames et 1 trigame.

De ces 34 femmes 2 ont un enfant adulte et 6 ont chacune 1 enfant non-adulte. Cinq jeunes gens adultes vivent sous une vague tutelle.

Inganda compte 15 hommes, dont 11 monogames, 3 bigames et 1 trigame. De ces 20 femmes 1 a 5 enfants adultes, 1 autre 1 enfant adulte ; 4 autres femmes ont ensemble 16 enfants non-adultes. En total le village Nkundo donne donc 103 adultes contre 22 non-adultes.

Mais Bompanga s.s. possède un groupement Batswa, un peu à l'écart de la route, nommé Nkete. Ici je trouve 49 hommes mariés, donc 40 monogames et 9 bigames. Ces 58 femmes totalisent 141 enfants. En plus il y a 21 veuves avec 48 enfants et encore 48 enfants orphelins. De tous ces enfants 38 peuvent être rangés parmi les adultes. Ce qui nous donne 166 adultes contre 199 enfants.

En résumé :

population	Nkundo	Batswa
Hommes	43 = 34,5%	68 = 18,63%
Femmes	60 = 48 %	98 = 26,85%
Enfants	22 = 17,5%	199 = 54,52%
D.I. = enfants femmes	36,6	203
Femmes sans enfants	40 = 74 %	5 = 8,6%

Accroissement ?

La femme Batswa est très prolifique. L'idée assez répandue que les Batswa n'ont pas de rapports sexuels aussi longtemps que dure l'allaitement de l'enfant, semble contraire aux faits. Nos registres de baptême indiquent très nettement que les naissances se suivent environs tous les deux ans. Un seul exemple, les enfants de Eoka Joseph, de Nkete (Bakoyo) : 1-8-31, 1-6-33, 11-12-34, 27-1-37, 1939, 26-7-41. Ce dernier meurt après deux mois, et le dernier naît 12-42, causant la mort de la mère.

Faut-il conclure de là à un accroissement extraordinaire de la population Batswa ? Certaines données semblent y pousser. Ainsi, j'ai pu recenser dernièrement la descendance d'un certain Iko, de Bombenga (Bongili), né vers 1860. Lui-même est mort, mais ils restent 5 enfants, 49 petits-enfants, 89 arrière-petits-enfants qui ont à leur tour déjà 8 enfants.

Un autre exemple frappant est donné par le clan Bongandanga, fondé en même temps que le clan de ses maîtres Nkundo : Bonga-

nga. Et voici le nombre des membres des générations successives :

Bonganga : 1 3 15 27 26 3

Bongandanga 1 3 16 31 76 102

Pourtant les indigènes eux-mêmes parlent de régression. A interroger les vieux patriarches on devrait arriver à la conclusion que les groupements Batswa n'augmentent pas, n'augmentent certainement plus.

Les Batswa eux-mêmes se plaignent généralement de dépopulation.

Malheureusement ici les statistiques tant soit peu dignes de confiance manquent complètement. Je ne puis que juxtaposer une statistique administrative de 1930 à un recensement personnel de 1947 relatif au tout petit clan Mboo (Bonyeka)

1930	16 h.	25 f.	42 e.
1947 présents	17	21	43
absents	5	5	4

Mortalité.

A quoi faut-il attribuer cette situation démographique anormale des Batswa ? La première explication qui se présente spontanément est celle d'une mortalité infantile effroyable, due à un manque complet d'hygiène. Faudra-t-il ici aussi reviser nos conceptions ? Une petite statistique de nos livres de baptême nous donne la mortalité infantile sur 531 enfants Nkundo et 227 enfants Batswa :

âge	Nkundo	Batswa
0 - 1	23	8
1 - 2	17	10
2 - 3	4	4
3 - 4	7	3
4 - 5	5	1

D'après ce tableau 10, 5 % d'enfants Nku-

ndo meurent au dessous de cinq ans, contre 11 % d'enfants Batswa.

C'est évidemment encore trop mais pas suffisant pour expliquer la situation peu encourageante de la démographie Batswa.

Si les deux constatations précédentes : grande prolificité et mortalité infantile presque normale, sont vraies, il faut chercher la cause dans une mortalité adulte exagérée, dans une limite moyenne d'âge trop faible. A l'apport de cette hypothèse, je puis donner encore deux statistiques. La première est d'un double groupement Batswa, de Boala-Ngombe (Bombwanja), dressée en février 1947 ; la voici :

Njembe + Basenge	H.	F.	E.
Monogames	16	16	38
Bigames	11	22	45
Célibataires	4		
Veuves		5	17
Filles mères		2	3
Enfants orphelins			13
Total	31	45	116

Ce petit tableau indique donc que 11 % des femmes sont veuves, et que 26 % des enfants sont orphelins de père.

Le second tableau est du R. P. Wauters et date de 1935. Dans trois voyages successifs il recensa :

- 5075 hommes mariés
- 6092 femmes mariées
- 147 veufs
- 1129 veuves
- 11301 enfants avec leurs parents
- 2325 enfants orphelins.

Donc 15 % de femmes veuves, et 17 % d'enfants orphelins.

Le tableau donné antérieurement de Nke-

te-Bompanga donne lui aussi 26, 5 % de femmes veuves.

Parmi nos 5000 catholiques Batswa de la Mission de Flandria, il n'y a pratiquement pas encore de vieux. Mais le nombre de jeunes adultes qui meurent est relativement très élevé.

Conclusion.

Dans la brochure sur « la Situation démographique des Nkundo Mongo », j'ai déjà essayé de tirer l'attention sur l'incertitude de la progression démographique des Batswa. Dans la région du territoire d'Ingende, desservie par la Mission Catholique de Flandria, les vieux Batswa disparaissent de plus en plus. On y constate bien une évolution économique certaine : petites huttes en pisé, augmentation du mobilier dans les cases, introduction d'étoffes et d'habits, expatriation pour les centres agricoles, goût de l'argent, essais de culture de manioc.

Ce commencement d'évolution économique va malheureusement de pair avec une perturbation de la vie clanique défavorable à la démographie et avec des abus : jeux de hasard, chanvre, exactions par les maîtres, surtout par les maîtres de l'heure : chefs, capitans, greffiers, moniteurs agricoles etc. D'où

doit résulter une instabilité plus grande des santés, une vulnérabilité plus grande. Non seulement le nombre de jeunes gens atteints de plaies purulentes, de maladies de poitrine frappe tout observateur qui fréquente leurs villages, mais nos livres de décès indiquent une mortalité de jeunes adultes inquiétante.

Je sais qu'en haut lieu on prétend que le nombre d'autorités médicales est suffisant pour la Province de l'Equateur. Pourtant la « région » d'Ingende, avec plus de 50.000 indigènes, très dispersés et très éprouvés, risqu'encore de rester avec un seul Médecin de Société, qui ne pourra guère quitter son hôpital. Peut-être pourrait-on tout de même multiplier un peu les dispensaires ruraux, trouver un agent sanitaire itinérant, mieux aider les Missions dans leurs œuvres auxiliaires. Il n'est pas que regarder une réunion d'hommes Batswa, soit disant adultes valides, pour constater que beaucoup d'entre eux sont vraiment inaptes aux travaux réguliers. Et puisqu'on nous dit sur tous les tons que « la préoccupation économique élimine toute autre considération » (Vade-Mecum à l'usage des Agents et Fonctionnaires du Service Territorial, p. 41), qu'on soigne au moins cette main d'œuvre, guettée par la malnutrition, les maladies vénériennes et la mort.

E Boelaert.

Het Dialekt der Batswa

De nota's, die hier volgen, werden voornamelijk genomen bij de Batswa-Pygmoïden van de hoofdijen Bombwanja en Wangata (Ingende). Deze Batswa spreken een dialect, dat behoort tot den groep der Nkundodialekten. Hier volgen de meest voorkomende phonetische afwijkingen:

1. De nasaal (n, m) valt weg voor een medeklinker, behalve vóór b, d, g, j, wanneer ze het woord begint of den stam van het substantief inzet: het lonkundo ntangé, bed, wordt tagé; nkingó, hals, wordt kígó, maar embengá, duif, wordt embegá.
2. K valt heel dikwijls weg tusschen twee klinkers: likonji, paal=lioji.
3. F wordt vaak P: efelb, dij, wordt epelb.
4. MP wordt F: bompompo=ofofó (wind).
5. NY wordt N, TSI wordt TI: nyama, dier=nama; litsindi, hiel=litidi.
6. B, tusschen twee klinkers, valt niet weg, maar wordt een bilabiale V: liála, huwelijk=livála; ntaa, geit=tava.
7. De Batswa houden niet van dubbelklanken of klankversmelting: bomwa, mond=bonua; njwá, slang=njóa.
8. De overeenstemming o, e en o-é bestaat als in het lonkundo.
9. Ook het toonstelsel is hetzelfde.

2. Zelfstandige naamwoorden.

De klassen der substantieven zijn dezelfde als in het lonkundo. De Batswa kennen echter geen euphonische vervormingen vóór klinkerstammen, behalve bij het prefiks N dat NJ wordt.

1. Eerste klas, BO-BA.

a) In eerste en tweede klas verliest het

voorvoegsel BO de B wanneer de stam begint met B (die V wordt), met F (p), met MB of MP (die F wordt): bombembe, riem=ombebe; bompende, kuit=ofede.

b) bonto, mensch=moto; bōna, kind=mōna.

c) boina, makker wordt enkel gebruikt in samenvoeging met het possessief: boinami! mijn makker, uw, enz.

2. Vijfde klas, I-TO bevat uitsluitend verkleinwoorden en twee woordjes, die kleinheid uitdrukken: iasa=klein, iémá=stukje.

3. Zesde klas LO-N, M. bevat enkele woorden, die in het mv. tot de tweede klas behooren: looli, beoli, liaan; loolo, beolo, been; lowó, bewó, arm; loele, beele, man.

Het mv. van loási=kási, blad.

3. Connectieven of koppelwoorden.

1) van bezit: kó met hoog prefiks.

2) van hoedanigheid: á met hoog prefiks.

3) van plaats: kó met laag prefiks.

De twee eerste hebben eigen prefiksen, terwijl het derde de prefiksen aanneemt der adjectieven (cfr. lijst).

4. Adjectieven. Met hoog prefiks.

1) Possessieven:

-kómi, mijn	-kóisó, ons
-kóé, uw	-kóinó, uw
-kóédé, zijn	-kóiwó, hun

2) Determinatief:

-kó, met hoog prefiks.

3) Demonstratief:

-né, met laag prefiks

-ko, met hoog prefiks

-ni, met laag prefiks

-so, met laag prefiks.

4) Onbepaalde:

- kiná, met hoog prefiks
- mǔ, met stijgend prefiks.

5) veranderlijke telwoorden: alle met hoog prefiks:

- mǔko, één
- feé, twee
- sátoó, drie
- nei, vier
- tāno, vijf

6) vragend (welk?), met hoog prefiks:
-yá.

N. 1. -Ko, ook-iko. Dit wordt na een prefiks o=úko.

N. 2. Enkel het onbepaalde-mǔ neemt de prefiksen der connectieven.

5. Hoedanigheidswwoorden.

Enkele substantieven, die een hoedanigheid weergeven, hebben eigen prefiksen.

Het zijn:

bǔlǔtsi	goed	bobé	slecht
boólo	sterk	bǔólu	zwak
boúwé	kort	botálé	lang
bǔnéné	groot.		

6. Lijst der Prefiksen.

Klas	Substantiva		Connectiva		Adjectieve		Hoedanigh		werkwoorden	
	enkv	mv	enkv	mv.	enkv	mv.	enkv.	mv.	enkv	mv.
1.	bo	ba	lo	ba	o	ba	bo	ba	a	ba
2.	bo	be	bo	be	bo	be	bo	be	bo	be
3.	e	bi	le	bi	e	bi	e	bi	e	bi
4.	li	ba	li	ba	li	ba	li	ba	li	ba
5.	i	to	li	to	i	to	i	to	i	to
6.	lo	n	lo	li	lo	i	lo	n	lo	i
7.	-	-	le	li	e	i	n	n	e	i
8.	-	ba	le	ba	e	ba	n	ba	e	ba

N. De prefiksen der relatiefzinnen nemen de prefiksen der connectiva.

7. Persoonlijke Voornaamwoorden.

emi	ik.	isó	wij
ǔé	gij	inó	gij
edé	hij	iwǔ	zij.

8. Het Werkwoord..

1) Pronominale prefiksen:

n,m	to
o	lo
a	ba

2) Persoonsinfiksen:

n,m	to
o	lo

wo wa

ya (wederkeerend)

3) Voces:

causatief: uitgang A verandert in IA (Uitz. ena, zien=enenia; inoa, terugkeeren=inonia.)

applicatief: uitgang verandert in EA

causatief-applicatief verandert EA in EYA

Passief-intransitief verandert A ni AMA

(Uitz. sna, zien=ena; téna, doorsnijden=ténea; muna, breken=munea.)

Reversief: A wordt OLA.

9. Schema der voornaamste vormen en tijden.

Vormen en tijden	Prefiks	Infiks	stam	bijlett.	suffiks
Indicatief					
presens					
gewone vorm +	1 3	ka		h 2	á 2
-	h	pó		h	e 1
op afstand	1	ó		h	e 1
nog niet	1	tá		h	e 1
gewoonlijk +	1 3	ka		h	ká
toelatingsvorm	1	ambo		h	e 1
« bezig met »	h	yó		h	e 1
« moet »	1			1	a
« wanneer »	1	óngó			a
imperfectum					
daar juist	1	mbó		h	é
vandaag +	d			h	á
gisteren +	1	ló		h	á
-	1	tő		1	ă
futurum (cfr. g.)					
gewone +	h	ngá		h	á
-	h	poló		h	é
-	h	pongó		h	é
perfectum					
daar juist	h	só		h	á
vandaag +	h	kó		1	ă
-	1	tő		1	a
gisteren +	h	ló		1	ă
-	1	tő		h	á
Statief					
presens +	1 3				i
-	1 3	fo			i
voortdurend	h	a			i
Conditionalis					
irrealis +	1	to		1	a
-	1	tőto		1	a
Subjonctief					
gewone +	h		1	1	e
-	h	fó		1	a
op afstand +	h	yó	1	1	e
-	h	fóyó		1	a

habitualis	+	h	a	l	l	e
	-	h	fóa		b	é
habitualis op'afst.		h	yóa		h	á
Imperatief						
gewone, enkv					h	á
	mv.	lo			h	á
op afstand enkv.			yõ		l	e
	mv.	lo	yõ		l	e
versterkt			yóa			á
Verbod		(lo)	to		h	é
Noemvorm		njá			l	a
Infinitief-regiem						
gewone		ó				a
op afstand		yó				a
herhaling		yā				á

Verklaringen bij het schema :

- A. 1 = laag, h = hoog, d = dalend,
 B. 3 = pronominaal prefiks van derden persoon enkv. en mv. is hoog.
 C. onbetoonde klankgrepen zijn laag.
 D. De stam van het werkwoord houdt zijn eigen toon, behalve waar l staat; daar wordt hij steeds laag, behalve wanneer er een persoonsinfiks wordt ingwoegd. Dan wordt de eind-e ook hoog.
 E. 2 = Op het eind van den zin wordt de toon laag.
 F. 1 = Bij éénlettergrepige stam is de eind e hoog als de stam laag is, en laag als de stam hoog is. Bij méérlettergrepige stam zijn én de bijlettergrepen én de eind-e hoog.
 G. Het gewone futurum is een presens + adverbium van tijd. De aangegeven positieve vorm is alleen bij de Ekonda in gebruik. De negatieve vormen zijn hier algemeen verbreid.

10. Adverbia.

- 1) Van affirmatie : e, o.
- 2) Van ontkenning : neen = kóla; embé = niet, Ik niet: embé emí. Nyê = niets.
- 3) Plaatsaanwijzend: ané, hier; ódo, hier áko, daar; ekó, er; ani, ginds; verder verwijderd: ené, éiko, eni.

11. Voorzetsels.

plaatsaanwijzend: in, op, aan: lé; ook in bijwoordelijke uitdrukkingen als boven: lé liko liá,; onder: lé sé léá; vóór: lé liosó liá; achter: lé mbúsa léá. Telkens wanneer lé zuiver plaats aangeeft, kan het echter vervangen worden door een plaatsaanwijzend bijwoord: hij gaat naar het bosch: ákaedá lé epoka = ákaedá eni epoka, of éiko epoka, naar gelang het bosch verder of dichter bij is.

Bij = elé, éka.

met (middel): la; slechts: 'ko; zonder: 'kó, mōná.

12. Vraagwoorden.

Wie? wat? = ɔni, nɔ: Tina ɔni? reden welke: waarom?

Waar? = yá. Waar is die mensch? loele lɔkɔ lokɔ yá?

Vraaginleidend: iya: wel?

13. Voegwoorden.

Doelaangevend: elá

Vreesaangevend: lé

Nevenschikkend: la, ko

vooraleer: sigi; toegevend: kúma; maar: ko;

uitleggend: nl.: á te.

R. Picavet, m. s. C.

HET HOEKJE OVER INLANDSE LANDBOUW EN VEETEELT. (N.S.)

Verantwoording.

We menen, na onze uiteenzettingen over de grote principen voor landbouwonderwijs in Belgisch Kongo, aan schoolbestuurders nuttig te zijn door, in losse artikelen, een en ander uit de praktijk mee te deelen.

Moedwillig laten we de meeste theoretische beschouwingen achterwege. Over wetenschappelijke onderzoekingen bestaat in Kongo een zeer uitgebreide literatuur. Zie o.a. de uitgaven I.N.E.A.C. en het "Landbouwkundig Tijdschrift voor Belgisch Kongo" waarnaar wij de weetgierigen dan graag verwijzen.

Onze bedceiling is: grepen uit de praktijk te bespreken, en wel in hoofdzaak over landbouw en veeteelt in verband met het onderwijs; diensvolgens handelen we over kulturen door de inlanders zelf uitgevoerd, en over kleinveeteelt, nog te weinig in de Kolonie bekend en zeker niet doelmatig genoeg doorgevoerd.

HOENDERKWEK

Tegenwoordige toestand.

Over eenheid in rassen is geen spraak. Het gewoon inlands hoen is te weinig ontwikkeld, het legvermogen is te laag, de eieren zijn te klein en meestal niet voldoende verzorgd, ze zijn vuil en

walgelijk, soms reeds bedorven. Het hoen wordt slecht gevoed en veel kuikens komen niet tot volle wasdom. Jaarlijks brengt de ziekte een verwoesting onder de volwassen dieren. Toch is de inlandse hen een goede broedster en een zorgzame moeder; bij een goed bereedeneerde voeding, kunnen de inlandse kiekens het brengen tot heel wat beter ontwikkeling, en in hoofdzaak mogen we niet onderschatten dat het inlands hoen beter bestand is tegen ziekten dan de ingebrachte prachtexemplaren.

In 't kort gezegd, er is nog veel te verbeteren, maar toch is niet alles kwaad wat van de inlandse hoenders mag gezegd worden.

En als er te verbeteren valt, dan moeten we op de eerste plaats den kweker zelf daarover aanspreken.

In Vlaanderen gold destijds de spreuk: «Wie kiekens kweekt voor zijn profijt, is zijn zinnen kwijt.» Dit werd echter het laatste tien-à twintigtal jaar voor den oorlog '40, totaal gelogenstraft: de hoenderkweek was voor onze Vlaamse mensen een bron van inkomsten, doch niet voor allen, enkel en alleen voor de bekwame kwekers.

Ik hoorde weleens zeggen, dat, om een flinke kiekenkweker te worden men zelf «kieken» moet zijn. Aardig eh! en toch is 't zo. Een goed kieken laat niets verloren gaan, evenzo een goeie kweker;

een goed kicken is vol zorgen, ook de kweker; een goed kicken blijft thuis, ook de kweker en hij bemoeit er zich met zijn zaken, enz.; dus nog niet al te kwaad uitgevonden.

Onze inlanders zijn over 't algemeen nog ver van goede kickenkwekers. Op school kan men er wel iets voor doen om de liefde tot die kweek meer te ontwikkelen, doch hoofdzakelijk door «daden» vergezeld met de nodige verklaringen, en waar het kan, ook de geldelijke voordelen te doen inzien. Ik zeg uitdrukkelijk «waar het kan», want in de streken, waar nog, tegen de verordeningen in, al te lichtzinnig de hoenders bij den inlander worden opgeest, niet altijd naar lonende prijzen, wordt op dit gebied de kweek niet bevorderd.

Een goeie kweker moet het minimum kennis hebben over gezondheidsvoorwaarden en oordeelkundige voeding zijner dieren, en dit vergt nu juist geen hoge geleerdheid en 't ware wel stof voor voordrachten aan volwassenen, gegeven door een gediplomeerd landbouwlesgever.

2. Welke rassen zullen wij verkiezen?

Stellen we voorop dat ieder dier moet beschouwd worden als het produkt van grond en klimaat, waarop en waarin het gekweekt wordt. Het zware Brabantse paard zoekt men niet op de magere heigonden onzer Kempen. Vóór een veertig à vijftig jaar, zijn in Vlaanderen fortuinen verspild bij liefhebbers voor uitheemse hoenders; de Leghorn uit Livorno (Italië), de Andalouziërs en Anconahoenders uit Zuid Spanje, de Minorkas uit de Balearen, kwamen toen in de mode, doch die hoenderassen waren niet aangepast aan het koud regenachtig en wisselvallig klimaat van onze Vlaamse streek en de eerste pogingen mislukten groten deels. Nu nog hebben de Aziatische rassen, zooals Brahmepoutra en het Cochinhoen, met hun bepluimde poten, geen bijval in ons land met zijn sneeuw en zijn modderplassen. Door bevoegde kwekers werd dan ook de voorkeur gegeven aan rassen van eigen bodem: zooals; het Braekels hoen, het Kempisch ras, de Mechelse en de Merchtemse koekoek, het zwarte Brabantse ras en later de Dendegr koekoek. Langzamerhand hebben echter enkelinen uit de vreemde rassen zich kunnen aanpassen aan hun nieuw midden en nu, na jaren uitlezing en

beste zorgen, kunnen ze 't bij ons volhouden en zijn ze zelf het industrieel hoen geworden. Dit moge voor Kongo tot een les strekken. Vreemde rassen inbrengen is steeds gevaarlijk; het is echter heel wat anders geaklimateerde vreemde rassen voort te kweken. Bij veel Europeanen treft men nu reeds prachtexemplaren aan uit goede zware buitenlandse rassen, doch als die steeds als eerste slachtoffers vallen bij dijphtheris, corijza, pest of cholera kan men van geen aklimatatie spreken en dergelijke rassen kunnen dan voorlopig niet dienen om onder de inlandse bevolking te verspreiden. De Rhode Island Rod schijnt op dit gebied over 't algemeen weinig voldoening te geven en wij hebben tot heden zelden goede Leghorn aangetroffen.

In Kongo is het nu juist er niet om te doen bij den inlander een bepaald vreemd ras in te brengen, doch de werking zou vooral moeten leiden tot verbetering en uitlezing van eigen ras. In enkele streken troffen we goede exemplaren aan behorende tot de z.g. naakthalzen, die heel wat zwaarder worden dan het gewoon mengmoes. In andere gewesten zal men, bij aandachtig onderzoek, ook wel een bepaalde soort zien uitmunten boven de andere.

Vandaaruit zouden we moeten vertrekken om door selectie tot een eigen ras te komen, dat met dezelfde moeite, doch met wat doelmatiger voeding, een produkt levert dat ver boven de middelmaat komt.

In hoofdzaak gaat het hier om een vleestijpe, want dit blijft voorlopig toch het voornaamste doel dat we betrachten.

Veel wordt er verwacht door het kruisen van inlandse hennen met hanen uit Europese rassen. Als het gebruikte kruisingsmateriaal wel degelijke waarde heeft, moet men daardoor tot verbetering komen, doch die degelijke waarde is eigenlijk maar goed vast te stellen in de bekomen nakomelingen, niet alleen van eerste generatie, doch ook bij verdere kweek. Natuurlijk volgt dan, naar de Mendelse wetten, een splitsing, waardoor de oorspronkelijke tijpen weer te voorschijn komen. Mogen we er terloops op wijzen dat in den mond van den gewonen man, veel onnauwkeurigheden nopens kruising worden verkondigd: o. a. zegt men «een verbasterd kicken (t. t. z. het kruisingsprodukt van dieren uit twee onder-

scheiden rassen) is altijd een goed kicken», geloof daar niets van, en spreek ook nooit over kiekens drie vierden, of zeven achsten enz. zuiver, dit bestaat niet. Voor een bepaalde eigenschap is een dier (ook plant) zuiver of onzuiver. (zie Mendelse wetten en leergangen over erfelijkheidsleer) De opslorplingskruising met een waardevollen haan doorgevoerd, is praktisch de beste oplossing die het meest raszuivere produkten zal leveren. Alle minderwaardige nakomelingen dienen dan uit de verdere kweek te worden geweerd.

Op dit gebied kunnen vooral de gespecialiseerde landbouwscholen prachtig werk leveren ten nutte van de inboorlingen hunner streek, aan wien ze dan goede hanen kunnen afstaan ofwel broedeieren ter beschikking stellen.

Laten we echter ons hoofd niet breken om wille van een bepaald ras. Zoals in den volksmond geldt: « onder alle koren is er kaf » zo is 't ook onder alle hoenderrassen en het komt er vooral op aan, een goed, gezond hoen te bekomen, met een wel gevormd lichaam, vol beweging, steeds op zoek en in de weer. Dit is wel het beste kenmerk van gezondheid.

Ook mag de eiervoortbrengst bij een hoen, zelfs van een vleestijpe, niet uit het oog verloren worden.; het gaat maar eenmaal den soeppot in, doch het zou menigmaal moeten leggen en dan nog grotere en zwaardere eieren dan men gewoonlijk komt aanbieden.

De innerlijke waarde van het legvermogen bij een hoen is voor elk individu reeds bepaald bij de bevruchting der eicel; als gemiddeld neemt men aan dat een hoen een 500 à 600 eieren kan leggen gedurende haar levensloop, die wel 9 jaar kan bedragen, waarvan het hoogste getal in het tweede en derde jaar, om dan gelijdelijk en fel te vermindern.

Door gezonde huisvesting, doelmatige voeding, regelmatig klimaat, invloed der verlichting enz. het

z. g. forceren, zooals dit in België thans in voege is, kan men het eierleggen vervroegen, zodat het tweede jaar (eigenlijk eerste legjaar) veruit het meeste aantal eieren wordt voortgebracht. In Kongo zal men zich nog lang tevreden houden met de natuur haar gewonen gang te laten gaan, en het ongunstig klimaat: o. a. overdreven warmte, over-tollige regens enz. heeft hier juist het tegenover-gestelde uitwerksel van het z. g. forceren, en het vermindert merkkelijk het eierleggen. Voeg dan daarbij dat het hoen bij den inlander slecht wordt gevoed, dan is het niet te verwonderen dat men weinig eieren kan garen. Men zegt weleens: « de hen legt langs haren bek » en 't is waar; want hoe degelijker de voeding, hoe meer eieren er worden voortgebracht.

Ook de huisvesting en haar onderhoud, heeft heel wat invloed op het eierleggen. Waar de kiekens voortdurend geplaagd worden door bijtend en zuigend ongedierte, hebben ze noch rust noch duur, ze verspillen nutteloos hun krachten en zijn onbekwaam voldoende voordeel uit hun voeding te trekken. Op dit gebied is nog veel te verbeteren, doch zonder te grote moeite noch hoge kosten kan ieder kweker voor zich, met wat goeden wil, daaraan veel verhelpen. Het is dan ook van belang dat op dit alles gewezen wordt en dat het dan ook wordt doorgevoerd. In Engeland geldt de spreuk voor den Zondag « ieder zijn vogel in de pot »; ook in Kongo lusten inlanders en Blanken hun gezoden of gebraden kiekens en 't is niet zonder reden dat men de Brusselaars vereerd heeft met de bijnaam « Kiekensfr... ». In Kongo zijn we 't allemaal uit « noodzakelijkheid des middels ». Er is dus vraag naar meer en vooral naar beter kiekens! En dit kan bekomen worden.

Br. Lacops M. (V. Roels)
Molegbe

PROVERBES ET SENTENCES

du Ruanda ¹⁾

Agacaca ²⁾ gasiga amzomwe: Les lieux de rassemblement ne sont que des (repaires de) médisances.

Amazimwe asenya urugo: Les médisances sont la ruine de la famille. ³⁾

Ubutazimuye burazima: Le manque d'explications (entre gens qu'on a brouillé) c'est la mort. (Il suffit d'une explication loyale pour éviter des luttes meurtrières).

Impamvu ingana ururo: Les raisons de plaider (ou de disputer) sont aussi nombreuses que les grains d'éleusine.

Ikinyoma kirazira: Le mensonge n'est pas permis.

Umubeshyi w'ikinyoma agira ngo ahal' ejo: Un menteur dit toujours que c'est demain.

Iminwa y'umubeshyi uyibwirwa no kunyiganyiga: Les lèvres d'un menteur se reconnaissent à leur mouvement; c'est à dire aux flux de paroles.

Ejo ntacy'akiza: Dire (ou renvoyer à) demain n'arrange rien.

Ikinyoma kiraryoha ntikirya umutsima: Le mensonge peut récréer mais ne nourrit pas son auteur.

Umuntu akira icy'abeshyewe ntakira cyo yibeshyeye: On se relève des calomnies d'autrui, on ne se relève pas de ses propres accusations.

Ikinyoma cyica nyiracyo: Le mensonge ne fait du tort qu'au menteur.

Umubeshyi w'ikinyoma atera inzira umukwege: Le menteur est pareil à celui qui tend un fil de fer à travers le chemin.

Inabi yiturwa indi: Au mal on répond par le mal.

Nta ntambara ibura inkomere: Il n'y a pas de bataille sans blessures.

Abatukanye bararwana: Le pugilat naît de l'insulte.

Ukugaburira wijuse murarwana ou encore ugaburira uwijuse bararwana: Donner à manger à un homme repu c'est exposer à avoir une querelle avec lui. (Un homme repu est difficile à manier).

Abatutiye batongana bautura ukubiri: Les porteurs de bois (au retour de la forêt) après s'être disputés une première fois ne font plus ensemble les mêmes haltes.

Umugabo mutindi atinganira igitutsi: Un homme de rien prend prétexte d'un mot pour se fâcher.

Nta beza babili: Deux plaideurs ne peuvent avoir raison dans le même procès.

Ntaw'uburana n'umuhamba: Il est impossible de se disputer avec les morts. ⁴⁾

Ibuye ryagaragaye ntiryica isuka: La houe n'est jamais endommagée par les cailloux qui sont visibles. (Il n'y a à craindre que ceux qui se cachent pour médire).

¹⁾ suite des pages 81-88 Aeq. No 3 1947.

²⁾ Agacaca sert à désigner une herbe commune sur laquelle vont s'asseoir pour parler les gens du village.

³⁾ On dit aussi Amabwire asenya urugo.

⁴⁾ Allusion aux querelles fréquentes. Seuls les morts ne se disputent pas avec les vivants.

Indyarya ihmwa n'indyamilizi: Le flatteur se laisse prendre aux filets de l'hypocrite.

Ndakomeye ivurwa na nderekuye: Le je m'en-tête est guéri par le je me soumetts (ou je me désiste). Le remède à l'entêtement est la docilité.

Uwumviriza ntabwo yumva neza: Celui qui écoute en cachette (ou qui essaie de surprendre les secrets) comprend très mal ce qu'il entend.

Inshizi y'amanga izimulira uyihatse: L'irrespectueux et l'ingrat finissent par se dévoiler aux yeux de leur bienfaiteur. (On ne peut dissimuler ses défauts).

Inzimusi y'umugore uyibwirwa n'ibihu bumye: Une femme médisante se reconnaît par ses habits négligés (c'est à dire à son attitude).

Balihenda yanyoye urubu: Les vicieux et les voleurs s'abusent; ils finissent toujours par être découverts.

V

*De la paresse et de la gourmandise.
Du chagrin, de la colère et de l'ennui.*

Umwana w'umutengushyi atenguhira inda ye: L'enfant (indocile) qui refuse de travailler avec ses parents fait du tort à son ventre (parce que la récolte sera insuffisante).

Utarumya ntakura intoke k'umunwa: Celui qui remue la pâte ne retire pas la main de la marmite avant que le pain ne soit cuit (Il faut travailler avec persévérance pour arriver à un résultat.)

Umuhini mushya utera amabavu: Le manche tout neuf procure des empoules. (le paresseux éprouve des difficultés au travail).

Udakora umulimo nta menya ko uko-

meye: Celui qui n'est pas habitué au travail n'en connaît pas les difficultés (la fatigue).

Inkosi y'ubusa yirirwa icunisha: L'oisif passe tout son temps à faire des amulettes (c'est à dire à des futilités)

Ubute buta mu ziko: La paresse jette au feu (celui qui s'y adonne) (Le paresseux est exposé aux plus grands dangers).

Ingenzi y'imihana iyo itogoshe irashakara: Le coureur des grands chemins couvre les toits de chaume quand il n'est pas occupé à couper les cheveux. (Le coureur des grands chemins fait tous les métiers).

Aho usize icyangwe urahagaruka: Là où se trouve un paresseux il faut monter la garde (c'est à dire le surveiller).

Umwana uzaba imbwa ashumba mu intobo: L'enfant qui ne s'amuse qu'au jeu (puéril) des fruits du ntobo deviendra un paresseux.²⁾

Intiganyira ntiyigurira agasambi: Le paresseux est incapable de s'acheter même une vieille natte.

Iby'abandi bishinga amaso ntibishinga amenyo: On peut fixer les yeux sur le bien d'autrui, mais non les dents.

Intega masego ntirya ku kayo: Le mendiant vit aux dépens des autres.

Icye n'ukurya gusa: Tout son travail consiste à manger.

Umutindi aya imbuto agaseka intabire: Le paresseux mange les semences et se rit des labours.

Iyo umutera hejuru yakize ntacya yikoza: L'homme de rien qui devient riche ne fait ensuite aucun travail.

2) Le mot du texte kinyarwanda est plus fort et porte le mot imbga qui au sens littéral signifie chien et au sens moral, homme de rien.

Udahinga ntabura kwiba iby'abandi :
Celui qui ne cultive pas vit aux dépens de
ceux qui cultivent.

Intabilima ntiyabiliye : On ne mange
pas ce qu'on n'a pas semé.

Inkunzi y'uburo ntibuhinga : Le gour-
mand (du pain) de l'éleusine ne la cultive pas.

Inkunzi y'amateke ntiyuhinga ; Le gour-
mand de la colocase ne la cultive pas.

Utabusya abwita ubumera : Celui qui ne
s'est jamais préoccupé de moudre le grain
croit qu'il a poussé tout seul.

Umusomyi ntamenya kw'umusengez'aru-
ha : Le buveur de bière ne se rend pas
compte que la fabrication (de cette liqueur)
impose des fatigues.

Umuhangizi ya cyane arushy'abasyi :
Le gros mangeur impose des fatigues aux
meuniers.

Umutindi umubitsa ikigega akakwimira
umwana ihundo : Confiez à un homme de
rien un grenier de sorgho, il en refusera
(même) un épi à votre enfant.

Umwijuto w'ikinonko ugira ngoimvura
ntizagwa : L'homme habitué à jouir, ne
connaissant que les beaux jours, se figure
que le mauvais temps (la pluie) ne viendra
jamais.

Amava muhira atwara umusaza ingabo :
Celui qui a trop mangé ne peut porter que
le bouclier d'un vieillard³⁾

Ishavu lihindura umutima : Le chagrin
change (brouille) le cœur (esprit).

Amagorwa y'umugabo asigariza umwana
atahaze : L'homme en proie au chagrin en
oublie de manger.⁴⁾

3) Il s'arrêterait bien vite à bout de souffle et ne pourrait
prendre part à un combat.

4) Le mot à mot est le suivant : L'homme en proie au cha-
grin laisse toute la nourriture à son enfant.

Ishavu ntiryica ligira umuntu mubi : Le
chagrin ne tue pas, il rend malade.

Ishavu ntirisha lirongerwa : Le chagrin
ne disparaît pas, il ne fait qu'augmenter
(habituellement).

Ntiliva (ishavu) mu nda : Le chagrin ne
sort pas du cœur. (Nous sommes tous sujets
au chagrin).

Intimba ntiyica hica akazilikano : Ce-
lui qui fait souffrir ce n'est pas le chagrin
proprement dit, c'est à quoi l'on pense (c'est
à dire ce qui en fait l'objet).

Agahinda s'uguhora ulira : Avoir du
chagrin n'est la même chose que pleurer.

Agahinda kavurwa na nyirako : Le cha-
grin ne peut être guéri que par celui qui en
souffre.

Umutima usobetse amaganya ntusoba-
nura ijambo : A celui dont le cœur est noyé
de chagrin tu ne peux donner un conseil.

Umujinya wica nyirawo : La colère ne
tue que celui qui en souffre.

Urwango rugira imvano : L'inimitié re-
pose (est basée généralement) sur un mo-
tif.

Ishyari ntimuyaga : Avec un envieux
les bons rapports sont impossibles.

Banzira urunuka : On me hait comme
la mort qui pue (c'est à dire à outrance).

Bazira uwunguka : On porte envie à
celui qui s'enrichit.

Rubanda bazira umujeje : On déteste
celui qui réussit à acquérir la fortune.

Ingwize irazirwa : L'acquisition des ri-
chesses est mal-vue (d'autrui).

Uwikanira umugisha w'undi any'ibuye :
Celui qui porte envie au bonheur d'autrui
en aura une indigestion.

Intarabona y'ishashi iligata ishenyi : Ce-
lui qui ne peut se procurer de la viande n'a

qu'une ressource celle de lécher les instruments de depeçage (boucherie).

Umwiza si nk'uwisize : Un homme bon ce n'est pas la même chose qu'un homme bien beurré.

VI

Proverbes à forme concise et lapidaire.

Ubugufi s'indwara : Pauvreté n'est pas maladie.

Ubwiza ntibulibwa : la beauté ne se mange pas.

Kuba mulemure siko kumanura imvura : Une haute stature ne sert pas à décrocher la pluie.

Ufite malemale (amaguru) y'ubusa : De longues jambes ne servent à rien.

Amasunzu s'amasaka : De beaux toupets de cheveux ne remplacent pas le sorgho.

Umulumbo s'umulima : Un ornement ne vaut pas un champ.

Umulumbo w'ulugo : Un ornement ne vaut pas une habitation.

Igihagararo s'ikigega : Un beau toupet de cheveux bien planté sur la tête ne remplace pas un grenier de sorgho.

Ukuyavuga s'ukuyamara : Exposer beaucoup de projets ce n'est pas les exécuter. (Parler ne coûte pas, agir est plus difficile).

Umugezi uhurura cyane urisiba : Un ruisseau qui fait beaucoup de bruit est vite à sec.

Nyiri ibintu niwe ny'r'ubusa : Le propriétaire des grandes richesses n'est que le détenteur du néant.

Bene byo nibo bene inamba : Les possesseurs des grands biens sont les esclaves du désir. (Plus on a plus on veut avoir).

Ntawanga ijana mu'indi : Celui qui a déjà cents objets n'en refuse pas un autre

(Le riche ne dédaigne rien).

Isambu n'iya mujyakera : Les biens fonciers (les terres) appartiennent à ceux qui survivent aux autres.

Imilimo ibili yananiye impyisi : Deux travaux (à la fois) dépassent même la hyène (On ne court pas après deux lièvres à la fois).

Intwari iboneka k'urugamba : C'est à la guerre que les braves se font connaître.

Nyir'uburyo arutwa na nyir'akantu : Un mien vaut mieux que deux tu auras.

Imbwa yalihuse ibyara ibihumye : Le chien qui court trop vite met bas de petits chiens aveugles. (Il faut agir posément pour ne pas s'exposer à des ennuis).

Inzoka yoroshya imir'igumye : Le serpent qui patiente (c'est à dire prend son temps) réussit à avaler des aliments durs 5)

Icy'imbwa yanze urabika : À défaut de ce que l'on désire, on se contente de ce que l'on a. 6)

Umukobwa aba umwe agatukisha bose : La mauvaise conduite d'une jeune fille fait médire de toutes les autres. (La faute de l'un des membres rejaillit sur tout le clan. 7)

Aho inyundo isubiye kabiri haba hami ubuce : Là où la hache retombe pour la deuxième fois, il y a de la casse. (Ce n'est que par l'effort répété qu'on arrive à un résultat).

Ubonetse niwe gisambo : Pour accuser quelqu'un de vol, il faut le prendre sur le fait.

5) Les Noirs attentifs et observateurs ont remarqué que la digestion des reptiles est lente.

C'est un proverbe d'origine et de provenance kirundi.

6) La traduction littérale plus réaliste est la suivante : Ce qu'un chien ne veut pas tu le recueilles (à sa place). C'est une allusion aux mœurs de ces animaux.

7) Ce proverbe rappelle la sentence latine : ab uno disce omnes

VII

L'égoïsme est un mal général. Il n'y a que les enfants qui trouvent grâce devant leurs parents. Les Banyarwanda reconnaissent volontiers que les orphelins et les veuves inspirent pitié.

Rubanda baburabuza: Les hommes sont difficiles (au point de vue relation)

Agahwa kari kuwundi karahandulika: L'épine d'un autre s'enlève. (On n'en souffre pas soi-même).

Ijisho ly'undi ntirikuleber'Umwami: L'oeil d'un autre ne cherche pas à te faire valoir auprès du roi. (Il ne faut pas compter sur les autres pour obtenir la faveur de la cour.)

Usenya urwe umutiza umuhoro: À celui qui veut détruire son habitation tu lui prêtes (sur le champ) ta serpe.

Uwaraye neza aseka uwaraye nabi: Celui qui a passé une bonne nuit se rit de celui qui l'a passée mauvaise.

Amazi masabano ntamara imbyiro: L'eau que l'on implore (chez le voisin) ne suffit pas à se nettoyer.

Ifumba yazimanye undi ntuyih'umuliro: Dans la poignée d'herbes qu'on te demande (pour rallumer le foyer) ne mets pas le feu.

Ujya gutera uburiza arabwibanza: Celui qui peut accorder aux autres une faveur commence par se la donner. (La charité bien ordonnée commence par soi-même).

Iby'uha umwana w'undi uba ubita: Ce que tu donnes à l'enfant d'un autre c'est comme si tu jetais.

Ujya guha umwana w'undi abanza kurya ho: Si tu veux donner de la nourriture à l'enfant d'un autre commence par te rassasier.

Umwana w'undi niwe unnya amabyi anuka: Il n'y a que les enfants des autres

dont les selles sentent mauvais.

Amabyi y'umwana aba menshi nyina ataraza: Le bébé ne cesse de se souiller durant l'absence de sa mère. (L'enfant qui est dans les langes a besoin de sa mère).

Umwana w'undi abishya inkonda: Il n'y a que les enfants des autres dont la bave inspire du dégoût.

Umwana w'undi niwe utamira itama linini: Il n'y a que l'enfant d'autrui qui puisse s'emplir démesurement la bouche.

Aho kulera impfubiyi y'umuntu walera iy'inka: Plutôt que d'élever l'enfant d'un étranger, occupe-toi d'un veau qui a perdu sa mère.

Umwana w'undi aguhherera aguhema: L'enfant d'un autre ne fait que se moquer des soins que tu lui donnes.

Umwana ukuze ntabura umulera: Un enfant déjà grand ne manque pas de tuteur. ¹⁾

Umwana ufite nyina ntazana umwoyo: Un enfant qui a sa mère n'a pas à souffrir de la chute du rectum.

Ntaw'unena uwe ngo arwaye ubuheri: Personne ne rejette le sien (enfant) parce qu'il a contracté la gale.

Umwana uli iwabo ashakana ibinyoro: L'enfant dans sa famille va jusqu'à souhaiter le pian. ²⁾

Umwana uli iwabo amena umuheha akongeza undi: À l'enfant qui brise le chalumau les siens lui en donnent (aussitôt) un autre. ³⁾

Umugore ureba umwana utari uwe amuha impengeri z'amasaka, uwe akamuha

1) Parce qu'il rend service et n'exige pas de soins.

2) L'enfant ne craint aucune maladie répugnante parce qu'il se sent sous l'égide maternelle.

3) Alors qu'on se fâcherait pour un autre qui aurait brisé cet objet

VIII

Cas que les indigènes font de l'intelligence et du savoir, de la sottise et de l'inexpérience. La science et l'expérience sont le fruit des voyages.

ibishyimbo : Une femme ayant à élever un enfant qui n'est pas le sien ne lui donne que des épis de sorgho, au fruit de son sein elle sert des haricots.

Urya impengeri agakira nyakurya ibishyimbo agapfa : Celui qui n'a vécu que de sorgho grandit et se fortifie, celui qui a été nourri de haricots meurt.

Impfubyi ilira kw'ishyano : L'orphelin prend son repas sans quitter le deuil. (Il n'y a pas de consolation pour lui).

Impfubyi iseka limwe : L'orphelin ne rit qu'une fois.

Kubita impfubyi wiyibwiriza kulira Nul besoin de maltraiter un orphelin pour lui faire verser des pleurs.

Impfubyi iragoka : L'orphelin est fait pour souffrir.

Ilenzaho ryemera impfubyi : L'orphelin accepte (sans se plaindre) toutes les ignominies.

Insigalizi ihaga inkoni : Celui qui reste seul (qui n'a plus de famille) est roué de coups.

Umupfakazi niwe murozi : Une veuve est presque toujours traitée d'empoisonneuse (ou d'ensorceleuse).

Umwana w'ishyari ntaguherekereza umukwe : On n'invite pas au mariage de sa sœur consanguine le fils d'une rivale 4).

Urugo rubuze umugabo rubuze umuhoro : La famille qui perd son chef n'a plus de défenseur.

Iyo inkoko yapfuye amagi arabora : Lorsqu'une poule crève, les oeufs qu'elle couvait pourrissent aussitôt. (La mort des parents est irréparable pour les enfants).

Ubgenge s'ubugiro umupfu ntiyapfuye : L'intelligence est indépendante (du corps), les sots (hélas) ne font pas défaut.

Buravukanwa : On naît avec elle (l'intelligence).

Bava hasi : Elle (l'intelligence) vient d'en bas.

Ubgenge burarahurwa : L'intelligence communique (comme le feu) par la fréquentation d'autrui.

Nta bgenge bw'umwe : L'intelligence d'un seul ne compte pas.

Ubgenge bw'umwe ni mpfubusa : L'intelligence d'un seul est nulle.

Ubgenge buva imuhana : L'intelligence sort de (est communiquée par) la communauté (le village au sens littéral).

Nta gihanga kimwe kigira inama : Une seule tête ne suffit pas pour un bon conseil.

Uhana umupfu aba ahuhura : (Vouloir) corriger un sot c'est le rendre plus sot.

Utazi ubwenge ashima ubwe : Le sot est satisfait de son intelligence. (parce qu'il n'a pas idée qu'on puisse en avoir davantage).

Inkugnuzi y'ikware ishoka ibisiga biyibona : L'étourdie de perdrix va boire sous les yeux (et les griffes) des oiseaux de proie.

Agashyitsi kali kera kavumbika umuliro : Les vieilles souches sont celles qui conservent mieux le feu (qui se consomment lentement). (L'expérience est le fait des vieillards).

Kwiga kurusha guhinga : S'instruire vaut mieux que cultiver.

Kugenda cyane gutera kubona : De fréquents voyages donnent le savoir.

4) Allusion aux querelles domestiques dans les ménages polygames.

Utarabona ntavuga: Celui qui n'a rien vu ne peut parler de rien.

Nta mukuru nk'uwalibonye (ijambo). Il n'y a pas de mieux avisé (ou de mieux renseigné) que celui qui a vu.

Utazi iminsi arata urugo: Celui qui n'a pas l'expérience de l'âge a trop de confiance en lui même, (devient présomptueux).

Ingurube nkuru ishibuz'umuteg'umunwa: Un vieux sanglier fait détendre le piège avec son groin. (On ne prend pas en défaut un vieillard ou un homme d'expérience).

Intabaza irya imiziro: Celui qui ne questionne pas enfreint toutes les défenses (passe par dessus tous les tabous) 5)

Utazi indagano y'iminsi yica ku nshuti: Celui qui n'a pas eu à souffrir de l'adversité ne cherche pas à se faire des amis.

Ubupfu bwica nyirabwo: Le sot se nuit à lui même.

Ubupfu buratera: La sottise nuit (aussi) aux autres.

Agira ubupfu ukwe: La sottise d'un chacun a un caractère particulier.

Umupfu iyo abonye benshi agira ngo n'abe: Un sot se figure qu'il peut compter sur n'importe qui.

Utazi indagano y'iminsi yiteranya n'ins-huti: Celui qui n'observe pas les conventions risque de blesser ses meilleurs amis.

Utazi agakura abaga umutavu: Celui qui n'est pas au courant de la croissance (des êtres) égorge un veau (à peine né).

Utazi umukungu yima umwana: A l'enfant du riche que vous ne connaissez pas vous n'opposez que des refus.

Utazi nyakatsi ayinnyaho: Celui qui ne connaît pas l'issogi (la plante potagère par excellence) la souille.

Utarahaha ntamenya igihugu gikize: Celui qui n'a pas eu l'occasion d'aller loin acheter des vivres ignore le pays où règne l'abondance.

Akatagututse ntikamenya iyo bgeze: Celui qui n'est pas sorti de chez lui ne sait pas où les récoltes abondent.

(à suivre)

5) Pour se diriger dans la vie, il faut profiter de l'expérience des autres.

Documenta

L'avenir des langues indigènes en Rhodésie du Nord.

On peut difficilement exagérer l'importance des problèmes linguistiques pour l'avenir des territoires africains. Cet avenir, en effet, dépend en grande partie de la mesure dans laquelle les Africains et les Européens sont capables de se comprendre mutuellement, et la compréhension mutuelle ne peut s'établir que grâce à l'échange de pensées par le truchement de la langue comprise convenablement par les intéressés. D'où la nécessité d'une politique à longue vue et à long terme concernant la littérature en langue vernaculaire.

Il est parfois dit que les langues indigènes ne valent pas la peine d'être conservées et que la seule politique raisonnable est l'imposition de l'anglais comme "langue commune". Les protagonistes de cette idée ne tiennent aucun compte des difficultés immenses de cette politique. La compréhension mutuelle demande une véritable maîtrise de la langue. Je ne puis prévoir, avant longtemps, la possibilité que l'anglais puisse être compris et parlé par un nombre assez important d'Africains avec la facilité qui se rapproche tant soit peu de celle avec laquelle ils emploient leur langue maternelle.

On se figure parfois que l'Africain moyen possède un don inné pour les langues. Il est vrai que l'indigène, de par son éducation auditive, a une plus grande facilité que l'Européen pour apprendre des bribes de toute langue suffisantes pour les communications de la vie ordinaire. Mais pour une connaissance un peu approfondie il n'est pas plus linguiste-né que l'Européen. Et, de fait, la connaissance de la langue européenne est, même chez les plus instruits, généralement pauvre.

Pour la communication de nombreuses vues et idées nous devons donc avoir recours aux langues autochtones.

Dans la production de la littérature, comme dans les autres sphères, il est de bonne politique d'encourager les Africains à s'aider eux-mêmes, plu-

tôt que de dépendre des Européens.

La traduction d'une langue européenne comporte de difficultés insoupçonnées de ceux qui n'en ont pas fait l'expérience. On y constate la vérité de la remarque concernant la soi-disant habileté linguistique des Africains. Il y a en outre l'inconvénient que les livres européens exigent un grand travail d'adaptation au milieu. La collaboration entre Européens et Africains s'impose.

La production d'œuvres originales est préférable. Il existe indubitablement des indigènes de talent, qu'il s'agit de découvrir. Ces indigènes devraient recevoir une formation spéciale d'Européens réunissant trois conditions : (1) avoir une base scientifique linguistique ; (2) être formés à la méthode d'enseignement spécialement pour la linguistique, (3) être spécialisés dans au moins une langue indigène et dans l'ethnologie y attenante.

La connaissance de la langue doit être très poussée, ce qui ne peut être obtenue qu'après de longues années. Il faut donc trouver des hommes qui puissent consacrer à ce travail au moins la majeure partie de leur temps.

Les Africains n'étant pas encore des "liseurs", les livres doivent être simples et courts.

Il faut évidemment se limiter dans le choix des langues pour la production de la littérature. Mais il ne faudrait pas que des subsides soient refusés simplement parce que l'ouvrage n'est pas écrit dans une langue reconnue officiellement. Toute production littéraire de valeur devrait être encouragée. L'auteur doit être libre d'écrire dans la langue qu'il emploie le plus aisément. Au lieu de freiner l'unification des dialectes ou de langues rapprochées, des livres de valeur rédigés dans une langue non officiellement reconnue contribueront probablement à l'unification et à l'enrichissement de la langue ; et cette unification serait naturelle et non artificielle par imposition d'en-haut.

L'unification des dialectes pourrait être grandement aidée par l'école si l'on veut consacrer plus de temps à l'étude de la langue indigène et inclure dans le programme la comparaison de dialectes ap-

parentés. Il pourrait être utile de dresser un programme de linguistique générale pour les écoles moyennes.

Il reste une difficulté : beaucoup d'Africains préfèrent parler et écrire en langue européenne. Probablement il s'agit d'une phase transitoire. Beaucoup de jeunes Indiens instruits ont passé par le même stade et l'ont dépassé. Il y a des indices que la marée a tourné pour les plus intelligents parmi les Africains. (Résumé d'après C. R. Hopgood, dans : *The Rhodes-Livingstone Journal*, II; avec autorisation).

La conservation du sol au Congo Belge.

par G. Tondeur (résumé)

La conservation du sol n'est pas uniquement un problème technique ; ses aspects sociaux, politiques, économiques et administratifs présentent une très grande complexité.

L'instauration au Congo Belge d'une agriculture indigène conservatrice, en remplacement de l'agriculture de rapine, se heurte à un ensemble d'obstacles dans le domaine social, foncier, économique et administratif. Vouloir faire fi de ces obstacles, les attaquer de front en passant dès à présent à des réalisations spectaculaires, c'est aller au devant d'échecs douloureux, de gaspillages inconsidérés d'énergies et de ressources, et d'irréparables destructions de valeurs morales, politiques et sociales. Le danger est d'autant plus grave que les connaissances d'inventaire de nos ressources agricoles sont très fragmentaires et que les connaissances scientifiques des principes d'une agriculture à la foi conservatrice et intensive sous l'équateur sont encore imparfaites.

C'est pourquoi, en nous excusant auprès de leurs protagonistes, nous nous sommes permis de qualifier de dangereuses généralisations, certains programmes agricoles actuellement mis en application dans un but de conservation.

Nous préférons leur voir substituer un travail en profondeur dans des aires très limitées au début, puis progressivement élargies, et l'adoption d'une

politique d'attente en dehors de ces aires. Une importance tout à fait particulière doit être attachée au fondement politique et social de la réforme agricole. Celle-ci doit se faire avec la collaboration des masses indigènes groupées en collectivités organisées.

Cette collaboration implique la compréhension du programme par les masses, ce qui donne une importance primordiale à l'oeuvre de relèvement de la valeur intellectuelle et politique des conseils indigènes représentant les collectivités. Dans notre programme, ces conseils deviennent la cheville ouvrière de la réforme agricole.

Pour réaliser, avec la collaboration des divers services intéressés, l'élaboration d'un programme concret de réforme agricole, il est nécessaire de constituer au sein du service de l'Agriculture et à l'échelon du Gouvernement Général de la Colonie, un organisme d'étude, qui a été provisoirement désigné sous le nom de « Bureau Central d'Etude de la Réforme Agricole ». Une « Commission de la Réforme agricole » assurera l'étroite collaboration des services administratifs généraux avec le Bureau central d'étude. Le Bureau central confiera à des bureaux régionaux l'étude détaillée des modalités d'application de la réforme à chaque aire géographique déterminée, ainsi que l'exécution des travaux expérimentaux.

(*Bulletin Agricole du Congo Belge XXXV/II*,
N°2 1947).

* *

L'étude dont le résumé précède est digne de retenir l'attention. Ce qui nous y semble particulièrement méritoire est l'accent mis sur les répercussions sociales. Tout programme agricole, d'ailleurs, intéresse profondément les populations indigènes.

Très judicieusement l'auteur fait remarquer l'insuffisance de nos connaissances agronomiques pour les régions tropicales.

Mais de même que l'imperfection de ces connaissances ne peut être cachée par la vaste littérature sur la matière, de même la somme imposante de travaux ethnographiques et juridiques ne peut nous donner le change sur l'étendue et la profondeur de notre connaissance des sociétés indigènes. Elle reste

très incomplète et superficielle; et elle n'englobe qu'une minime partie des peuplades habitant la Colonie.

Le danger des réalisations hâtives, signalé par l'auteur, ne provient donc pas seulement du manque de connaissances agronomiques, mais aussi du manque de connaissances sociologiques.

Cependant l'auteur qui est si prudent dans le domaine de nos connaissances agronomiques, suppose nos connaissances sociologiques amplement suffisantes.

Le remarquable plan d'action qu'il soumet tient parfaitement compte de la société indigène, et témoigne ainsi d'un profond sens social et d'une vue pénétrante sur la réalité totale de l'agriculture qui est réintégrée dans la sphère humaine au lieu de rester comme trop souvent une science abstraite. Il nous paraît d'autant plus regrettable que nos « connaissances d'inventaire » et nos « connaissances scientifiques » en matière de sociologie indigène sont dangereusement surestimées. Il est évident qu'il ne peut être demandé d'un expert en agronomie qu'il soit en même temps expert en questions indigènes; quoique l'auteur se rende parfaitement compte - tout son travail en fait foi - de l'incidence de la sociologie sur l'action agricole. Nous voulons seulement faire remarquer l'absolue nécessité d'une étude sociologique approfondie de toute peuplade à laquelle il serait question d'appliquer un programme agricole. Cela afin d'éviter les graves dangers d'échecs, de gaspillages, et de destructions morales et sociales contre lesquels l'auteur met en garde avec tant d'insistance.

Ainsi l'étude suppose que les terres sont la propriété du clan. Malheureusement il oublie de définir ce terme vague et équivoque. L'impression qui se dégage de la lecture de l'article est qu'il l'entend plus ou moins à équivalent de la chefferie. Et si dans telle ou telle tribu le sol était bien plus morcelé? si un groupement relativement restreint, comme la famille au sens étendu, était propriétaire des terres? ne devons-nous pas craindre, alors, la mainmise du chef de chefferie - membre du cadre administratif plutôt que représentant de la collectivité - sur la propriété foncière et, par suite, une diminution de l'indépendance familiale en même temps qu'une extension de l'autoritarisme bureaucratique, qui évolue si aisément vers le despotisme?

N'en résulterait-il pas ce bouleversement moral, social et politique tant craint? « Ce dont l'indigène souffre le plus aujourd'hui c'est du manque de liberté » dit fort à raison le Pr. G. Malengreau au sujet précisément des indigènes de la brousse (Bull. Séances Institut Royal Colonial Belge, XVIII, I, p. 220).

Il est évident que le conseil indigène préconisé par l'auteur peut comprendre les représentants de chaque groupement propriétaire de terres. A notre avis le conseil devrait être composé exclusivement des chefs des groupements propriétaires. Et nous entendons par « chef » ni le chef ou le sous-chef de chefferie (encore moins évidemment, le chef de secteur) ni le capita de village, mais celui qui dans le droit ancestral de la tribu en question est vraiment le chef, le « père » du groupement déterminé. Nous supposons, naturellement, que le programme ne serait pas appliqué simplement pour les indigènes, mais, ainsi que le désire l'auteur, réellement par eux et surtout avec eux; et cela non seulement sur papier mais dans la réalité concrète.

C'est uniquement dans ces conditions, estimons-nous, que le programme aura de la chance de réussir sans bouleverser encore davantage les populations rurales.

G.H.

Een leprozerie in de 20^e eeuw

LOMBOLOMBO

Op initiatief van Monseigneur Van Goethem, toenmalige Apostolische Vicaris van Coquilhatstad werd in 1940 te WAFANYA een LEPROZIEKIE begonnen. De strijd tegen de melaatsheid moest in dit gebied dringend worden aangepakt gezien 5 tot 6 % van de bevolking er aangetast is. Tegenover dit onheil dat een volk bedreigde en het leidde naar een langzame maar volledige uitroeiing trad Mgr Van Goethem krachtig op. Hij was de eerste die in dit gebied streefde naar de oprichting van een MELAATSENDORP, nieuwe vorm van leprozerie.

Dit landbouwersdorp V. A. I. L. (Village Agricole d'Isolément aux Lépreux) LOMBOLOMBO geheten is een private instelling die rechtstreeks

afhangt van het Vicariaat en waarvan de « Volontaires van de Medische, Opvoedkundige en Maatschappelijke Dienst » de verantwoordelijkheid van organisatie en bestuur op zich hebben genomen.

De Medische Dienst wordt verzekerd door een dokter van Wafanya (missiepost gelegen op 5 km. van de leprozerie) en door een Europeesche verpleegster, wonende op de leprozerie. Deze wordt dan nog bijgestaan door zes hulp-verplegers.

De Sociale Dienst en de Opvoeding zijn toevertrouwd aan een maatsch. assistente en een onderwijzeres.

Het Godsdienstig en Moreel Leven wordt geleid door een missionaris van de Post van Wafanya.

DE FINANCIËLE INKOMSTEN zijn zeer pover. Ze bestaan uit:

1° een jaarlijkse steun gestort door de administratieve kassen van de Chefferies die zieken hebben op de leprozerie;

2° een steun vanwege de Provinciaal-Medicale Dienst, welke bijdraagt tot het onderhoud van de zieke gedurende het eerste jaar van zijn verblijf op de leprozerie.

Onze doeleinden

A. De verspreiding van de ziekte tegen te houden door een hygiënische opvoeding onder de bevolking;

B. Betrachten door de geest en heel de organisatie van het dorp, aan de melaatse het eigen leven van ZIJN vroeger dorp en van ZIJN klan terug te geven en zijn familieleven te beschermen;

C. Er naar streven om aan de melaatse een omgeving te schenken waar het hem mogelijk is een menswaardig leven te leiden — van een mens, wellicht de meest ontmoedigde, geneigd tot ledigheid en liederlijkheid, weer maken een « mens » in de echte zin van het woord;

D. De zieken doen werken in de mate van hun physische bekwaamheden ten einde hen te overtuigen dat ze nog nuttig zijn voor de gemeenschap. We trachten deze doeleinden te bereiken door:

1° de **AFZONDERING** onmisbaar om de verspreiding van de ziekte tegen te houden;

2° de **MEDISCHE BEHANDELING**, om in de mate van het mogelijke de zieke te verlichten;

3° de **ALGEMENE BEHANDELING**: inacht-nemen van de gezondheidsvoorschriften, rationele

voeding, werk van de melaatsen, want de psychische kant moet vooral in 't oog gehouden worden, gezien de langdurigheid en dikwijls de pijlijkheid van de ziekte;

4° de **OPVOEDING VAN DE INLANDERS**, want het is een opbouwend en blijvend werk dat we willen verwezenlijken voor de bevolking. Moesten we ons beperken tot het verzorgen, tot het genezen van het lichaam alleen, we zouden stellig reeds een nuttig werk verricht hebben, maar we zouden niet **HELEMAAL** onze taak hebben vervuld. Een mens verlangt, verwacht meer, want hij heeft ziel en lichaam. Wellicht schijnt het soms dat hij slechts een tijdelijk geluk beoogt, maar in werkelijkheid verlangt hij een gans andere vreugde.

In dergelijk midden, waar enkel liefde hoerst, zal de melaatse met vertrouwen komen om zich te laten verzorgen en zo zullen, onmerkbaar wellicht, vorderingen gemaakt worden in de strijd tegen de melaatsheid.

Verwezenlijkingen

Ongeveer een 300 huizen in inlands materiaal vormen het dorp;

ongeveer een 150 Ha. persoonlijke plantages; 2 km. lange weg is afgezet met een grote verscheidenheid van fruitbomen;

2 000 palmbomen « Elaeis » zullen aan onze zieken de palmnoot verschaffen welke onmisbaar is voor hun voeding;

700 hydnocarpussen werden er geplant. Binnen 2, 3 jaar zullen ze reeds opbrengen en voldoende olie verschaffen voor de Chaulmoogra-inspuitingen, nodig bij de behandeling van de melaatsheid;

verscheidene definitieve bouwwerken veraangenaemen reeds het dorp: dispensarium, administratief bureel, kerk;

andere bouwwerken zijn nog in inlands materiaal; school, afdaken, magazijnen.

Al onze zieken, voor't ogenblik ten getale van 460, hebben hun eigen klein huisje en persoonlijk kweekterrein.

Ze onderhouden zelf hun dorp: hun wegen, hun percelen; ze doen aan kleinveeteelt (kiekens, eenden, konijnen) wat voor hen een steun zal bijbrengen tot voeding en onderhoud. Ze gaan ook op jacht en visvangst. Degenen die het verlangen, kunnen een werk aangaan waarvoor ze vergoed wor-

den : bouwen van huizen, omheinen van het woud, vervaardigen van « ndele » (daten in palomboombladeren) of andere werken, nuttig tot uitbreiding van het dorp.

Het werk streeft geleidelijk naar een zelfstandig bestaan van de V. A. I. L. waar de melaatsen zullen kunnen leven van eigen opbrengst. Maar er blijven toch altijd de sukkelaars, de zwaar verminkten, degenen bij wie nog slechts een stomp is in plaats van handen en voeten; verder degenen die verlaten

zijn door hun familie, de melaatse kinders zonder ouders... dezen zullen altijd geholpen moeten worden...

Vooruitzichten

Nog veel blijft te doen, en tot verbetering van de gezondheidsvoorwaarden in het leven van onze zieken en tot opvoeding van de kinderen, maar vooral tot het gezond behouden van de kindjes geboren van melaatse moeders; voor deze zouden we heel graag een zuigelingentehuis oprichten.

Bibliographica

E. BOELAERT.- La Situation démographique des Nkundo-Mongo.- 55 pp.- C.E.P.S.I. Eisa-bethville, 1946.- 20 frs. (Belgique: 25 fr.)

Cette étude très approfondie est basée sur les statistiques gouvernementales et sur des recherches personnelles. L'auteur admet l'imperfection des statistiques officielles. Cependant, elles permettent un jugement suffisamment conforme à la réalité. Car aucun fonctionnaire ne cherche à rendre le tableau plus noir, bien au contraire. L'objection tirée de l'imperfection des statistiques pour nier la situation catastrophique ne peut donc être retenue. Les coups de sonde personnels de l'auteur, faits avec toutes les garanties scientifiques jusque dans le détail, corroborent les statistiques officielles.

D'ailleurs, je ne crois pas qu'actuellement on cherche encore à mettre en doute la situation tragique de cette peuplade. Que cette déficience démographique est causée par la dénatalité est prouvé par les données recueillies par l'auteur et par d'autres chercheurs, comme aussi par les statistiques officielles.

Il existe à la dénatalité des causes immédiates: moyens anticonceptionnels et abortifs, maladies vénériennes. L'auteur rejette la théorie de la dégénérescence raciale, prônée naguère en haut lieu et qui, soit dit en passant, n'explique rien, mais devrait à son tour être expliquée. Les causes morales et sociales, expliquent déjà beaucoup plus. Quoi qu'en disent certains auteurs, l'effondrement des mœurs, est un

fait patent et la polygamie, telle qu'elle existe actuellement donc dans sa réalité concrète influe défavorablement sur la natalité. Les statistiques encore en font foi.

La cause fondamentale réside, nous dit l'auteur, « dans l'inadaptation du groupe au rythme de la civilisation nouvelle imposée. C'est cette inadaptation qui a produit le désordre, l'anarchie morale, qui, elle, produit et propage les causes physiques de la stérilité. Un public colonial superficiel se laissera difficilement convaincre par une telle explication et s'en scandalise aussi facilement qu'il se contente de remèdes superficiels. Pourtant, les observateurs les plus scientifiques, les ethnographes, se rencontrent ici avec les romanciers, aussi bien qu'avec l'opinion indigène ». L'exemple d'autres régions du monde confirme les données puisées sur place. Et l'auteur aurait pu citer à l'appui de sa thèse ce que l'histoire nous enseigne sur la décadence démographique - et, par suite, économique et politique - des grands empires du passé.

L'auteur explique ensuite la raison pour laquelle ce sont précisément les Mongo qui sont atteints par le mal - qui, notons-le, ne sont pas du tout les seuls en Afrique, ni même, selon les renseignements récents, les seuls au Congo Belge.

Y a-t-il un remède à la situation? Évidemment, le temps presse, et il eût été bien plus facile de réagir lorsque, il y a plus de 10 ans, les premiers cris d'alarme étaient jetés au moment où la triste réalité

ne pouvait plus être niée par des yeux et des cœurs ouverts à l'heur et au malheur des indigènes. Mais même à présent le relèvement est possible. L'auteur rappelle, avec le Dr Mottouille, « le pouvoir extraordinaire de multiplication que possède la race noire maintenue dans un cadre moral solide avec un peu de protection médicale ». Et il se déclare d'accord avec le Dr Ledent : « L'amélioration de la situation démographique postule l'établissement de la monogamie exclusive ». Cette amélioration est avant tout liée à la protection efficace de la famille. « Si la civilisation n'est pas morale, elle n'est qu'un grand mot ».

Le P. Boelaert ne s'attarde pas à la commission provinciale de la dénatalité ni à l'expérience Nsongo, au sujet desquelles il reste - à bon droit, selon nous - sceptique. Déjà à la base de cette expérience se trouva le scepticisme officiel (p. 40) - l'on peut difficilement surestimer l'influence de pareilles paroles - et ensuite, on se demande comment une organisation administrative, aidée seulement de mesures médicales et hygiéniques, sans collaboration morale, puisse obtenir le résultat visé, surtout dans un laps de temps si restreint.

Aucune autre mesure spéciale n'a été prise jusqu'à ce jour. Excepté une mesure qui n'aura certainement pas une influence favorable sur la natalité : depuis l'année courante l'impôt de chefferie est applicable aussi aux pères de 4 enfants qui jusqu'à présent en étaient exemptés. Entretemps l'emprise de l'administration et de l'économie devient de jour en jour plus serrée pendant que le souci de la moralité familiale et de l'hygiène sociale reste en dehors des préoccupations.

Aussi longtemps que le gouvernement ne prendra pas d'autres mesures que celles prises jusqu'à ce jour, il ne peut en vouloir à ceux qui demeurent sceptiques concernant sa volonté de sauver cette population. Et s'il estime ne pas devoir sauver les Môngo, il sera bien forcé un jour de prendre des mesures pour sauver d'autres populations congolaises, s'il ne veut pas que cette belle Colonie dépérisse par la perte de sa plus grande richesse.

L'auteur ne propose pas, parmi les remèdes, l'action médicale. Nous croyons cependant qu'on aurait tort de sousestimer son importance dans la lutte contre la dénatalité. Il est vrai qu'elle ne peut

rémédier à une situation fondamentalement sociale et morale. Mais elle peut réduire dans de fortes proportions les maladies vénériennes, renforcer l'hygiène sexuelle, etc. et ainsi donner à cette population un certain répit qui lui permettrait d'espérer - et M. Ryckmans n'écrivait-il pas, après tant d'autres : que le noir n'engendre que dans la joie? joie qui, actuellement, est bien éloignée d'un peuple jovial et bon-vivant comme les Môngo. Une campagne anti-vénérienne permettrait à un nombre important d'enfants de naître et de vivre, augmenterait donc la joie dans les villages et les camps, aiderait à recréer une saine atmosphère familiale, consoliderait les menages, redonnerait à nombre de femmes le désir de la maternité et par suite de tout cela, provoquerait de nouvelles naissances, et ainsi de suite. Mais pour cela il ne suffirait pas d'envoyer des médecins en nombre suffisant. En vue du but à obtenir une campagne bien organisée est indispensable, dans le genre de la Foréami ou de celle que le Dr Ledent avait conçue pour les Môngo.

L'objection que le mal ne règne que dans une seule peuplade et qu'il ne faut donc pas s'en inquiéter spécialement, non seulement est indigne d'une autorité pour laquelle le bien de ses sujets est la seule justification et d'une nation qui a le sens de ses responsabilités, mais encore ne peut plus être maintenue. Car déjà la régression démographique que l'étude scientifique du problème faisait prévoir il y a des années, est devenue une réalité dans plusieurs peuplades congolaises. (cfr. diverses publications et notamment le Bulletin des séances de l'Institut Royal Colonial Belge, XVI-1945-3, p. 584; XVII-1946-3 p. 875)

Cette brochure courageuse autant que d'une haute teneur scientifique et d'une lecture facile dissipera les derniers doutes et les dernières objections de tout esprit non prévenu. Nous espérons qu'elle provoquera une action sérieuse et des mesures appropriées, même s'il nous fallait renoncer à des conceptions chères, nous désister d'habitudes enracinées ou réformer nos méthodes. Nous n'avons pas peur de procéder de temps en temps à une réorganisation administrative ou autre, pour des motifs quelconques. Sauver un peuple confié à notre tutelle et assurer l'avenir de la colonie ne seraient-ce pas là des motifs bien plus valables et plus nobles? G. H.

**CELIS, M. J. - Notions élémentaires d'Élevage-
Service d'Agriculture.**

De Dienst voor Landbouw en Kolonisatie verspreidt thans het boek; «Notions élémentaires d'Élevage» ten gebuik der scholen in Belgisch Kongo, opgemaakt door E. Pater M. J. Celis, Bingi, missie der Eerw. Paters Assomptionisten. Stellen we voorop dat we den E. P. schrijver van dit werkje van harte moeten gelukwenschen voor de hulp die hij belangloos aan de schoolbestuurders aldus verleent, want werkelijk in zijn uiteenzettingen valt voor allen veel te leeren.

De zorg die de Eerw. Pater besteed heeft om de zaken eenvoudig voor te stellen, is niet minder te onderschatten. Hier is een praktische man aan het woord, die op de hoogte is van wat in de hersenen van een inboorling kan geprent worden, een man die op onderwijsgebied ook niet vreemd is.

Daar het oorspronkelijk werk in Kiswahili werd opgesteld voor eigen streek en eigen gebruik, moeten de vertalers, die daartoe alle vrijheid verkrijgen, zich noodzakelijk weten aan te passen voor eigen gebied, en in menig geval zal er dan veel van kunnen besnoeid worden, wat ten voordeele zal komen van het onderwijs.

De bedoeling is: eerste en tweede deel, voor algemeen onderwijs, lagere- en normaalscholen, huishoudscholen en hoevescholen. Derde deel (enkele lessen) uitsluitend voorbehouden voor de drie laatste afdelingen. We gaan daar echter niet zeer mee akkoord en we verkiezen voor iedere afdeling een eigen en beter aangepast cursus. Voor de lagere school vinden we de stof nogal zwaar en de uiteenzetting kon nog heel wat winnen aan methodische waarde door zich niet te bepalen aan de zeer kernachtige besluiten - die we prachtig vinden en aangepast aan de mentaliteit onzer inboorlingen - doch die aan te vullen door onmiddellijk praktische toepassingen, persoonlijke waarnemingen, onderzoeken, redeneeringen, teneinde de zelfwerkzaamheid van den leerling meer op den voorgrond te doen treden.

Er wordt wel wat te veel gedoceerd door schrijver.

Naar het blijkt uit de inleiding en ook verder bij het doorlezen, heeft E. schrijver veel ontleend aan het boek van Dr. Malbrand, vroeger reeds

verspreid. Toch blijft aan E. P. Celis de eer de stof eenvoudiger te hebben voorgesteld. Dit brengt echter mee dat, wat wij ook in Malbrand minder juist vinden, hier ook werd neergepend. Daarom zijn we zoo vrij enkele onderwerpen nader toe te lichten en er andere opvattingen over uiteen te zetten.

1 - Schrijver schijnt een zwak te hebben voor het gebruik van kopersulfaat of kopervitriool (sulfate de cuivre). De dosis vermeld op bl. 48, durven we niet onderschrijven en ook niet de oplossing aangegeven op bl. 71. Zou het reinigen met kokend water en het uitstallen in volle zon, niet even ontsmettend zijn en dan zonder verder gevaar? Ook het metalen net zal maar deerlijk uit den slag komen na zoo'n inwerking van kopersulfaat.

2 - Waar hij de keuze heeft, uit Malbrand eenige recepten voor liksteen over te nemen, bepaalt hij zich echter bij wat Malbrand noemt « blocs à lécher médicamenteux » wederom met kopersulfaat. Men mag niet uit het oog verliezen dat ook inlanders, en vooral kinderen, zoeken naar zout en zoutmengsels.

3 - Het toedienen van deegvoeder en zelfs van brei, past voor varkens; in geen geval moeten daarom gezonde granen en melen mee gekookt worden. Knolgewassen en alle bedorven of gevaarlijke voeders moeten gekookt worden, doch daarbij moet het blijven. Het aangegevene op bl. 55 zou in dien zin moeten veranderd worden.

4 - Voor hoenders past korrel- en meelvoeder met groen enz. Deegvoeder, en dan nog wederom alles gekookt, zooals op bl. 65 de toebereiding wordt opgegeven, is weinig geschikt voor pluimvee.

Vergeeten we niet dat, door het koken, de eiwitstoffen stollen en minder verteerbaar worden, terwijl de werking van sommige vitamines erg vermindert en die zelfs totaal vernietigd wordt.

Wat het derde deel betreft, daaronder zijn lessen opgenomen die, met eenige verbetering, wel passen voor een Normalschool, minder voor een landbouwhuishoudschool (uitzondering... de melk) en, ons inziens, heelemaal niet voor een hoeveschool, zooals wij die kennen naar de bedoeling aangegeven in de brochure voor landbouwonderwijs.

Zoo is o.a. IV D, bl. 85 zelfs ongeschikt voor een Normalschool. De schrijver wil « overtuigen »

en grijpt daartoe naar een methode van getallen en cijfers wat aan de inlanders niets zegt en waarin weinige leerlingen den leeraar zullen volgen. Wil men degelijke berekeningen maken over rantsoenen, dan zou men daarbij de methode van Prof. Kelemer, die aangepast is aan de werkelijkheid, zeker moeten toepassen en dan spreken we heelemaal in de woestijn!

We gaan akkoord met de besluiten o.a. de voeders aanvullen door voldoende eiwitstoffen enz. doch niet met de manier waardoor Schrijver tot zijn besluiten wil komen:

Dit geldt ook eenigszins voor hoofdstuk X(B). Wie op de hoogte is van de tegenwoordige eifelheidsleer, zal wel twijfelachtig eenige beweringen aannemen. Wederom is vooral de bewijsvoering wat te ver gedreven.

Alhoewel nog zoo theoretisch berekend en uitgezet in andere mededeelingen en door schrijver overgenomen in XVI B, zal de methode Indore, voor het bereiden van kunststalmest (fumier artificiel) steeds moeilijk blijven voor den inlander; 't is het werk van specialisten en de gewone man vraagt minder gecompliceerde werkwijzen, en juist die moeten wij in ons lager onderwijs trachten aan te brengen. Dat we beginnen met doelmatiger stalmest te verzorgen en daarin hoofdzakelijk het verlies langs den grond, en verder dit van ammoniak voorkome met daarbij het schimmelen wat hoofdzakelijk te vreezen is in Kongo, indien niet voldoende wordt vastgelegd en doelmatig wordt begoten. Het inmengen van afval volgt dus noodzakelijk, zonder er dan juist een systeem van, 13 weken op na te houden. Na het verlaten der school houdt geen enkel inlander zoo iets vol.

Buiten deze enkele bemerkingsen, die de vertalers wel zullen gelieven eens te bedenken, blijven we bij ons allereerste uitspraak. Het werk van E.P.Celis is van harte welkom en kan velen helpen om hun onderwijs degelijker en praktischer te verbeteren. Ook boven het economisch voordeel dat er moet op volgen, staat wel een sociale weldaad en dit is door veeleert den inlander in staat stellen werkelijk boer te worden en wel een boer die in zijn midden blijft, vast aan grond, huis, stallen, kortom aan zijn boerderij, zijn erf, zijn werkelijke hoeve; want « een hoeve zonder vee is een

klok zonder klepel ».

Bij de vijftigste verjaring van « Rerum Novarum » zegde Z.H. Paus Pius XI in zijn radioboodschap van Pinksteren 1941: « Onder alle goederen, die voorwerp van privaat eigendom kunnen zijn, is er, volgens de leer van « Rerum Novarum » geen meer overeenkomstig de natuur, dan de *Bodem, het erf*, waarop het gezin woont..... »

En het is overeenkomstig den geest van « Rerum Novarum » te bevestigen, dat in den regel alleen die bestendigheid, die in het eigen erf wortelt, van de familie de volmaakste en vruchtbaarste levenscel der maatschappij maakt.

Medewerken om den inlander een eigen erf te bezorgen, moet ons allen dierbaar zijn en daartoe heeft E.P.Celis het zijne bijgedragen.

Br. Lacops M. (V.Roels)
Staats-land- en tuinbouwleeraar.

J. DE BIGAULT: *Drames de la Vie Salomonnaise*. Collection Lavigerie 208 pp. "Grands Lacs" Namur. 30 frs.

Tranches d'histoire et d'actualités, vivement racontées: mœurs indigènes, succès et revers missionnaires, épisodes d'histoire actuelle. Recommandée aux cœurs jeunes, avides de merveilleux et de réalisme chrétien.

E. B.

E. DE WILDEMAN.- *De l'Origine de certains Éléments de la Flore du Congo Belge et des Transformations de cette Flore sous l'Action des Facteurs physiques et biologiques*.- Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge, T. X, fasc. 1.- Bruxelles, 1940.- 355 pp.- 120 fr.

L'auteur passe en revue les nombreuses plantes introduites au Congo soit anciennement soit à des époques relativement récentes. Il décrit leur distribution géographique, leurs centres de dispersion, leurs modes de dispersion. Un très important chapitre est consacré à l'étude des facteurs modificateurs de la flore congolaise. Parmi ces facteurs l'homme occupe une place de premier rang.

Du point de vue humain et pratique, l'auteur tire de ces données des conclusions que les exploitations agricoles dans les colonies ne peuvent ignorer. Malheureusement depuis le temps que des autorités

incontestées ont attiré sur ces graves problèmes l'attention du public et des pouvoirs, il ne semble guère qu'on ait fait grand'chose pour préserver l'agriculture coloniale des dangers qui en menacent l'avenir et que l'expérience d'autres pays (U. S. A. , Brésil. etc.) ont démontré n'être pas imaginaires.

Le savant auteur n'a pas difficile de trouver dans diverses nations des témoins autorisés. M. Corbin de Mangoux pour le Sénégal : « on n'a pas le droit de mener systématiquement à la ruine un pays dont on a la charge, même s'il s'agit d'en extraire provisoirement un revenu utile aux capitaux engagés. Ce serait un paradoxe que de construire des écoles, des hôpitaux, d'équiper ce pays et d'en vouloir l'évolution vers une civilisation nouvelle, si nous devions, en fin de compte, compromettre l'équilibre, par lui-même assez fragile, grâce auquel cette bordure de désert située plus au Nord est demeurée habitable. » Le Prof. Chevalier : « Partout l'homme blanc, pressé de jouir des terres nouvelles qu'il découvrait, sûr de lui-même et pourtant profondément ignorant des méthodes qui conviennent à l'exploitation agricole des sols, a saccagé notre vivante planète, qui ne sera plus dans quelques années qu'un monde pelé si les dévastations doivent continuer. »

Le Prof. De Wildeman attire spécialement l'attention sur les dangers que présente pour l'avenir l'introduction de nouvelles espèces et donc sur la nécessité d'une extrême prudence : « il faudrait, lors des importations de plantes nouvelles, tenir compte de ce qu'une plante utile peut être destructive de la végétation indigène, transformant parfois profondément les conditions économiques du milieu, en particulier la valeur du sol. L'homme... doit vivre de la végétation ! N'aurait-il donc pas intérêt, dans beaucoup de cas, d'éviter les introductions ? Malheureusement, s'il le veut sincèrement, il ne peut toujours arriver à cette fin. Il y a dans les conditions économiques actuelles, dans les méthodes rapides de colonisation tant de circonstances favorisant la dispersion d'espèces végétales étrangères et de mauvaises herbes sur place ! ... Dans un intérêt général, ne serait-il pas plus intéressant, au lieu de s'adresser toujours à l'étranger, de rechercher dans la flore indigène locale les espèces dont la sélection et la culture pourraient produire des bases d'alimentation

ou de productions industrielles, de valeur équivalente à celle de beaucoup de plantes d'introduction ? ... l'introduction d'une plante déterminée dans un pays neuf ne suffit pas pour garantir que cette plante y donnera les brillants résultats obtenus ailleurs. » L'histoire de l'agriculture coloniale relate de nombreux échecs retentissants, et des conséquences plus graves, comme un appauvrissement du sol qu'il est particulièrement difficile de réparer. Et pour certaines régions du Congo l'auteur rappelle à propos la phrase de Ahern, dans « Deforested America » : « The history of timber devastation is the history of the fall of a number of great empires. »

Et si l'on se rappelle les frais énormes occasionnés dans certains pays tropicaux et subtropicaux par la lutte contre certaines plantes introduites devenues une véritable plaie nationale, il ne paraît pas anti-économique de surveiller sévèrement l'introduction d'espèces nouvelles, comme l'auteur l'a conseillé depuis de nombreuses années.

Il faudrait citer encore beaucoup de passages hautement importants dans lesquels le Prof. De Wildeman met en garde contre des pratiques dangereuses pour l'avenir de l'agriculture coloniale et partant, en définitive, pour l'avenir de la colonie entière. Et si l'on n'est pas d'accord avec tous les détails de son argumentation, qu'au moins on se donne la peine de la méditer et de la vérifier.

G. H.

MARCO POLO chez le Grand Khan. Par Léon Dieu, Scheutiste. 175 pages : 30Fr. C.ch.p. 1882.27 « Grands Lacs », Namur.

Enfin ! le grand public va pouvoir connaître de Marco Polo autre chose que son vrai nom...

Tout le monde sait que cet illustre voyageur vénitien a fait à travers l'Asie une randonnée véritablement fantastique... mais personne ne soupçonne les merveilles presque fabuleuses qu'il y a rencontrées.

Jusqu'aujourd'hui, le récit de ce prodigieux voyage était inaccessible au commun des mortels. Le Père Dieu nous en donne une version extrêmement vivante.

Il était d'autant mieux préparé à cette tâche qu'il a lui-même été longtemps missionnaire chez les Mongols et qu'il a suivi les pistes que Marco

Polo avait empruntées 700 ans plus tôt...

En publiant ces pages, la Collection Lavigerie a pris une initiative que tout le monde louera sans réserve.

W. S. & M. K. FISHER. - Lunda Handbook. 178 pp. Mutshatsha, C. B. 1944. - Prix 5 s.

Ce manuel pratique est une refonte totale d'un ouvrage édité en 1905, nous disent les auteurs. La grammaire a été fondamentalement revue et considérablement augmentée. La terminologie a été "modernisée" surtout à la suite du Prof. Doka. La transcription semi-disjonctive a été retenue, bien que les auteurs préfèrent une transcription plus conforme à la pensée indigène et qui consiste à joindre les préfixes au radical. Ils unissent cependant toujours les préfixes au substantif et aux adjectifs.

L'ouvrage est pourvu d'exercices de traduction dans les deux sens ce qui nous donne un nombre considérable de textes en langue indigène.

Les auteurs insistent sur la nécessité de parler tonétiquement et de l'apprendre dès le début. Malheureusement dans le corps du volume la tonalité des mots n'est pas indiquée. Les tons notés par les auteurs sont : montant, descendant, égal ("level") et fléchissant, ce dernier étant décrit comme un ton

montant-descendant. Cette classification nous semble fort étrange. Que fait-on des tons simples haut et bas ? Qu'est-ce que le ton égal ? La tonalité a, comme ailleurs, les fonctions émotionnelle, sémantique, et grammaticale.

Les auteurs ne disent pas dans quelle tribu ils ont pris leurs notes. La langue décrite est celle des Bandembo. Elle se rapproche plus du Tshokwa que de l'Uruund ou langue des ba.ruunda soumis au Mwaant Yaav (officiellement : Mwata Yamvo) dans les territoires de Kapanga, Sandoa, Dilolo et Kafakumba. Ce véritable Uruund est employé par les missions protestantes de Kapanga, Sandoa, Dilolo et Kasaji, ainsi que par la mission catholique de Kapanga. Dans le nord ces Bandembo sont disséminés au milieu des ba.ruunda et des ba.tshokwa ; ils y sont soumis au mwaant yaav des premiers. Dans ces régions mélangées la langue prédominante est soit l'Uruund soit surtout l'utshokwa. On peut donc se demander si le présent ouvrage sera d'une grande utilité pour les Européens de la région. De toute façon pour la connaissance de la langue des Bandembo et pour la bantouistique en général sa valeur est indéniable.

A. S.

RECHTZETTING.

In de studie: NGOMBE — TEKST UIT BOSO-KUFE, in AEQUATORIA X, 1947, blz. 59 vo., zijn zo veel zetfouten geslopen in de toontekens, dat de tekst tonologisch waardeloos geworden is.

Wij verontschuldigen ons oprecht bij Schrijver en Lezers.

De Redactie.

Nihil Obstat
F. De Gois

IMPRIMATUR
† Hil. Vermeiren. V. A.