

AQUATORIA

VOLUME XIII
1950

Rédaction et Administration
Mission Catholique

COQUILHATVILLE

Opstel en Beheer
Katholieke Missie

IMPRIMERIE DE LA
MISSION CATHOL
COUILHATVILLE

INDEX

		Page
Adalbert Br.	De bijwoordelijke functie in het Tshiluba	25,60
Bogaerts H., C.I.C.M.	Het Spel in onze koloniale scholen	121
Comélieu J., S. J.	Littérature pour Indigènes	23
Costermans J. B., O. P.	De Besnijdenis bij de Mamvu-Mangutu	14
.....	Zwangerschap en Geboorte bij de Mamvu-Mangutu	127
de Schaezen A., C.I.C.M.	Les Iyembe du Lac-Léopold II	64
de Witte P., C.I.C.M.	Over het Kesakata	138
Esser J., C. M.	Le centre africain crie famine	12
.....	Communautés paysannes	54
Hulstaert G., M. S. C.	Het Tienjarenplan	49
.....	Questions de Salaires	107
.....	Exposition d'Art missionnaire au Vatican	149
Maes V., O. M. C.	De Spin	7
Nzenze H.	Note sur les Pagabete	135
Roeykens A., O. M. C.	Les Pères du St Esprit et l'Acceptation de la Mission du Congo	67,93
Rombauts H., C. I. C. M.	Batwá, Batúa, Batúa,	21
van Caeneghem R., CICM	Aanvullingen bij een tonologische Studie	81
van Goethem E., Mgr.	Le Dieu des Nkundó	1,41
Vanneste M., P. B.	De Ceno of Wraakgeest bij de Alur	101

DOCUMENTA.

Les Travaux de la Commission du Colonat	28
Enseignement obligatoire en A. O. F.	29
La Protection du Mariage monogamique des Indigènes	31
Développement des Territoires arriérés	32
Journées sociales du Cameroun	33
L'Étude des Langues indigènes (Beckmann)	34
Mariage chrétien et Coutume	35
Universités coloniales	73
L'Accroissement de la Population indigène du Congo Belge.	73
La Désertion des Campagnes	111
Le Développement de l'Enseignement du 2 ^e degré	111
Leçons du Viêt-Nam	112
Coopérative des Éleveurs indigènes du Kivu	113
Études supérieures africaines	114
I. F. A. N.	114
La première Coopérative indigène agréée	143
Décret sur la Polygamie	144
Le Travail des Enfants au Congo Français	146
Attitude de la Mission en face des Sectes secrètes	147
Exposition d'Art missionnaire au Vatican	150

BIBLIOGRAPHICA

	Page
Baudet G.	Eléments de Grammaire Kinande (G. H.) 119
Brossel C.	Le Décret sur le contrat d'emploi au Congo Belge (A. Sohier) 36
Carrington J. F.	A comparative Study of some Central African Gong-Lan- guages (G. H.) 115
C. E. P. S. I.	Maisons indigènes au Congo (B. H.) 38
De Jonghe Ed.	Les Formes d'Asservissement dans les Sociétés indigènes du Congo Belge (E. Boelaert) 120
Dugast I.	Inventaire Ethnique du Sud Cameroun (G. H.) 158
Fortes Meyer	The Web of Kinship among the Tallensi (E. Boelaert) . . . 158
Gluckman M.	Malinowski's Social Theories (E. Boelaert) 156
Grévisse F.	La Grande Pitié des Juridictions indigènes (A. Sohier) . . . 78
Guthrie M.	Bantu Word Division (G. H.) 39
Horton A. E.	A Grammar of Luvale (G. H.) 118
I. R. C. B.	Atlas général du Congo (V. M.) 39
I. R. S. A. C.	Premier rapport annuel (G. H.) 115
Josselin de Jong J. P. B.	Customary Law (G. H.) 117
Kilger L.	Die Taufpraxis in der alten Kapuzinermission am Kongo und in Angola (A. Roeykens) 155
Kunst J.	The Cultural Background of Indonesian Music (G. H.) . . 116
.....	De inheemse Muziek en de Zending (G. H.) 116
Lou Tseng-Tsiang C.	Souvenirs et Pensées (E. Boelaert) 119
Office du Tourisme	Guide du Voyageur au Congo Belge et au Ruanda- Urundi (G. H.) 157
Orban P. et	
de la Croix d'Ogimont P.	Louage de services au Congo Belge (A. Sohier) 36
Pirot J.	Elle vit (C. L.) 159
Rombauts H.	Les Soirées de St Broussebourg III (C. L.) 159
Schumacher P.	L'Âme naturellement chrétienne au Ruanda (G. H.) 40
Seumois A.	Vers une définition de l'Activité Missionnaire (L. v. R.) . . 117
Sohier A.	Traité élémentaire de Droit coutumier du Congo Belge (G. Malengreau) 75
Tempels P.	Catéchèse bantoue (J. Esser) 75
UNESCO	Rapport sommaire de la Conférence internationale de l'É- ducation des adultes (G. H.) 156
Vanneste M.	Legenden, Geschiedenis en Gebruiken van een Nilotisch Volk (L. Hertsens) 154
Westermann D.	Die Volkswerdung der Hausa (G. H.) 156

AEQUATORIA

REVUE DES SCIENCES CONGOLAISES

TIJDSCHRIFT VOOR
KONGOLESE WETENSCHAPPEN

No 1, 13e Année, 1950.

Le Dieu des Nkundo.

N. d. l. R. Cet article reproduit une étude laissée inachevée par feu Mgr. E. Van Goethem, Vicaire Apostolique de Coquilhatville. Le. R. P. E. Boelaert a bien voulu la revoir et arranger pour la publication.

I. INTRODUCTION.

Cet essai ne vise pas à être un simple travail d'amateur, mais une étude sur la religion indigène. Il veut venir en aide à l'apostolat et, à mon avis, est indispensable pour asseoir notre enseignement religieux sur une base solide et durable. Nous voulons glaner sur le champ de la religion païenne ce qu'il y a de bon ; nous voulons dépouiller l'indigène de ses haillons et le dégrasser avant de lui mettre un habit neuf ; nous nous appliquons à surprendre son propre langage religieux pour lui communiquer nos idées chrétiennes.

Dans le courant de cette étude nous découvrirons que le Nkundo ne manque pas de religion, c'est-à-dire de croyances et de pratiques religieuses. Le missionnaire n'a pas été envoyé pour détruire le vrai qui existe dans l'âme nègre, pour condamner en bloc tout ce que l'indigène a reçu en héritage de ses ancêtres. Au contraire, il a charge de restaurer tout dans le Christ.

En découvrant ainsi un fond commun entre l'indigène et lui, le missionnaire crée entre lui-même et son disciple un sentiment de fraternité basée sur la communauté d'origine, sur la dépendance d'un même Père commun. Ce n'est pas la religion du blanc que le missionnaire apporte au noir, mais c'est l'amour et le service d'un même Dieu qu'il travaille à raviver et à intensifier. Le noir déshérité se sent humilié devant le blanc qu'il croit comblé des biens de la terre et de toutes les sciences. Dans cet état d'esprit il est porté à la jalousie et à la haine du blanc. Apprécier et faire valoir ce qu'il y a de bon en lui et chez lui est le moyen de le gagner et d'étouffer le sentiment d'antipathie et d'envie qui naît en lui devant l'allure dominante dont nous l'abordons si souvent. Nous sommes venus à lui non pour le dominer, mais pour le servir.

Dans tout ce qui relie l'indigène à Dieu, il se relie aussi à nous, il est notre frère, il communie avec nous. De ce plateau commun il est prêt à nous suivre vers les hauteurs et les clartés qu'il ignore mais vers lesquelles il aspire.

Mais ce plateau commun existe-t-il réellement ? Au dix-huitième siècle beaucoup de

missionnaires jugeaient les noirs à la façon du bon père Capucin, Hyacinthe de Boulogne : « l'idolâtrie qui se pratique d'ordinaire en ces pays semblera, à première vue, la plus diabolique qui puisse se rencontrer dans le monde entier. Et elle est telle en effet, si on la considère objectivement, car c'est proprement le diable qu'ils adorent ». Aujourd'hui, beaucoup de missionnaires sont plus pondérés et plus bienveillants, mais ils restent attachés à l'opinion des ethnologues qui pensent avec Westermann : « in isolated cases God has regular worship. More often, however, he is beyond the reverence of man, dwelling in the far-off Unknown, and ideas about him are ill defined. The belief in him is a philosophy rather than a living faith. »

Cette opinion nous a trop fait négliger le facteur religieux indigène, nous a souvent conduit à interpréter en mauvaise part telle coutume religieuse, nous a, de bonne foi, fait détruire de la vraie religion, ou, au moins, fait superposer une religion à une autre. Souvent nous avons établi dans les âmes une dualité de croyance et nous avons été cause d'un conflit intérieur, qui a rendu plus difficile et plus instable la conversion à la foi chrétienne. Je pense ici à une conversation que j'ai eue, il y a quelque temps, avec un indigène évolué qui réfléchissait beaucoup sur le problème religieux et qui me dit, en prenant comme témoins mon chauffeur et d'autres chrétiens : « Comme croyants nous sommes d'une lignée différente de celle d'Adam et Eve, et Dieu a fait pour nous d'autres lois que pour vous. Vous nous prêchez une religion qui n'est pas la nôtre. La nôtre, vous ne la connaissez pas, elle a ses lois et ses pratiques que vous ignorez et auxquelles nous restons attachés malgré tout ce que vous nous enseignez. Nous récitons vos prières, mais nous avons aussi les nôtres ; nous recevons vos sacrements, mais nous avons aussi les nôtres. Nous vous imitons comme nous imitons le blanc dans ses coutumes, mais c'est l'envie qui nous fait vous imiter. Au fond nous ne changeons pas et nous ne tenons pas à changer, et vous ne pourrez pas nous changer. »

Il y a quelques années je demandai au Vicaire Apostolique d'une mission équatoriale estimée extraordinairement vivante, combien la ferveur et la pratique chrétiennes continueraient à durer chez ses chrétiens, si inopinément les missionnaires devaient quitter la région : « Pensez-vous, Monseigneur, qu'il faudrait beaucoup de mois ? » A quoi il me répondit : « Vous êtes bon de parler de mois, dites donc des jours ».

N'est-il pas permis, dès lors, de penser à la parole de Benoît XV : « *mancam et mendosam methodum fuisse adhibitam* » ? et à celle du cardinal Salotti, faisant l'éloge du Bienheureux Giustino de Jacobis, apôtre de l'Abyssinie : « Il Beato s'ispirava a quella legge di adattamento che é insita aila natura stessa della Chiesa che é universale e non conosce frontiere o differenze di lingua e di stirpe, che parlava greco ai greci, latino ai latini, e rispetta les costumanze, le arti, le tradizioni di ciascun popolo, di cui cercava di comprendere la mentalita. Se questa legge di adattamento fosse stata costantemente osservata da tutti i missionari, la conversione del mondo intedele non avrebbe subito tanto ritardo ».

Le « parler grec ai greci » me rappelle que dans la Côte de l'Or et en Nigérie, les missionnaires prêchent en Anglais à leurs ouailles et se font traduire par un catéchiste-interprète. Quand je demandai la raison de cette procédure, il me fut répondu qu'il fallait cela pour maintenir le prestige et que, d'autre part, les missionnaires bégayaient la langue indigène et la connaissaient fort mal au dire des indigènes évolués... Je m'effraie de voir les enfants contraints d'exprimer leur Foi dans une langue étrangère. L'âme nègre, dans sa religion aussi bien que dans son art, est d'expression différente de celle de l'Européen, et elle se dédouble, elle n'est plus elle-même, quand elle prie et quand elle chante, surtout,

en langue européenne. 1)

L'indigène à qui nous prêchons le christianisme sans toucher à sa religion primitive, reçoit le premier sans abandonner le second. J'ai connu des primitifs, en dehors de l'Afrique, qui, à l'occasion d'une fête de deuil, invoquant leurs ancêtres, avant la distribution de la nourriture, ajoutaient aux noms illustres de leur histoire celui de Jésus. J'ai vu en Nigérie des noirs chrétiens, sortis des universités d'Europe et pratiquant une profession libérale, se concerter avec les indigènes païens et instituer avec eux une société secrète religieuse qui vouait un culte aux ancêtres et aux forces de la nature et qui combinait le tout avec leurs croyances chrétiennes. Me trouvant un jour en voyage je fus ainsi invité par des compagnons de bord, un avocat et un inspecteur de l'enseignement, à faire partie de la société de l'Ogboni, qui comptait parmi ses membres certains membres du clergé protestant. Un missionnaire catholique à qui je fis part de mon expérience, me confia que durant un long temps il avait joui de l'hospitalité et de l'amitié d'un vieux païen de brousse, qui lui avait fait cadeau d'une statuette représentant les forces génératrices de la nature. Un peu plus tard cet homme voulut entraîner le père dans la société de l'Ogboni et ce fut l'occasion de la rupture de leur amitié.

Nos Nkundo aussi ont une forte tendance à garder leurs croyances sans désavouer les croyances chrétiennes. Ainsi, ils inclinent à retrouver notre Sauveur en Liaja, le conducteur et le libérateur de leur race. Ils tentent même de retrouver la Sainte Trinité dans leurs croyances. Un indigène, qui a un emploi de juge dans un tribunal de grand centre, et qui est considéré par ses compatriotes comme une encyclopédie des connaissances ancestrales, a ainsi tenté de m'expliquer comment certains noms donnés à Dieu représentaient les trois Personnes de la Sainte Trinité. Un autre indigène évolué me mit sur papier une fable qui, d'après l'explication qu'il en donnait de son propre fond, rappelait les trois Personnes divines.

L'indigène à qui l'on n'a rien dit de ses croyances ancestrales peut conserver en lui des éléments de croyances qui deviendront peut-être un jour l'occasion de la perte de la foi chrétienne qu'il a adoptée. Pour que les anciennes croyances ne reprennent pas le dessus, il ne faut pas essayer de les enterrer et de les faire oublier, mais il faut les réformer en gardant vie à ce qui est viable et en combattant ce qui est faux et subversif. Je le répète, faire oublier une croyance ou une pratique religieuse en évitant d'en parler me semble une absurdité, et je ne puis d'aucune façon me rallier à l'avis d'un Vicaire Apostolique du Cameroun Français, qui avait comme principe de se débarrasser de tout ce qui était indigène en enseignant le plus intensément possible tout ce qui était français et civilisé.

Ne serions-nous pas ici en présence d'une des grandes raisons qui ont causé la disparition de la religion chrétienne dans des milieux noirs tels que la Nigérie et l'ancien Royaume du Congo, où il existait au dix-septième siècle un clergé indigène ? Quand les champs de production esclavagistes ont été évacués et que les missionnaires ont dû abandonner le terrain d'évangélisation, la religion ne s'est pas maintenue. Mais ce n'est pas une anarchie religieuse qui s'est installée : ce sont les croyances anciennes, qui étaient restées ancrées au fond de l'âme nègre, qui ont repris vigueur et qui ont conquis le christianisme jusqu'à effacer la moindre notion, à l'exception de quelques objets qui ont été

1) . (R.P. Van Damme) Un blanc haut placé du Katanga Belge me dit : « Si moi et mon boy nous parlons Swahili ou nous parlons quel Congolais, il est mon supérieur et aura le dernier mot - si nous parlons français, je suis son supérieur et moi j'aurai le dernier mot ». Ce motif ne peut-il quelquelfois exister de façon involontaire ou inconsciente chez ceux qui préconisent l'évangélisation en français ou en anglais plutôt qu'en langue indigène ? »

retenus comme fétiches à pouvoir magique. Ainsi, dans la province de Bénin, en Nigérie anglaise, le prêtre païen, quand il performe ses rites religieux, s'habille encore d'un habit blanc ou s'entouré le corps des épaules aux pieds d'un tissu blanc qui rappelle la soutane catholique et qui n'est certainement pas conforme à la mode du pays, puisque même les notables qui assistent l'Oba dans sa tâche d'administration, ne portent, en tenue officielle, qu'une toile blanche entourant à plusieurs tours les reins. Le prêtre païen porte aussi un vaste collier à croix portugaises. A Waria, sur le Niger, les juges ouvrant une session du tribunal, font une révérence et une prière devant un ancien crucifix qui est conservé comme fétiche au palais de justice. Mais dans toute la région il existe un culte intense des ancêtres et beaucoup de maisons ont une niche extérieure avec l'image sculpté ou moulu d'un protecteur familial. Du christianisme il n'y a plus d'autre trace.

II. LES NOMS DONNÉS A LA DIVINITÉ.

I. Noms propres.

Le nom donné à Dieu et qui est devenu d'un emploi général, grâce aux missionnaires, est celui de *Njakomba*. Il était employé par les Nkundo de l'Ouest: Wangata, Bonkoso, Bakaala, Bofiji; par les Wangata-Ntomba, Bombwanja-Indole Injolo-Boangi, Bolenge-Isaka, etc. Par les Môngo d'entre Luo et Jwafa, ainsi que par les Môngo d'entre Ikelemba-Jwafa: Bonsela, Bokote, Waola, Bolenge, Bokala, Bonyanga. Par les Ekota et les Elinga de Bonsela, Longa, Baringa, Bomputu. Mais il n'est pas renseigné pour les Ekonda, ni pour les Ntomba d'Inongo ou de Bikoro. Ni pour les Lokalo et les Booli, et pratiquement pas pour les Boyela et les Bosaka. Les Bakutu ne semblent pas le connaître non plus, mais chez eux on trouve souvent assez fréquemment un nom composé: *Wanyakomba*, ou *Nyonyakoma*. Certains groupes parlent de *Komba* ou *Nkomba*.

Monsieur Van der Kerken s'est hasardé à chercher une relation entre la manteprieuse, qui porte le nom de *njakomba* et l'Être Suprême dans la mentalité de l'indigène, mais j'estime que sa tentative est purement fantaisiste. Si certains groupes ne tuent pas la mante, c'est qu'ils croient qu'on en aurait les doigts crochus comme elle. Je dois pourtant faire remarquer que les Mbole, qui nomment Dieu aussi *Iandá* nomment la prieuse aussi *Iandányama*.

Mbombiándá est un nom composé dont les deux éléments sont aussi employés séparément pour indiquer Dieu: on dit aussi *Mbomba* et *Iandá*. Pourtant *Mbomba* est assez peu usité, si ce n'est en composé, comme *Mputsuambomba* chez les Ntombékili et *Boinambomba* ou *Bokwamboma* chez les Ndongkwa. *Ianda* se retrouve plus souvent. Ainsi les Ekota l'emploient, les Éleku disent *Ibana*. Les Mbole, Nkengo et Linkundu disent *Ioana*, les Bolindo, Bosanga et Nkonji disent *Iana*. Les Lokalo disent *Iana* et *Nkohanda*. Le nom complet *Mbombianda* se trouve chez les Ntomba de Bikoro et d'Inongo, chez les Nkundo de l'Ouest, les Ekonda et sud-Ekonda. Chez certains Mbole: Nkengo et Bosanga; chez les Ndongkwa, les Yongo-Booli et les Lokalo. Il est encore renseigné chez les Mbonje yafe et les Nkole des Boyela, mais pas autrement chez les Boyela et Bosaka, et pas chez les Bakutu.

Serait-il possible de trouver une signification à ce nom? Les Bakongo connaissent *Mbumba*. Le père Bittremieux lui donne le sens de Serpent, d'Esprit-fétiche et d'Arc-en-ciel. Le père Van Wing le traduit par Souverain. Laman, dans son grand dictionnaire du Kikongo, l'explique par arc-en-ciel. Le père Gilliard a fait paraître, dans la Revue Congo

(1936), un article sur Mbomba, dans lequel il essaie une explication en se basant sur le lontomba. Il fait dériver le nom du verbe : bomba : cacher, et en conclut que Mbomba veut dire le Caché, l'Invisible. Je doute un peu de la justesse de cette interprétation et je me hasarde à en donner une qui me semble plus plausible. En Ionkundo, qui diffère si peu du lokonda et du lontomba, le verbe -bumba veut dire couvrir, non pas dans le sens de cacher, mais dans celui de protéger ; et le verbe -bomba veut dire accumuler, conserver, tésoriser. Le nom voudrait donc dire Celui qui conserve, Celui qui a en réserve.

Pour Ianda, que les Ntomba et les Ekonda prononcent Iwanda, le père Gilliard tente aussi une explication. Il essaie d'abord de prouver que le nd et le ng sont interchangeables en lontomba. Il a difficile, il me semble, à prouver cette assertion. Il va donc chercher la signification du nom dans le verbe -anga, projeter, créer, et en tire la conclusion que Iwanda veut dire Créateur. Si cette déduction était juste, le nom devrait être Yanda et non Iwanda : Iwanda correspond à Ibanda en lingala et Ianda en Ionkundo. Ainsi pour mariage on dit liwala en lontomba, libala en lingala et liala en Ionkundo. Pour bras on dit lowoko en lontomba, loboko en lingala et looko en Ionkundo. La racine du mot Iwanda doit donc être -banda, qui veut dire réciter, nommer, connaître. Ainsi Ianda voudrait dire le Connaisseur, Celui qui connaît.

En y regardant de plus près, on pourrait objecter que Mbomba et Ianda ont l'accent tonique inverse des racines dont nous voulons les faire dériver. En effet Mbomba a le ton bas, tandis que le verbe -bomba a le ton haut ; et Ianda a le ton haut tandis que -banda a le ton bas. A cette objection je réponds timidement qu'en Ionkundo il semble se présenter des cas où le mot dérivé, quand il surajoute une signification spéciale à celle du mot dont il dérive, prend un ton opposé au ton originel. Ainsi boala, un genre d'arbre, a le ton haut sur les deux dernières syllabes, et loala, une paille faite du bois de cet arbre, a le ton bas sur les mêmes syllabes. Bokako, le *Costus afer*, dont la dernière syllabe a le ton haut, est une plante dont on mâche la tige pour en cracher le jus et ainsi donner sa bénédiction à une personne chère. Cette bénédiction s'appelle lokeko, mais le mot a perdu le ton haut du nom originel.

Un nom assez étrange de la divinité est Nkofi ou Nkopi. Il semble d'un usage très courant chez les Mbole : Nkengo, Bosanga, Bolindo, Nkonji, Linkundu, Botoka, Bonema. Il est encore renseigné pour les Ngomb'ea Muna et Nkoto. Chez les Bosaka uniquement pour Ngelewa et Mbonje yafe. On le retrouve aussi chez les Ekeku-Elinga, les Ekonda et les Ntomba d'Inongo, qui parlent de Mbombankopi, et chez les Mbilyankanta, Mbsb, Bokongo et Bolendo au Sud des Ekonda.

Spontanément, les Nkundo rapprochent de ce nom le mot nkofi, qui signifie le dérangement causé par le commencement d'une grossesse. Le père Gilliard donna l'explication suivante : « Nkopi veut dire cordon ombilical : image forte de Mbomba entretenant le monde ».

Les Bakutu et Boyela-Bosaka emploient communément Wayi pour indiquer la divinité ou s'adresser à elle. Ainsi e. a. les Nkole-Bakutu, Ntomba-Nkole, Ntomb'ekili, Lofondo, Ngomb'ea Muna. Ils disent aussi couramment Wayakoma. Parmi les Bosaka on renseigne les Ngelewa, Bolanda, Mbonje, Nkole, Lolingo et Bolukutu. Le même nom se retrouve chez quelques groupes réputés très anciens : Ikongo-Lotoko, Lokalo, Bomboli, qui disent souvent Wayananga. Pour tout le reste du territoire il n'est renseigné que chez les Ekeku de la Salonga, chez les bolindo-Mbole et chez les Ndongkwa.

Passons sur le nom Njamé, qui est sujet à caution. Il est renseigné chez les Ndongkwa et les Ngelewa. Les Bosaka-Mbonje disent Nyame, ainsi que les Lombeolo. A Ikela, on donnait Nyambankomba et chez les Lokalo: Yambi et Nganganjambi. Mais indiquons encore le nom de Nyonyi qu'on trouve chez les Mbole: Bolindo et Yele; chez les Bakutu: Lofondo et Ntomba, qui parlent de Nyonyoningo et de Nyonyakoma, chez les Bongando et chez les Lokalo qui invoquent Wanganyonyi.

Il est discutable si le nom Elima est bien un nom propre de la divinité. Pourtant il semble très usité chez les Pygmoïdes-Batswa, chez les Ntomba d'Inongo et de Bikoro, chez les Ekonda et leurs voisins de la rive droite de la Lukenye, chez les Nkundo de la Loilaka et aussi chez ceux de la Ruki.

2. Surnoms de la Divinité.

Pour nos Nkundo Dieu n'est pas une notion purement philosophique, mais bien une Réalité vivante et présente, bien plus présente qu'à beaucoup de nos chrétiens d'Europe. En dehors des noms propres à la divinité, ils emploient couramment des surnoms et épithètes qui indiquent plus spécialement l'une ou l'autre qualité de Dieu.

D'abord Dieu est le Créateur. Pour le Nkundo comme pour nous, la nécessité d'une création est le premier argument, la grande preuve de l'existence de Dieu. Trois verbes s'approchent de l'idée :

—anga : projeter, concevoir le plan, faire une esquisse. —bonda : façonner, mouler, et —ema : fabriquer.

La racine —anga lui donne Wangi : l'architecte, le créateur, et Njangeli : Celui qui projette tout. Puis les composés : Wanganjambe : le Dieu - Créateur, et Wanganjale : le Créateur du fleuve ; aussi Anganko : le Créateur des ancêtres.

La racine —ema donne Wemi, Yemi et Yema, ainsi que Yemekonji : Celui qui fait les termitières géantes ; —Bonda donne Bonji et Mbonda : le Façonneur.

Cette qualité de Créateur, que le Nkundo goûte et commente si volontiers dans ses fables et ses raisonnements, fait que Dieu est Celui qui est : Oyali, Qui passe avant : Olekyoso, l'Être par excellence : Engambyonto, le Maître : Nkolo, Nkoo, Bonkoo. Il forge les soleils ou les jours : Itulaefa et les suspend au firmament : Ikomaefa. De plein droit Il est donc le Propriétaire : Bomongo ; Maître du clan : Bomong'onanga, de la forêt : Bomong'okonda ou Bomongo ngonda, de la terre : Bomong'okili. Rien ne Lui manque : Ntasengaka, mais Il donne tout : Bokafanganji. Tout vient de Lui, nous mêmes en premier lieu. C'est pourquoi on l'appelle Nkoko : l'Ancêtre, Nko, ou le Créateur des Ancêtres : Anganko. Il est l'Esprit par excellence : Elima, Bongoli, Bokali ; le grand Magicien-Protecteur : Nkang onanga, Nkang'okili. Il ressemble au héros légendaire : Lianja. Aussi Il est Celui qui commande : Itoma.

(à suivre)

De Spin.

Bij het uithoren van fabels bij de Ngbaka van Ubangi valt op, dat tot vervelens toe op weinig uitzonderingen na. Sêto als fabelheld optreedt. Sêto betekent spin in Ngbakataal, maar geen enkele inlander wil aannemen dat het hier gaat over het diertje met zijne acht poten; een bewering als zouden wij dat beter weten wordt eenvoudig op gelach onthaald. Het zêlde geval bij de Ngbandi, een andere taal-en volksgroep van Ubangi: Nvêng is er fabelheld, nvêng betekent ook spin, maar in deze laatste betekenis stellen zich de inlanders nooit hun fabelheld voor. Dat gaf achterdocht, en een opheldering over het belang der spinfabels bleef niet uit. De hieropvolgende aanhaling, hoe uitgebreid ook, zal niet zonder nut zijn, omdat zij de grote verspreiding der spinfabels en de gelijkaardigheid dier vertellingen uit West-Soedan met deze uit Soedanees Ubangi zo juist weergeeft.

In zijn werk *Les Tribus du Rameau Lobi* schrijft Henri Labouret: (bl. 200 en volgende) « La Littérature Orale. . . Parmi les comparses qui peuplent ces récits se détachent deux grands premiers rôles, l'Hyène et l'Araignée. »¹⁾

... Celui que l'on constituerait avec les multiples aventures de l'Araignée serait sans doute encore plus remarquable. A vrai dire cet animal extraordinaire n'apparaît pas avec les caractères physiques et moraux bien accusés, que lui ont donnés les gens de la forêt tropicale et notamment les Baoulé. Pour ces derniers, Monsieur l'Araignée, cœgneux, mal bâti, couvert de taches claires sur le corps, parlant du nez, entouré d'une famille nombreuse et désagréable, personnage le faible malfaisant, qui sait vaincre le fort et s'en venger en lui jouant des tours. Ses malices sont souvent grossières, il est fat, présomptueux et ses entreprises ne sont pas toujours couronnées de succès: l'auditoire accueille avec joie sa défaite, dans les rares circonstances où elle se produit.

On a cru que l'Araignée n'apparaissait comme prototype de la ruse que chez les populations tropicales de la zone sylvestre. N. W. Thomas l'a signalée chez les Timné de Sierra Léone, Dr. Westermann chez les Kpellé, les Mendé et d'autres populations du Libéria, Delafosse chez les Baoulé de la Côte d'Ivoire. On la rencontre aussi dans le folklore d'Ashanti du pays Ho et chez les Yorouba; plus à l'est elle disparaît devant la tortue.

Mais l'Araignée n'est pas cantonnée dans la région forestière ou boisée, elle est bien connue dans le Soudan; il suffit d'ouvrir les *Hausa Superstitions and Customs* de A. J. N. Tremearne pour s'en rendre compte. Jusqu'à présent on ne l'avait pas mentionnée autre part, il faut bien admettre cependant qu'elle occupe une place importante dans le folklore des populations habitant au nord de la Gold Coast et de la Côte d'Ivoire, notamment chez les Bobo. Dans les contes du groupe Lobi, l'Araignée se révèle perfide et rusée, mais on ne la décrit pas avec la sûreté, qui fait le charme des récits baoulé, on ne prend point la peine de dépeindre sa famille et nous y perdons.

De Spin als fabelheld werd reeds lang door de volkenkundigen in de Afrikaense

¹⁾ *Les Tribus du Rameau Lobi*: par Henri Labouret. Paris, Institut d'Éthnologie, 191 Rue Saint Jacques (50^e).
« Le Rameau Lobi... habitant une partie de la haute Volta méridionale », Citeerd werk, bl. 3.

folklore ontdekt. Frobenius vernoemt als kenmerkende helden der dierfabels - zoals bij ons Reinaerd de Vos - de schildpad en de spin voor de oudhistorische -, de haas voor de mid-den - erythreische -, de jakhals voor de hamitische - en de dwergantiloop voor de oud - ethiopische fabels. 2).

Zonder in te gaan op de gegrondheid dezer stelling, mogen zulke beweringen er toch toe aanzetten de geschiedkundige betekenis onzer Kongolese fabelhelden, o. a. van de Spin, nauwkeuriger na te gaan.

De Spin bij de Soedanstammen van Ubangi en hun verwanten.

Bij de vier bijzonderste taalgroepen van Ubangi, d.i. Ngbandi, Mbanza (Banda), Ngbaka (Gbaya), Ngbaka-Mabo (Monzombo), zijn dezelfde of gelijkende fabels kultuur-goed, elk in zijn eigen taal en met zijn eigen benamingen: de Spin of gelijkaamige fabelheld is er de bijzonderste figurant. - Bij de Ngbaka, in A.E.F. ook bij de Mandja en Gbaya van zelfde taalgroep, gaat daarbij S e t o of N w ā t o, de Spin, ver haar rol van fabelheld te buiten.

Een kort overzicht van benamingen en aard der vertellingen bij de Soedanvolkeren van Ubangi:

Bij de Ngbandi is N v e n e de bijzonderste fabelheld; de spin, n v e n e, wordt nochtans niet als fabeldierje herkend.

Bij de Mbanza is T o r o de fabelheld; de spin, t o r o, wordt niet als fabeldierje aanzien.

Bij de Ngbaka, ook bij de Mandja en Gbaya, is S e t o of N w ā t o de fabelheld; de spin, s e t o of t o, wordt niet als fabeldierje aanzien.

Bi de Ngbaka-Mabo vervult de spin, t o l e, als zodanig de rol van fabeldieretje.

De overtuiging dat wij hier te doen hebben met de oud afrikaanse spinfabels, wordt benevens die naamgelijkenis van spin en fabelheld nog bevestigd door den aard der fabels zelf: zelfde lotgevallen, zelfde naïeve boertige kluchten van den sluwen nietdeug, die den machtige weet te verschalken, maar op zijn beurt door een geringere wordt gefopt; en buiten de gewone dierenwereld, dezelfde eigene figuranten: de vrouw van de Spin en de mijt met haar vracht uitgezogen miertjes op den rug en die de rol van waarzegster of raadgeefster speelt; iemand die in moeilijkheden is stoot onvoorziens den last van de rug van het diertje, het wijfje vraagt de miertjes terug op te rapen en geeft dan als beloning den gepasten raad. 3)

Uitgaande van onze Soedanstammen in Ubangi, die slechts uitlopers zijn van grotere volksgroepen in A.E.F., mogen wij besluiten, dat de spinfabels verspreid zijn van Oost-Kameroen tot de bronnen der Sharirivier, bij de Gbaya en Mandja, en van daar tot de zuidwestgrens van Egyptisch-Soedan, bij de Banda en Ngbandi. - Heel waarschijnlijk zijn in Belgisch-Kongo, buiten Ubangi, ook dezelfde spinfabels in omloop onder sommige Soedanstammen van Uele.

2) Frobenius: Erlebte Erdteile, VII, 93.

3) Benamingen van vrouw spin en mijt-waarzegster, in Ngbandi: Taogba en Tia; Mbanza: Nabo en Gbata-kala; Ngbaka: Nabo en Ngbako; Ngbaka-Mabo: Nambo en Nzinzigbako.

Seto of Nwâto bij de Ngbaka, Mandja en Gbaya.

Het is mogelijk dat ook bij andere volkstammen de spin een grotere rol speelt dan van eenvoudige fabelheld. Bij de andere stammen van Ubangi schijnt dit niet het geval. Een overzicht van de spinverering, of juist van de To-verering, bij de hier betreffende taal- en cultuurgroep, kan opheldering brengen voor verder onderzoek.

Geen der drie stammen, Ngbaka, Mandja en Gbaya, herkennen in hun S s t o of N w â t o de spin. De verering en de inbeelding heeft hen van de voorstelling van het spinfabeldiertje vervreemd; slechts in enkele hunner fabels verraaft zich nog de spin onder hun Ssto, o. a. waar Ssto de bijen wil navliegen en na een jaar luchtreis petieterig mager en klein terug aanlandt. Bedoeld zijn zonder twijfel de kleine spinnetjes, die jaarlijks bij het uitkomen aan een draadje rondvliegen.

De naam van S s t o, die door het erevoorvoegsel s e - wordt ingeleid, komt daarin overeen met de namen van vele andere dieren, die uitmunten door vlugheid, sluwheid, enz., en hun vereringstitel s e - dragen: s e g b a m b i l i, heer nachtaapje, s e d u l i, heer vlinder, s e g b a n d a l i, koninkje der vogels en andere: s e y o r o, s e m b i, s e n g u, s e n d i. Ook onder de mensen: s e b e l e m o, heer snipperaar, s e b u t u, heer der besnijdenisomheining. S e - was de oude titel der klanvaders: Segbali, stamvader der Bogbali, Sembali der Boyambi; elders was het n w â, heer aartsvader: Nwâtuzu, stamvader der Botuzu, Nwâbadi der Bobadi. - Zo kreeg ook de spin, t o, haar eretitel en werd s e t o, n w â t o bij de Gbaya, mijnheer de spin; zo wordt ze ook in West-Soedan betiteld. Daarneven, maar minder, wordt ook t o voor spin en voor fabelheld gebruikt.

Oorsprong van mensdom en mythologie. - Seto of Nwâto komt op het tafereel in het begin der schepping. Gbôgbôso (bij de Mandja, Gbabôso; bij de Gbaya, Gbaso, de grote geest; bôso of so is naziël) de grote geest was als een oude eenzaat in de wildernis; hemel en aarde, water en vuur, planten en dieren behoorden hem toe. Eens kwam Seto in zijn jachtgebied, viel in't water en kwam terecht in de fuik van Gbôgbôso. Tegen zijn gewoonten in spaarde Gbôgbôso hem en hield Seto als zijn jachtjongen: elken morgen moest hij de stroppen en de fuiken van zijn heer gaan nazien. Op zekeren dag vond Seto in de fuik van Gbôgbôso twee mensen, een jongen en een meisje. Deze keer bracht hij de vangst niet naar zijn heer, maar verstak de gevangenen in een veldhut. Na enkele jaren hadden die eerste mensen kinderen en Seto waagde het, zijn geheim bekend te maken. "Vader Gbôgbôso, zei hij, is dat nu goed, zo maar alle dieren en mensen te verslinden? Kom eens zien wie er ginder in uw velden woont. Vroeger waren ze twee, nu zijn ze veel...". Zo, verklaarde de Ngbaka, was Gbôgbôso wel de heer en maker van al wat bestaat, maar het is Seto die er voor zorgde, dat de mensen vermenigvuldigden. Ook al de andere geheimen van zijn heer wist Seto te ontfutselen: hij stal het vuur, het de dieren die nu in de wildernis zijn, los uit den stal van Gbôgbôso, scheurde de waterzak van zijn heer en vulde ermee al de moerassen en rivieren, enz..

Wij zijn hier dus ver van Ssto, de spin.

Bij de Gbaya wordt Nwâto als stamvader aanzien. Nwâto was zoon van Gbaso, van Nwâto stammen alle mensen af.

De Ngbaka gaan niet zo ver, maar toch zijn er tekens van die stamvaderlijke verering: De Bonwâse, een grote klangroep der Ngbaka, beroepen zich op Nwâto of Nwâse als stamvader. De Ngbaka zweren bij hun stamvader; de Bogbali, een tek der Bonwâse,

zweren bij Yali To of Nwāse (Nwāto). 4)

Tot totemverering heeft de spin het toch nooit gebracht, zoals wel luipaard, leeuw en nijlpaard bij de Ngbaka. In zijn werk over de Azande schrijft A. de Calonne Beaufaict nochtans: « Il existe des Akbwaya (totem araignée, bokatula) chez les Maburutu, ils sont nombreux au nord du M'Bomu en territoire Semio... » Deze Akbwaya met hun spin-totem zijn misschien niet vreemd van oorsprong met de Gbaya van A.E.F. met hun To-cultus. 5)

Gunter Tessmann geeft in zijn werk over de Gbaya 6) verscheidene fabels over Nwāto en Gbaso en geeft ook een beschrijving van een To-cultus bij de Gbaya; spijtig dat hij geen onderzoek instelde over de betrekking van dezen cultus met Nwāto den f belgeest. De To-cultus bestaat in de verering van de naziël der afgestorven hoofdbieden, met de daarbij passende afzondering, inwijding en eigen to-taal. In heel zijn werk schijnt Tessmann ook niets te weten over de echte spinbetekenis van To of Nwāto.

Een To-cultus met afzondering en inwijding bestaat bij de Ngbaka van Ubangi niet, maar Seto wordt er als geest geëerd en gevreesd. In een artikel « Les Gbwaka » van G. Crabbeck, oud-gewestbeheerder van Gemena, verwacht schrijver eenigzins de verering van Seto met den naziëlcultus: « Seto est également personnifié par l'araignée mygale: cette arachnide gîte de préférence à l'intérieur du « Twabozo » demeure des âmes en général et de Seto en particulier; pourvue de pattes démesurées elle est aussi plus encore semblable à Seto auquel les Gbwaka attribuent l'aspect d'un géant possédant des bras et des jambes immenses. » 7) Dit gezegde van iemand die vele jaren documentatie opdeedt onder de Ngbaka, is een waardevolle bevestiging dat Seto, de langgebeende bosgeest, en Seto, de fabel-spin, één zijn.

Hier komt nochtans een terechwijzing te pas: niet de spookgeest gaf aanleiding tot verpersoonlijking in de spin, maar de voorstelling der aloude beruchte spin is bezwaken onder haar eigen roem, er bleef slechts het beeld van den langgearmde en langgebeende Seto-geest over. De verering van Seto nu is wel onderscheiden van de naziëlenverering. De toa bozo, hutjes der naziëlen, staan langs weerskanten van het offerverhoog nevens de hut. Dit offerverhoog dient soms als zetel, de strooiën vlakken bezijden gelijken best op een leuning; voor de verering van Seto plaatst men twee lange mikstokken aan weerszijden van den offerstoel, aan een dwarsstok in de mikken hangt aan een houten haak, een strooiën kap of klok. Dat is de toa-To, de hut van To of Seto. Deze hangt dus boven den offerstoel. In de strooiën klok hangt men, als verering, een miniatuurmandje met een bol samengekoekt roodselpoeder. Met dat poeder werden o. a. de helden in jacht en oorlog bestrooid.

Voor de toa-To, en dikwijls met uitdrukkelijke toespraak tot Seto, doet 's morgens voor een aangelegenheid de huisvader zijne bezweringen, opdat Seto hen zou genadig zijn en niet verontrusten door zijne plagerijen. Want Seto wordt meer gevreesd dan vereerd: Wie hem tegenkomt in bos of wildernis, gewapend met zijn boog en pijlenkoker, jachtzak

4) A. de Calonne Beaufaict: Les Azande, p. 132.

5) « La question de l'unité ancienne des groupes Akbwaya (les Français disent les Baya), Mopwaya, etc., dépend de l'étude approfondie des groupes désignés sous le sobriquet de Kreich, Kredj, leur donné par les Arabes » Geciteerd werk, bl. 132.

6) Gunter Tessmann: « Die Baja, ein Negerstamm im Mittleren Sudan ». Strecker und Schröder Stuttgart, 1934.

7) Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais: Septembre-Octobre 1943, N° 5 « Les Gbwaka », p. 94.

hangend aan zijn schouder, kan zijn lange armen en benen niet ontvluchten, hij staat als lam en verliest zijn spraak; hij ziet en hoort de voorbijgangers, zij zien hem niet. Seto ontnemt hem zijn geheugen en houdt hem soms weken lang op dwaalspoor. Als hij in het drop terugkeert, weet hij niets meer van het gebeurde.

De Ngbaka en Mandja zien ook verscheidene maanden 's avonds hun Seto in den sterrenhemel staan; tal van fabels zeggen hoe hij daar geraakt is. Het is het sterrebeeld Orion: de groep met de drie koningen is het lichaam van Seto, de vier hoeksterren zijn de uitgestrekte armen en benen. - Hebben de ouden in dat beeld een gelijkenis gezien met de spin in rustpoos, haar poten twee aan twee uitgestrekt? - De Ngbaka-sterrekunde gaat verder: Seto verjaagt daar de « be zonga », de meisjes, het zevengesterrente of Pleiaden; deze waren op hun « ta-kula », roodselsteen, de rode ster Aldebaran, het kula-hout, tot poeder aan't wrijven.

De ontwikkeling van fabelspin tot geestverering moet niet verwonderen, bijgeloof tiert weliger dan het geloof aan de waarheid: de kristenen vonden al aanstonds hun Seto in het Bijbelverhaal terug. Geen enkel-tenminste katholiek-missionaris heeft ooit de gelijkenis getrokken, en bij de vier volksgroepen van Ubangi staat het vast, dat Kaïn, de verdoemde tot een zwerversleven, hun Nvene, Tɔɔɔ, Seto of Tole is. De nieuwbeschaafden vertellen dan ook liever van Kaina dan van Seto!

Seto, de luië vlegel, die nooit werkte en toch aan zijn kost kwam, die sluw en meegaande was met den sterkere, maar nooit onderworpen, en voor geen schelmstuk achteruitging, die Seto blijft een ideaal voor de nietdeng. Hij blijft ook een voorbeeld van heidense geslepenheid, en vermits allen overtuigd zijn van zijn voortbestaan, is hij een symbool van nooit overwonnen vrijheid. Seto is de Reinaerd de Vos van het Soedanvolk, maar meer ondeugend; bij vele volkstammen heeft hij zijn betekenis van spin verloren, maar het geloof aan zijn bestaan is als een spinneweb, dat in de verbeelding der mensen blijft hangen, en ze nog dikwijls met ontzag en vrees vervult.

P. VEDAST MAES, O.M.C.

Le centre africain crie famine.

Le problème crucial à résoudre est celui de l'alimentation des masses paysannes car la natalité en dépend, la mortalité et la déchéance physique des populations y est étroitement liée et même la bonne humeur des autochtones y trouve un ressort. Quelle abondance de vie, dans les villages, quelle exubérance, quelle ripaille quand d'aventure un pachyderme est occis et que chacun peut manger à sa faim.

La stabilisation des agglomérations tribales dans le milieu rural est à ce prix car ventre affamé renie clan et tribus et l'exode de nos Primitifs taiseux et résignés vers le salariat continue . . .

Une politique délibérément familiale, disons nataliste, doit apporter des remèdes efficaces à tous les maux et placer les foyers dans des conditions optima de conservation et de développement. L'heure des palliatifs est passée ; ils sont néfastes d'ailleurs, plus néfastes que les maux eux-mêmes car ils endorment.

Nous devons aider les Noirs restés au village ; nous devons améliorer leurs conditions d'existence, leur alimentation surtout. Faisons-en des paysans prospères, satisfaits de leur sort, n'ayant rien à envier aux habitants des centres peuplés.

I. DE QUI PARLONS-NOUS ?

Nous parlons des indigènes de l'intérieur, des parents pauvres de la Colonie, de ceux qui sont les moins bien traités et qui n'évoluent guère. « Pour la masse de ceux de l'intérieur qu'avons nous fait, se demande Mr. Pétillon. Descendez dans un vrai village de brousse : vous y trouverez des gens primitifs qui, sauf en ce qui concerne les travaux imposés, les corvées et l'impôt, vivent très sensiblement comme ils l'ont toujours fait, mangent ce qu'ils ont toujours mangé ». Nos réflexions ne s'étendront qu'aux masses paysannes de l'Ethnie Mongo ; les autres n'ont pas les mêmes coutumes ni les mêmes besoins.

L'aire d'habitation du grand groupe ethnique Mongo s'étend depuis les Basengere à l'Ouest jusqu'aux Bambole à l'Est, depuis les Yamongo au Nord jusqu'au Bakusu au Sud. En d'autres termes le pays occupé par ce groupement touche Lukolela, Basankusu, Bumba, Stanleyville, Kindu, Lusambo, Basongo et Kutu. Il est grand comme la France.

Les Mongo au sens restreint et les Mongo au sens étendu formeraient une population de 2.000.000 d'âmes.

II. REMEDES CONTRE LA SOUS-ALIMENTATION.

a) Prôner une politique agricole efficace.

L'alimentation des indigènes est insuffisante : elle est souvent mal équilibrée, surtout dans les milieux coutumiers. Les matières grasses font défaut. Il serait évidemment dangereux de vouloir imposer sans délai à toute la population autochtone une ration alimentaire uniforme, qui ne correspondrait ni à ses goûts ni aux possibilités de sa production.

Il importe de maintenir et de développer les cultures qui assurent à la population son alimentation en calories. Le programme agricole gouvernemental devrait viser à une

production locale de 2.500 à 3.000 calories par habitant, indépendamment des exportations.

Le Ministre des Colonies vient de signer le Plan Décennal dont on parle depuis longtemps. On nous le présente comme une véritable «somme coloniale.» Ce document est le résultat de deux années d'études consciencieuses et assidues. Des hommes de grande expérience ont collaboré à la mise sur pied de ce vaste programme, dont la réalisation engage fortement l'avenir de la Colonie. Il prévoit cinquante milliards d'investissements privés et publics.

Le Plan décennal se préoccupe des indigènes, de leurs besoins alimentaires. Hélas, la dispersion de la population sur un immense territoire pose de graves problèmes économiques et administratifs.

b) Introduire en Ethnie Mongo le gros élevage.

La crise alimentaire est d'autant plus aigüe dans la Colonie que le développement de l'industrie y est plus ample. Le nombre des hommes adultes est de 3.123.000 ; l'effectif de la main-d'œuvre au service des entreprises européennes peut être estimé à 800.000 hommes. Parmi les 2.323.000 hommes restants, sont compris quelque 600.000 consommateurs divers non producteurs agricoles : vieillards et infirmes, chefs, juges, greffiers, soldats, etc..

Il est donc à craindre que le nombre des consommateurs de vivres augmente considérablement au moment où diminue celui des producteurs et des éleveurs. Le problème est insoluble si des mesures drastiques ne viennent pas immédiatement remédier au manque de vivres. Il faut faire un appel massif en faveur de la vocation de fermier. Notre jeunesse indigène est trop souvent entraînée vers les professions libérales.

Le Gouvernement Français s'est trouvé à Madagascar devant les mêmes difficultés que nous. Il les a résolues, en protégeant et en développant le gros élevage. « En ce qui concerne l'élevage, lit-on dans le Bilan Mulgache 1949, il est inutile de rappeler qu'il est une des principales richesses de Madagascar - à tel point que le blason de l'île ne pourrait être supporté que par deux zébus dressés - il a été prévu, tant pour l'élevage des bovins (6 millions de têtes) que pour l'élevage des porcins (500.000) des mesures tendant à protéger ces troupeaux importants (interdiction d'abatage, limitation d'exportation des cuirs) et à remédier à l'insuffisance des abreuvements et de l'alimentation en saison sèche. Un district type d'élevage est déjà organisé, qui compte environ 145.000 boeufs. Enfin la création d'une école vétérinaire, d'un laboratoire central de recherches vétérinaires et d'un établissement de recherche zootechnique est inscrite au plan

On dira que c'est une utopie, l'indigène du Centre Africain n'étant pas habitué au bovidés. Il laissera, dit-on, dépérir son troupeau, le vendra ou l'abattra.

Sans doute il faudra, au début, par la propagande, créer chez les indigènes intéressés, un peu d'engouement, une psychose favorable. Apparemment inertes, nos masses rurales ne sont incapables d'enthousiasme. Il faut de la méthode et de la persévérance. Il faut choisir des hommes d'âge mur ; ce sont les meilleurs agriculteurs et ce seront aussi les meilleurs éleveurs. Les jeunes avant le mariage constituent un poids mort dangereux.

CONCLUSION.

Le Mongo a faim. Il mange mal. Son alimentation est mal équilibrée. Portons remède à cette situation dangereuse en implantant chez lui le gros élevage et en modernisant les travaux agricoles ; nous améliorerons ainsi l'alimentation des autochtones et nous les stabiliserons.

De Besnijdenis bij de Mamvu-Mangutu en omstreken.

De Mamvu, Mangutu, Logo, Dongo, Ndo, Baniari, Bahema en Mabudu, alsook de Dwerger van Watsa-Gombari kenden eertijds de besnijdenis niet. Ook de « Gras-Babira » zoals P. Schebesta (1/ p. 138) de Oost-Babira noemt beoefenen de besnijdenis niet, hoewel ze de clan-inwijding van oudsher kennen. Ook bij de naburige Banyoro « circumcision is not in vogue, except among the inhabitants of Londu (Walendu), who came from the West ». (Emin Pacha, p. 95). De « Wald-Babira » daarentegen beoefenen de besnijdenis van oudsher, alsook de Walendu die tevens de clan-inwijding hebben. Het is niet onmogelijk, schrijft P. Schebesta, dat de Gras-Babira aan de besnijdenis verzaakten onder invloed van de Bahema. Alles is mogelijk, maar dit is toch ten zeerste onwaarschijnlijk, en het « who came from the West » van Emin Pasha is heel wat suggestiever. In deze streek schijnt de praktijk van de besnijdenis inderdaad uit het Westen te komen. Nergens werd de besnijdenis, bij mijn weten, achterwege gelaten, doch overal werd de praktijk ingevoerd. Volgens Moeller zouden de Wamumu van den Ruwenzori de besnijdenis overgenomen hebben van de Walese, hun Westburen (Moeller, pp. 292 en 372). Of ze het rechtstreeks van de Walese overnamen of van de Bambuba en Watalinga, die met de Walese verwant zijn en eveneens de besnijdenis van oudsher beoefenen, valt nog te onderzoeken.

Heel verwonderlijk, en vooralsnog onuitlegbaar, staat dan het feit dat de Walese en Aiméri, ras- en taalverwanten van de Mamvu-Mangutu-Ndo, lang vóór onze komst de besnijdenis beoefenden als 'n aartsverderlijk gebruik. De Bakumu-en Mangwana-invallervonden de praktijk van de besnijdenis algemeen verspreid bij de Walese van Arumbi (gewest Watsa). Denkelijk kenden niet al de Walese (o. a. deze van Tshamunonge, bezuiden Gombari) de besnijdenis.

De Mangutu-Karo, nl. de Avutongi, namen het eerst de besnijdenis over van de Walese. De Avutongi leerden het aan hun verwanten, de Amate, die het op hun beurt bij de Adoi en de Andebogo invoerden. Tenslotte kenden ook de Andekudju en de Andowi het door de Andebogo. Al deze Mangutu-clans namen de besnijdenis kort vóór onze komst over, doch verder ging hierin de invloed van de Walese niet. De overige Mangutu-Karo, o. a. de Amanga en wat verderop tot aan Arebí-Post woonde, leerden de besnijdenis tijdens de Mangbele-bezetting van deze laatste, terwijl de Mangutu-Lobo het tijdens en door de Bangba-bezetting overnamen, rond de jaren 1900.

Sommige Dwerger laten zich nu besnijden door de Walese, Mangutu, Mamvu of Babira waarmee ze in symbiose leven, doch het blijven sporadische gevallen (Cfr. ook Moeller, p. 291). « Wie die Mehrzahl der Pygmäen, sind alle männlichen Bakango beschnitten. Den rassereinsten urwüchsigen Zwergen ist die Beschneidung heute noch fremd. Daraus kann man mit Sicherheit schliessen, dass auch die Sitte auf dem Unwege über die

Neger bie den Bambuti Eingang gefunden hat ». (Schebesta, 1/p. 93). De beweringen van P. Schebesta in « Der Urwald ruft wieder » (p. 67. .) zyn moeilijk met het voorgaande citaat en de werkelijkheid overeen te brengen, vooral wat de dienstbaarheid van de Dwerg betreft.

De Dongo van de onder-hoofdij Dezu leerden de besnijdenis deels door de Mangutu-Karo, deels door de Bangba, tijdens hun bezetting. Bij de Logo is de besnijdenis heel recent daar ze geen vreemde voogden hadden, en de meeste ouderen zijn nu nog onbesneden.

De Mamvu van het Noorden (onder-hoofdij G. Daba), namen de besnijdenis over van de naburige Mayogo, Bangba of Bari, kort vóór 1900. Toch schijnt het bij hen dien tijd nog niet tot 'n algemeen gebruik gekomen te zijn, daar o. a. de Diga-clan beweert de besnijdenis overgenomen te hebben van de Azande, wat op een lateren datum wijst. De Mamvu van Gombari namen de besnijdenis over van de Mangbele, Bari, Mabadi of Mangbetu, naar gelang ze onder de voogdij van een dezer bezetters kwamen, dus bepaald na 1893.

De Mangbele, Bari, Mayogo, Bangba en Mabadi zelf namen het op hun beurt, doch lang vóór onze komst, over van de Mangbetu, ten tijde dat zijzelf nog onderworpen waren van de Mangbetu. Bij de Mangbetu zelf was besnijdenis reeds ten tijde van Dr. Schweinfurth's bezoek, in 1870, algemeen verspreid, en wel zodanig in eer dat de Bongo- en Mitu-dragers van Schweinfurth als wilden beschouwd werden omdat ze niet besneden waren. « La circoncision est d'une pratique générale chez les Mangbetu... » Junker noteerde in 1880 (II/p. 458) dat de besnijdenis 'n algemeen gebruik was bij de Amadi en de aan den Uele wonende Mangbetu. « Für den (besnijdenis) mir indes mein Gewährsmann Buru (Madi-Hoofd) keinen Grund anzugeben wusste und nur betonte, dass Sie die Sitte von ihren Vätern überkommen hätten » Die A-Sande und die übrigen nördlich lebenden Negervölker dagegen üben diesen Brauch nicht aus », schrijft hij verder. Monseigneur Lagae schrijft dan ook terecht: » Les Azande du Sud ont été initiés par les Mangbetu et les Abarambo; ceux du Nord par les Madi. La propagande s'est faite du sud vers le nord... » (p. 180)

Waar haalden de Abarambo en de Amadi de besnijdenis-praktijk? De Mangutu-Lobo, de Dongo van Dezu, de Mamvu, Mangbele, Bari, Bangba, Mayogo, Mabadi en de Azande van het Zuiden, werden allen rechtstreeks of onrechtstreeks in deze praktijk opgeleid door de Mangbetu. De Mangbetu nu zouden de besnijdenis overgenomen hebben van de Matshaga die als Duga taalverwant zijn aan de Abarambo en, door Yangara, bloedverwant aan de Madi-Niakpwu.

Er zijn verschillende stromingen in de verspreiding van de besnijdenis-praktijk. Voor de streek van de Walendu, Wald-Bibiru, Bambuba, Watalinga, Wəhumu... schijnt de besnijdenis van West naar Oost over te gaan. Voor de streek van Watsa-Gombari beamen we ten volle wat P. Schebesta te Anduda optekende: « Die Beschneidung dringt vom Norden immer tiefer gegen Süden vor. Es erscheint glaubhaft, dass die Mamvu-Walese ursprünglich die Beschneidung nicht kannten » (p. 104). Benoorden den Kibali, « la propagande s'est faite du sud vers le nord... » (Mgr. Lagae, p. 180).

De vraag blijft onopgelost: waar haalden de Walese en de Matshaga de besnijdenis? De geschiedenis blijft stom, en dan ont reken natuurlijk de legenden niet. Het is wel trefkend, en da rom misschien niet van 'n waarheid onthloot, dat de Bakumu, de Wahumu en de Matshaga, die allen honderde kilometers ver van mekaar wonen, het ontstaan van de besnijdenis aan een dier toeschrijven. Moeller geeft ons de volgende Bakumu-legende.

« Il y a très longtemps, un ancêtre qui chassait en forêt tua un singe osifi, qui tomba dans un fourré épais. Quand il put approcher du gibier, il constata qu'un rongeur mbungu avait pour ainsi dire circoncis le primate. Le chasseur s'en émerveilla et ce fut l'origine de la circoncision ». (p. 299)

Moeller geeft ons ook de Wahumu-legende, opgetekend door gewestbeheerder Moriámé. « Le singe ntebe (tèbè in Mamvu-Walese, witneus-aap -komt die legende dan niet van de Walese ?), qui était circoncis, se rendit un jour chez un pygmée et lui enseigna la façon de pratiquer la circoncision. Le pygmée en instruisit Mwamba (fondateur du clan Wahumu) qui l'imita et fit circoncirer ses gens. Les Bahema et les Babira (de la plaine ?) refusèrent d'en faire autant ». (p. 327).

Naar de Matshaga-legende zou het de grote brousse-rat zijn (Farenbusch *Aulocordus Swinderianus*), die de Matshaga op het gedacht bracht hun voorhuid af te snijden. Er was eens 'n brousse-rat in 'n kuil gevallen. 'n Matshaga vond de rat, ontkleedde zich en liet zich in de put glijden. Maar de brousse-rat weerde zich en beet hem de voorhuid af, zodat hij gans bebloed uit de kuil kroop. Zijn vrouw schrikte geweldig en vroeg hem: wat is dit? Op de hoogte gebracht, schreeuwde ze het uit dat dit slecht was. Andere vrouwen kwamen ijlings toegelopen op haar geschreeuw, bekeken de zak... en vonden het goed. « Wat doet die voorhuid er ook aan, en... 't is schoon ». Sommige mannen stemden daarmee in en zegden: « We zullen ook onze voorhuid afsnijden. » Zo gezegd, zo gedaan. Eerst lachten de anderen en spotten: « ge hebt zeker op de bakwa (termieten) geslapen, en de bakwa hebben uw voorhuid afgegeten », maar eindelijk gingen ook de spotters ertoe over en lieten zich besnijden.

Si non e vero, e bene trovato. Misschien is de besnijdenis wel toevallig ontstaan, en gehoorzamen de mannen aan 'n vrouwengril. Inderdaad, algemeen wordt gezegd: de vrouwen willen het zo, ze willen geen onbesneden man, « omdat hij een onaangename geur verspreidt ». Alleen de Mamvu van het Noorden beweren: de kinderen worden besneden opdat ze rap groot zouden worden.

Delafosse, na genoteerd te hebben dat « un grand nombre de peuples nègres, tant païens que musulmans, pratiquent la circoncision sur les jeunes garçons et l'excision sur les petites filles », verklaart verder: « cette sorte de mutilation, qui d'ailleurs n'est pas en usage partout, paraît destinée à consacrer le passage de l'enfance à la puberté et s'accompagne de rites d'initiation ayant un caractère social plutôt que religieux ». Nergens, zelfs niet bij de Walese, Aïméri, Mangutu-Karo, Gras-Babira, Welendu... waar de besnijdenis nu samenvalt met de clan-inwijding-hetgeen 'n magisch-religieus karakter draagt kan 'n godsdienstige verklaring gevonden worden. Ook het sociale karakter dat de ceremonië bij de clan-inwijding draagt, schijnt oorspronkelijk vreed te zijn aan de besnijdenis. Verschillende volkeren die van oudsher de besnijdenis beoefenen, als b. v. de Mangbetu, Mangbele, Bangba, Mayogo, Mabadi, Azande... schijnen geen clan inwijding te kennen en, wat meer is, de besnijdenis wordt zeer dikwijls, zoniet gewoonlijk, toegepast op kinderen die nog niet tot de puberteitsjaren gekomen zijn.

Schweinfurth schrijft: de besnijdenis « n'a lieu qu'à l'âge de la puberté » Evenzo bij de Walese, Aïméri en de Mangutu-Karo, omdat de besnijdenis nu samenvalt met de clan-inwijding. Doch overal elders worden de jongens besneden tussen hun 8^e en 12^e jaar; uitzonderlijk als zuigeling, nl. 'n kind van 'n dorpshef « opdat het rap groot zou worden ».

De besnijdenis wordt ongeveer als volgt in het gewest Watsa, zo door Mamvu als door Mangutu, beoefend.

De besnijdenis-ceremonie gebeurde alleen als er jongens genoeg waren, en viel gewoonlijk zo uit dat de zoon van het dorpshoofd of van 'n ander invloedrijk man tot ouderdom gekomen was. De jongens van vreemde clans, die door hun moeder aan de clan verwant waren, werden ook opgenomen. Wanneer het droog seizoen aanbrak, meer bepaald als de maïs rijpte of de sesam op 'n raam opgebonden was, trokken de jongens naar de « lèko » of plaats der besnijdenis. Deze plaats werd zorgvuldig uitgekozen langs 'n bosbeek of, bij Walese, Aïméri en Karo, op 'n bergtop, waar ze de « dongo »-hut bouwden. Er werd niet onmiddellijk met de operatie begonnen; ze moesten eerst in stemming komen, en er was nog zoveel in gereedheid te brengen voor het lang verblijf. Intussen moesten de jongens reeds 't een en 't ander derven. Zoo b. v. vlees van olifant, nijlpaard, bruin varken, rode antiloo, honig, krabben en dakala-visjes. (G. Daba).

De « Samba » of besnijder waste eerst zelf al de jongens af in de nabije bosbeek. Daarna kleurde hij zichzelf met rivierkalk en asse, zette 'n hoedje vol sperwerpluimen op, en snoerde 'n nieuwe boomschorlap van de djenge-tboom om zijn lenden (G. Daba). Elders weer kreeg hij het uitzicht van 'n luipaard door beschildering met houtskool en eleusine-bloem, en verstak zich zo in 't bos. De helper reept dan de jongens een na een, of getweeën, tot den besnijder. De kleine zet zich op 'n stuk hout en leunt achterover aan, als 'n barende vrouw, tegen de helper, die met zijn handen de kleine blinddoekt. De samba zelf hurkt dan tussen de uit elkander gesperde benen van den jongen, trekt de voorhuid (tédèti, kutu) tot zich en snijdt ze af met het « gagu »-mesje. De voorhuid werd in het water gesmeten « om door de vissen opgegeten te worden ».

Seffens na de besnijdenis werd er koud water op de wonde gesmeten (G. Daba, Daka), en alleen 's anderdaags (Daka), of na drie dagen (G. Daba) besprenkelen ze de wonde met warm water en omwinden ze met « torube » (Daka) of witte « tomoro »-blaren (G. Daba).

Was het een zuigeling, dan werd de besnijdenis gedaan vóór de hut. Bij deze gelegenheid werd 'n omheining in droge banaanblaren gespannen rond het erf. De moeder zelf hield haar kind vast en neep enkele melkdruppels uit haar borst op de bloedende wonde. In geen enkel ander geval mocht 'n vrouw aanwezig zijn bij de besnijdenis (G. Daba).

De Azande besprenkelen de wonde met warm water, en volgens E.P. Van Mol werd ook bij de Mangutu, onmiddellijk na de operatie, bijna kokend water op de wonde gegoten, en daarna ingewreven met 'n mengsel van idikai en irè-sap. (°) Dit gebruik zal dan wel zeldzaam zijn, want gewoonlijk gebeurt deze inwrijving slechts na twee weken. Het mengsel bestond, benevens het sap van de irè-blaren, ook wel uit het sap van « kalili »-en « lori »-blaren en « isikai », ofwel nog uit urine op « irè »-blaren geloosd en inlands zout.

Na de eerste verzorging geeft de samba 'n nieuwe naam aan de jongen. Deze naam verdringt de geboortenaam of de lapnaam die hij tot nu toe droeg, doch verplicht hem niet voortaan zijn geboortenaam te verzwijgen, en verbiedt ook niet zich nog andere namen toe te eigenen.

Van nu af snoeren ze 'n lang banaanblad, dat vooraf in kleine reepjes gesneden is, rond de lenden. Regelmatig gaan ze naar 't water om er gewassen te worden. In sommige streken moeten ze ook zelf hout klieven, water halen en hun eten voorbereiden. Op andere plaatsen zal moeder of 'n ander familiegeenoot hun eten aanbrengen. Iederen avond dansen de jongens 'n gat in de nacht de besnijdenisdansen waarvan E. P. Van Mol er enkele optekende. Doch er worden ook wel andere dansen, die niets met de

besnijdenis te maken hebben, uitgevoerd.

Vroeger kwamen er geen vrouwen omtrent de besnedenen. Daar waar moeder eten brengt voor haar jongen, mag ze hem daarom nog niet spreken (G. Daba). Om alle mogelijke ontmoeting van 'n vrouw te vermijden, werden de besnedenen dan ook voorafgegaan door 'n jongen die het « kunzukunzu » - plankje (°) deed ronken. Tegenwoordig wordt er niet veel rekening meer mee gehouden, en verschijnen de besnedenen in volle dorp om eten te zoeken of om de Pater te groeten.

Het verblijf in het bos verschilt van streek tot streek. De kleinste kinderen blijven doorgaans maar 2 weken in de « lègo ». Elders keren ze naar huis zohaast de wonde genezen is. Op de meeste plaatsen duurt het verblijf van 1 tot 2 maanden. Bij de Walese, Aïméri en Karo is het minstens 2 maanden, omwille van de clan-inwijding. De dag zelf van huiswaarts keren wordt maar bepaald wanneer er vis en vlees en bier genoeg voorhanden is om de besnijdenis met 'n schransfeest te sluiten. Is dit feest klaar, dan worden de jongens eerst nogmaals afgewassen in de rivier en daarna ingesmeerd met 'n mengsel van « gola » - poeder of « abo » - rood en olie van palmnootkernen of ricinus-olie. Ze laten hun hoedje en bladkleed hangen op 'n stok in de rivier waar ze zich gewassen hebben, en krijgen 'n nieuw hoedje op en 'n vers boomschorskleed. Zo opgesmukt trekken ze 's morgens naar het erf van het dorps hoofd, en de grote bierdans, waarbij iedereen uitgenodigd is, begint en eindigt eerst laat in de nacht.

Bij de Walese, Aïméri en Karo, waar de besnijdenis nu samenvalt met de clan-inwijding, gaat het enigzins anders toe. De jongens blijven 'n volle twee maand in de « dongo » - hut, op 'n bergtop, onder de bewaking van twee ouderen: « béï ». De « béï » zijn gekleed met 'n zwarte broek, hangen « bègo » - blaren om en wrijven zich in met « abo » - rood, in kota-olie opgelost (°). De béï zijn mannen die met de geschiedenis en al de oude gewoonten en gebruiken van de clan vertrouwd zijn. Ze moeten de jongens inlichten over de ernst en de verplichtingen van het clanleven. Gaan de jongens uit wandelen, dan zal een béï de rang openen, en de ander hem afsluiten. Ook moeten de ouderen voor de jongens eten koken en, bij gebrek aan eetwaren, gaat een naar de moeder van de jongens. Vindt hij niemand thuis, dan neemt hij wat hem onder de hand valt en legt blaren (tépi, tébi), gelijk dewelke, op het dak van de ouderlijke hut. Zo weet moeder, door de tébi, dat haar jongen nog leeft. De jongens zelf worden « bèmo » genoemd, wat letterlijk zou betekenen: laat af van u te warmen. Er mag immers geen vuur gemaakt worden in de dongo-hut. De jongens moeten zich harden tegen de kou, opdat hun lichaam sterk zou worden.

Bij de Daka (Mangutu-Lobo) was nog 'n andere gewoonte in voege. Aanstands na de besnijdenis doofden de jongens de vuren en moesten ze nieuw vuur gaan halen in het dorp. Dit ging niet zonder gevecht, want de mannen van het dorp trachtten hen van het vuur af te houden. Gelukte het de jongens niet vuur te bemachtigen, dan moesten ze zonder vuur slapen. Dit was niet heel erg, daar de Daka-jongens niet lang in de lègo verbleven, maar naar huis keerden zohaast de wonde genezen was.

Is het maal klaar, dan schrepen de béï schors van de « sia » - boom en wrijven de rug en 't aangezicht van de jongens in met dit schorsmeel: kanza (Azo). De bèmo leggen dan 'n groot kampvuur aan, hurken er omheen en roeren met 'n stok in 't vuur; terwijl springen de béï in 't wilde rond de bèmo, en slaan hen op handen en rug met 'n dikke knuppel, 'n doornige stok of zelfs met 'n brandend hout. De bèmo mogen wel zuchten, maar geen tranen wenen.

Sterft er een aan de opgelopen wonden, dan begraaft men hem zonder bewenen en zonder ceremoniën in de dongo-hut, en men plaatst 'n «atiti» vóór de hut van zijn moeder (°). Zo verneemt de moeder en heel 't dorp dat de jongen gestorven is, en men spreekt er verder niet meer over.

De vooravond van de terugkeer der bemo in hun dorp gaan ze, onder geleide van de «anzai (kode)», naar den overkant van 't dorp (°). 's Anderdaags 's morgens keren ze weer, onder geleide van de «anzai», in het dorp, en beginnen de «tendéï»-dans op het erf van het dorpshoofd. De mannen zwaaien met takken en de vrouwen molenwieken met hun armben, begeleid door de gewone dansinstrumenten. De vrouwen mogen immers de «torè»-instrumenten niet zien die bij de clan-inwijding te pas komen. Zo eindigt het feest.

Blijft alleen nog de betaling. Dit verschilt van streek tot streek, en ook wel van de rijkdom van de mannen. Alleen de besnijder en zijn onmiddellijke helper en de koorleider of, in geval van inwijding, de bëï ontvangen messen en lansen. Heel de familie helpt tevens aan die betaling, en dit is voor hen 'n gelegenheid om hun verstandhouding en hun liefde voor de ouders van het kind te verduidelijken.

Natuurlijk krijgen de besnedenen 'n behoedmiddel (tono), 'n mengsel van boskruidenbrij en eleusine-bloem mee. Dit tono zou hen bevrijden van alierhande ziekten en een groeimiddel zijn; daarbij wordt het een tegenvergif in geval de jongen, bij vergetelheid, van 'n verboden eetwaar zou eten.

De verboden eetwaren verschillen nogmaals sterk van familie tot familie, evenals de duurtijd van dit derven. Voor sommigen loopt de duurtijd van 2 tot 4 maanden, bij anderen van 1 tot 2 of 3 jaar. Bij de Walese en Aïméri moeten ze zelfs alle vlees derven zolang ze niet een jongen en een meisje gebaard hebben. Gewoonlijk beperkt het verbod van vleesderven zich bij het vlees van kippen, waterbuck en bruin varken. Heel het jaar door dat ze vlees moeten derven, eten de Walese en Aïméri «kpwolu»-blaren. Telkens ze nadien weer de torè zien of aan 't spel deelnemen, mogen ze 'n maand lang hun hand niet in 'n waterpot steken, noch bij anderen eten, doch alleen thuis en uit hun eigen pot (Walese, Dongo-Timogia). Dit zal ook wel bij de besnijdenis zelf als voorschrift gelden. Er zijn natuurlijk uitzonderlijke toelatingen die door raadpleging en het eten van tono worden goedgepraat door de samba of de bëï. Telkens moet echter 'n losgeld betaald worden.

De besnijdenis is oorspronkelijk geen clan-inwijding, valt ermee eenvoudig samen, doch blijft duidelijk onderscheiden.

* *

Bibliographie :

- Monseigneur Lagae : Les Azande ou Niam-Niam. pp. 180-187
 Paul Schebesta : Vollblutneger und Halbzwerge. 1934
 De Calonne : Azande. pp. 199-203
 Van Mol O. P. : Revue Congo. Juni, 1923
 Moeller : Les Grandes Lignes des Migrations des Bantous.

Verklaringen :

Aïméri : aï = awi = mensen, en méri = bos. Dus bosmensen. Ze kunnen evengoed Walese genoemd worden. Staan ten onrechte als Mangutu-Karo geboekt

Irè : *Pterocarpus Soyauxii* Taub.

Idikai : inlands zout, gekookt vooral van de asse van olifantsgras en ambèblaren.

Kunzuku : een van de torè-instrumenten die te pas komen bij geestenverering.

Abo : vergane rots die veel ijzermaal bevat. Bègo = faux cubec. Kota = ricin.

Atiti : bergje als 'n reuzepaddestoel van de kleine zwarte oneetbare tédrutédrú-miertjes.

Anzai (kode). Het is 'n man die hard moet kunnen lopen. Hij omwindt zijn lijf, armen en benen met rode schorsrepen van de tiliwa-struik, zodat hij er uitziet als de reclame vent van de Michelin-pneu. Zo omwonden zal hij b. v. bij de dood van 'n groot man, ergens hard heenlopen en evenrap teruglopen. De Anzai leidt ook de stoet van de thuiskerende bèmo. Bij die gelegenheid houdt hij 'n stok van ongeveer 1,5 m. lang in zijn handen. In top bindt hij zanza-blaren, en 'n mugéni-bel halftop. Hij danst als iemand die zich in positie stelt, terwijl hij de stok schudt. Vrouwen en kinderen mogen hem niet zien. Iedereen kent hem als zijnde de anzai van dit of dat dorp. De vreemden, ook de oorlogsvijanden, zullen hem niet doden; ze vrezen hem als torè zelf.

Benamingen :

Léko : plaats waar men de besnijdenis doet (Walese, Kora). Algemene naam ook voor de besnijdenisdansen.

besnijdenis : tédèmosè (G Daba), Akabvatèdè (Kora), Akasetèdè (Wari, Andela), Délégo (Lobo)

voorhuid : kutu, tédèti.

mesje : gègu, gagu (Mamvu), lépa (Wari), moso (Mangbetu). Men steekt het mesje, vóór gebruik, eerst in idikai. Anderen koken het af in idikai. Ze scheren daarmee ook baard en hoofdhaar.

P.B.J. COSTERMANS, O.P.

Faradje.

Batwá, Batúa, Batóa.

Dans son article « Encore sur les Twides » (Zaire, nov. 1949), le R. P. Schumacher, aux prises avec le R.P. Schebesta, écrit : « Batúa : à elle seule, cette accentuation prouveraient abondamment qu'il ne s'agit pas d'un Gleitvokal (→ u, en tant que voyelle glissante, « coulée ») ; au fond cependant elle ne prouve rien. Des explorateurs ou des copistes suahélisants, indemnes de toute phonétique, voyant l'orthographe « Batua », se sont empressés d'affliger cette « avant-dernière » syllabe d'un accent aigu. »

Voici les données que je puis apporter au sujet des Batwá qui vivent en symbiose avec les Ekonda du Lac Léopold II et totalisent de 25.000 à 40.000 âmes, selon l'extension que l'on donne au terme Ekonda.

Pour désigner leurs pygmoïdes les Ekonda emploient le terme général « Batwá », et par opposition à eux, ils se disent « Baotó » (sing. Bootó) (Les Bolia et Ntombá se disent Besti, sing. Westi), ou tout simplement « Nkóló » qui signifie : maître, suzerain.

Un jour, en 1946, un catéchiste de race Bootó, qui m'aidait à placer les tons sur quelques termes du parler Lotwá des Batwá, me fit spontanément la remarque suivante : « Nous, Baotó, nous disons « Batwá » ; mais les Batwá eux-mêmes se disent « Batóa ». « Séance tenante, je fis appeler quelques vieux pygmoïdes et, leur ayant d'abord parlé quelque temps en leur dialecte afin de les placer dans leur ambiance propre, je leur demandai : « Vos maîtres se disent Baotó ; mais vous, comment vous nommez-vous ? « L'un d'eux me répondit : « isó Batóa » (= nous sommes des Batóa). Les autres répondirent de même façon ; et dans la suite, j'ai pu constater que, quand ils parlent en leur dialecte, les pygmoïdes ne se disent jamais « Batwá », mais « Batóa ». Ce n'est qu'en sortant de leur dialecte qu'à l'imitation des Baotó ils se disent « Batwá ». J'ai constaté le même fait pour le terme « lotwá » dont les Baotó désignent le parler des Batwá, tandis que les pygmoïdes eux-mêmes le prononcent « Lotóa ».

Les pygmoïdes placent une expiration après le t, et un léger souffle ou un léger w entre le o et le a final (est-ce peut-être parce que le o est très ouvert qu'on a cette impression ?). On pourrait orthographier : Bathóa ou Bathówa, le a final étant en tout cas prononcé très faiblement. Le o, outre le ton haut, reçoit l'accent d'intensité.

Le R. P. Hulstaert, à qui j'avais signalé ma découverte, me répondit : « Bij Basankoso en op de Ikelemba en op de Lopori wonen Bafotó. Als levenswijze nog voor korten tijd echte pygmeeën, rassisch echter pygmoïd zooals de anderen. Onder elkaar noemen zij zich nog « Batóa » even als hier. » (= Flandria ; donc, si je comprends bien, les Batswá ou Batchwá des Nkundó se disent, eux aussi, Batóa ; et c'est peut-être de ce nom qu'il faudrait désigner tous les pygmoïdes de la cuvette centrale.)

Étudions un peu ces termes : Batóa et Lotóa.

Depuis des années déjà j'avais été intrigué par le o des préfixes dans les termes employés par les Ekonda : lotwá (= le dialecte) et botwá (sing. de Batwá). C'est en effet un règle du lokonda que le préfixe ne prend o ou ε que si le radical contient o ou ε. Or, voici que la prononciation des pygmoïdes vient nous révéler que le radical contient bel et bien un o. Ce n'est pas la première fois que nous constatons qu'il faut chercher dans

le dialecte Lotwá l'explication des énigmes du Lokonda. Nous nous proposons de revenir un jour avec plus de détails sur cette question.

La règle susdite comprend pourtant des exceptions; notamment certains radicaux qui, à défaut de *ɔ* ou *ɛ*, contiennent un *u* ou un *w*, selon l'orthographe que les missionnaires adoptèrent:

bɔ-mwa (prononcez múa)

lɔ-lúá

lɔ-bwa (prononc. bua)

lɔ-suá

bɔ-kwa (prononc. kua)

bɔ-swáki (prononc. suáki)

lɔ-pwá (prononc. púá)

pl. be- = sorte d'arbre

pl. ndúá = sorte de palmier

pl. mbwa = poux de la gale

pl. nsuá = raccourci pour pirogue

pl. bɛ- = femme mariée grâce à dot versée pour une autre.

pl. bɛ- = méchanceté

pl. mpwá = rebut de raphia nse; etc....

Et nos deux termes en question prennent donc aussi place ici.

Notons cependant que de nombreux mots du même type prennent *o* ou *e* voyelle fermée dans leur préfixe:

bo-kwá (prononc. kuá)

bo-túa

bo-kua

pl. be- = sel

pl. be- = aile d'armée

pl. be- = pluie fine: etc....

Quand les Baotó épèlent lentement les mots de ces deux listes, ils remplacent clairement le *w* soit par un *u*, soit par un *o* (ou *ɔ* le cas échéant) et leur donnent un ton approprié. Pour ce motif nous avons placé entre parenthèses la prononciation exacte. C'est d'ailleurs une règle à peu près générale que les Ekonda prononcent une voyelle (*u*, *o* ou *i*) avec un ton, là où la rapidité de leur élocution nous fait entendre un *w* ou un *y*. Chez les Pygmoides nul besoin de faire épeler lentement pour entendre ces voyelles, leur prononciation ordinaire y suffit.

Avouons cependant que les Baotó remplacent rarement le *w* par un *o* bien clair et que de toute façon il m'a été impossible de distinguer avec certitude s'il s'agissait d'un *o* ou d'un *ɔ*; on entend quasi toujours *u*. C'est en effet une coutume constante des Baotó de prononcer *u* ou *w* le *o* qui est suivi de *a*. Ex.: nsó ante (- nous disons) se prononce nsú ante et même nsw'ante nsó bápe (= nous deux) se prononce, avec élision de *b*, nsú 'ápe et même nsw'ápe. lolango ló banto (= l'amour des hommes se prononce, avec élision du *b*... lú 'anto et même lw'ânto.

Et notons que quand le *u* devient *w*, le ton du *u* passe sur le *a*. Chez les Pygmoides on entend clairement: lɔtɔá, bɔtɔá, bɔmɔá etc..

Les Baotó disent en épelant: lɔtúá, bɔtúá comme aussi, bɔmúá etc.. Il nous semble avoir entendu ces tons-là et l'accent d'intensité sur le *a* final. Ce ton haut sur le *a* (qu'on n'a pas dans la prononciation des pygmées) est-ce un ton émotif de dépréciation, de mépris? Ou bien, a-t-il suivi le glissement de l'accent d'intensité du *u* vers le *a*?

Nous croyons que la prononciation Baráa, lɔtɔá doit être considérée comme la plus ancienne, parce qu'elle explique la voyelle ouverte du préfixe

En outre, tenant compte du souffle que les pygmoides placent entre le *o* et le *a* final, comme aussi de la construction bantoue C-V-C-V, nous nous demandons si la forme,

originelle ne fut pas Botówa ou encore plus exactement Botóba. Les Pygmoïdes, en effet disent boá (chien), mais bobá (aboyer).

Chez eux, comme chez les Ekonda, un même mot se prononce assez souvent avec -wa, -ua, -owa ou owa, -oa ou -ɔa, ou -oba; selon la bouche d'un chacun. Ainsi on peut entendre: bokwa, bokua, bokoa, bokowa, bokoba, bokuba = pluie fine. Nous renvoyons aussi aux exemples déjà cités (nsó ante = nsú ante = nsw'ánte; nsó bápe = nsú 'ápe = nsw'ápe etc . . .) qui montrent clairement que o-b-a devient souvent u-a et w-a.

Botóba devint-il Botówa et Botóa chez les Pygmoïdes? Les Baotó réduisirent-ils le -ɔw à un simple w, en passant le ton haut sur le a final, pour dire: Botwa?

Que signifierait le terme Botóba? -En lokonda il y a le verbe tóba qui signifie: chercher en fouillant partout. C'est tout ce que nous avons trouvé.

Hugo Rombauts,
Miss. de Scheut

Littérature pour Indigènes.

Les contacts vécus avec les évolués depuis des années, mais surtout depuis 1942, ayant fait constater que leur culture générale est nulle - à cause, entre autres, du manque absolu de lectures qu'ils soient capables de comprendre et de l'impossibilité de mettre entre leurs mains des livres européens - nous amenèrent à fonder un cercle d'études à Leverville H.C.B. dès 1942.

Les petites causeries ayant été demandées par d'autres Pères, on les édita. La première brochure sortit le 13 août 1943 On l'avait tirée à 1000 exemplaires et fait connaître aux différents Vicariats Apostoliques. Deux mois après, la demande nous fit faire une réédition et les brochures suivantes furent tirées à 5000 exemplaires. A la fin de 1945, nous avions 3600 abonnés répandus dans tout le Congo Belge et le Ruanda Urundi.

C'est à cette date que la maladie de celui qui s'en occupait et la pénurie de personnel en fin de la guerre, forcèrent la B.D.E. à interrompre totalement ses activités.

Le 1^{er} janvier 1948, la « Bibliothèque de l'Etoile » recommençait ses publications en remplacement de la Bibliothèque des Evolués; changement de titre dû à ce que, pendant les deux années d'interruption, le mot « évolué » avait pris un sens péjoratif qu'il n'avait pas au début. La nouvelle « Etoile », celle au drapeau congolais pour le public, représente pour nous la Sainte Vierge à qui l'œuvre est consacrée.

Pendant la guerre, la B. D. E. a publié 21 brochures différentes totalisant 85000 exemplaires. Depuis le 1^{er} janvier 1948, nous avons sorti 45 brochures, dont 15 religieuses en tirages d'une moyenne de 5000 exemplaires par titre. Ces brochures comportent d'ordinaire 32 pages ou un peu plus et sont bien éditées et copieusement illustrées (le catalogue ci-dessous donne une idée des sujets). Notre essai de répandre des livres européens plus ou moins adaptés n'eut guère de succès si l'on fait exception des dictionnaires.

Le but de la B. D. E. est de créer de toutes pièces, petit à petit, une bibliothèque sur tous les sujets possibles, de brochures éditées et rédigées de telle sorte qu'elles donnent à notre jeunesse montante les éléments indispensables d'une culture générale et permette dans l'avenir non seulement d'instruire mais de former des « hommes ».

La section française de la B. D. E. va commencer à se doubler d'une section en langues indigènes pour combler la lacune existant également de ce côté, dans le manque de lectures variées et nombreuses ouvrant les esprits et les préparant à assimiler plus profondément les principes de notre civilisation chrétienne.

Financée grâce à des fonds privés et à un subside une fois donné par le gouvernement du Congo Belge d'une manière fort compréhensive et nous laissant toute liberté, l'œuvre aujourd'hui diffusée dans tout le Congo Belge et le Ruanda Urundi a dépassé ces frontières; elle existe au Sénégal, au Cameroun, en A.E.F., en A.O.F. Dans l'Afrique Anglaise, on traduit les brochures en kiswahili dans le Tanganyika Territory; en sesotho au Basutoland; des adaptations en anglais ont lieu dans le Soudan Anglo-Egyptien.

Liste des brochures.

Collection religieuse: Le bon Jésus, par Boyer, 4 albums; Evangiles et Actes: 5 livrets; Les Saints du Mois: 12 livrets un par mois.

Biographies: Pasteur; Chr. Colomb; Le Roi Albert; Jean-Henri Fabre; Jacques de Dixmude.

Formation Générale: Principes d'éducation familiale; L'Écriture et son histoire: Pourquoi? comment? que? Lire; L'Évolution de la femme; Morale chrétienne en exemples, Responsabilité et valeur de nos actes.

Instruction: Le Français par le français; La lettre: théorie, modèles, formulaire (P. Brosens):

Histoire du Congo: Marchands d'esclaves; Campagnes d'Afrique 14-18: Albert Thys; Gangala na Bodio.

Littérature: Contes Bambala; Fables de La Fontaine; Benjamin; Chanson de Roland; le Romand de Renard.

Sciences et Technique: L'avion; L'air; Le vent, la pluie et l'orage; Le phonographe; Sous-marins et torpilles; Tanks et chars d'assaut; Les gaz de combat; Les microbes; Les vers à soie; La menuiserie I et II; Les scorpions; L'aviation; son histoire; Une robe pour nos filles; Les termites; Qu'est-ce que l'eau?

Distractions: Tours et Trucs I et II.

En Préparation: La Vie de Dhanis; Une merveille: le Corps humain; Un dévoué: le P. Damien; Un patriote: le Cardinal Mercier

De Bijwoordelijke Functie in het Tshiluba. ¹⁾

2. De werking langzaam uitgevoerd.

De enkelvoudige stam als bijwoord aangewend, kan ook met lage tonen voorkomen. Dan drukt men uit dat de werking langzaam, traag, luiweg wordt uitgevoerd. Voorbeelden :

udí uíjkijá múdimú jikaa=luiweg maak hij zijn werk af
walóndi múkáléngé londaa=luiweg heeft hij de mukalenge gevolgd
upándilé mútshi pandaa=langzaam kapte hij de boom door
uvúá múbandé kuaká bandaa=traag had hij ginder geklommen
udibandishilé bandaa=traag, heel alleen klom hij
bupá búátú upaa=zij roeien langzaam
bendelé kú músokó endaa=langzaam gingen ze naar het dorp

Voor stammen met een klinker beginnende, mag ook de noemvorm gebruikt worden :

bupá báátú kupaa — zij roeien langzaam
bendelé kú músokó kuendaa = traag gingen zij naar 't dorp
bimbilé kuimbaa — ze zongen traag

In voltooid tegenw. tijd worden de bijwoorden ook gebruikt met de uitgang van de volt.t.t. Voorb. :

wajikiji jikij — traag heeft hij geëindigd
wumbuku bukuu — traag is hij weggegaan
wovowo vovoo — traag heeft hij gewassen

Deze lage stammen kunnen ook bij gelijk welk werkwoord optreden. Voorb. : udi wéndá kú músokó diataa (uit kúdiatá — stappen) hij gaat naar het dorp traag stappende
udi wotá biānzá nanaa (uit kúnānā = uitstrekken) hij verwarmt de handen ze luiweg uitstreckende
wimbi ngóma tutaa (uit kútútá — slaan) hij heeft de danstrommel bespeeld luiweg slaande

3. De werking vlug uitgevoerd.

De enkelvoudige stam kan ook met laag-hoge tonen voorkomen. Dan wordt uitgedrukt dat de werking vlug geschiedt : plots, in een oogwenk, snel, bliksemvlug. Doch dit kan alleen uitgedrukt worden met werkwoorden die een lage stamtoon hebben. Voorb. :

múntú ukwatshilé mbuji kwatáa = de man pakte vlug de geit
umúkebelé kebáa = vlug zocht hij hem
múānā upatúká mú nzubú patuú = het kind gaat vlug buiten
ubutúlá múkanda butúu = eensklaps vernielt hij de brief

1) Zie ÆQUATORIA, XII, 4.

wamúbandidi bandáa—snel heeft hij voor hem geklommen
upandilé mú nzubú pandáa—in een oogwenk ontsnapte hij uit het huis

Merk op dat de tonen laag-hoog zijn en behouden blijven in de vervoeging. Deze enkelvoudige stam is de verkorting van een verdubbeling : ukwatshilé mbuji k w a t á a = ukwatshilé mbuji k w a t á k w a t á.

Hoe nu gehandeld bij werkwoorden zonder lage stamtoon? Dan gebruikt men stammen van werkwoorden met lage stamtoon als bijwoord. Voorb. ; :

ubwélá mú camion tupii (uit kutupika=springen) hij ging in de kamion met één sprong
uvúa muipate nzoló mú nzubú patuú (uit kupatuka=buiten doen) hij had de kip vlug uit het huis gejaagd

umbukilé patpú (uit kúpatúká=buitengaan) vlug verwijderde hij zich
ulóndelé múntú patúu (kúpatúká=buitengaan) vlug volgde hij de man naar buiten

Zij die deze bijwoordsvorming niet meer gebruiken, bezigen uitdrukkingen als : pá mú-sángú umwe (eensklaps), dia kamwe (plots), tshia pamwe (plots), lúkasa (vlug) De nieuwe generatie is meer tot deze vormen geneigd.

* *

De eerste lettergreep van een stam als bijwoord.

Ook éénlettergrepige woordjes kunnen als bijwoord voorkomen: de eerste lettergreep van een werkwoordelijke stam zo deze lang is. Dan kan men daarmee uitdrukken dat de werking wordt uitgevoerd 1° zacht of 2° met kracht, al naar de betoning.

1° De werking zacht uitgevoerd.

ubwélá mú zubú bwee = zachtjes gaat hij het huis binnen
upwéká kú mútsi pwee = zachtjes daalt hij van de boom
ujúkilé mú búfukú juu = zachtjes stond hij's nachts op
ukókolá kú tshibi koo = zachtjes klopt hij aan de deur
unyémá nyee = zachtjes loopt hij weg
udipwáká mú dítú pwaa = zacht werkt hij zich naar voor in 't bos
usuikile kálamba kátoké suu = zachtjes bond hij het wit doekje
utúla kátshi tuu = zachtjes trekt hij het stokje er uit
kú-kúmá kum = zachtjes losiranden

Merk op dat de stam overal lang en laag is. Voor klinkerwerkwoorden gaat men te werk als volgt :

udi wendá kú múaná w.e = hij gaat zachtjes naar het kind
ud wepúká wee = zachtjes verwijdert hij zich
udi muólolé tshintú woo = zachtjes heeft hij het ding uitgetrokken
ba'áa bo jó.óká wo = zachtjes waren ze er van ondergetrokken
wipatshilé ntoló wí = zachtjes jagde hij de kippen weg
wam'ie o jóra wí = zachtjes oer peelde hij de dan-trommel
wakája b'ntú waa = zachtjes brengen ze de dingen in orde
wasá díxobá waa = zachtjes doet hij het onderzoek

uvúa múye mú búkufú nya = zachtjes was hij 's nachts vertrokken
badi bayikilá nyii = zachtjes spreken ze met elkaar.

Merk op dat men de 1^e lettergreep van 't werkwoord gebruikt, voorafgegaan van de overgangsklanken w en n. Deze overgangsklanken zijn heel zacht. Ze beletten dat in vlotte uitspraak de lettergreep zou onduidelijk worden ter oorzaak van de assimilatie.

Bij werkwoorden die geen lange beginlettergr. hebben of niet met een klinker beginnen gebruikt men éénlettergrepige bijwoorden van andere stammen. Voorbeelden:
udi ubandishá múshete mú camion bwee = zachtjes heft hij de kist in de kamion
upatúká mú nzubú wee = zachtjes gaat hij buiten (wee uit kuéndá = gaan)
udi ulóndá wee = zachtjes volgt hij (wee uit kuéndá = gaan)

Dit wijst er reeds op, hoe deze éénlettergrepige bijwoorden dienst kunnen doen bij gelijk welk werkwoord. Voorb.:

utútá tshibi koo = zachtjes klopt hij aan de deur (koo uit kúkókolá = kloppen)

udi umbúká wee = zachtjes verwijdert hij zich (wee uit kuéndá = gaan)

udi wendá woo = hij gaat, er zachtjes van ondertrekkende (woo uit kuóngólóká = er van ondertrekken)

undi wepúká mú njilá wee = hij gaat uit de weg zachtjes gaande (wee uit kuéndá = gaan)

wendelé wee patúú = hij ging zachtjes en vlug buiten (wee uit kuéndá = gaan, patúú uit kúpatúká = buitengaan)

Indien de werking herhaalde malen zachtjes gebeurt, dan herneemt men driemaal de lettergr. om deze herhaling weer te geven. Voorb.:

udi ubandishá múshete mú camion bwe bwe = hij heft de kist en doet ze zachtjes met stoten binnen

uvúa múkókolé tshibi ko ko ko = herhaaldelijk had hij zachtjes op de deur geklopt

(' t vervolgt)

Br. Adalbert
Broeders van Liefde
Lusambo

Documenta

Les Travaux de la Commission du Colonat.

Une commission du colonat s'est tenue à Léopoldville à la fin du mois de mai 1949 : elle faisait suite à une précédente session qui avait eu lieu à Bruxelles en 1946 et dont un des résultats les plus marquants fut la création de la Société de crédit au colonat.

Cette commission réunissait dans ses débats des colons des diverses régions du Congo et du Ruanda-Urundi, des dirigeants de la société de crédit au colonat et des fonctionnaires du gouvernement général ; des délégués ministériels et des membres de la députation permanente du gouvernement général y assistaient en qualité d'observateurs.

Dans un discours d'ouverture, le Gouverneur Général établit que les principes dont doit s'inspirer une politique de colonat.

Un programme de colonat rationnellement conçu doit favoriser la compénétration des diverses communautés du pays car les droits du colon finissent là où ceux de ses voisins commencent.

La prospérité du colon est fonction à la fois de sa préparation au métier qu'il exerce et de l'utilité économique de l'entreprise : les qualités qu'il doit présenter ne sont donc point tant le capital, valeur précaire, que les valeurs stables que constituent le courage et les aptitudes professionnelles.

Le but du gouvernement est de favoriser l'établissement au Congo d'une classe saine de colons laborieux : dès lors, la sélection d'une petite élite professionnelle écartera le danger d'une classe de « poor white » car le colon courageux, connaissant bien son métier, gagnera toujours honorablement sa vie. Mais il faut se garder de deux illusions : il n'est pas vrai de croire que le Congo peut enrichir « n'importe qui faisant n'importe quoi » et il ne faut pas espérer qu'on puisse y envoyer massivement des Belges par milliers : ceux-ci seraient condamnés à une déchéance certaine.

Le Gouverneur Général indiqua aussi la politique du gouvernement dans des domaines qui présentent une portée considérable pour l'avenir : ce sont la mise en valeur effective des concessions agricoles et la saturation des besoins par l'intensification de l'agriculture.

Le temps n'est pas loin des grandes concessions appartenant à des propriétaires lointains ; désormais, les concessions devront être pleinement mises en valeur et exploitées personnellement et directement par le colon ; celui-ci devra obtenir le plus haut rendement de son sol en recourant à l'emploi intensif de la technique moderne. C'est là une question de justice distributive : « la fertilité des terres libres du Congo doit faire vivre honorablement un grand nombre de Belges et non point en enrichir une poignée ».

En outre, la politique du gouvernement tend à intensifier l'agriculture de telle sorte

que l'homme soit de mieux en mieux nourri tout en cultivant un lopin de terre de plus en plus petit, elle tend à saturer le pays en comblant les vides qui s'y trouvent encore et en remplaçant ainsi l'amateur par le professionnel ; il en résultera sans doute des crises locales, mais leur résultat sera un assainissement de la situation en donnant au plus apte la place qu'il mérite. Le premier moyen à mettre en œuvre pour arriver à cette saturation est de mener, dans chaque district, des enquêtes sur les vides qui existent, sur les possibilités d'établissement de colons nouveaux ; encore faudra-t-il que les enquêtes écartent de leurs calculs les entreprises qui ne donnent pas les garanties suffisantes et qu'ils supputent l'avenir probable en tenant compte des divers secteurs de l'économie.

Ayant ainsi précisé la politique du gouvernement, l'orateur insista sur l'aide très importante qui a été jusqu'à présent donnée aux colons et sur les nouvelles mesures qui sont envisagées en leur faveur.

C'est ainsi qu'en vertu d'un décret de 1942 des terres sont octroyées gratuitement aux petits colons et que des avances et des subsides nombreux ont été donnés par le gouvernement à divers organismes.

A l'intervention des services spécialisés du gouvernement, 1.570 colons belges, soit avec leurs familles 3.000 personnes, ont immigré au Congo Belge entre le 1^{er} janvier 1946 et le 15 avril 1949.

Mais le gouvernement ira plus loin dans cette voie de l'aide aux colons : il mettra à leur disposition des terres appropriées et des écoles où ils recevront une formation adéquate.

Parmi les conditions requises des élèves de ces écoles, retenons l'obligation pour la plupart d'entr'eux d'être issus du milieu rural et d'avoir auparavant travaillé dans une ferme pendant cinq ans. Le rôle de ces fermes-écoles (dont les deux premières s'ouvriront bientôt) sera de faire des futurs colons de véritables fermiers qui pourront tirer le meilleur parti de leur entreprise en utilisant rationnellement leur main-d'œuvre, en introduisant les procédés modernes de mécanisation et en s'adonnant aux cultures intensives qui seules permettront de ne pas être dépassés par la concurrence indigène.

(Congopresse n° 42)

Enseignement obligatoire en A.O.F.

Le J.O. de l'A.O.F. du 20 août 1949 a publié l'arrêté n° 4033 du 8 août 1949 concernant l'obligation scolaire.

Article premier. - Jusqu'à concurrence du nombre d'élèves correspondant à la capacité des cours préparatoires des écoles primaires de chaque circonscription, l'enseignement primaire est obligatoire pour tous les enfants d'âge scolaire, domiciliés dans la dite circonscription, sauf avis contraire du Médecin.

Article 2. - En conséquence et dans le cas où le nombre des enfants inscrits sur les registres des classes sera inférieur à la capacité des dites classes, une Commission siégeant auprès de chaque établissement scolaire déterminera ceux des enfants qui figurant sur les

registres du recensement ou de l'état civil, seront astreints à l'obligation scolaire.

Article 3. - La commission prévue à l'article 2 ci-dessus dont la composition sera déterminée par les arrêtés des chefs de Territoire, sera présidée par le Chef de Circonscription, assisté du Directeur d'école, faisant fonction de Secrétaire.

Elle comprendra obligatoirement des représentants des chefs coutumiers, des notables, des parents d'élèves et éventuellement des conseillers municipaux ou généraux de la Circonscription où se trouve l'école.

Article 5. - La liste des enfants visés à l'article 2 ci-dessus est dressée chaque année par la Commission scolaire, dont le président est chargé d'aviser les personnes responsables de l'enfant, de l'époque de la rentrée des classes. Cet avis vaut mise en demeure aux personnes responsables de déclarer si elles entendent faire donner à l'enfant l'instruction dans un établissement d'enseignement scolaire privé déclaré et autorisé conformément à la réglementation en vigueur. A défaut de réponse, l'enfant est inscrit d'office à l'école publique la plus proche du domicile de sa famille.

A l'appui de la déclaration prévue ci-dessus, les intéressés devront produire une attestation du Directeur de l'établissement scolaire privé acceptant de recevoir les enfants astreints à la scolarité et dont ils sont responsables, attestation par laquelle le Directeur précisera que toutes les démarches et formalités ont été accomplies permettant l'entrée de l'élève dans son établissement ?

Article 6. - Les Directeurs d'établissements scolaires privés sont tenus d'informer sans délai les chefs de circonscription de toute défection d'élève inscrit à leur établissement.

Article 7. - Sont réputés défaillants tous les élèves astreints à l'obligation scolaire qui, sans motif légitime et grave, n'auront pas rejoint l'établissement scolaire public ou privé où ils sont régulièrement inscrits sept jours après un avertissement adressé aux personnes responsables de l'enfant par le chef de circonscription.

Article 10. - Dans les écoles primaires de l'Afrique occidentale française la présence régulière est obligatoire pour tous les élèves inscrits à moins qu'ils n'aient été déclarés inaptes par le service de l'enseignement ou le service de santé. (extraits empruntés à : Afrique Nouvelle, Dakar, n° 108).

Des sanctions sont prévues contre les personnes responsables qui enfreindraient l'arrêté. Il n'est pas indiqué de quelle façon sera établi l'âge scolaire des enfants (notons qu'en A.O.F. l'état-civil est à peu près inexistant, en dehors des quatre communes du Sénégal).

Considérant que les rapides progrès de l'enseignement et l'engouement spontané des populations africaines pour l'instruction laissent prévoir pour une époque relativement proche que pratiquement tous les enfants suivront les écoles, on peut se demander si l'obligation scolaire (surtout vu le nombre insuffisant de bâtiments et, sans doute, aussi d'instituteurs) n'est pas superflue et si l'extension de l'étatisme par cette nouvelle emprise des pouvoirs publics sur la vie privée et familiale est contrebalancée par les avantages escomptés.

Quoi qu'il en soit, il sera du plus haut intérêt pour notre Colonie de suivre de très près l'application de l'arrêté et de tenir compte des enseignements que ses effets et ses répercussions, dans quelque sens que ce soit, ne manqueront pas de fournir aux autres territoires africains.

La Protection du Mariage Monogamique des Indigènes.

Entre autres obligations, la loi fondamentale du Congo Belge, promulguée en 1908, imposait au Gouverneur Général de la Colonie le devoir de favoriser l'abandon progressif de la polygamie dans les milieux indigènes. Cette prescription formelle entraînait naturellement comme conséquence la protection du mariage monogamique des autochtones.

Dès 1914, le Conseil colonial, siégeant à la métropole, envisagea de réprimer l'adultère et la bigamie, mais les études de l'époque portaient uniquement sur des matières de droit écrit et laissaient de côté le mariage coutumier qui est celui de la quasi-totalité des indigènes; abandonné alors, le projet fut ultérieurement modifié et repris successivement en 1928, en 1934 et en 1937 : à cette dernière date, il tendait aussi à protéger ceux des mariages chrétiens qui seraient soumis à l'inscription. Mais il fallut attendre 1945 pour que le Gouverneur Général, mettant fin aux atermoiements antérieurs, donna une ordonnance législative protégeant le mariage monogamique indigène, coutumier ou religieux, pourvu qu'il fut soumis à certaines formalités.

Reprenant et élargissant les conceptions régissant cette ordonnance, un décret était signé en juillet 1948 par le Prince-Régent.

Ce décret protège le mariage coutumier dès qu'il a été soumis à une formalité d'inscription qui l'authentifie et le mariage religieux pour autant qu'il reçoive un statut légal en se conformant à certaines prescriptions. L'inscription du mariage coutumier est faite à la demande des époux : ceux-ci doivent remplir diverses conditions dont il y a lieu de retenir la liberté de consentement et la volonté de vivre selon le régime monogamique. Quant au mariage religieux, il ne peut recevoir le statut légal que s'il est célébré par un ministre du culte appartenant à une confession régulièrement représentée dans la colonie, et que si les époux qui le demandent sont établis depuis au moins un an dans un centre extra-coutumier ou dans une agglomération assimilée ; cette dernière restriction se justifie par le fait que la protection du mariage religieux comme tel ne se justifie que lorsqu'il n'est pas possible aux époux de contracter un mariage coutumier : tel est le cas dans les centres ; par contre, dans les milieux de l'intérieur, le mariage religieux se combinant avec une union coutumière antérieure, la protection de celle-ci seule s'avère suffisante.

Il est à noter que les formalités prévues par le décret ne créent pas le mariage, mais qu'elles entraînent des devoirs et des droits nouveaux pour ceux qui s'y soumettent : tels sont les obligations de fidélité, secours, assistance, habitation sous le toit conjugal, contribution aux charges du ménage, obligation commune d'éducation et d'entretien des enfants. En outre le décret établit des peines de servitude pénale et d'amende contre la bigamie, l'adultère, le refus de cohabitation, l'abandon de famille. Il prévoit aussi l'action en séparation de corps pour excès, sévices et injures graves ainsi qu'en cas de condamnation d'un des époux pour adultère.

Toutefois, les effets qu'entraîne le régime nouveau peuvent être supprimés par la radiation de l'inscription du mariage coutumier ou le retrait du statut légal au mariage religieux : cette radiation ou ce retrait sont prononcés en cas de dissolution ou d'annulation de l'union ; ils peuvent aussi être demandés par l'époux qui a obtenu la séparation de corps.

Telles étaient les grandes lignes du décret de 1948. Par une ordonnance du 16 mai

1949, le Gouverneur Général de la colonie vient d'en déterminer les mesures d'exécution.

Celles-ci, outre des questions particulières relatives aux taxes et aux archives, traite des formes et des conditions requises pour l'inscription du mariage coutumier et pour l'octroi du statut légal au mariage religieux. Elle reprend en particulier les conditions de liberté du consentement et de volonté expresse qui étaient prévues par le décret. Elle établit aussi la procédure à suivre dans l'action en séparation de corps, dans l'action en radiation de l'inscription et dans l'action en retrait du statut légal.

Assurant de façon formelle et précise la protection du mariage monogamique, coutumier ou religieux, l'ensemble des dispositions contenues dans le décret et dans son ordonnance d'exécution, constitue une innovation importante dans la législation congolaise. Le Gouverneur Général déterminera sous peu la date à laquelle ces textes entreront en vigueur sur le territoire de la colonie.

(Congopresse)

Développement des Territoires arriérés.

Le Président Truman a affirmé que les Etats-Unis doivent assumer leur part de responsabilité dans l'aide technique à donner aux territoires non développés. Personne ne connaît exactement l'idée du Président. L'O. N. U. et ses agences spécialisées discutent les possibilités d'exécution. L'Unesco semble penser qu'elle doit accroître son activité comme source de renseignements techniques, établir plus de plans, envoyer plus de missions, etc. Mais la difficulté pour beaucoup de territoires arriérés n'est pas tant qu'ils ne savent pas ce qu'il y a à faire, mais plutôt qu'ils n'en ont pas les moyens. Et ce n'est pas une question d'engagement de capitaux, mais bien une affaire de dépenses courantes. Il n'est d'aucune utilité d'accepter la donation d'un million de livres pour un hôpital ou un collège universitaire, si l'on n'a pas les moyens pour payer les médecins ou les professeurs.

Pour un homme de métier rien n'est plus irritant que de recevoir des avis techniques pour l'exécution desquels il n'a pas les moyens financiers.

Les assemblées internationales et les puissances non-coloniales ont l'habitude de dire qu'un territoire est arriéré parce que c'est une colonie. Généralement c'est exactement l'inverse qui est vrai: un territoire est une colonie parce qu'il est arriéré. Il est également erroné de penser que les problèmes techniques des colonies diffèrent de ceux des états souverains. Les puissances coloniales ne devraient jamais se lasser d'expliquer que les médecins, les instituteurs, les agronomes rencontreront les mêmes problèmes techniques dans le Liberia souverain que dans le protectorat de Sierra Leone. Bien plus: une colonie est souvent en meilleure posture, puisque dans les limites de ses finances il lui est aisé de tourner aux sources techniques de la mère-patrie, si elle en possède les moyens financiers. Un état souverain moins pauvre aura plus de difficultés dans ce domaine. Que pouvons-nous faire le Président Truman et l'Unesco pour des colonies qui n'ont pas les moyens d'exécuter les avis techniques qu'elles reçoivent? (Adaptation de: Overseas Education, XX, 4, Editorial)

Journées sociales au Cameroun.

Les participants des journées sociales de Douala, réunis les 14 et 15 mai 1949 pour examiner les données actuelles de l'Action sociale Africaine, adoptent les conclusions suivantes :

Ils constatent que l'évolution actuelle du Cameroun pour s'effectuer dans un sens conforme aux aspirations des camerounais et à leur bien total, matériel et spirituel doit puiser ses principes dans la doctrine sociale de l'Église qui leur paraît susceptible de favoriser la transformation salutaire de cadres familiaux et sociaux en s'appuyant sur les coutumes et les traditions les plus saines auxquelles ils demeurent attachés.

Ils déplorent les exemples scandaleux trop souvent donnés par des gens chargés de conduire et d'éduquer les camerounais.

Ils affirment leur désir de collaborer fraternellement avec les Européens qui acceptent de travailler au progrès social de l'Afrique et ils souhaitent que des associations se préoccupent dans la Métropole de préparer une élite capable de comprendre les Africains, de collaborer avec eux en pleine confiance et de participer ainsi à l'épanouissement de l'élite camerounaise.

Dans le domaine économique, ils constatent que les problèmes du ravitaillement de Douala, de la répartition des marchandises et de l'établissement des prix, sont loin d'être résolus, malgré les efforts louables tentés par les magasins-témoins. Ils souhaitent le développement de ceux-ci et la multiplication de coopératives autonomes capables d'assainir le marché.

Ils déplorent la situation misérable dans laquelle sont maintenues les banlieues urbaines du Cameroun. Ils pensent que rien de sérieux n'a encore été tenté pour empêcher la constitution d'un prolétariat déraciné. Ils attirent l'attention des pouvoirs publics sur l'insuffisance des salaires à allouer aux manœuvres des villes, sur le problème de leur alimentation et sur la nécessité d'une politique réaliste de l'habitat autochtone dans ces banlieues.

Ils manifestent leur inquiétude devant la crise démocratique qui résulte en grande partie de cet état de choses et ils souhaitent que des institutions privées ou publiques viennent au secours de la famille pour favoriser l'édification des foyers stables, pour assurer l'éducation des enfants, notamment des filles, et pour éveiller la responsabilité des parents. Ils souhaitent pratiquement la création d'écoles ménagères et d'internats.

Devant la désertion des campagnes qui se traduit par une fuite de la jeunesse vers les centres urbains, ils pensent qu'il convient de promouvoir deux remèdes principaux :

Le développement de petites coopératives agricoles orientées vers l'amélioration des procédés de culture et des conditions de vie.

La création des centres artisanaux orientés vers une petite industrialisation sur place et la satisfaction des besoins ruraux.

Sur le plan syndical, ils pensent qu'une participation active des Africains à la vie et à l'évolution du syndicalisme est indispensable pour adapter les formules syndicales aux nécessités du Cameroun. Ils soulignent notamment l'importance sérieuse des dirigeants syndicalistes.

Ils décident la création d'une première équipe sociale camerounaise dans le cadre du secrétariat social de Douala, celui-ci gardant son autonomie totale vis-à-vis des syndi-

cats auxquels il offre ses services.

Ils se réjouissent de la création d'une direction des affaires sociales et comptent sur celle-ci pour appuyer et coordonner toutes les institutions publiques et privées qui ont déjà vu le jour dans le domaine de l'assistance médico-sociale et sociale. Ils lui demandent de s'attaquer d'urgence aux réalisations qui attendent encore :

Centres d'éducation professionnelle ;

Ecoles ménagères ;

Formation d'assistantes sociales autochtones.

Ils assurent l'évêque de Douala de leur fidélité absolue aux directives pontificales et de leur confiance dans l'efficacité de la cause sociale chrétienne.

Ils décident de se retrouver en 1950 pour la seconde session des Journées Sociales au Cameroun.

(Afrique Nouvelle. Dakar, no 99)

L'Etude des Langues Indigènes.

Dès le commencement de l'époque moderne les missions catholiques ont constamment eu la conviction que toute activité missionnaire doit débiter par l'étude de la langue indigène. Dans des formes toujours nouvelles et par des avertissements réitérés, la Congrégation de la Propagande, surtout, a rappelé aux missionnaires le caractère urgent de cette étude. « Pour que le christianisme s'enracine, il doit être prêché et entendu dans la langue indigène, déjà puisque l'âme d'un peuple trouve dans la langue maternelle son expression spécifique et en est, d'autre part, réellement influencée ; puisque, partant, cela constituerait une intervention décisive dans le caractère national légitime, au détriment de la mission même, si elle voulait communiquer la religion universelle dans une langue étrangère » (J. Schmidlin). Ces principes furent mis en pratique aussi par les missions africaines, malgré tous les obstacles et toutes les difficultés.

Les premiers supérieurs des missions des Pères du St. Esprit avaient déjà insisté, se référant expressément à l'ordonnance de Clément XIV (1774), sur l'importance et la nécessité de l'étude de la langue indigène. « Chaque missionnaire est, selon la prescription du St Siège, obligé en conscience d'acquérir, avec toute son application, une maîtrise solide de la langue indigène. Personne ne peut s'en dispenser ; seule une permission écrite du Vicaire Apostolique peut lever cette obligation. Après une année, le Vicaire Apostolique, en personne ou par un délégué, examinera si le missionnaire s'est appliqué suffisamment ; en cas de négligence il lui adressera des avertissements ; si ensuite ces avertissements n'ont pas porté de fruit après une seconde année, le missionnaire négligent sera éventuellement mis à la disposition du Supérieur Général. »...

Le Cardinal Lavignerie écrit aux missionnaires de l'Afrique noire : « Cette étude est tellement urgente qu'elle doit primer tout le reste, car sans la connaissance de la langue il est impossible de faire quelque chose pour la conversion des Noirs... C'est par conséquent un devoir rigoureux de s'appliquer sérieusement à l'étude de la langue indigène. »

Mgr. Le Roy s'exprime ainsi : « Cette étude n'est pas, comme tant d'autres branches

du savoir, facultative, mais obligatoire. Personne n'est véritablement missionnaire qui n'est pas capable d'instruire les indigènes dans leur propre langue. Qui plus est : nous ne pouvons nous contenter de savoir parler, pourqu'on nous comprenne à la façon d'un voyageur ou d'un commerçant.»

Les Instructions de Mgr. Roelens insistent sur le même devoir et donnent des règles précises pour cette étude.

Cette étude intensive est une des premières exigences de la pratique. Ce travail de l'esprit doit d'autant plus être apprécié que des difficultés énormes s'y opposent particulièrement en Afrique, avec son morcellement linguistique et la nature tonétique de ses langues, etc. comme aussi avec le climat meurtrier et la fièvre constante. (Extraits traduits de J. Beckmann: Die Katholische Kirche im neuen Afrika, 1947, p. 201 ss.)

Mariage Chrétien et Coutume.

Nous extrayons le passage suivant d'une lettre datée du 9 août 1949 publiée par l'AFRIQUE NOUVELLE (Dakar) n° 110 et émanant de M. le Procureur - Général, chef du service judiciaire à Dakar, F. de Montera :

« ... j'ai l'honneur de vous faire savoir qu'à mon avis, bien que le Législateur colonial n'ait pas formellement reconnu l'existence d'une « coutume chrétienne » on peut parfaitement admettre, afin de respecter les droits et la personnalité des Africains, que dans le cas où ces derniers demandent à un Père Missionnaire, à un Pasteur de les marier, leur intention librement manifestée est de célébrer leur mariage selon la forme coutumière de leur préférence.

A ce sujet, il y a lieu de noter « qu'aux coutumes locales imposées par les décrets de 1903-1912, les décrets de 1924-1931 ont substitué la coutume des parties.... »



Bibliographica

C. BROSSEL. Le décret du 25 juin 1949 sur le contrat d'emploi au Congo Belge. Établissements E. Bruylant, Bruxelles, 1949 - 285 pp.

P. ORBAN ET P. DE LA CROIX D'OGIMONT. Louage de services au Congo Belge: le contrat d'emploi. Maison F. Larcier, Bruxelles, 1949 - 128 pp. Prix 90 frs. Congo Belge: 100 frs.

Dès l'apparition du nouveau décret sur le contrat d'emploi, tous ceux que cette matière intéresse appelèrent de leurs vœux l'apparition d'un commentaire autorisé. En voici deux, conçus selon deux formules fort différentes mais dont chacune a son utilité.

L'ouvrage de MM. Orban et de la Croix d'Ogimont ramasse sous un petit format aisé à consulter le texte du décret et l'essentiel de ce qu'il faut connaître sur son origine et ses dispositions. Les auteurs se sont d'autre part appliqués à rechercher la jurisprudence antérieure encore intéressante sous le nouveau régime. C'est le manuel que chacun, employeur ou employé, juriste, aura sous la main pour rechercher rapidement les éléments simples nécessaires pour la pratique courante.

Les auteurs cependant commentent les articles en donnant dans certains cas leur avis personnel. Je leur reprocherais, pour un ouvrage de ce genre que l'on consulte non pour y trouver des controverses mais pour y puiser des solutions sûres, de ne pas souligner le caractère personnel (et provisoire dans l'attente de la jurisprudence) de leurs thèses. Je donnerai comme exemple le commentaire de l'article 21 qui décide que, en cas de décès de l'employé, l'allocation de congé sera payable à la femme, à son défaut aux enfants, sinon aux ascendants, et dans aucun cas, aux collatéraux. Les auteurs estiment cette disposition illégale, à défaut d'intérêt public, justifiant une dérogation aux lois que leur statut personnel contient en matière successorale. Avis bien hasardeux, alors qu'il ne s'appuie sur aucune analyse des éléments du problème et notamment de la notion d'ordre public. Je préfère, en ce qui me concerne, l'opinion de Mr. Brossel, qui se base sur l'article 15 du code civil. Mais je me demande si c'est à raison que le conseil colonial a vu dans le nouvel article une dérogation au régime successoral. Est-ce bien à titre de succession que la veuve, par exemple, recevra les sommes? N'est-ce pas par une attribution directe de la loi qui crée une dette de l'employeur envers la veuve? Comment, s'il s'agissait de successions, l'employeur serait-il relevé de toute dette lorsqu'il n'existe que des collatéraux comme héritiers? Comment, en l'absence de rentrée en service, la prime de rengagement peut-elle être dans la succession? On voit qu'il reste sur cette question comme sur plusieurs autres, des controverses possibles que seuls les tribunaux pourront trancher.

L'ouvrage de Mr. Brossel est un traité plus complet, augmenté, de façon fort utile, d'un formulaire des principaux contrats et reproduisant le texte de l'exposé des motifs et des rapports des sous-commissions du conseil colonial. L'auteur est chef,

au ministère des colonies, du service qui a élaboré le projet de décret et a pris une part active à l'élaboration de celui-ci. Sa large documentation est puisée aux sources les plus sûres et il l'utilise avec un grand sens juridique. Son excellent ouvrage sera le livre de chevet des juristes, des fonctionnaires des contentieux coloniaux.

Ce n'est pas le lieu d'examiner toutes les nouveautés que contient le décret et tous les avis de Mr. Brossel. Mais comme *Aequatoria* s'intéresse surtout aux problèmes indigènes, je voudrais insister sur une innovation que l'auteur met très justement en lumière.

Par une terminologie singulière, le droit congolais appelle « contrat de travail » tout louage de services dont l'engagé est indigène, et « contrat d'emploi » celui qui concerne un non-indigène. Système assurément provisoire qui s'effritera à mesure que s'élèvera la population noire. Et déjà on peut prévoir que, lorsqu'un décret aura réformé le système actuel de l'immatriculation, les indigènes immatriculés relèveront du contrat d'emploi, avec, peut-être, les aménagements nécessaires pour que le contrat d'expatriation soit plus nettement distingué de l'engagement sur place. Plus tard, le degré de formation et la nature des services deviendront certainement la seule base de différenciation des contrats.

Première étape de ce mouvement à longue échéance, le nouvel article 2 prévoit que « le gouverneur général, par décision individuelle ou collective, peut accorder le bénéfice des dispositions du décret à tout indigène du Congo Belge, du Ruanda-Urundi ou de tout autre territoire d'Afrique ».

Cette disposition nouvelle est actuellement de peu d'importance pratique. Le nombre d'indigènes congolais qui pourront en profiter au début est en effet extrêmement faible. Le régime du contrat d'emploi ne devra être accordé par le gouverneur général qu'avec beaucoup de prudence, dans des cas indiscutables, sinon, bien loin d'être un bénéfice pour les noirs, il causerait leur ruine, car les employeurs, reculant devant le coût élevé de la main d'œuvre sous contrat d'emploi, refuseraient de les engager. A notre avis, le régime ne devra jamais être imposé d'office, mais, comme le prévoit le texte, « accordé » sur demande, et seulement à des Congolais qui ont nettement fait preuve d'un rendement professionnel quantitativement et qualitativement égal à celui des blancs et qui, par l'obtention de la carte du mérite civique, ont montré leur idoneité et leur maturité d'esprit.

Mais la disposition nouvelle, sur un plan plus élevé, constitue un véritable événement. De même que, au point de vue matériel, l'année 1949 sera celle du plan décennal, au point de vue moral et politique elle restera l'année où, par cette disposition du décret sur le contrat d'emploi et par celle du décret minier qui autorise les indigènes à recevoir le permis de recherches minières, le gouvernement belge aura montré sa volonté d'écarter de sa législation toute apparence de discrimination raciale. Le mur qui semblait séparer juridiquement à tous points de vue les indigènes des non-indigènes se trouve percé des premières brèches par lesquelles les noirs civilisés et les évolués supérieurs passeront sous le régime des européens dans la mesure où ils se seront assimilés à eux. C'est une date et c'est aussi la plus belle réponse possible soit aux milieux internationaux, soit aux excitateurs locaux, qui nous accuseraient de dresser une barrière de couleur entre les noirs et nous.

En commentant ce texte, Mr. Orban estime qu'« il va sans dire que rien n'empêche un employeur européen et un employé indigène de conclure un louage de services sur la base des dispositions relatives au contrat d'emploi. » Cela n'est exact que dans la mesure où leur contrat ne se heurterait pas à des dispositions impératives du décret sur le con-

trat de travail.

La nouvelle législation contient beaucoup d'autres innovations importantes; tous les intéressés auront intérêt à les étudier soigneusement, et les deux ouvrages que nous signalons ici leur en donneront le moyen.

A. SOHIER

MAISONS INDIGÈNES AU CONGO. Fasc. I. B. C. K. et C. E. C. Elisabethville. - C. E. P. S. I. E'ville 1949. 131 pages (18 pages de planches).

Deze brochure is ontstaan uit de in 1946 door Cepsi gelanceerde enquête naar woningen voor inlanders in onder Europees beheer of toezicht staande kampen en centra. Of-schoon er twee opinies kunnen bestaan over de bewering dat « l'état lamentable de beaucoup d'habitations de l'intérieur est en rapport direct avec l'indolence et la paresse innées des habitants » (Préface), is het ontegenzeggelijk waar, dat wij Europeanen op de meest directe wijze verantwoordelijk zijn voor de huisvesting, in optima condities, van de inlanders die door ons toedoen aan hun eigen milieu onttrokken zijn; van welke verantwoordelijkheid er zich in het verleden maar weinigen bewust geweest zijn.

Dit eerste fascicule beschrijft de woningbouw voor employés van de B. C. K. en voor bewoners van het C. E. C. van E'ville: « manoeuvres - ouvriers et clecrs - artisans et commis ». Van het C. E. C. worden gegeven: twee verschillende dubbelwoningen, een huis voor « indigène évolué » en twee « maisons de commerce ». Van al deze huizen geeft de brochure plan en tekening, en eveneens een complete « mètre-liste des matériaux ». Deze reeds rijke stof wordt nog aangevuld met ontwerpen voor een « pavillon sanitaire avec douches et lavoirs », een logement « pour domestiques, » en van « fosse septique, fosse fumante et fosse Mouras ».

Het lijdt geen twijfel, dat voor degenen die belast zijn met de zorg voor de huisvesting van inlanders, deze brochure een kostbaar bezit zal zijn. Vooral de « petits et moyens employeurs », die niet beschikken over een technische dienst ingesteld op constructiewerken, waar die zich toch van hun sociale plicht willen kwijten, zullen er een schat van inlichtingen in vinden. En zij behoeven zich o. i. niet te laten afschrikken door de gedetailleerde bestekken of de nogal hoge kosten (gemiddeld 45.000 met een minimum van 30.000 fr.). In verschillende opzichten is nog wel enige bezuiniging mogelijk.

Enkele aanmerkingen mogen hier een plaats vinden. Bij de voorbeelden valt het ontbreken van een eigenlijke veranda, afgescheiden van de « vérandah-cuisine », op; en toch zal in veel streken zo'n ruimte onontbeerlijk zijn. In verschillende gevallen zijn de slaapkamers, met name die voor het echtpaar, rijkelijk groot en gaan zij aanmerkelijk uit boven het wettelijk voorgeschreven minimum. Dit lijkt onnodig en in strijd met inlandse gewoonte. En het plan voor een « habitation combinée » heeft niet minder dan zes buitendeuren, één voor ieder vertrek!

Als inleiding op de beschrijving van de « logements au C. E. C. d'E'ville » ontwikkelt M. le Commissaire de District Asst. F. Grévisse op blz. 81-91 der brochure een « Projet de financement d'un programme de construction d'habitations pour Indigènes »; een 20-jaren plan voor het bouwen van 12.000 woningen van een gemiddelde waarde van

25.000 fr., in samenwerking van Regering, werkgevers en werknemers. Dit project, eventueel gewijzigd, zal ongetwijfeld ook goede diensten kunnen bewijzen bij het uitwerken van dergelijke plannen in andere, ook kleinere centra; al zal er hier en daar toch wel enige overreding nodig zijn om werkgevers de betrekkelijk grote som van bijna 30 frank per week, 17 jaren lang, te doen opzijleggen voor de huisvesting van een arbeider.

Al met al. een boekje dat recht heeft op een plaatsje op het bureau van de werkgever; en dat voor ieder, die bouwen wil of moet, een betrouwbare vraagbaak zal blijken.

B. H.

INSTITUT ROYAL COLONIAL BELGE: Atlas Général du Congo- Algemene Atlas van Congo. 1948.

Cet atlas est publié, au fur et à mesure, par fascicules séparés, s'adaptant dans une reliure mobile. (Prix: 120 fr.) Chaque fascicule comprend une carte accompagnée d'un texte explicatif, le tout dû au travail d'un spécialiste. Les cartes et le texte sont bilingues: français et néerlandais, disposés d'une façon très heureuse.

Jusqu'à ce jour ont paru les fascicules suivants:

1) Avant-propos avec carte générale du Congo au 3.000.000e (toutes les autres cartes étant à 1: 5.000.000); le fascicule donne le plan général, la classification des cartes selon le système décimal, l'index alphabétique des noms géographiques indiqués sur la carte de fond, un exposé de l'orthographe (les règles officielles ont été adoptées, bienqu'elles ne s'accordent pas toujours avec les réalités linguistiques) 60 pp., Prix: 240 fr.

2) Carte des Explorations, par R. Cambier, 22 p. 100 fr.

3) Carte Phytogéographique, par W. Robyns, 20 p. 130 fr.

4) Carte des Parcs Nationaux, par W. Robyns 19 p. 130 fr.

D'autres fascicules suivront, les cartes géologique et administrative étant déjà sous presse.

Cet ouvrage superbement édité fait honneur à l'Institut et à la Commission. Il sera d'une grande utilité et en même temps un ornement pour les bibliothèques.

V. M.

M. GUTHRIE: Bantu Word Division. Memorandum XXII of the International African Institute. London, 1948. 32 pp. 3 s.

Cette contribution à la solution d'un problème d'orthographe beaucoup discuté est basée sur une analyse approfondie du Bemba. L'auteur part du principe de l'unité de la phrase qui ne peut être divisée que là où les faits linguistiques postulent la rupture. Les divers critères indiquant une rupture sont soumis à une discussion serrée.

Le problème n'est pas spécifiquement bantou. Si la thèse de l'auteur était appliquée aux langues européennes, l'orthographe en serait bouleversée. En réalité, comme dans d'autres discussions semblables, il s'agit plutôt d'une question de point de vue. Et pour la pratique il faudra toujours se demander si l'application ne sera pas plus compliquée que le système opposé: ce qui nous sembla être le cas ici.

G. H.

P. SCHUMACHER: L'âme naturellement chrétienne au Ruanda. Anvers, 1949.

Cette petite brochure de 32 pp. décrit fort bien la mentalité religieuse et morale des Banyarwanda, sur la base de conversations sténographiées. Pour beaucoup de lecteurs, même coloniaux expérimentés, ces pages seront une révélation: tant il est vrai que la conscience religieuse et morale des Africains nous demeure peu connue.

G. H.

Le Dieu des Nkundo ¹⁾

III. DICTONS ET PROVERBES.

1. Dieu est le Maître.

Njakomb'al'ek5: Dieu existe.

Oyalí: C'est Celui qui est.

Otswafi ô Njakomba: Celui qui plane au-dessus de nous, c'est Dieu.

Njakomba áfa l'okolekí: Personne ne surpasse Dieu.

Bóna ntálekól'ísé, bonto áfólekólé Mbombiándá: Comme l'enfant ne surpasse pas le père, l'homme ne surpasse pas Dieu.

Básongola besongo, nkóló nk'omóngó: Les hommes aiguissent des flèches, mais Dieu est le maître (sous-entendu: il aiguise les épines du porc-épic).

Efomb'ampulu áfófombé Njakomba: le menteur ne trompe pas Dieu.

Njakomba lokio: Dieu est un maki volant (Il est partout).

Njakomba bomóngó wányá: Dieu est le maître de la sagesse.

Itúlaéfa áfólémbwé: Le forgeron des soleils ne se fatigue pas.

Bendánga Njakomba banto báfée: Les hommes ne savent ce que Dieu projette.

Bendánga we Njakomba ángola: Ce que vous vous proposez, Dieu le dérange.

2. Dieu est juste et bon.

Njakomba nk'ikondó: Dieu n'a pas de partialité.

Njakomba átséna ô fi5: Dieu nous regarde tous de la même manière.

Njakomba ntéák'wóngi: Dieu ne connaît pas de riche.

Njakomba ntákendáká l'ondin'oníngá boseka: Dieu ne se lie pas d'amitié avec celui qui hait son prochain.

Njakomba nd'wónglí ntáfikák'onina: Dieu est un esprit. Il ne respecte pas la beauté (d'un homme).

1) Cf. AEQUATORIA, XIII, no 1, p. 1.

Njakomba issi ngáé: Dieu est très miséricord.eux.

Njakomb'ekám aondanga: Mon Dieu m'a aimé.

Ifom'ifoma: Njakomba ákolangela: Bonne chance (à la chasse), c'est Dieu qui vous l'arrange.

3. Dieu est le Maître de la vie et de la mort.

Njakomba átoikya: Dieu nous fait vivre.

Njakomba áfuj'okili: Dieu agrandit le monde (donne la vie).

Njakomba ákafa nganji ey'ilbmbe: Dieu distribue les cadeaux de la maison (femme et enfants).

Ntááláká liála la bóló: onko Njakomba aokolanga: On ne se marie pas de sa force; c'est Dieu qui vous aime.

Bona ale nganji ea Njakomba: Un enfant est un cadeau de Dieu.

Is'áumá bempángá bya Njakomba: nous sommes tous les bêtes de sacrifice de Dieu.

Tóyóónde nk'emukelo ea Njakomba: nous attendons que Dieu vienne nous cueillir.

Oomi bonto é Njakomba: lonkita jw'itoko: Celui qui tue l'homme, c'est Dieu, il ne faut pas en vouloir à la natte.

Njakomba ngá aokokande, ntáang'esiko: Quand Dieu vous prend, il n'y a pas de rançon.

Mbombiándá nd'elinja: Dieu est un noyeur.

Njakomba nd'ilémola: Dieu nous fait disparaître

Njakomba átosuma ng'skoli: Dieu nous tire comme une liane.

Ofunj'olikó: Njakomba áoyá: Vous agrandissez votre étagère: Dieu est en route.

Lokósá lolangáki lófende mbóka, ko Njakomba aoténa nsongé: la liane lokosa voulut traverser la route, et Dieu lui coupa l'extrémité (Même signification que les deux suivantes: la famille voulut s'agrandir, mais Dieu a tué l'enfant).

Lionje lilangáki te linyangole ko Njakomba acténa looto: la plante lionje voulut s'étendre, mais Dieu a coupé la pousse.

Basángú bálangáki te báfule ko Njakomba aolafita: le maïs voulut grandir et Dieu l'a détruit.

4. Les épreuves viennent de Dieu.

Certes, le Nkundo remercie Dieu de sa bonté: Njakomba ntényá l'aiso seki toob-kóna: Dieu ne se montre pas, autrement nous Lui faisons des cadeaux de remerciements, disent-ils. Et souvent on entend des exclamations comme: Njakomb'ekám'ólótsi: Dieu est bon pour moi. Mais il est si humain de se plaindre plus des contrariétés. On entendra donc plus souvent: Njakomb'ekám'obé: Dieu est méchant pour moi; Njakomba nk'isei: Dieu n'a pas de pitié; Njakomba aontungya: Dieu me tracasse; Njakomba ey'omo: Dieu d'un autre (Il ne pense pas à moi); Njakomba aonkóna l'ekulu: Dieu me gratifie d'une corde (mais pas de bêtes).

Les infirmités aussi viennent de Dieu: Lóoko ensóó, bomwa likokoma, iy'áumá ó biléma bya Njakomba: le bras gauche, la bouche bégayante: tous sont des infirmes de Dieu. Aussi ils se plaignent facilement: Emi fí, Njakomba ondokeli: moi pas, c'est Dieu qui (m') a fait; ou Njakomba ntéá: Dieu ne l'a pas su.

5. Recours à Dieu.

Báumá bima nk'ele Njakomba: tout vient de Dieu. C'est pourquoi le Nkundo a confiance en Lui: Elaká Njakomba: comme Dieu voudra, dit-il en toute occasion. Surtout dans l'adversité: Ondéa Njakomba nk'ondók'esfé: Ne connaît Dieu que qui souffre; okéma ntéáká Mbombiándá: Celui qui prospère ne connaît pas Dieu, pas plus que le méchant: Mbwá ntéáká nkóló, bókí áfée Njakomba: le chien ne connaît pas son maître, le méchant ne connaît pas Dieu. Mais toi, souviens-toi de ses commandements: wofwaka besisé bya Njakomba. Okéla Njakomba, bomóngó wányá: Obéis à Dieu, le maître de la sagesse. Bóndéla Njakomba ákolangé: Prie Dieu qu'Il t'aime, même dans la prospérité: Ekéma wa, ófong'óndéla Njakomba: prie Dieu, quand tu es sain, et Ólek'óléka, wofwaka Njakomba ókóló: Mange et mange, mais souviens-toi de Dieu le soir.

IV. FABLES ET LÉGENDES

Les Ntomba qui habitent près de Coquilhatville racontent que Dieu créa l'homme dans une flaque d'eau: nd'esafa. Il créa d'abord deux hommes et leur ordonna de marcher vers la terre ferme. Le premier pataugeait dans l'eau, tandis que le second marchait prudemment sur la nappe spongieuse. A peine les deux s'étaient mis en marche, que Dieu les rappela. Le premier n'entendit rien, à cause du bruit de ses pas, le second entendit la voix et retourna immédiatement. Dieu le bénit lui donna ses commandements et le renvoya. Depuis lors il y a toujours sur la terre des hommes qui se souviennent des commandements de Dieu, qui marchent dans ses voies, tandis que d'autres oublient leurs devoirs et s'égarerent. C'est pourquoi l'on se moque facilement des méchants et des miséreux: « ndoi aolofela bosisé bókí Mbombiándá: notre ami a oublié le commandement de Dieu ».

L'expression « bosisé bókí Mbombiándá » est universellement connue. Tout le monde sait et admet que Dieu a donné ses commandements aux hommes. Ces commandements n'ont pas été codifiés, mais sont vivants dans la conscience de chaque homme.

Quand le Wai des Bosaka et Bakutu eut créé les deux premiers hommes, il leur commanda d'aller en forêt pour tuer du gibier et le Lui apporter. Cependant, l'aîné des deux, le nsómi, une fois échappé des mains de Dieu, se mit en fuite et ne retourna plus. Le jeune, après avoir fait la chasse, revint auprès de Dieu et lui présenta son butin. En retour de son obéissance, Dieu lui donna sa bénédiction et le combla de présents: lances, ornements de danse, pagaies, pirogues etc. ²⁾

Chez les Boyela, Wanginyame, qui demeure dans le ciel, montra aux hommes deux chemins pour retourner auprès de Lui: l'un étroit et plein d'embûches, l'autre large et sans obstacles. Ceux qui suivent le chemin étroit ont un long trajet à faire et sont souvent assaillis par la peur, à cause des dangers qui les guettent sur le parcours, mais au bout de leur traversée ils arrivent près de Dieu, tandis que les autres oublient Dieu et continuent à errer.

Voici ce qu'écrivit un indigène instruit, qui s'est appliqué à interroger avec soin les anciens et qui résume le résultat de ses recherches d'une manière nette et concise: « Nos ancêtres savaient que Mbombiándá demeure dans le haut, dans un séjour plein de lumière. Et ils disent que les hommes qui ont le cœur pur et droit, c'est-à-dire les hommes géné-

2) Il y a des fables de création, d'autres rappellent étrangement le déluge, la faute de Noé, la tour de Babel.

reux, qui ne portent pas rancune, qui n'entretiennent pas de colère dans leur cœur, qui ne trompent pas leurs semblables, qui n'empoisonnent pas leur prochain, s'ils viennent à mourir, vont dans un séjour de tout bonheur, chez Mbombianda. Mais les hommes qui ensorcèlent leurs semblables, qui se conduisent fausement envers leur prochain, qui sont des avarés invétérés, des mécréants, quand ils meurent, ils ne vont pas chez Mbombianda, mais ils entrent dans les ténèbres, auprès d'Imeleepaka le démon.

Si quelqu'un meurt, et qu'après sa mort la pluie tombe, nos anciens disent : cet homme avait le cœur droit. Si, au moment de sa mort, le tonnerre gronde, ils disent : cet homme est arrivé chez Ianda, il ouvre la porte de sa demeure, il entre et retrouve ses parents qui l'ont devancé. Mais si, au moment de la mort, la pluie ne tombe pas et que le tonnerre ne gronde pas, mais que le ventre du cadavre se gonfle et que le visage du défunt porte l'épouvante, on dit : cet homme va dans les ténèbres, car la pluie ne l'inonde pas et le tonnerre se tait. Quand la pluie se met à tomber après l'enterrement, on dit : cet homme a cherché son chemin, il a tranché sa palabre avec Ianda, il a gagné et voilà qu'il entre dans le lieu du bonheur. Et s'il tonne tout le monde se réjouit : cet homme a fini sa palabre et arrive chez Dieu. C'est en pensant à la palabre que le mort peut avoir que les païens, quand ils l'enterrent, placent des valeurs auprès de lui, pour, le cas échéant, payer les frais du procès ».

Il arrive que Dieu éprouve les hommes pour les punir et les corriger. Un jour, disent-ils, la famine éprouva la terre. On manqua de nourriture tout le long de l'année. Il n'y avait ni manioc, ni bananes, ni miel, ni noix de palme, aucun légume. Les hommes décidèrent de chercher des légumes en forêt. Ils creusèrent des iguames, mais ne s'y connaissant pas, ils mangèrent des iléla, qui sont très vénéneux, et beaucoup moururent. Ils quittèrent le pays à la recherche de régions moins désolées, mais à l'étranger ils furent capturés et vendus en esclavage. Ils s'enfuirent de nouveau et errèrent dans les solitudes. Le soir, ils virent les étoiles se détacher du ciel et tomber à travers l'espace. Ils se cachèrent en tremblant : « C'est Dieu qui nous punit et qui veut détruire la terre ». Mais un beau jour, le ciel s'éclaircit et devint comme du feu. Puis l'herbe sortit de la terre, les légumes se mirent à pousser : l'espoir et le courage revinrent au cœur des hommes. Ils comprirent que la colère de Dieu s'était apaisée. Ils ne tardèrent pas à faire la cueillette. Ce fut la liesse : les réjouissances éclatèrent et se déchaînèrent avec une violence qui voulut se venger des souffrances endurées. La punition n'avait pas rendu les hommes plus sages et n'avait pas changé leurs cœurs.

La mort aussi est une punition. Voici l'Eve bantoue, d'après la légende des Nkundo : Njakomba, qui nous a créés, avait déposé un sac-fétiche (likunda) à la bifurcation des chemins, et Il avait dit aux hommes : « Si vous ne touchez pas au likundá qui se trouve à la bifurcation, vous vivrez toujours. Mais si vous enlevez le fétiche, la mort vous atteindra et ne cessera plus de vous visiter ». Mais un jour une femme et son mari passèrent par là et la femme dit à son mari : « prenons le sac ». « Le mari répondit : « si nous l'enlevons, vous savez que la mort commencera à tuer les hommes et qu'elle ne quittera plus la terre ». « Qu'à cela ne tienne, reprit la femme, nous ferons naître plus d'enfants que la mort puisse en prendre et nous peuplerons la terre entière ». La femme prévalut et la mort s'installa.

V. PRIÈRES INDIVIDUELLES.

A toute occasion l'indigène Nkundo adresse ses prières à Dieu avec des paroles qui viennent du cœur.

En se levant, le matin, il mâche du bokaako ou prend une simple gorgée d'eau et crache en différentes directions en priant: Dieu, je Vous remercie de ma santé. Que mon corps soit sain et fort. Que mes yeux soient clairs, que j'aie de la nourriture. Que je me réjouisse de l'amour de tous. Bénédiction, bénédiction ».

Quand la femme cuit de la nourriture elle exprime sa reconnaissance en jetant un peu de nourriture à côté. Ceux qui mangent font de même. En se rendant aux plantations, à la chasse ou à la pêche, toujours l'indigène commence par invoquer la protection divine. Ainsi le chasseur, en partant crachera du bosaanga sur ses flèches, en disant: Nkolo, mbomake nyama, mbomake nyama: Seigneur que je tue des bêtes, que je tue des bêtes. Ou bien il prendra un peu du bosaka ou de l'huile dont il a mangé, il s'en frotera le corps: ompomanyaka la toma tsw'auta, tsw'osaka ng'ole tõe. Onsakelaka nk'okako w'oltsi: faites moi rencontrer de la nourriture comme cette huile. Donnez-moi une bonne bénédiction. Et quand il aura rencontré et tué une bête, il remerciera: Nkosima eki w'onsakelak'okak'oke w'oltsi; nko l'ifoma ntsitakumana la yomb'ins: je Vous remercie de m'avoir donné une bonne bénédiction. Sans cette chance, je n'aurais jamais rencontré si bonne aubaine. Puis il donne une part de son butin à Dieu: Oika tokawe tõe: mangez votre part que voici.

Quelqu'un se rend-il en voyage: ontsike, ntswe o l'oltsi, swa, swa, nk'iaku, nk'ikunumweya, nkende o felele, swa, swa. Laissez-moi que je m'en aille en paix; bénédiction, bénédiction: sans heurt, sans obstacle; que je progresse d'un pas ferme, bénédiction. Qu'en route il rencontre un obstacle, comme, par exemple un mille-pattes de mauvaise augure: Njakomba ontsikele mbeka, oy'cekama nda mboka, ontsike, nkende. Dieu, laissez-moi le passage libre; Vous vous placez en travers de mon chemin, permettez que je passe », et il cueillera une poignée de feuilles qu'il jette par terre.

Il faut les avoir entendu murmurer leurs prières et leurs plaintes quand ils descendent la rivière en pirogue, ou quand ils passent en pleurant un malade cher ou un mort dans la famille. Il faut avoir appris à interpréter leurs simples invocations: Njakomb'ekam'oltsi, ou Njakomb'ekam'obe: Dieu m'est bon ou m'est mauvais, pour pouvoir comprendre combien leur âme fruste est ouverte à ce sentiment naturel et paramystique de la présence divine. Si spontanément une mère qui dortote son bébé, s'adressera à ce Dieu qui lui donna son doux fruit. Si spontanément aussi une femme se plaint à ce même Dieu de la maladie de son mari ou de son enfant. Dans la joie et dans la crainte, la pensée de Dieu leur vient au cœur et aux lèvres.

Même en groupe, comme quand ils sont en conversation ou en palabre et qu'à un moment donné la conversation tombe et que tous se taisent à un même moment, ils observeront une minute de recueillement: c'est Dieu qui passe, disent-ils, et qui vient regarder ses hommes et son monde.

Je me souviens d'un bébé, né tardivement et que la mère avait eu, disait-elle, grâce aux nombreuses prières qu'elle avait adressées à Dieu: il se nommait: L'onc'o: prière. Et ce polygame qui était si heureux de la naissance de son premier enfant, qu'il le nomma Isei ya Njakomba: miséricorde divine. Tout cela n'est-ce pas mieux que de réciter des formules du bout des lèvres? n'est-ce pas vraiment prier dans le plus beau sens du mot? Oui, l'indigène se plaint de Dieu, de son Dieu, tout haut aussi, quand il tombe dans la

misère ou quand il revient bredouille d'une chasse ou d'une pêche: Njakomba ankakaki, ampimaki: Dieu m'a donné. Dieu m'a refusé. Ce n'est pas un blasphème, c'est encore une prière. Quand une chose désagréable lui arrive et qu'il exprime sa désolation en se frappant le bras, il dit: Njakomba, ebuk'ef'eké: Dieu, ce coup n'est pas pour Vous: je ne me plains pas de Vous, je ne veux pas Vous offenser en faisant ce geste d'émoi. Quand seul, fatigué, sans ressources, ayant faim peut-être, il est assis, enveloppé de sa tristesse, il craint d'attirer davantage la colère de Dieu sur lui et il murmure: Njakomba o, mpoyamenge ntsin'eks: O mon Dieu, si je me plains, ce n'est pas à cause de Vous. Quand il erre en forêt, la lance au poing ou l'arc tendu, sans rencontrer une proie ou ratant tous ses coups, il se lamente en suppliant: Njakomba, ombututaja em'ow'On'oke ngamo?: Mon Dieu, pourquoi tournez-vous le dos à votre enfant?

VI. PRATIQUES RELIGIEUSES.

Les Nkundo forment une population patriarcale de type apparemment très ancien, dont le système social est encore assez peu connu. En ethnologie on affirme assez couramment que ces populations connaissent bien la Divinité et La vénèrent comme Cause Première et créatrice, mais ne Lui rendent aucun culte. L'absence apparente d'un culte public et communautaire, avec rites et prêtres, semble leur donner raison. Je suis pourtant intimement convaincu que ces auteurs se trompent et que l'essence du culte religieux est mieux gardé chez nos Nkundo que chez bien de populations à culture plus évoluée. L'absence de temples de la divinité et d'images de Dieu les a préservés d'un polythéisme, d'une idolâtrie et d'un fétichisme matérialistes. L'absence d'officiels attirés du culte, de prêtres et de caste sacerdotale a empêché la formation d'un ritualisme et d'un formalisme qui tue si facilement le sens religieux profond. Le Dieu des Nkundo n'est pas un Dieu effrayant dont on n'ose s'approcher personnellement: Il est le Père de tous et de chacun. Dans sa communauté vitale et sociale, ce Nkundo ne sort pas de son clan, de sa grande famille. Il n'a donc pas besoin d'un autre dirigeant du culte, d'un autre représentant de la communauté auprès de Dieu que son patriarche et père terrestre. 3)

Puis-je dire en passant que cette absence de fétiches, de rites d'initiation, de maisonnettes sacrées, de sectes secrètes religieuses au milieu de populations qui les possèdent pratiquement toutes, est un fait ethnographique non encore expliqué?

Le fait que le Nkundo, par ses prières et ses sacrifices, est en réelle communion avec Dieu, que cette communion est vivante et sentie est pour moi la meilleure preuve de son culte. Nous avons parlé de ces prières, nous avons mentionné leurs sacrifices des prémices. Certes, ils connaissent aussi des sacrifices mortuaires, des sacrifices magiques. Mais là en-

3). Monseigneur cite ici un texte, qui est peut-être du R. P. Van Wing: « En brousse la religion noire ne laisse presque aucune trace, ni dans l'espace ni dans le temps. Le voyageur ignorant et distrait peut jurer qu'elle n'existe point. Mais c'est cette absence qui est positive. Elle signifie que le culte est moins public que privé. Ce qu'on bénit, c'est, pour chacun, au fur et à mesure qu'il les traverse, les principales circonstances de la vie, naissance, circoncision, mariage, décès. Or, ces circonstances sont celles par lesquelles l'individu et sa famille se tiennent. Le culte est essentiellement familial. La famille alors comprend les défunts aussi bien que les présents. L'officiant - car le féticheur n'est, en face de ces rites, qu'un conseiller technique, - ne peut donc être que le patriarche, parce que c'est lui qui représente le mieux les vivants et qui est le plus près des ancêtres. Ainsi, si la religion n'a pu se constituer au-dessus de la vie, la vie ne peut pas se développer sans religion. De toutes les religions la religion noire est la moindre. Mais de tous les êtres, le Noir est le plus religieux. »

core, j'ai la nette impression, que l'idée de la Divinité n'est jamais exclue, est même formellement incluse. Est-ce que notre esprit scientifique avec son sens hypertrophié d'analyse ne nous incline pas trop à séparer ce que la vie unit ?

D'un autre côté, il faut avouer que le manque d'une caste religieuse dirigeante, les perturbations de la société indigène, et la co-existence de croyances divergentes ont produit une confusion dans les idées et les pratiques où le vrai et l'ivraie sont mêlés d'une manière assez déroutante pour un étranger. Mânisme, animisme et magie se mêlent intimement dans les expressions et les pratiques courantes et l'interprétation droite et juste dépendra de l'intelligence et de la conscience de chaque individu. Pourtant je garde l'impression que souvent une mauvaise expression nous cache une intention droite, dont Dieu se contentera bien plus que nous. 4)

Le Nkundo, pour se délivrer d'un mal ou pour obtenir une faveur spéciale, à recours à l'intermédiaire du nkanga, qui est en relation avec les bekáli=esprits des morts. Le nkanga a pour profession de guérir quelqu'un en le soustrayant aux maléfices des esprits, par le moyen de beté ou médicaments magiques. Mais il y a aussi les « beté bya Njakomba », les médicaments de Dieu : ce sont les médecines qui opèrent sans l'intervention du nkanga ou des esprits. D'ailleurs, le nkanga avoue que dans certains cas il ne peut rien et qu'il épuiserait ses remèdes en vain. C'est alors une maladie ou un mal causé par Dieu, dit-il. Et l'indigène sait très bien que celui qui essaie de guérir les autres, devient malade et meurt à son tour.

Dans les cas désespérés où le nkanga épuise ses ressources sans résultat, les Nkundo s'adressent à Dieu directement par l'intermédiaire du patriarche de la famille ou du clan. C'est la cérémonie que les Ekonda appellent bakólo, les Ntomba d'Eanga botsaako, les Wafanya bonjángá et les Mbole botswaako. Le patriarche rassemble tous les hommes de son groupe et leur annonce : « X est malade depuis longtemps et ne guérit pas. Je veux que vous veniez tous ici dans trois jours, pour prier Dieu. Pendant ces jours d'attente, personne ne peut s'approcher d'une femme : vous devez tous observer le ngili ». Au jour indiqué, le patriarche est assis auprès d'un grand vase rempli d'eau. Les parents sont accroupis autour de lui. Le président s'adresse alors à Dieu : « Mbombianda, c'est vous qui nous avez donné cet enfant. Nous l'aimons, mais il souffre d'une maladie que nous ne parvenons pas à guérir. Daignez répandre votre bénédiction sur cette eau et sur ces feuilles que nous tenons en main pour qu'elles guérissent le malade. » La-dessus, le patriarche prend une tige de bokako (Costus afer), la mâche et crache le jus sur l'eau et sur l'assistance. C'est alors que, un par un, en commençant par l'aîné, les assistants se lèvent, se placent à côté du vase et disent leur invocation, pour ensuite jeter les feuilles qu'ils portent en main dans le vase : « ondingole, onkandole, otandake Songolo mboka o semba » : absolvez-moi, déliez-moi, ouvrez le chemin droit à notre malade ».

Mais aussi dans les situations ordinaires l'indigène obtient le secours de Dieu en recourant au pouvoir de ses parents. C'est par eux que l'individu se sent relié à Dieu, c'est par eux qu'il descend de Dieu, c'est par eux que Dieu lui a donné vie et lui veut du bien. Combien touchante est la bénédiction donnée par les parents à un enfant qui doit s'absen-

4) Les mœurs des Nkundo étaient bien meilleures que maintenant. Matin ou soir les parents aimaient à inculquer à leurs enfants une belle morale naturelle et une réelle religion. Une jeune fille nubile allait à une fête avec un gardien et avec un bâton en main pour éloigner les importuns. A son retour sa mère l'inspectait pour voir si elle n'avait pas commis de faute. Les conseils donnés avant le mariage ou au lit de mort d'un père étaient empreints d'une haute moralité naturelle.

ter pour quelque temps, ou par un vieillard ou une vieille femme à qui quelqu'un a donné un morceau de viande ou de poisson en lui demandant cette bénédiction. Le vieillard crache dans ses mains et sur la tête de son bienfaiteur en frottant bien la salive dans les cheveux. Il joint ensuite les mains du suppliant ou bien lui prend le petit doigt qu'il mord doucement et qu'il tient ensuite au-dessus de sa tête en prononçant les paroles de bénédiction qui lui surgissent du fond de son cœur reconnaissant : puissiez-vous n'avoir jamais faim ; puissiez-vous demeurer toujours en bonne santé ; que le mauvais n'ait pas de pouvoir sur vous, mais que Dieu vous protège à jamais.

Cette bénédiction paternelle devient bien plus touchante encore quand elle est donnée officiellement et publiquement, soit à l'occasion d'une maladie, d'une réconciliation ou par un père mourant à son fils aîné.

Beaucoup de clans Nkundo ont encore un bolifo w'ese. C'est un des patriarches du groupe, qui fait office de protecteur officiel. C'est lui qui protège le clan contre les épidémies, les maux publics, qui bénit la chasse, les guerres du clan aussi. Mais encore ici leur peur inconsciente de toute institution officielle a peut-être empêché que cette institution ne se généralise et ne vienne une formalité encombrante.

Une autre pratique à fond religieux consiste dans le ngili. En Ionkundo on appelle, d'après les différentes régions, ngili, bongilo ou bongila, une privation que l'on s'impose à soi-même. En cela le ngili se distingue de l'ekila, qui est une abstinence imposée par d'autres, ainsi que du bokumo, qui est une défense observée dans la famille par tous ses membres et qui a pris son origine dans un événement, par exemple dans une faute commise qui menace de causer le malheur.

Le bongilo ou ngili a toujours un côté moral très intéressant, car il constitue un exercice de la volonté et souvent un genre d'endurance ; il a son côté religieux : il attire une bénédiction de Dieu. Ainsi les jeunes filles qui se préparent à leur première danse (le lomboto, à Bikoro) plantent un bananier, un manioc ou une canne à sucre et se choisissent un ngili qu'elles dévoilent au patriarche. Quand les plantes mûrissent et que l'apprentissage prend fin, avec l'abstinence, la fête aura lieu : batula bafoku.

Le ngili se pratique aussi pour éloigner une malchance (nkosé) encourue pour une transgression (efeno), très souvent par une faute personnelle. Pratiquer le ngili consistera surtout dans la répression des jouissances de la chair. Pour le Nkundo, le mariage monogamique est le mariage de Dieu : liala ja Njakomba, le mariage selon la loi : liala j'osise. Quand une épouse devient enceinte, elle convient avec son mari de pratiquer le ngili, de ne plus avoir de relations sexuelles autres que celle de leur union, pour attirer ainsi la bénédiction de Dieu. Et dans toutes leurs grandes entreprises collectives ou privées, les indigènes pratiquent ce ngili.

Dans le mariage il y a encore une autre pratique qui délivre de la malédiction, à savoir l'absolution de la jeune mère. À la naissance du premier-né, le mari réunit autour de lui et de sa femme les membres principaux de sa famille et reçoit de sa femme la confession de toutes les fautes commises par elle contre leur vie conjugale. Chaque faute d'adultère que la femme avoue est pardonnée par son mari.

L'ekila et le ngili se confondent dans la vie conjugale là où la loi de Dieu et des ancêtres défend absolument tout rapport sexuel pendant le jour. Ceux qui transgressent cette loi sont punis de la maladie du bombilé qui les frappe dans les membres mêmes qui ont servis à commettre la transgression.

Het Tienjarenplan.

Het tienjarenplan, uitgewerkt door de diensten van het Ministerie van Koloniën, verscheen in het Frans en het Nederlands (welke laatste tekst, hoewel hij voor verbetering vatbaar is, heel wat meer verzorgd is dan gewoonlijk; voor deze merkelijke vooruitgang dient het Ministerie bijzonder gefeliciteerd).

Het geheel is uitgegeven in twee keurig verzorgde boekdelen, voorzien van talrijke kaarten, plannen, grafieken en statistieken (47 × 603 blz., Editions de Visscher, 1949, Brussel).

Het is onmogelijk in dit kort bestek 'n ietwat volledig overzicht te geven van de omvangrijke problemen die hier behandeld worden en van het rijke materiaal dat ons aangeboden wordt. Dit zal beter blijken uit de korte inhoud die we laten volgen.

Na 'n overzichtelijke inleiding door dhr. P. Wigny, minister van Koloniën, worden achtereenvolgens uiteengezet: de bevolking en hare behoeften (inlanders: toestand, werkkrachten, materiële behoeften, gezondheid, onderwijs; blanken en het kolonaat); de uitrusting der openbare diensten (vervoer per spoor, per as, te water en door lucht); urbanisatie, bewaren der produkten, cartographie en geodesie, geologie, meteorologie, seindienst; krachtbronnen, met speciale behandeling van de electriciteit; landbouw, veeteelt en visserij, met bijzondere inachtneming van de problemen der bodembewaring; ontwikkeling en uitbating van de mijnen en van de industrieën; vraagstukken van personeel en van finanties.

Het werk biedt ons niet enkel 'n plan voor de toekomst, doch tevens 'n goed beeld van hetgeen er reeds verwezenlijkt werd, zonder dat er gestreefd is naar verbloeming van begane fouten. Aldus is het ook geschiedkundig 'n belangrijk document.

De grafieken en statistieken zullen een voor jaren blijvende bron van inlichtingen zijn voor al degenen die bepaalde vaste gegevens nodig hebben over de Kolonie en hare ontwikkeling.

De inleiding door den Minister geeft 'n sprekend beeld van de economische toestand der kolonie en van de gevolgen daarvan voor de bevolking. De industrialisatie heeft in Afrika ongeveer dezelfde sociale problemen geschapen als in Europa; naast de grote voordelen van de beschaving, vooral op materieel gebied, verbloemt het plan ook de nadelen niet, op gebied van voeding, huisvesting, vraagstukken van de lonen die niet aangepast zijn aan de stijgende levensbehoeften, proletarisatie, uitwijking van de buiten naar de grootsteden en naar industriële gebieden.

Op zuiver economisch gebied wordt de aandacht gevestigd op de onevenwichtigheid wegens de voorrang van de uitvoer-productie op de binnenlandse industrie en de landbouw (hetgeen tenslotte het gevolg is van liberalistische opvattingen en profijt-ekonomie).

Aan de landbouw wordt bijzondere aandacht geschonken, zowel als regulator tegen de eenzijdigheid als vooral wegens het gevaar gelegen in de grond-erosie en de bodemuitputting veroorzaakt door onvoldoende kennis, miskennis van de inlandse ondervinding en liberalistisch gerichte uitbating.

Er wordt herhaaldelijk op gewezen dat het plan essentieel economisch is. Het begrip

« ekonomie » mag echter niet te eng opgevat worden en men moet zich bekommeren om de sociale weerslag. « Want zelfs uit economisch oogpunt is de mens de grootste rijkdom op aarde ». Er wordt dan ook grote aandacht geschonken aan loonspolitek, hygiëne, voeding, huisvesting, urbanisme, onderwijs. Daarom, zegt de Minister, is het « een bij uitstek sociaal program ». Doch het sociale wordt hier slechts opgevat als functie van het economische. En daarin schuilt o. i. het gevaar, dat dit laatste de overhand zal blijven behouden, niettegenstaande de controle van het parlement.

In de bladen werd er reeds heel wat kritiek uitgebracht op de louter economische en financiële zijden van het plan. Men vreest verregaande inmenging van het buitenland, vooral wegens de uitnodiging aan het vreemd kapitaal gericht. Ook werd hier en daar de vrees uitgedrukt dat sommige onderdelen een gevolg zouden zijn van de geheime akkoorden onder de oorlog door de Belgische Regering te Londen afgesloten met vreemde mogendheden. Doch het valt buiten onze bevoegdheid om over deze punten 'n oordeel uit te spreken.

Er wordt ook aan het Plan verweten dat het te omvangrijk is of op al te lange termijn, en bijgevolg dat het niet uitvoerbaar zal blijken. Op voorhand is daarop geantwoord door het Ministerie zelf; voortdurende aanpassingen en verbeteringen zijn in 't vooruitzicht gesteld. Indien slechts het grootste gedeelte uitgevoerd wordt in het voorziene tijdbestek, dan is het voor de kolonie reeds 'n flinke aanwinst. Niettegenstaande het gevaar voor dirigisme, dat in de kolonie niet mag worden onderschat, lijkt het ons toch beter te werken volgens een omschreven plan, dan te blijven voortgaan met de politiek van de leerling-tovenaar, die al zoveel kwaad heeft gedaan en die nog steeds in voege is in verschillende takken, zoals in kulturele aangelegenheden (waarover trouwens het Plan het volledigste stilzwijgen bewaart).

Het zal echter zaak blijven de studies op grote schaal door te zetten om te kunnen voortwerken met de grootst mogelijke kans van slagen. Aan zulke voorafgaande studie hecht het Plan trouwens het allergrootste belang. Aldus sluit het aan bij de stichting van het Instituut voor Wetenschappelijk Onderzoek. Bijzonder voor de Landbouw wordt voorstudie beklemtoond; het gebrek eraan heeft hier bijzonder schadelijke gevolgen gehad, die nog niet zijn ongedaan gemaakt door het vruchtbare werk geleverd door de Ineac.

We zouden nu nog 'n paar punten van meer sociale aard willen aanraken.

Tegenover het kolonaat neemt het Plan 'n houding aan gelegen tussen de twee uitersten en vestigt de aandacht op al wat de Regering reeds gedaan heeft voor de blanke kolonisten, en dit is in feite niet weinig, vooral sinds de oprichting van de Maatschappij voor Krediet aan het Kolonaat. De Minister verzet zich tegen de « colour-bar », doch schenkt geen aandacht aan de sociale en politieke gevolgen van het kolonaat, waaraan men zich nochtans vroeg of laat moet verwachten. Men vergelijk bv. de ontwikkeling van de Britse gebieden, zoals Kenya en de Rhodesië's, om van Zuid-Afrika niet te gewagen.

Als nieuw bewijs voor het verwerpen van alle rassenonderscheid wordt gewezen op de decreten, die onlangs uitgevaardigd werden ten gunste van de mulattenkinderen. « Hun toelating tot de Europese scholen is geen privilege gesteund op hun huidskleur maar geschiedt op grond van een cultuur en levenswijze die vergeleken kunnen worden met die van onze kinderen. » Voorwaar, 'n schoon principie « dat later misschien (wij onderstrepen) tot de zwarten zal kunnen worden uitgebreid ». Deze beginselverklaring is inderdaad zeer edel. Nochtans wil het ons voorkomen dat heel de actie ten

voordele van de mulatten in de grond steunt op n' verkapt rassisme, zolang de houding niet verandert tegenover alle niet-blanken, welke ook hun economische of politieke macht weze.

Op linguïstisch gebied kiest de Minister stelling voor het Frans (« onze taal ») in het onderwijs en als « lingua franca » tussen volkeren die verschillende talen spreken, tegen de artificiële of andere inlandse « linguae francae ». Voor de zoveelste maal wordt de bewering herhaald van de ongeschiktheid der inlandse talen voor hogere ontwikkeling « De moedertaal volstaat ongetwijfeld voor de opvoeding van de prille jeugd en de massa der kinderen. Maar zij volstaat niet voor de elite die zich wil inwijden in de dingen van de geest ». Hetgeen niet bijster lovend is voor de geestelijke kultuur der inlanders.

Voor het demographisch probleem toont het Plan grote bezorgdheid. « De algemene tendens wijst op 'n tekort aan geboorten. » De landvlucht, met haar gevolgen, is er een van de voornaamste oorzaken van, zegt het Plan. Over de andere oorzaken wordt niet gesproken. Om verbetering in de toestand te brengen worden geen bepaalde middelen aangeduid. Enkel wordt gezegd dat « een steeds sterker wordende sociale actie tracht aan deze wantoestanden 'n einde te maken » en dat « het gouvernement zal maatregelen treffen om deze complexe problemen op te lossen. » Een vast plan bestaat dus niet. Hetgeen sterk opvalt naast teksten als de volgende : « Wegens hun menselijk en geestelijk belang nemen zij 'n bevoorrechte plaats in onder de door de opstellers beoogde doelwitten ». Want « indien de omstandigheden . . . niet gewijzigd worden dan is de toekomstige ontwikkeling van de Kongoles bevolking onzeker ».

Nochtans is het gevaar niet denkbeeldig dat de aangeklaagde toestanden nog zullen verergeren door de uitvoering van het Plan. Wel wordt er op gehamerd dat de demografie niet toelaat het aantal arbeiders te vermeerderen en dat bijgevolg de oplossing moet gevonden worden in 'n grotere productiviteit, een rationeler aanwending van de bestaande arbeidskrachten, door mechanisatie die moet toelaten het tekort aan arbeidskrachten aan te vullen. Vergeet men hierbij niet dat privaat-ondernemingen slechts tot mechanisatie overgaan indien zij er voordeel in zien? Zolang het gebruik van handwerk goedkoper uitkomt, vinden zij wel de middelen om aan werkkrachten te geraken, ook als er gebrek is met het oog op de normale ontwikkeling van de kolonie.

Die mechanisatie moet ook toelaten arbeid te besparen bij het aanleggen en onderhouden van wegen, om 'n einde te stellen aan het schandaal van de « mandjes ». Deze noodzakelijke vooruitgang zal wel toegeprst worden op het hoofdnet; maar men mag vrezen dat voor de zijwegen die niet in het Plan zijn opgenomen de oude primitieve methodes nog lang in voege zullen blijven, en wel voornamelijk in streken die economisch zwak zijn en lijden onder moeilijke geographische toestanden en denataliteit.

Het gevaar bestaat dus dat de geweldige economische ontplooiing door het Plan in het leven geroepen, nog meer werkkrachten zal vorderen. De stijging wordt geraamd van 800.000. op 1.000.000. Over 10 jaar zou dan 'n derde der volwassen mannen gesalarieerd en zijn; ; waarbij dan nog 600.000 louter verbruikers van alle aard dienen gerekend (leger, politie, inlandse administratie, enz.). Het aantal landbouwproducenten zou dus terugvallen op de helft van de bevolking. Hoe die voorwaarden zullen toelaten de proletarisatie der inlanders te keer te gaan of het probleem der voedselvoorziening te verbeteren, laat staan op te lossen, blijft 'n groot vraagteken. Te meer daar men niet goed inziet hoe de mechanisatie van de inlandse landbouw in dat kort tijdbestek zal kunnen redelijk en productief

doorgevoerd worden.

Het Plan merkt terecht op dat er op gebied van huisvesting gedurende de laatste jaren zeer veel gepresteerd werd in de centra en dat particuliere ondernemingen prachtige verwezenlijkingen op haar actief hebben. Er blijft echter nog oneindig veel te doen om de krotwoningen, de opeenhoping en de promiscuïteit te doen verdwijnen in de grootsteden, vooral ten bate van de categorie der werklieden die gemakkelijker verwaarloosd worden omdat ze niet weten te reclameren.

Het bouwen van behoorlijke woningen op het platteland wordt gehinderd door de huidige landbouw-praktijken die voortdurende verplaatsingen meebrengen. Het Plan vergeet echter aan te stippen dat die verplaatsingen in veel streken heel wat minder hinderlijk zijn dan de herhaalde verplaatsingen door het bestuur opgelegd vooral voor de wegenbouw. En nu worden nogmaals verplaatsingen door het plan in het vooruitzicht gesteld om de bevolking weer van de wegen te verwijderen... Wanneer zal er eens rust komen voor de plattelandsbevolking, rust en vrijheid die voor de ontplooiing van de landbouw, zoals prof. G. Maiengreau onlangs nog liet opmerken, van heel wat meer belang zijn dan schone programma's en materiële hulpmiddelen.

Heel degelijk en leerrijk is het overzicht van de geschiedenis van het onderwijs, van de voorziene ontwikkeling en van de nieuwe organisatie. Vooral op de noodzakelijkheid van verbeterd technisch onderwijs wordt de aandacht gevestigd, zoals het past in het kader van 'n economisch plan. Hoger onderwijs wordt in het vooruitzicht gesteld, als eerste stap naar eigenlijk universitair onderwijs.

Het Plan houdt het wijselijk bij 'n geleide ontwikkeling van het schoolwezen, niettegenstaande de stemmen die roepen om vlugger uitbreiding zonder te denken aan de noodzakelijkheid om stevige grondslagen te leggen. Er valt ook nog niet te denken aan schoolplicht. Wijl reeds de helft van de kinderen school gaan, ('n buitengewoon resultaat, dat de meeste andere kolonies ons mogen benijden) zal het zo heel lang niet duren eer de algeheelheid der jeugd onderwijs zal genieten. En men vraagt zich dan ook af welk nut zulk ingrijpen van staatswege (met de eruit volgende last en druk) nog zou kunnen opleveren.

De schitterende resultaten worden in alle eerlijkheid toegeschreven aan het gezonde systeem van samenwerking tussen Regering en Missie, dat bovendien 'n geweldige besparing vertegenwoordigt, die voor het decennium ongeveer 6 milliard bedraagt. Iedereen moet dus hopen dat die gelukkige samenwerking blijve bestaan en dat het nationaal en koloniaal algemeen welzijn de overhand moge behouden op elk sectarisme.

Al is er heel wat aan te merken op het Plan, toch maakt het in zijn geheel 'n machtige indruk. Een geweldige som taaië ijver en inspanning ligt aan de basis van deze bladzijden. Het Plan kan het vertrekpunt zijn van 'n grootse ontplooiing van Kongo, indien er rekening wordt gehouden met de ondervinding der komende jaren en met de opmerkingen die van verscheidene zijden werden gemaakt, niet enkel op louter economisch-finantieel gebied, maar vooral op sociaal en cultureel standpunt, waaraan, zoals wij gezien hebben, te weinig aandacht werd besteed niettegenstaande de titel van het werk. Anders zal het plan 'n ramp betekenen voor de inlandse bevolking en voor de kolonie in haar geheel. Economische bloei alleen kan wel nuttig zijn voor Blank en Zwart, doch kan nooit de sociale en culturele vooruitgang vervangen, wel integendeel hem tegenwerken zoals het in 't verleden meer dan eens is gebleken. Hier is 'n grote waakzaamheid niet overbodig opdat de uitvoering van het Plan niet schadelijk

weze voor een gezonde sociale en kulturele ontwikkeling van de inlanders, noch een dode letter make van de volgende zinsnede uit de Inleiding: « Wanneer wij de zwarten opleiden (door onderwijs), zullen wij het bewijs leveren dat het Tienjarenplan voor ons niet uitsluitend (waarom niet: hoofdzakelijk?) 'n exploitatie-program is. Het is 'n werktuig niet alleen van stoffelijke maar ook van intellectuele vooruitgang ».

G. Hulstaert, M. S. C

Communautés paysannes.

« Il faut que les premières réalisations soient de pleines réussites et soient à une échelle telle qu'elles s'imposent à la masse, qu'elles remuent tout le monde indigène de l'intérieur. »

(Un indigeniste.)

Le Congo a faim, le Congo bouge trop, le Congo souffre de dénatalité. Ces trois aspects de la Colonie frappent tous ceux qui voient plus loin que Léopoldville et ont du Congo une idée objective.

On ne peut reprocher au Gouvernement d'ignorer ces graves problèmes; il les étudie à fond et fait l'impossible pour y remédier. Mais la Colonie est devenue un tourbillon tellement impétueux qu'il est presque surhumain de vouloir résoudre tous les problèmes à la fois.

Ces trois constatations sont d'ailleurs connexes et interdépendantes: le Noir a faim parce qu'il voyage trop et ne s'accroche pas assez à son sol pour le cultiver et le faire produire; le Noir a un indice démographique insuffisant parce qu'il est sous-alimenté et ne mène pas une vie familiale suffisamment stable.

Il s'agit donc avant tout d'accrocher l'autochtone à sa terre ancestrale, il s'agit de lui donner le goût de l'agriculture mais d'une agriculture économiquement viable et socialement attrayante.

Le Fonds du Bien-Être Indigène, dont le but est d'améliorer les conditions matérielles et morales d'existence des populations congolaises en milieu coutumier, ne pouvait pas se désintéresser des cultivateurs Noirs, qui jusqu'ici ont été les parents pauvres dans le système de la colonisation. Il a chargé un professeur de Louvain, Mr Malengreau, d'aller sur place étudier la solution apportée par le Gouvernement au problème agricole. Mr. Malengreau vient de présenter au Conseil d'Administration du Fonds du Bien-Être Indigène un long rapport concernant les lotissements pratiqués au Congo Belge. ¹⁾ Cette étude exhaustive et courageuse examine au point de vue politique, social et économique la solution apportée, laissant aux spécialistes le soin d'approfondir les aspects techniques du problème car ils relèvent des sciences agronomiques.

Il est utile que l'opinion publique prenne connaissance de ce document et soit éclairée sur certains cotés de la politique coloniale belge. On pourrait aussi bien intituler ce travail: étude critique des lotissements agricoles.

Solution de facilité.

Pour neutraliser la prolétarianisation des masses indigènes, le Gouvernement fit appel « au rôle éducatif de la contrainte. » Il instaura en 1917 le système des cultures obligatoi-

¹⁾ Vers un Paysannat indigène. Les Lotissements agricoles au Congo Belge. Mém. Inst. Royal Col. Belge. XIX, 2; 92 pp. Bruxelles, 1949. 85 fr.

res, puis le consacra définitivement par le décret du 5 décembre 1933. On s'était imaginé que l'indigène, après quelques années, aurait compris la nécessité d'accroître sa production: ainsi l'obligation tomberait d'elle-même grâce à la vitesse acquise et grâce aussi à une collaboration spontanée. Il fallut déchanter. En fait un résultat non négligeable fut obtenu: le sol devint source de richesse. En 30 ans, la production de coton-graines est passée de 60 tonnes à 116.000 tonnes, celle du riz de 15.000 tonnes à 88.700 tonnes.

Inconvénients du système: exode des cultivateurs vers les centres urbains et épuisement du sol. Devant les corvées nombreuses imposées, l'autochtone a répondu par la fuite. A ce propos Mr Malengreau écrit justement: « Quoiqu'en disent certains, trop intéressés à invoquer à tout propos la paresse de l'indigène, le cultivateur monogame, dans les conditions climatiques et alimentaires où il se trouve et avec l'outillage dont il dispose, doit, pour obéir aux impositions culturelles, fournir un sérieux effort qui n'est pas loin d'atteindre son maximum. »

Le tout n'est pas d'inventer une méthode culturale, il faut la faire admettre par l'indigène. Or aucun système ne sera accepté par lui s'il n'est pas rémunérateur. Hélas, dans bien des coins de la Colonie on a peiné inutilement, sans profit aucun ni financier ni social. « Peut-on vraiment espérer retenir l'indigène à la terre au coût actuel de la vie s'il doit fournir un travail de plus de 300 jours pour un bénéfice annuel de quelques centaines de francs? »

Paysans et non pas cultivateurs indigènes.

En général ni l'enseignement ni la propagande n'ont une efficacité suffisante, comme le prouve l'expérience, pour métamorphoser notre cultivateur en paysan, pleinement conscient de ses intérêts et rompu aux exigences nombreuses d'une vie paysanne saine et stable. Le système idéal doit permettre de faire patiemment l'éducation de l'autochtone en l'assistant et en le surveillant continuellement. « De là est venue l'idée de stabiliser les agriculteurs et de les grouper dans une région déterminée, afin de pouvoir exercer cette surveillance avec un minimum de personnel et un maximum d'efficacité. Le système consiste simplement à délimiter une certaine étendue de terres suffisamment utiles, à y grouper les champs des cultivateurs indigènes le long d'une base rectiligne et à leur faire exécuter un programme agricole donné suivant des méthodes culturales capables de sauvegarder la fertilité du sol et même d'accroître sa productivité. »

En décomposant la méthode préconisée, on découvre qu'elle suppose différentes opérations: délimitation des blocs, installation des cultivateurs, élaboration du programme agricole, mode d'exploitation et enfin réalisations d'ordre social. Chacune de ces cinq phases postule une série de solutions techniques, économiques et sociales, inégalement résolues par les protagonistes des lotissements.

Lieu et importance des lotissements.

L'idée des lotissements est née dans une station de l'Inéac. En 1936 cinq cultivateurs furent installés aux abords de Gandajika sur des lots de 9 ha. Vers les années 1941-1942 les sociétés cotonnières s'emparèrent de la nouvelle méthode et l'appliquèrent sur une plus vaste échelle. Il s'agissait en effet de remédier immédiatement à la diminution du nombre des planteurs indigènes et à l'épuisement du sol dû à des cultures désordonnées.

Des lotissements furent organisés dans le Nord-Sankuru, à Katako-Kombe puis à Lodja, chez les Babwa dans le Bas-Uele, chez les Nonda en territoire de Kasongo, chez les Turumbu près de la station de l'Inéac à Yangambi, tous situés en forêt; d'autres furent établis en savane, comme à Luberizi, dans la plaine de la Ruzizi, et chez les Bena Sona, aux abords de l'Inéac de Gandajika.

Le Gouvernement s'emballa et exploita la nouvelle découverte d'une manière spectaculaire. « L'enthousiasme est communicatif et, grâce à Dieu, les fonctionnaires les plus chevronnés n'y échappent pas toujours. Il a suffi d'une visite rapide effectuée dans les lotissements agricoles par les hautes autorités de la Colonie et les chefs de service intéressés du Département et du Gouvernement Général pour que la phase expérimentale fut considérée comme terminée et que fut prévue au plan décennal l'extension du système des lotissements à quelque 385.000 familles. »

Cette précipitation étonne et déconcerte. Aussi n'y a-t-il pas deux lotissements agricoles organisés de la même façon, et de plus l'emplacement de ces terres à cultiver a été choisie d'une façon trop empirique. « Une conférence préalable des fonctionnaires intéressés eut sans doute évité bien des divergences, notamment en matière technique agricole et d'organisation sociale, que ne justifie pas la diversité des conditions locales et dont il est inutile que les indigènes fassent les frais ».

Examen critique du système des lotissements.

1° L'état démographique des populations loties doit entrer en ligne de compte, car la natalité doit assurer la relève faute de quoi les lotissements redeviendront brousse faute de paysans pour les occuper et les mettre en valeur. « Il serait contre-indiqué de lotir des cultivateurs indigènes dans une région qui, pour une raison démographique, serait peu propice au développement de l'agriculture. Le rapport hommes-femmes-enfants des Basambala de Lutindula, chez qui des lotissements ont été organisés, est de 100/145/55. Chez les Basambala de Shinga II, le recensement médical a pu établir que sur 118 paysans il y en avait 17 âgés de 20 à 30 ans, 28 de 30 à 40 ans, 52 de 40 à 50 ans et 21 de plus de 50 ans, soit 61,9% ayant dépassé 40 ans, âge plutôt avancé pour un cultivateur indigène ».

2° Un débouché certain et rémunérateur doit être assuré avant de créer des lotissements. Personne au monde ne travaille pour rien, moins encore celui qui doit s'exiler pour s'atteler à une besogne nouvelle. « De tous les lotissements que nous avons visités, il n'en est aucun où les revenus du paysan soient aussi bas que dans la partie sud du territoire de Katako-Kombe. Avec un revenu annuel de 800 à 900 frs, le cultivateur acceptera les lotissements sans aucun enthousiasme s'il voit pourrir sur place une partie de sa récolte, et il sera difficile par après, dans des circonstances devenues favorables, de lui faire changer son opinion ».

3° La prospection du terrain à exploiter doit être faite minutieusement, faute de quoi l'aventure risque de se convertir en désastre, aux dépens évidemment de l'autochtone qui aura peiné. Les terres inutilisables doivent être écartées impitoyablement. « Si les lotissements individuels organisés dans la vallée de la Ruzizi se sont soldés pour la plupart par un échec, c'est avant tout faute d'une prospection sérieuse. Ces lotissements, commencés en 1945, avaient abouti à l'installation de 794 paysans sur une population mâle, adulte et valide totale de 960 individus. Au 15 juin 1948, 71 paysans avaient abandonné leur parcelle définitivement et, depuis, malgré la surveillance de l'Adminis-

tration, ce mouvement s'est encore accentué. Ils sont de plus en plus nombreux à établir leurs champs en dehors des lotissements, se déclarant menacés de mourir de faim s'ils devaient se contenter de leur lot ».

4° L'ignorance du régime foncier indigène ne doit pas froisser les susceptibilités légitimes des habitants. Il faut partir du principe qu'au Congo il n'y a pas de terre vacante, principe qui a été trop souvent méconnu par les agronomes. Ils ont eu tort d'écarter systématiquement les préoccupations juridiques. « A quoi bon, pensaient quelques-uns, approfondir des coutumes susceptibles d'être gênantes? A quoi bon les étudier avec l'arrière-pensée bien arrêtée d'y porter atteinte si elles devaient compromettre un tant soit peu le plan établi d'avance ou sa rigoureuse ordonnance? » On compte sur la contrainte mais la contrainte n'est-elle pas une arme à deux tranchants, n'a-t-elle pas ses chocs en retour?

5° Installer des cultivateurs sur un terrain appartenant à autrui, tout en restant sujets de leur chef traditionnel est un autre non-sens dont les effets néfastes ne tarderont pas à se faire sentir. « Où l'atteinte à la coutume devient plus flagrante encore, c'est quand, dans un groupement politique à la concession de propriété vient s'ajouter une cession de souveraineté territoriale, comme c'est le cas lorsqu'on maintient les intrus dans la dépendance politique de leurs chefs habituels au lieu de les faire passer sous l'autorité de celui dont ils occupent le territoire. Bref, il serait beaucoup plus sage de n'établir des lotissements que dans les groupements ayant des terres en suffisance, à moins de se contenter de ne lotir qu'une partie des cultivateurs, quitte à engager les autres à émigrer sur les terres du voisin comme cultivateurs non lotis et en observant la coutume. »

Heureusement il y a des exceptions et on pourrait citer des fonctionnaires, convaincus de l'importance de la question foncière, chez qui les limites des domaines appartenant aux différents groupements intéressés, sont scrupuleusement respectés.

Parfois la bonne volonté ne fait pas défaut ni la clairvoyance mais l'Administrateur est écrasé de besogne et débordé.

6° Il faut laisser au cultivateur indigène l'impression qu'il est allé de lui-même s'installer sur son nouveau lopin de terre; le spectre de la contrainte ne doit pas paralyser son élan ni ses initiatives. « Au retour d'un précédent voyage à la Colonie, nous dénoncions le dirigisme qui détruit de jour en jour chez l'indigène le sens des responsabilités et nous rappelions une vérité trop souvent oubliée, à savoir que pour être heureux l'homme a besoin de liberté plus encore que de pain. » Rendre les lotissements obligatoires pour les indigènes, c'est en diminuer à leurs yeux la valeur; c'est leur donner l'impression qu'il y va de notre intérêt beaucoup plus que du leur. Nous n'avons pas le fétichisme de la liberté, car, dans le sens où on l'entend généralement, elle est un bien relatif dont aucun de nous n'est abondamment pourvu. Néanmoins, pour faire l'éducation du Noir, il faut lui donner davantage tout au moins l'impression d'être libre. »

Le Congo ne doit pas prendre l'allure d'une immense caserne où retentit à chaque instant la voix tonitruante d'un gradé de mauvaise humeur. « On ne fera jamais du cultivateur loti un véritable paysan aimant son terroir et sachant multiplier l'efficacité de son travail par la joie qu'il y apporte, s'il est entré dans les lotissements avec une mentalité d'esclave. »

Question: Faut-il écarter toute pression indirecte? Ne peut-on pas avantager les paysans lotis ou imposer les corvées désagréables aux autres?

Réponse: Une certaine liberté doit présider à l'installation des cultivateurs sur les

lotissements si l'on ne veut pas que l'autochtone considère cette nouvelle profession comme une corvée plus lourde que les précédentes. « C'est d'ailleurs ce que des fonctionnaires semblent avoir fort bien compris. Encore leur faudrait-il des directives formelles et la certitude qu'ils seront notés en haut lieu, non pas sur le nombre d'indigènes lotis en une année, mais sur l'esprit qui règne parmi les paysans. »

Ni contrainte pure et simple, ni contrainte plus ou moins camouflée, telle est la formule. « N'importe qui portant sur son casque la plaque de l'Etat peut organiser des lotissements et y placer des indigènes, mais seul un fonctionnaire d'élite animé d'un grand idéal peut arriver à ce résultat sans contrainte directe ou indirecte, » et c'est possible, à preuve Kasongo, Lodja et Kanda-Kanda.

Je le sais bien, il est plus facile de dominer que d'éduquer, mais « ici comme ailleurs, le paternalisme n'est en réalité qu'une solution de facilité, une abdication désespérée devant nos responsabilités d'éducateurs. »

7° Qui dit cultivateur agricole, ne dit pas nécessairement paysan. Nombreux sont les indigènes qui n'ont ni le goût, ni la capacité, ni les moyens de former une classe paysanne prospère et heureuse. « Un paysan du Maniéma, à qui nous demandions la raison pour laquelle il avait quitté des anciens champs pour s'établir dans les lotissements, nous rétorquait : « Parce que je suis un homme fort. » Combien nous préférons cette fière parole à celle d'un paysan de Katakò-Kombe qui répondait à la même question d'un ton renfrogné : « Parce que tu l'as voulu, Blanc. » L'un avait l'âme paysanne, l'autre avait l'âme d'un salarié quelconque.

8° La délimitation des blocs doit être souple. Il faut prévoir l'avenir et ne pas oublier que d'autres candidats s'ajouteront plus tard aux cultivateurs actuels. « Le jeu des naissances, la rentrée de miliciens ou de travailleurs fin de terme, un mouvement de retour à la terre dans les agglomérations extra-coutumières peuvent amener un accroissement de population paysanne. »

9° Les lotissements et la polygamie. La question est délicate. Je ne partage pas d'ailleurs le point de vue de Mr Malengreau : on ne peut accuser le système des lotissements de déclencher le désir qu'a l'indigène de retomber dans la polygamie. « On s'est demandé si l'égalitarisme n'avait pas pour effet de favoriser la polygamie. Il n'est pas douteux que les indigènes estimeront, non sans raison, que les polygames sont favorisés et certains n'hésiteront pas, s'ils en ont les moyens, à prendre une autre femme pour alléger leur tâche. Aussi longtemps que les indigènes ne cultiveront pas leur lot en pleine liberté avec le désir sincère de cultiver davantage pour augmenter leurs revenus, ils auront tout intérêt à prendre une ou plusieurs épouses supplémentaires. Mais ce phénomène n'est imputable aux lotissements agricoles que dans la mesure où ceux-ci leur imposeront un surcroît de travail. »

10° Il est grand temps d'éveiller la conscience professionnelle des autorités autochtones qui doivent elles-mêmes effectuer la répartition des lotissements ; elles sont mieux à même que nous de respecter les affinités naturelles des divers clans, d'éviter la dislocation brutale des groupements familiaux et de déceler leurs antipathies traditionnelles.

« Cet interventionnisme n'est pas toujours éclairé et l'indigène commence à ne plus prendre au sérieux nos expériences. Nous les avons trop fréquemment bousculés, toujours sous prétexte de leur intérêt... La répartition des lotissements par le fonctionnaire européen doit être écartée ; il fait naître chez l'indigène l'idée que les lotissements appartiennent à l'Etat et que les cultivateurs lotis sont des espèces de salariés. Quelques soient les déceptions rencon-

trées il faut laisser les indigènes et leurs chefs prendre leurs responsabilités, quitte à exercer une surveillance discrète et à autoriser un recours auprès de l'autorité européenne. »

11° Les lotissements et la dénatalité. Sans aucun doute, bien longtemps encore la femme indigène sera la grande enchaînée, enchaînée à son seigneur et maître, enchaînée à sa case, à ses gosses et à son champ. En dernière analyse, c'est elle qui cultivera et fécondera de ses sueurs la terre ancestrale. On imposera aux hommes un programme agricole; c'est la femme qui l'exécutera.

« Les prestations exigées dans certains lotissements sont excessives, cela paraît évident, mais elles le sont surtout pour la femme. C'est pour tranquilliser notre conscience qu'un décret officiel ne leur impose que « l'entretien du village et le désherbage des chemins », alors qu'on sait fort bien qu'aussi longtemps qu'on ne sera pas parvenu à faire retomber effectivement sur les hommes eux-mêmes la charge des cultures obligatoires, ce sont les femmes qui en porteront le poids principal. »

Le travail exagéré, peut avoir, pour la femme indigène, des conséquences sociales graves; son influence néfaste sur la natalité est certaine, surtout dans les milieux où la monogamie est en honneur.

Dans un Mémoire présenté à l'Institut Royal Colonial Belge, le R.P. Lamal écrit à ce sujet. « Le joug des cultures obligatoires pèse lourdement sur les femmes, mais surtout sur les femmes de monogames, qui constituent plus de la moitié du groupe des femmes mariées. (Il s'agit des Basuku du territoire de Feshi) Que de fois, posant la question à la femme d'un monogame: « Pourquoi n'avez-vous qu'un enfant? », j'ai eu la réponse: « Si j'avais des enfants, qui ferait les champs de l'Etat? »

« Nous avons reçu des réponses du même genre, commente Mr. Malengreau, dans certains lotissements situés dans le sud du territoire de Katako-Kombe, et où des cultivateurs affirmaient qu'il était impossible à leur femme de s'occuper à la fois de leurs enfants et des lotissements. »

Je passe sous silence la question de l'évacuation des produits vers les centres d'achat: là où il n'y a pas de route, c'est encore la femme qui servira de bête de somme.

Conclusion.

Manier la pâte humaine est chose difficile, surtout si l'on veut respecter ce qu'il y a en nous de plus délicat et de plus essentiel, la liberté. Il n'y a qu'une méthode possible, c'est celle préconisée par A. Sarraut et résumée magnifiquement par lui. « La patience est le maître-mot de l'œuvre colonisatrice. Elle est, pour le succès de ses créations économiques, la règle d'un effort qui doit tâtonner souvent et longuement dans l'inconnu: elle est, pour ses effets humains, la condition d'un résultat efficace. » (Grandeur et servitude coloniales.)

Quoiqu'on fasse, la liberté ne peut être refoulée vers le bas, elle doit revenir à la surface, tel un nénuphar dont les pétales forment une main ouverte vers le ciel...

J. ESSER.

De Bijwoordelijke Functie in het Tshiluba ¹⁾

2 De werking met kracht uitgevoerd

Gebruikt men de éénlettergrepige bijwoorden met hoge toon, dan drukt men uit dat de werking met kracht uitgevoerd wordt. Een kracht die zich uit door 't geluid of door de ruwheid of de veerkracht waarmee een werking kan geschieden.

ubwéjá tshintú bwée=met geweld wierp hij het ding binnen

ukókólá kóo=hij klopt hard

ujúká juú=hij springt recht

udipwáká pwáa=hij werpt zich vooruit

usuiká kálamba súi= ruw weg bindt hij het doekje

utúlá bísoso túu=met één ruk trekt hij het gras uit

udi wepúká mashíní wée=hij springt op zij voor de machine

wolólá dibokó wóo=krachtig strekt hij den arm

umbúshá tshintú wúu=met geweld verwijdert hij het ding

wipatshilé mbuji wii=met geweld verjoeg hij de geit

Bij werkwoorden die geen lange klinker hebben wordt weeral het bijwoord gevormd met een ander werkwoord:

ubandishilé káshete bwée=met kracht heft hij de kist binnen

wakwatshi mbuji sui=hij heeft de geit gepakt en sterk gebonden (sui uit kusuika=binden)

uvuá múpatuké mú nzubú nyáa (uit kúyá=gaan)=met geweld (gaande) verliet hij het huis

Vandaar ook dat deze éénlettergr. hoge bijwoorden bij gelijk welk werkwoord kunnen aangewend worden:

ubikilé júu=hij sprong recht (júu uit kujúka=opstaan); (-biká=opstaan)

umbukilé wóo=hij maakte zich vlug uit de voeten (wóo uit kuóngólóká)

umbushilé tshintú bwée=hij wierp het ding binnen (bwée uit kúbwéjá=binnen doen)

Deze éénlettergrepige hoge bijwoorden kunnen samen aangewend worden met éénlettergrepige lage, vooral in die gevallen waarin vlugheid een uiting is van kracht:

wongólóká mú nzubú woo-wóo (woo)=hij maakt zich zachtjes maar vlug uit het huis

ubwéjá bintú bwee-bwée (bwee)=zachtjes maar vlug doet hij het ding binnen

usuiká kálamba sui-súi (sui)=zachtjes maar vlug bindt hij het doekje

Gebeurt de werking herhaalde malen, dan herneemt men weer het bijwoord:

ukókólá kó kó kó=hij klopt herhaalde malen hard

babiká jú jú jú=ze staan vlug op de een na de ander

bendá wé wé wé=vlug gaat een, dan een andere, dan een volgende

usuikilé súi súi súi=vlug en verscheidene malen bond hij

1) Cf. ÆQUATORIA. XII n^o3,4; XIII n^o1.

Samenvatting.

Alvorens enkele bijzondere gevallen te behandelen, laten we even de voorgaande manieren van bijwoordelijke vorming samenvatten.

Nemen we daarvoor het werkwoord *kúsuiká*=binden: *tshisuikasuika* (niet gelijk het behoort); *músuikasuika* (gelijk 't behoort); *súikasúikaa* (menigmaal); *súika súika* (beurtelings); *súikaa* (volledig); *suikaa* (traag); *suikáa* (vlug); *suii* (zachtjes); *suii* (krachtig)

Enkele bijzondere gevallen.

1° éénlettergepige bijwoorden voortkomende van hoedanigheden.

In een van de voorgaande bijdragen werd gewezen op de stamverdubbeling bij de bijvoeglijke naamwoorden; *múntú múkólákóláyi*; *múntú múkólekóle*.

De laatste stamverdubbeling, deze zonder *-ayi*, wordt afgekort, zelfs tot op één lettergreep. Voorbeelden:

tshintú tshitokétoké=*tshintú tshitokétoo*=*tshintú too*=een zeer wit voorwerp
múntú múyowéyowé=*múntú múyowéyoo*=*múntú yoo*=een zeer magere vent
múntú múkokékoké=*múntú múkokékoo*=*múntú koo*=een zeer zwak man
tshintú tshikénkekénké=*tshintú tshikénkee*=*tshintú kee*=een zeer blinkend voorwerp
múkábá mútshiukétshiuke=*mútshiukétshiuu*=*múkábá tshiuu*=een band fel van kleur
 verschoten *múbidi múababé*=*múbidi múabaa*=*múbidi baa*=een lichaam dat veel pijn heeft.

Deze éénlettergepige kunnen ook bij werkwoorden voorkomen, ze zijn dan afkortingen van de bijwoordelijke vorm met voorvoegsel « bi »: *kuóvówá bitokétoké*=*kuóvówá bitokétoo*=*kuóvówá too*=zeer wit wassen *kúmúlékélá bikokékoké*=*kúmúlékélá bikokékoo*=*kúmúlékélá koo*=hem zeer zwak laten

2° éénlettergepige bijwoorden voortkomende van de lijdende vorm die betekent: in een toestand gebracht zijn. Voorb:

tshisúkú tshibwikábwiká=*tshisúkú tshibwikábwii*=*tshisúkú bwii*=de zeer dichte « brousse », de zeer ondoordringbare « brousse »
múkilá múvindikilávindikilá=*múkilá múvindikilávii*=*múkilá víi*=de zeer stilgehouden staart
búléngelé búbekéshábekéshá=*búléngelé búbekéshébee*=*búléngelé bee*=een overgrote goedheid
Tshintú tshitoké tshikézákézá=*tshitoké tshikézézé*=*tshintú tshikézée*=*tshintú tshitoké zee*=een zeer blinkend wit voorwerp.

Merk op dat de verdubbelde stam de toon van de noemvorm heeft; het éénlettergepige bijwoord heeft de toon die het heeft in de noemvorm van het werkwoord.

Deze afkortingen hebben maar plaats bij stamlettergrepen met lange klinker; voor niet lange klinkers gebruikt men de verdubbelde stam.

3° De verdubbelde stam met lage tonen kan ook gebezigd worden om aan te duiden dat een toestand in sterke mate aanwezig is. Voorbeelden:

mútshi múkonyamé konyakonya=een fel gekromde stok
mámu múpámpakané pampapampa=een zeer onrustige moeder
kápaya kúle ne bintú ula ula=een zakje opgepropt met voorwerpen
muáná mútshimbakané tshimbatshimbaa=een zeer dwaas kind

Al deze voorbeelden zijn in de bedrijvende vorm; ook in de lijdende vorm kan de

verdubbelde stam aangewend worden. Voorbeelden :

mútshi múkonyá kudi muaná konyakonya = een stok fel gekromd door het kind

tshintú tshitokéshá tokatoka = het zeer wit gemaakt voorwerp

tshîbi tshishitúlá shitushitu = de fel geopende deur

búdimi búbutúlá butubutu = het fel vernielde veld

nzubú muásá pá lúbúebúe asaa = het stevig gebouwde huis op de rots

Deze verdubbelde stammen kunnen afgekort voorkomen. Voorbeelden :

mútshi múkonyamé konyakonya = mútshi múkonyamé konyaa = een fel gekromde stok

mamu múpámpakané pampapampa = mamu múpámpakané pampaa = de zeer onrustige moeder

búdimi búbutúlá butubutu = búdimi búbutúlá butuu = het fel vernielde veld

4° De verdubbelde stam om uit te drukken « menigvuldig, herhaaldelijk » :

uvuá múkwaté mishipá kwátakwáta = hij had veel vis gevangen

lúpépelé luvuá lushimbúlá mitshi shimbushimbu = de wind had veel bomen ontworteld

mvúlá wabutúdi nzubú búbutútu = het onweder heeft veel huizen vernield

nkashama uvuá múshipe mbuji shipashipa = de luipaard had veel geiten gedood.

Br. ADALBERT
Broeders van Liefde
Lusambo.

Enseignement Papal.

Pie XI, dans son encyclique RERUM ECCLESIAE du 28 février 1926 :

« C'est juger faussement les indigènes que les considérer comme des hommes d'une race inférieure et d'une intelligence obtuse. Une longue expérience nous apprend en effet que les peuples des régions d'Orient et du Midi ne le cèdent pas aux peuples de nos régions et qu'ils peuvent même lutter d'intelligence avec eux ».

Pie XII, dans son encyclique SUMMI PONTIFICATUS du 20 Octobre 1939.

« Et les nations, en se développant et en se différenciant selon les diverses conditions de vie et de culture, ne sont pas destinées à mettre en pièces l'unité du genre humain, mais à l'enrichir et à l'embellir par la communication de leurs qualités particulières et par l'échange réciproque des biens, qui ne peut être possible et en même temps efficace que quand un amour mutuel et une charité vivement sentie unissent tous les enfants d'un même père ».

« L'Église du Christ, fidèle dépositaire de la divine sagesse éducatrice ne peut penser ni ne pense à attaquer ou à mésestimer les caractéristiques particulières que chaque peuple, avec une piété jalouse et une compréhensible fierté, conserve et considère comme un précieux patrimoine. Son but est l'unité surnaturelle dans l'amour universel senti et pratiqué, et non l'uniformité exclusivement extérieure, superficielle et par là débilante.

Toutes les orientations, toutes les sollicitudes, dirigées vers un développement sage et ordonné des forces et tendances particulières, qui ont leur racine dans les fibres les plus profondes de chaque rameau ethnique, pourvu qu'elles ne s'opposent pas aux devoirs dérivant pour l'humanité de son unité d'origine et de sa commune destinée, l'Église les salue avec joie et les accompagne de ses vœux maternels. Elle a montré à maintes reprises, dans son activité missionnaire, que cette règle est l'étoile directrice de son apostolat universel. D'innombrables recherches et investigations des pionniers, accomplies en esprit de sacrifice, de dévouement et d'amour par les missionnaires de tous les temps, se sont proposé de faciliter l'intime compréhension et le respect des civilisations les plus variées.... »

Les Iyémbé du Lac Léopold II

1. Origine.

Les Iyémbé sont une des plus curieuses tribus du Lac Léopold II; on les trouve un peu partout, dispersés au cours de leurs migrations. Ils ont ceci de particulier qu'on peut suivre leurs traces avec une assez grande exactitude.

Les Iyémbé font partie des tribus Môngo qui viennent des régions de la Province de Coquilhatville; ils ont traversé la Lobilaka et se disent originaires de Bonsenya (ce mot viendrait-il de senya, abandonner, d'où: pays abandonné?) et de Bolena (ce mot viendrait-il de lena, séparer, d'où: séparation, dispersion?). L'ancêtre commun des Iyémbé est Bènjà, que certains disent être le fils de Benkosi. Les Iyémbé d'Ekôngò disent que leur ancêtre Bènjà avait trois fils: Lobanga, Bekeliekeli et Nyangeyanga, mais ceci est nié par d'autres Iyémbé.

Venant du Nord, ils ont déferlé vers le Sud, pour atteindre en premier lieu le Nord du Territoire d'Inongo. Les Iyémbé semblent être arrivés dans la région avant les Ekôngà à Mpùtèlà, mais après les Ntombà et Bolià.

2. Iyémbé de Lobanga (Iyémbé d'Ekôngò).

Un premier groupe de Iyémbé sous la conduite du fils aîné de Bènjà, Lobanga, passa par Ebékôli, Bongelo, Bobalà, Bolombi et Bengóló, où ils s'arrêtèrent trois jours à l'emplacement actuel de Bokilà, hameau de Bèngóló pour atteindre le Bokilà de jadis, près de Bèngóló-Towe sur la rive droite de la rivière Elombà au bokonda « Boloti » (= la fuite). Derrière le gîte d'étape actuel de Mpenjwà on montre une vieille palmeraie attribuée aux Iyémbé. D'autres disent que des Iyémbé sont passés de la région des Liókó-Liombo tout droit vers Bokilà. Ces Iyémbé sont ensuite allés s'installer à Ekongo, Ibalì, Ibongia, etc.

3. Iyembe de Ngongo Iyembe.

Un groupe de Iyémbé, descendants de Lobanga, sous la conduite de Eteni e mpambi, que certains disent être également un fils de Bènjà, mais d'une autre mère, se rend à Ngongo Iyémbé et à Ibalì ngongo. Le premier chef de Ngongo Iyémbé s'appelle Nkangato et celui de Ibalì ngongo, Ngândubosano.

4. Iyembe de Wendjela (Iyembe de Bankandja).

Lobanga aurait eu un frère (?) cadet, mais d'une autre mère, du nom de Lond'Okungu. Sous sa conduite un groupe de Iyémbé partant de « Boloti », remonta vers Wendjèlà, près de Bosábola, entre Bomàngolà actuel et Lokènyé, d'où se détacha un groupe assez important, estimé à seize cents à deux mille personnes, qui se rendit à Lofombo, près de

Bolongo Weti.

Un autre groupe venant également de Wëndjèlà occupa la rive droite de l'Elombá vers l'aval, mais il en fut chassé par les Wayá. Passant sur la rive gauche à Mpásha, ils allèrent à Bobàndà et Ngelíbàndà et puis à Ipèkwà. Les Iyémbé qui restèrent à Bobàndà s'appellent Iyémbé i Lokéle.

Les Iyémbé qui remontèrent à Ipèkwà, y occupèrent une terre qu'ils reçurent du village de Bomáté (1) chez les Nkundó. Actuellement leur village-chef est Bänkàndjà.

Selon le témoignage de Nsengambo Pierre, chef des Baséngélé et décédé il y a quelques années, l'ancêtre des Baséngélé, Kengulu, rencontra Bènjà (lui-même ou un de ses descendants) à Bobàndà à l'époque de la guerre d'Ikèngé y'ombombà. (2)

5. Iyembe de Mbongeleko.

Un groupe de familles Iyémbé se détacha des Iyémbé de Wëndjèlà, sous la conduite d'Ibooko-Engoi, descendant des Iyémbé de Wëndjèlà, et alla dans la région de Mbongeleko. Certains passèrent la Lotzi à Èlomb' é Bóngò; d'autres vinrent de Bòbàndà: entre Luéló et Ntikóembà on montre encore un « eláli » (=emplacement d'ancien village) où ils auraient habité jadis; ensuite ils passèrent par Bolèmbo où ils durent abandonner leurs pirogues qu'ils enfouirent dans la Lotzi.

D'autres firent une pirogue à Ibali; pour passer la Lotzi ils payèrent un tribut à la rivière en y plaçant un enfant couché dans un panier, en disant: voici notre dette à l'eau, laissez-nous passer en paix. Cet enfant, autre Moïse, fut trouvé dans un panier et recueilli par un homme du village de Bòbéké, qui l'éleva et lui donna le nom de Bòntòwasi (=homme sauvé de l'eau). Il a encore un descendant à Bòbéké, qui s'appelle Bòntòwasi.

Toutes ces familles allèrent par voie de terre à Mpot'oté, sur la rive droite de la Lokoró, où elles firent de nouvelles pirogues.

Leurs Batwá les accompagnèrent, mais ils retournèrent à Nkondé, où on les appelle Ndomb'é Mbàngà. Les Batwá des villages de Bolembo, de Èlomb'é Bóngo et de Nkondé près d'Ilekó sont originairement des Batwá des Iyémbé. Ils sont apparentés aux Batwá de Nkólétúrú, mais pas à ceux d'Ikolo, qui habitent la grande forêt, qui s'étend entre Nkótó et Nkáká. Leur langue est du reste fortement apparentée au Iyémbé.

Ensemble ils ont remonté la Lokoró, jusqu'à la rivière de Bèngò. En aval de Bèngò la rivière s'appelle Bonsonya (du verbe sonya, abandonner) et en amont elle s'appelle Lompako. Ibooko s'installa comme chef à Bèngò, dont les quatre hameaux s'appellent: Bonsonya, Ibombi, Belondo et Bontole. A Mbóngelékó Boté w'átuku devint chef. Là le groupe se scinda en deux: les uns s'avancèrent par Bobala, Manga, Ngandulita, Iba, Betumbe jusqu'à Bolondó. Le premier chef de Bolondo venait de Pengoli et s'appelle Mpololokoto. Les autres s'avancèrent par Bongo, Ngolosenge, Mpe, Mpensimbo, Ngeli, Bongotaotwa jusqu'à Iliki, près d'Ewawaka.

6. Iyémbé i Nka'' Okwa.

Un autre groupe de Iyémbé se dirigea vers Oshwe. Ils traversèrent la Lotzi à

1) Bomáté se trouve chez les Bombomba, mélangés de Bombwanja, à deux étapes d'Ekongo.

2) H. Rombauts, Aequatoria, VIII, 1945, n° 4. Èkondá, p. 126.

Ngând'ikôngò et passèrent par Ilângôsôngo et Bòkoliâwongo. Ils s'appellent Iyémbé i Nka 'Okwá. A Oshwe le chef Iyémbé paya le droit d'occupation de la terre à Isoko, en ce moment propriétaire de la terre. Isoko alla ensuite habiter plus en amont sur la Lokényé, près de Wambia. Près d'Oshwe il y a encore des villages où on retrouve des éléments Iyémbé : Iyémbé, Ilângá-Nkole, Nkile et Iyenga, qui se trouvent au sud de la Lokényé. A ceux-ci sont également apparentées les familles Iyembe du village Ikâri, chez les Bolend, où il y a encore un hameau provenant d'un ancien village du nom de Iyembe. Il y a encore un hameau Iyembe à Bosoke, près de Mayaya chez les Bolôngó-Mbàmbo au nord du Territoire d'Oshwe.

7. Autres Iyémbé.

1) dans le Territoire de Bikoro on trouve des Iyembe, appelés Iyembe i 'oseli ou aussi Iyembe i 'onsango. On en trouve encore près du village de Lôngo, chez les Besongó : le village s'appelle Iyemba. Chez les Besongó également le village de Mpómbo.

2) quand les Wayá arrivèrent à Búli (Kiri actuel) ils trouvèrent des Iyembe installés à la rive de la Lotósi.

3) chez les Wayá il y a encore le village de Mpómbo, qui serait également apparenté aux Iyémbé.

8. Conclusion.

Les Iyémbé sont plus timides que les autres tribus, ce qui fit sans doute que lors de la migration ce fut une fuite éperdue et un peu désordonnée. Dans cette fuite les Iyémbé se joignirent à d'autres tribus et se fixèrent chez eux. Cette tribu composée d'hommes de belle stature et de belle constitution est malheureusement peu prolifique; le taux de natalité y est très bas. Pour la région desservie par la mission catholique d'Ibeke, il y avait en 1945 chez les Iyémbé de la région de Kiri : 286 femmes mariées à des monogames, celles-ci avaient en tout 316 enfants, soit 1, 1 %. Parmi ces 280 femmes, 132 étaient sans enfants, soit 46 %.- 145 femmes étaient mariées à des polygames, celles-ci avaient en tout 155 enfants, soit 1, 07 %. Parmi ces 145 femmes, 77 étaient sans enfants, soit 53 %. Qu'en restera-t-il dans quelques années, si la tribu ne relève pas son taux de natalité?

novembre 1949

ADRIEN DE SCHAEZEN C.I.C.M.
Supérieur Provincial.
Léopoldville.

Les Pères du Saint-Esprit et l'Acceptation de la mission du Congo au XIXe siècle.

En 1841, le Vénérable Libermann fonda en France la Société des Missionnaires du Sacré-Cœur de Marie. Cette nouvelle Congrégation se proposa comme but spécial l'apostolat parmi les noirs, et particulièrement parmi les noirs les plus abandonnés. ¹⁾ Plus tard, en 1848, le Vénérable Libermann, avec ses fils, s'unissait à la Société du Saint Esprit, autre Congrégation française fondée en 1703. De cette fusion naquit l'actuelle Congrégation du Saint Esprit et le Vénérable Libermann en devint le premier Supérieur Général. C'est le P. Libermann avec ses fils qui ont rempli le rôle de pionniers dans la reprise des missions catholiques de l'Afrique occidentale au siècle précédent. ²⁾

Dans cet article nous traiterons spécialement de la reprise des anciennes missions catholiques du Congo. Nous pouvons distinguer cinq phases quant à l'acceptation définitive de cette mission par les Pères du St. Esprit :

1. Les Pères du St. Esprit s'établissent en Afrique occidentale mais leurs yeux se tournent déjà vers le Congo dans un zèle apostolique embrassant presque l'Afrique toute entière. (1843-1863)

2. Les Pères du S. Esprit acceptent la mission du Congo, à laquelle l'Ordre des Pères Capucins vient de renoncer. (1865)

3. Pénibles débuts des Pères du S. Esprit dans l'Angola. (1865-1870)

4. Suspension provisoire de la mission. (1870)

5. Reprise définitive de la mission du Congo. (1873)

1. Les Pères du S. Esprit en Afrique et les premières perspectives d'une mission au Congo.

C'était en décembre 1842 que le Vénérable Libermann entra en relation avec Mgr. Barron, nommé récemment par Rome Vicaire Apostolique des deux Guinées, et à qui le Saint Siège venait de confier en 1841 toute la côte occidentale de l'Afrique entre le 17° degré latitude boréale et le 17° degré latitude australe, excepté l'évêché de l'Angola et du

1) P. Briault. « La Reprise des missions d'Afrique au dix-neuvième siècle. Le Vénérable Père Libermann. » chez Gigord, Paris 1946. p. 63-83.

2) Nous remercions Son Excellence Monseigneur Le Hunsec, Supérieur Général de la Congrégation du Saint Esprit de nous avoir permis de consulter les documents privés des Archives de sa Congrégation et d'en faire de larges emprunts.

Congo, sans qu'aucune limite ne fut indiquée du côté de l'intérieur du continent. 3)

Dès le début des négociations, la reprise de l'apostolat missionnaire au Congo fut nettement envisagée et le Vicaire Apostolique nourrissait le dessein d'y envoyer quelques uns de ses missionnaires. 4)

Un premier groupe de sept missionnaires de la Congrégation du Sacré Cœur de Marie accompagnait Mgr. Barron en Afrique, où ils arrivaient en 1843. Après huit mois, cinq d'entre eux avaient déjà succombé, victimes de leur inexpérience et du climat meurtrier des Guinées. 5) Mgr Barron prit alors le parti d'abandonner l'entreprise et il se rendit à Rome en juillet 1844.

Le Vénérable Libermann était très affecté de ce terrible coup qui venait de s'abattre sur sa jeune Congrégation. Il ne songea cependant pas à renoncer à la mission d'Afrique continentale, mais il se rallia à l'idée d'un repli provisoire sur Gorée ou sur la côte du Sénégal, envisagé comme pied à terre pour une pénétration ultérieure et comme un lieu d'acclimatement. Il cherchait en même temps un moyen de pourvoir à l'évangélisation des Guinées sans y envoyer des missionnaires européens, notamment en faisant travailler l'Afrique elle-même à sa propre rédemption par l'institution d'un clergé indigène. 6)

Le P. Libermann confia ses vues à la nonciature de Paris, qui lui demandait un rapport étendu sur cette affaire, en novembre 1844. Il y parlait d'un séminaire pour noirs soit à Rome, soit dans le midi de la France. 7)

En décembre de cette même année, le P. Libermann envoya à Rome le P. Schwindenhammer, son homme de confiance. Celui-ci y rencontra Mgr. Barron, qui ne faisait aucune objection aux nouveaux projets du P. Libermann et qui donna sa démission quelques mois plus tard, en juin 1845. Le P. Schwindenhammer présenta aussi un rapport de son Supérieur à la Congrégation de la Propagande. Dans ce mémoire le P. Libermann exposa son idée sur les possibilités de l'apostolat aux Guinées. Dans les circonstances tragiques du moment il fallait bien faire quelque chose, hasarder quelques directives, quitte à prévoir d'avance beaucoup de remaniements. Le fait principal c'était que la Congrégation du P. Libermann restait disposée à desservir cette mission des Guinées. 8)

Le 16 janvier 1845, la S. Congrégation de la Propagande confia officiellement l'immense mission des deux Guinées à la société missionnaire du P. Libermann et elle donna à celui-ci des patentes en blanc pour y nommer un Préfet Apostolique à son choix. Le P. Libermann désigna pour cette fonction le P. Tisserant, qui avait été Préfet Apostolique de Haïti mais qui avait dû quitter sa mission au mois de mai 1845. Malheureusement le Père tomba malade et fut obligé d'aller passer tout l'automne dans le Midi de la France, tandis qu'au mois de juin une première caravane allait rejoindre le P. Bessieux et son compagnon, les deux survivants du groupe qu'avait mené Mgr. Barron en 1843. Le Préfet Apostolique, s'étant remis, partit de Toulon à la fin de novembre 1845. Il n'atteignit jamais sa destination, le navire fut assailli sur le banc d'Arguin par

3) Voir plus de détails sur Mgr. Barron et les négociations entre lui et le P. Libermann dans le livre du P. Briault, p. 110-117.

4) Archives de la Congrég. du S. Esprit, B. G. IV, 1865, 644.

5) Voir tous les détails de ce désastre chez le P. Briault, p. 145-160.

6) P. Losfeld, « Een missie-generaal en een missieplan. » dans la revue hollandaise : « Het Missiewerk » XXII. (1941) p. 72. - Voir aussi le P. Briault, p. 160-162.

7) P. Briault, o. c. p. 162.

8) P. Briault, o. c. p. 162-164.

une violente tempête qui le jeta sur la côte. La moitié des passagers y trouvèrent la mort et le P. Tisserant se trouva au nombre des victimes. Ceci arriva le 7 décembre 1845. ⁹⁾

Tout de suite le P. Libermann chercha à lui donner un remplaçant, et il choisit le P. Gravière ¹⁰⁾. Au moment où le nouveau Préfet Apostolique s'embarqua pour l'Afrique le P. Libermann se rendit lui-même à Rome, où il arriva en juillet 1846. Il sentait en effet la nécessité de mettre des Evêques à la tête de ses missions, non seulement pour le décorum mais aussi pour l'unité de direction de l'œuvre missionnaire. Il lui tenait à cœur d'exposer personnellement ses idées au sujet de l'apostolat des noirs en Afrique. Le mémoire qu'il présentait à la Congrégation de la Propagande et qui est daté du 15 août 1846, est comme une charte des missions d'Afrique. Il prend miséricordieusement la défense des noirs, envisage la création d'écoles, des catéchistes, du clergé indigène. Quand à l'organisation canonique de la mission des Guinées, il proposa la création d'un Vicariat, à la tête duquel serait mis un évêque assisté d'un coadjuteur, et il envisagea déjà la possibilité de démembrer ce territoire beaucoup trop étendu. Le mémoire traite aussi des délimitations territoriales et pose aussi quelques questions au sujet de l'étendue de la mission du côté du Congo. ¹¹⁾

Le P. Libermann quitta Rome à la fin du mois d'août. La Congrégation de la Propagande examina entretemps son rapport. Le 22 septembre elle nomma le P. Truffet Vicaire Apostolique de la mission de Guinée, ¹²⁾ et le 23 octobre suivant le Cardinal Fransoni, Préfet de la Propagande, écrivit une lettre au P. Libermann, dans laquelle il lui donna la réponse de la S. Congrégation aux questions posées dans le mémoire du 15 août au sujet des limites de la mission. « En général la Mission avait toujours la même étendue que sous Mgr. Barron, y dit le Cardinal, et, pour la Guinée inférieure spécialement, elle s'étendait à tous les lieux qui n'étaient pas soumis à l'évêque de l'Angola et du Congo. » ¹³⁾

Mgr. Truffet partit pour l'Afrique le 15 avril 1847. Il n'y vécut que sept mois et expira à Dakar le 23 novembre 1847, victime de son inexpérience ¹⁴⁾ laissant la mission dans une situation critique.

Le P. Libermann préparait alors une double nomination pour remplacer Mgr. Truffet, réalisant ainsi le plan qu'il avait présenté antérieurement à la Propagande. Le 20 juin 1848 celle-ci nomma le P. Bessieux Vicaire Apostolique des deux Guinées. C'était le plus ancien des missionnaires. Il s'imposait déjà par quelque expérience et, plus encore, par une haute vertu personnelle. Le Saint Siège lui adjoint un coadjuteur en la personne de Mgr. Kobès. ¹⁵⁾

Les deux évêques rentraient en Afrique le 18 février 1849. Entretemps s'était effectuée la fusion de la Congrégation du Sacré Cœur de Marie et de la Congrégation du Saint Esprit. Le champ d'apostolat de la nouvelle Congrégation s'élargit : à côté des missions proprement dites vinrent s'ajouter les œuvres d'un clergé colonial. ¹⁶⁾ De là des inquiétudes chez les deux évêques missionnaires au sujet de l'avenir des missions africaines. Ceci devint

9) P. Briault, o. c. p. 195-197.

10) P. Briault, o. c. p. 197-198.

11) P. Briault, o. c. p. 198; p. 205-209. - Voir aussi P. Losfeld, dans « Het Missiewerk », XXII, (1911), p. 135-138.

12) P. Briault, o. c. p. 212-214.

13) Archives de la Congrégation du S. Esprit, B. G. IV, 1863, 163.

14) P. Briault, o. c. p. 227-238.

15) P. Briault, o. c. p. 306-308.

16) P. Briault, o. c. p. 241-284.

pour Mgr. Bessieux une véritable préoccupation. « Le bon seigneur Bessieux souffrait jusque dans sa conscience de l'abandon de la pauvre Afrique. Évêque d'un littoral qui allait de la Mauritanie jusqu'aux territoires d'Angola, il se jugeait responsable devant Dieu du sort de ces malheureux pays. Aussi, avant même que l'évangélisation à sa portée immédiate eût connu un résultat appréciable, il tremblait sans cesse que d'autres œuvres ne vissent la restreindre ou l'entraver. Il ne pourra plus passer devant une île, une côte, ou entendre parler d'un pays nouveau, d'une terre récemment explorée (et c'était alors le moment) sans qu'aussitôt il ne rêva d'y aller voir à son tour, d'y envoyer des missionnaires et d'y fonder quelque établissement. » 17)

Rien d'étonnant alors que « ce nouveau prélat s'intéressait vivement à l'ancienne mission du Congo et qu'il nourrissait la pensée d'y envoyer quelques-uns de ses missionnaires, dès que cela serait possible, comme il ressort de ses lettres écrites au P. Libermann en 1850 et 1851. » 18)

Il fut convenu entre les deux évêques que Mgr. Bessieux s'occuperait plus spécialement du Gabon tandis que Mgr. Kobès prendrait soin du Sénégal. C'est le 12 mai 1849 que Mgr. Bessieux quitta la Gorée à destination du Gabon. Il parut surtout soucieux de réaliser ses vues apostoliques sur les possessions insulaires et continentales de la couronne de Portugal; aussi s'imposa-t-il un véritable voyage d'inspection et d'exploration, au moins de la partie côtière de son immense juridiction, dont il estimait les limites du 17° Nord au 17° Sud de l'équateur et dont il fixait approximativement les bornes territoriales au 20° de longitude Est de Paris. Il visita les côtes du golfe de Guinée, l'île du Prince, S. Thomé. Dans le long rapport qu'il rédigea un peu plus tard sur la situation religieuse des possessions portugaises, il vint à la conclusion que la présence de missionnaires religieux et la création d'un clergé indigène y étaient absolument nécessaires. Il envisagea la création d'un petit et d'un grand séminaire à l'île du Prince ou à S. Thomé. Ceci permettrait d'aborder l'évangélisation de l'Angola et, ensuite, on pousserait jusqu'au territoire du Cap. 19)

Mgr. Bessieux trouva en un de ses missionnaires un homme qui partageait entièrement ses vues apostoliques, le P. Duparquet, alors supérieur de la station qui deviendra plus tard « Libreville ». Ce religieux avait conçu un vaste plan d'expansion missionnaire, et « s'était fait comme une vocation de restaurer les anciennes missions portugaises. Il y allait consacrer sa vie patiente et laborieuse. » 20) Il n'avait pas de peine à gagner Mgr. Bessieux à son projet, et voilà qu'en 1852, il se rendit à Loanda et visita même l'Angola portugais, où il rencontra Mgr. Moreira y Reys, évêque de S. Paul de Loanda. 21) De retour dans sa mission il envoya un intéressant rapport de son voyage au P. Schwindenhammer, devenu Supérieur Général de la Congrégation du S. Esprit après la mort du Vénérable Libermann, survenue le 3 février 1852. Dans ce mémoire le P. Duparquet insistait fortement sur la nécessité d'évangéliser le Congo et sur les conditions très avantageuses que l'œuvre missionnaire y rencontrerait parmi la population noire.

Cette relation fit une profonde impression sur le P. Schwindenhammer, qui « lui-même, embrassait dans ses plans d'évangélisation les possessions portugaises non moins que les

17) P. Briault, o. c. p. 308-309.

18) Archives de la Cong. d. S. Esprit. B. G. IV, 1865, 644.

19) P. Briault, o. c. p. 343-347.

20) P. Briault, o. c. p. 346.

21) Archives de la Congr. d. S. Esprit. B. G. IV, 1865, 644.

colonies françaises et anglaises. Mais à cette époque, il n'était pas possible de donner suite à ces projets. Il fallait tout d'abord pourvoir aux postes français de la Sénégambie (Sénégal) et du Gabon, et leurs nombreux besoins absorbaient le personnel restreint dont on pouvait disposer. On se réservait cependant toujours de s'étendre peu à peu sur les autres points les plus importants de la côte. » 22)

2. L'Acceptation de la Mission du Congo.

« Ce fut seulement en novembre 1864, après avoir soigneusement étudié la question, et sans avoir aucune connaissance des offres faites précédemment par la Propagande à d'autres Congrégations, que le P. Schwindenhammer fit faire à Rome les premières démarches en vue d'obtenir pour sa Congrégation la mission du Congo. » 23)

« Le Cardinal Barnabo, alors Préfet de la Propagande, accueillit favorablement ces premières communications et s'empressa d'offrir lui-même cette mission au fils du P. Libermann. » 24)

Ce fut à la suite de cette réponse bienveillante que le Supérieur Général des PP. Spiritains soumit alors à la Propagande un rapport spécial, en date du 17 mars 1865, pour demander la mission du Congo. La partie historique en fut rédigée d'après les recherches zélées du P. Duparquet. Le P. Schwindenhammer y développait aussi les considérations qui l'avaient inspiré à demander cette mission. Depuis longtemps, en effet, la Congrégation du S. Esprit avait conçu l'idée d'évangéliser cette partie de l'Afrique; nulle œuvre ne rentrait plus pleinement et plus entièrement dans les fins de la Congrégation, puisque celle-ci avait pour objet les noirs et les noirs les plus abandonnés; le Congo présentait des gages très sérieuses d'un avenir prospère, car le terrain y semblait mieux préparé et disposé à produire des fruits plus abondants que n'importe quel autre point de la côte où bien des obstacles retardaient la conversion des populations indigènes; enfin la mission du Congo paraissait devoir exciter l'intérêt et la sympathie des catholiques français et par là attirer des vocations à la Congrégation du S. Esprit, et, de plus, les germes de religion qui s'étaient conservés dans la population du Congo permettaient d'espérer que l'on pourrait y trouver plus d'éléments pour l'œuvre si importante du clergé indigène, et ainsi, si le Bon Dieu bénissait cette mission, elle pourrait peut-être aussi venir au secours d'autres missions plus stériles et plus difficiles. 25)

« La S. Congrégation de la Propagande crut devoir accueillir favorablement cette demande inattendue, mais avant de donner une décision, elle en informa le Ministre Général des Capucins, et lui demanda catégoriquement s'il voulait et pouvait envoyer des religieux en cette mission du Congo, confiée autrefois à son Ordre, et en reprendre de nouveau la charge. Après avoir mûrement examiné cette question et pris l'avis du Procureur Général des Missions de l'Ordre, le Ministre Général des Capucins répondit le 31 juillet 1865, que, vu le malheur des temps, son Ordre n'était pas en état de pourvoir suffisamment aux besoins spirituels de ces peuples et qu'il renonçait en conséquence à cette Mission pour en laisser le soin à d'autres ouvriers.

22) Archives de la Congr. d. S. Esprit, B. G. IV, 1865, 644.

23) Archives de la Congr. du S. Esprit, B. G. IV, 1865, 648.

24) Archives de la Congr. du S. Esprit, B. G. IV, 1865, 648.

25) Archives de la Congr. du S. Esprit, B. G. IV, 1865, 645.

En conséquence, la S. Congrégation de la Propagande décréta qu'il y avait lieu de suppléer Sa Sainteté de recevoir cette renonciation faite par le Ministre Général des Capucins et de daigner confier la mission du Congo à la Congrégation du Saint Esprit, sous la dépendance immédiate du Saint Siège, en conservant la juridiction de l'évêque de l'Angola, aux termes de l'Instruction du 14 janvier 1726.

Cet avis de la Sainte Congrégation de la Propagande fut présenté à Sa Sainteté le Pape Pie IX le 10 août 1865, qui voulut bien l'approuver en tout et qui ordonna d'expédier le décret officiel. ²⁶⁾

Ce décret, « Saeculo XV labente », fut promulgué à Rome le 9 septembre 1865. ²⁷⁾ Trois jours plus tard la Propagande communiquait à l'Ordre des Capucins que leur renonciation à la mission du Congo avait été acceptée et que l'Ordre en était déchargé. ²⁸⁾ Le Congo devint ainsi une mission des Pères du S. Esprit.

(à suivre)

P. Aug. Roeykens. O.M.Cap.

26) Nous citons le décret « Saeculo XV labente » - Archives de la Congr. du S. Esprit. B.G. IV. 1865, 646.

27) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B. G. IV. 1865. 853.

28) Pour plus de détails : voir « Aequatoria », 1948, 4.

Documenta

Universités Coloniales.

Des collèges universitaires coloniaux sont en voie d'établissement dans les Indes occidentales, en Nigérie, dans la Côte de l'Or, en Afrique française, au Congo Belge.

Le Conseil de Tutelle a suggéré l'ouverture en 1952 d'une nouvelle université pour les territoires africains sous tutelle. Il est difficile de supposer que le Conseil a réfléchi aux problèmes techniques et financiers (constructions, personnel, équipement) ou à la difficulté pratique de nourrir l'université avec des étudiants provenant des territoires sous tutelle britanniques, français et belges. La proposition semble plutôt une gentillesse vague et peu pratique.

Il y a cependant quelque chose de sensé dans la suggestion. Tout système scolaire doit posséder une part raisonnable d'enseignement supérieur pour équilibrer ses écoles primaires et secondaires. Aussi longtemps que les territoires sous tutelle ne produisent que quelques unités ou dizaines de candidats-universitaires, il y a peu de possibilités de progrès. La proposition du Conseil de Tutelle concernant une université spéciale est folle; mais peut-être le Conseil a-t-il eu dans l'idée le développement d'un système efficace d'enseignement secondaire. Et alors il a raison.

A l'idée de création d'universités il est souvent objecté que les colonies ont plutôt besoin d'enseignement professionnel. Nous ne nions pas le besoin urgent de cet enseignement. Mais nous n'admettons pas que des collèges à enseignement technique sont plus nécessaires que les universités. D'abord la distinction entre collèges techniques et université est fautive: les deux doivent être des établissements où est donnée une formation professionnelle dans une atmosphère d'éducation libérale. Ensuite, le technicien et l'administrateur ont besoin l'un de l'autre; et si les colonies veulent progresser elles ont besoin d'administrateurs pour leurs entreprises, pour leurs services publics, pour le gouvernement. Enfin, si nous affirmons le besoin plus grand d'écoles professionnelles, le peuple des colonies ne nous croira que lorsqu'ils verront que la moitié des chefs des services publics, des secrétaires, etc. sortent des collèges techniques plutôt que des universités.

(adaptation abrégée de: *Oversea Education, Editorial XX, no 4.*)

L'Accroissement de la Population Indigène du Congo Belge.

Une des toutes premières préoccupations de l'autorité belge fut, dès les débuts de la

colonisation, de recenser la population indigène du Congo. Connaître la physionomie démographique du pays était évidemment une nécessité pour qui voulait apporter son aide aux autochtones : encore cette tâche s'avérait-elle ardue dans un milieu où l'idée même d'un état civil était inconnue et où les appartenances claniques restaient alors à découvrir ; même les supputations que l'on pouvait retirer des premiers coups de sonde ne pouvaient-elles être que précaires dans un pays qui venait d'être décimé par les razzias esclavagistes et qui continuait à souffrir de la mortalité juvénile. Celle-ci, lors de l'arrivée des Belges, dépassait dans certaines contrées, les cinquante pour cent.

C'est donc un travail de longue haleine qui fut entrepris par les fonctionnaires territoriaux : ceux-ci dans les années de début allaient de village en village, de hutte en hutte, établissant le nombre d'âmes de chaque foyer. Aujourd'hui, cet effort a porté ses fruits : on peut considérer que la totalité des habitants est recensée sur des fiches qui portent pour chacun, les renseignements relatifs à son état civil ; ces fiches sont centralisées et conservées dans les territoires ; de plus, tout indigène adulte, généralement dès qu'il paye l'impôt, est mis en possession d'un livret d'identité où figurent divers renseignements d'ordre pratique.

Annuellement, les chiffres de recensement et les renseignements de l'état civil sont contrôlés, dans toute l'étendue de la colonie, par l'autorité territoriale ; la période de guerre, orientée vers des préoccupations alors plus essentielles, avait amené un certain flottement dans ce contrôle du mouvement démographique congolais, mais, dès que la situation fut devenue normale, les opérations reprirent dans chaque territoire, dans chaque chefferie.

De ces travaux, parfois ingrats, souvent monotones, du recensement des indigènes des résultats pratiques peuvent donc être obtenus. En effet, ils font par exemple ressortir que contrairement à certaines suppositions hâtives, l'ensemble de la population congolaise, indépendamment de conditions locales qui peuvent dans certaines régions s'avérer défavorables, est en progression continue.

(Congopresse)

Bibliographica

PL. TEMPELS *Catéchèse Bantoue*. Abbaye de St André, Bruges, 1949, 10 fr.

Le P. Pl. Tempels vient de rééditer dans la collection « Présence Africaine », son ouvrage « La Philosophie Bantoue ». Cette réédition, précédée d'une préface de Alouine Diop, a été enrichie de nombreuses illustrations. Le texte lui-même a été augmenté.

La partie pratique est exposée dans une brochure reproduisant un article du même P. Tempels, publié dans le Bulletin des Missions et intitulé: *Catéchèse Bantoue*. Ces pages nous expliquent comment il faut présenter aux Bantous le Message évangélique, dépouillé de sa gangue gréco-latine trop abstraite.

En d'autres termes, il ne faut pas construire un édifice européen sur des fondations africaines inadéquates, il faut prolonger l'édifice africain en cherchant les pierres d'attente préparées par Dieu lui-même. « Après les nombreux échecs avec un christianisme occidental compliqué et abstrait, le missionnaire cherche, peut-être, anxieusement une issue. En dépit de toutes ses hésitations pseudo-théologiques, philosophiques et ethnologiques, il se décidera peut-être, à tenter l'aventure. Il acceptera de se défaire de ses conceptions, de sa culture et même de sa propre manière de comprendre et de vivre le Christ. Il est impossible que la vie du Noir, ignorée et incomprise jusqu'ici, soit totalement erronée, totalement corrompue et totalement vide. Il doit s'y trouver quelque chose de bon puisqu'il s'agit d'hommes. Et s'il n'y avait absolument rien à trouver, même plus une mèche qui fume encore, alors il faudrait perdre tout esprit et renoncer à leur prêcher l'évangile. Il serait inutile d'aller exposer à telles créatures quelles sont nos conceptions du Christ, car ce ne seraient plus des hommes. »

Bien des indigénistes n'accepteront pas cette intuition pragmatiste de la vie missionnaire idéale; ils ne voudront pas construire du rationnel sur de l'irrationnel, du conscient sur de l'inconscient. Le P. Tempels n'admet pas cette attitude craintive. « Des discussions avant l'essai ne sont d'aucune utilité aux Noirs; elles ne servent pas à l'édification de l'Église en Afrique et sont donc parfaitement inutiles. Des résultats favorables nous ont déjà été rapportés en grand nombre de régions diverses et très étendues du Congo Belge. En faut-il davantage pour que chacun dans sa région mette l'essai en pratique? »

J. ESSER, Lazariste.

A. SOHIER, *Traité élémentaire de droit coutumier du Congo belge*, Bruxelles, Larcier, 1949, 221 pages, 225 fr.

Ce traité élémentaire est, à notre avis, un des meilleurs essais de ce genre qui ait

été publié jusqu'à présent sur le droit indigène de l'Afrique centrale. On sait combien un travail de synthèse des coutumes indigènes est difficile et semé d'embûches. M.A. Sohier, à qui nous devons un ouvrage important sur le mariage en droit coutumier congolais et de nombreuses études sur le fonctionnement des juridictions indigènes comme sur le droit coutumier en général, a su éviter la plupart de ces embûches.

En dehors de sa riche expérience personnelle acquise au cours d'une longue carrière africaine dans le service territorial et dans la magistrature, l'auteur, pour compléter son information, s'est appuyé sur de nombreuses monographies. La documentation ethnographique sur le Congo belge est relativement abondante, comparée à celle des autres territoires africains, mais sa valeur est très inégale et certains aspects de la vie indigène ont été jusqu'à ce jour presque complètement négligés. Aussi, comme le dit très justement l'auteur, ce traité ne pouvait-il être qu'un début de coordination, une œuvre incomplète et provisoire, mais ouvrant largement la voie à des recherches ultérieures. Certains sujets sont traités sommairement. Le chapitre consacré aux formes de gouvernement souffre de l'absence de toute étude approfondie en la matière. Par contre, on s'étonnera peut-être de ne presque rien trouver sur les peines prévues par la coutume pour la répression des actes délictueux, alors que le contenu du droit pénal peut apporter de précieuses indications en matière de conceptions juridiques.

Quelles que soient ces lacunes, d'ailleurs inévitables, ce traité, écrit en un style clair, constitue une excellente mise au point de l'état actuel de nos connaissances et un cadre intelligemment conçu pour de nouvelles investigations. Il contribuera d'autre part à uniformiser dans une certaine mesure les décisions des tribunaux en fixant certaines règles juridiques fondamentales sans lesquelles les justiciables sont à la merci de l'arbitraire. A travers les incohérences de la jurisprudence actuelle et les divagations de certains juges indigènes désorientés par l'assaut brutal de la civilisation européenne, l'auteur a su dégager le contenu juridique des coutumes; celles-ci, - faut-il le dire?-, en tant que règles juridiques, tirent leur force obligatoire tantôt d'actes répétés érigés finalement en rapports de droit positif, tantôt d'une jurisprudence constante, tantôt encore d'interventions directes de l'autorité publique indépendamment de toute tradition préalable.

Quoi qu'on en dise, M. Sohier a fait œuvre d'ethnographe autant que de juriste. L'ethnographie ne vise pas seulement à cataloguer les manifestations humaines immédiatement perceptibles ou à analyser leur signification à travers la seule conscience actuelle des indigènes, elle doit chercher en outre à interpréter ces manifestations et, en matière juridique notamment, à découvrir les raisons profondes, les mobiles psychologiques et sociologiques, qui ont amené les indigènes, souvent à leur insu, à adopter telle ou telle règle juridique déterminée.

Mais l'auteur n'a pas fait de l'ethnologie; il s'en tient à la situation actuelle, à « la coutume telle que nous l'avons trouvée »; le passé ne l'intéresse que dans la mesure où il peut éclairer le présent, et il ne cherche pas à dégager les faits qui ont présidé à l'évolution juridique des Congolais ni à rechercher les lois qui ont guidé cette évolution. D'autre part, il s'est cantonné volontairement dans l'ethnographie juridique, vraisemblablement parce qu'il lui a semblé que c'était là une des parties de l'ethnographie les plus immédiatement utiles sur le plan social puisqu'elle doit servir, dans sa pensée, à redresser la jurisprudence et à rétablir un certain équilibre de la société indigène.

En limitant ainsi son objet, l'Auteur pouvait dégager de la coutume indigène la seule règle juridique, constituant le contenu du droit positif, ce qu'il appelle encore les usages légaux pour les distinguer des pratiques qui ne sont pas des usages et des usages

qui ne sont pas légaux. Ainsi, en matière matrimoniale, il ne prétend nullement décrire le mariage tel qu'il se pratique dans la société indigène, mais uniquement les règles légales en matière de mariage, c'est-à-dire les règles munies de la sanction publique, que celle-ci soit appliquée ou non.

Car, pour être légale, c'est-à-dire pour être du droit coutumier, et nous touchons ici à une idée fondamentale de l'auteur étonnante à première vue pour qui ne s'est pas donné la peine de délimiter avec précision le champ de la règle juridique, une règle ne doit pas nécessairement être appliquée. Si elle ne l'est pas, l'Auteur parlera d'abus ou de déformation du droit. « En observant les faits, écrit-il, il faut se garder de prendre pour le droit des pratiques qui sont des abus, des déformations, des infractions généralisées à cause de l'abaissement de la moralité et de l'ignorance » (p. 31). Une coutume n'a pas cessé d'être une règle juridique obligatoire uniquement parce que les juges indigènes ont cessé de la faire respecter. En principe ces dispositions restent sanctionnées. Sans doute il viendra un moment où ces abus et ces déformations à force d'être répétées ou à la suite d'une jurisprudence constante ou encore par une intervention de l'autorité, deviendront à leur tour règle de droit. Aussi, n'irons-nous pas jusqu'à dire avec l'auteur qu'entre un geste ayant un sens certain et une pratique contraire, il n'y a pas à hésiter : c'est le geste qui révèle le droit ».

La difficulté pour l'ethnologue qui étudie le droit indigène actuel, c'est de faire le départ entre ce qui est juridique et ce qui ne l'est pas, entre ce qui est encore abus du droit et ce qui a cessé de l'être parce que revêtu désormais de la protection de la sanction publique. Pour y arriver il faut une grande perspicacité et une longue habitude de l'indigène. M. Sohier semble posséder l'une et l'autre. Il a su observer le Noir de près, débrouiller dans l'écheveau de ses contradictions les véritables mobiles de ses actions et aider ainsi les juridictions indigènes à restituer dans leur contenu primitif les coutumes juridiques en passe de se transformer complètement à la suite d'abus répétés.

Nous disons : en passe de se transformer, car dans bien des cas cette tentative de restitution viendra trop tard ; l'abus lui-même sera devenu règle de droit. Et, à cet égard, nous regrettons que l'auteur ait cru devoir terminer la plupart de ses chapitres par un paragraphe intitulé « évolution de la coutume » et dans lequel au juriste se substitue souvent le fonctionnaire territorial préoccupé de politique indigène. Pour décrire le droit il faut faire abstraction de ses conceptions morales ou politiques si respectables soient-elles. Les tribunaux doivent assurer le respect de telle coutume déterminée non parce qu'elle est dans la ligne de notre politique civilisatrice, mais parce qu'elle est règle de droit. Dans ses paragraphes sur l'évolution de la coutume, l'auteur n'a pas su taire son désir de voir celle-ci évoluer dans un sens déterminé. Aussi, risque-t-il d'encourir le reproche, d'ailleurs injuste, d'avoir choisi parmi les faits ceux qui lui semblaient les plus favorables à l'existence de la coutume telle qu'il la voudrait.

Nous aurions souhaité également, au début de l'ouvrage, une définition précise de la règle juridique, ne fût-ce que pour éviter certains malentendus. Dans les quelques pages qu'il consacre à définir le droit coutumier, l'auteur paraît oublier qu'il ne s'adresse pas uniquement à des juristes.

Nous ne discuterons pas le bien-fondé des théories de M. Sohier sur les multiples questions qu'il aborde ; nous n'en avons pas la compétence. Ce sont d'ailleurs souvent de simples hypothèses sur lesquelles il est impossible d'avoir dès à présent une idée définitive. En tout état de cause, l'auteur témoigne d'un optimisme réconfortant quant à la valeur des institutions indigènes.

Disons, pour terminer, que cet ouvrage vient à son heure. Sous la pression des circonstances extérieures, le droit indigène se désagrège sans qu'aucune législation coloniale soit à même de le remplacer à temps. Or, sans règle juridique suffisamment certaine il n'est pas d'ordre social qui tienne. Le désarroi actuel de la société bantoue exclut une évolution normale de la coutume; celle-ci n'est plus capable d'épouser comme autrefois les fluctuations du réel. En attendant que le législateur colonial puisse intervenir pour créer un nouvel ordre juridique, il faut, dans une certaine mesure tout au moins, fixer la coutume, et ce n'est pas un des moindres mérites de M. Sohier d'y avoir largement contribué.

G. Malengreau.

F. GRÉVISSE. *La grande pitié des Juridictions indigènes.* Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge, XIX, 3. Bruxelles 1949. - 90 fr. 128 pp.

C'est une remarquable et terrible étude que Mr le Commissaire de district Grévisse vient, sous un titre barrésien, de consacrer aux juridictions indigènes congolaises. Pour indiquer l'importance du sujet, il suffit de rappeler que ces juridictions ont, en 1948, rendu, sans appel et pratiquement sans contrôle, 361.385 jugements, perçu des noirs en amendes et frais trente-six millions de francs - le rapport annuel ne nous dit pas combien de journées de détention. Tout cela pour des tribunaux qui, dans l'intention du législateur, devaient être surtout des juridictions civiles.

Je voudrais faire une distinction essentielle dans l'ouvrage de Mr Grévisse. Il comprend deux matières bien distinctes: une observation véritablement clinique du mal dont souffrent les juridictions, de leur fonctionnement extrêmement défectueux, et d'autre part la recherche des remèdes. Je n'ai pas, dans cette brève recension, la place, ni le temps voulus pour discuter cette seconde partie et examiner en détail ses propositions. Qu'il me permette de dire (il me retournerait peut-être l'observation) que certaines de ses conclusions me paraissent influencées par la déformation du fonctionnaire territorial bien plus que découler de ses observations. Plusieurs de ses postulats me semblent contraires aux faits. Lorsqu'il nous dit que, avant l'institution des juridictions indigènes, «les palabres furent tranchées directement par les territoriaux... et que ce n'est pas sans déchirement que les Commissaires de District se virent éloigner de tout contrôle efficace», j'ose affirmer qu'il commet une erreur historique. J'ai assez vécu cette période et les parquets de brousse et de ville pour avoir constaté que les magistrats et les missionnaires tranchaient au moins autant de palabres que les territoriaux, et que les commissaires de district n'exerçaient aucun contrôle sur ces questions, car, le plus souvent, le fonctionnaire en difficulté consultait le substitut ou lui renvoyait la palabre. Ce ne sont pas les fonctionnaires territoriaux qui, en 1926, ont fait grise mine à la nouvelle institution; c'est la majorité des magistrats qui se sentaient privés d'une des branches essentielles de leur activité. Fait d'ailleurs regrettable et qui est une des causes du malaise actuel. De même lorsque Mr Grévisse, reprenant un argument souvent donné pour faire des juridictions un instrument d'administration plutôt que de justice, insiste sur l'unité de la société indigène et la nécessité d'une coordination entre l'action des juges et celle du souverain, c'est évidemment parce qu'il ne se fait pas une idée exacte de l'unité de la société européenne, et de ce qu'est exactement la séparation des pouvoirs. D'ailleurs, quoique affirmant dans la société

indigène la suprématie du chef et son rôle autoritaire dans la justice, il est trop bon observateur pour ne pas signaler immédiatement ensuite l'intervention de caractère nettement démocratique des notables et de l'opinion publique.

Dans sa partie de constatations des faits, Mr Grévisse commence par décrire le fonctionnement d'un ancien tribunal coutumier, celui de Musokantanda (les détails varient selon les lieux, mais avec un certain fond identique) pour en conclure avec raison que les juridictions coutumières ont constitué dans le passé une excellente justice. Il examine ensuite le fonctionnement actuel des juridictions instituées par le décret de 1926. Les tribunaux de territoire d'abord: ceux dont les administrateurs territoriaux s'occupent directement. Il constate que ces fonctionnaires s'intéressent peu à leurs juridictions, qu'elles ne rencontrent pas la faveur des noirs et n'exercent aucune influence sur la société indigène. Les tribunaux de centre ne distribuent qu'une justice progressivement dégradée. Les chiffres énormes des affaires jugées et des recettes s'expliquent par le fait qu'ils sont devenus de simples succursales des tribunaux de police et servent avant tout à faire de l'argent au profit des centres extra-coutumiers. Les juges ne représentent rien aux yeux de la population, se laissent guider par leurs instincts et leur imagination! Beaucoup de tribunaux de secteurs ne valent pas mieux: des juges improvisés, étrangers souvent à la région, sans formation, sans légitimité, rendent des décisions dépourvues de principes, des ordres plutôt que des jugements. On voit un tribunal « qui n'existe que dans l'imagination de l'administrateur » présidé par un clerc désigné par lui, prononcer des condamnations excessives et sans base (15 jours de prison et 50 fr. d'amende pour « avoir fait un tea-room »!) et sans procédure, sans préoccupation des formalités essentielles. Enfin les tribunaux de chefferie - les seuls à base coutumière - souffrent du nombre d'affaires qui leur sont déferées par les fonctionnaires européens « soit par manque de temps ou même d'intérêt », soit pour faire appliquer des législations répressives d'origine européenne, soit pour faire trancher par les juridictions les « palabres arbitrées naguère par les autorités familiales et claniques non autonomes. »

Voilà passés en revue tous les types de juridictions: quel sombre tableau! Mais j'ai gardé en réserve les seules appréciations favorables: elles portent sur l'intervention sage, dans les tribunaux de chefferie et même dans quelques tribunaux de centre, des dignitaires traditionnels et légitimes, de ceux qui, dans l'intention du législateur, auraient dû seuls être appelés à siéger dans la plupart des juridictions.

On lira ensuite avec grand intérêt les observations et conclusions de Mr Grévisse. Si je ne les partage pas toutes, il y a cependant beaucoup à y retenir. Mais je me bornerai à livrer quelques-unes des impressions que m'a laissées son étude.

D'abord que le mal vient en partie du manque d'intérêt, de temps, de formation judiciaire, des administrateurs chargés des juridictions, et de toute direction, judiciaire et administrative, de leur activité en cette matière. Rien n'a été organisé, et c'est là une lacune de la législation souvent signalée et très grave.

Ensuite, que l'application de la loi ne s'est pas faite dans un esprit coutumier, mais par la recherche de la facilité administrative découlant des procédés d'administration directe. C'est ici que l'absence du contrôle du pouvoir judiciaire s'est le plus amèrement fait sentir, car les magistrats agissent dans le sens du respect des lois. La déformation du système des secteurs par l'administration, qui, d'une institution destinée à reconstituer et consolider les chefferies, a fait un instrument de destruction de la société traditionnelle, prouve assez que les agents du pouvoir exécutif, au contraire, visent souvent à substituer

leurs propres conceptions à celles du législateur.

Mais j'en viens à me demander - et c'est là pour moi le fruit principal de ma troisième lecture de l'ouvrage de Mr Grévisse - s'il n'y a pas une erreur de base dans le décret de 1926. On a voulu reconnaître les tribunaux de chefferie, et on a eu raison: il suffisait de respecter leur base et leur composition coutumières, de cesser d'en faire des instruments d'administration, pour qu'ils dispensent une bonne justice. Mais on a voulu de plus créer, avec des idées européennes, des pseudo-tribunaux coutumiers: tribunaux de secteur, de centre, de territoire. Contradiction de base qui vicie toute l'institution. On installe comme juges coutumiers des noirs qui n'ont, ni la formation, ni la légitimité, ni le dévouement coutumiers. Et on confie leur formation judiciaire à des fonctionnaires qui n'ont eux-mêmes à peu près aucune formation judiciaire.

Toutes les études qu'on a faites du problème des juridictions indigènes n'ont-elles pas été faussées par le fait qu'on a joint dans un examen commun tribunaux coutumiers et tribunaux artificiels? Ne faudra-t-il pas se résoudre à leur consacrer deux législations, deux régimes différents? Tel est en fin de compte le point d'interrogation auquel m'amène l'excellent ouvrage de Mr Grévisse.

A. SOHIER.

AEQUATORIA

REVUE DES SCIENCES CONGOLAISES

TIJDSCHRIFT VOOR
KONGOLESE WETENSCHAPPEN

No 3, 13e Année, 1950.

Aanvullingen bij een tonologische Studie.

Het hoeft geen betoog meer dat het Luba in Belgisch-Kongo een taal is waarvoor een belangrijke cultuurrol is weggelegd, niet alleen door haar rijkdom maar ook omdat ze de uitdrukking is van volksstammen welke door hun sterke levenswil en hun opgang in de huidige cultuursomwenteling op alle gebied een eerste klas rang zoeken te veroveren.

Ze heeft dan ook talrijke navorsers en openbaarders van haar rijke literatuur, indien nog niet bij de inlanders zelf, dan toch bij hen die opkomen als hun leiders en voorgangers naar de nieuwe beschaving.

Herhaaldelijk verschijnen nieuwe studies over Luba in de verschillende dialecten waarin die taal voorkomt. Mochten het evenzoveel schreden zijn naar de vorming van een algemeen culturele eenheidstaal, ze zou het bindend element kunnen vormen en de draagster zijn van een eigen beschaving voor miljoenen negers die wonen in gewesten welke een derde van onze kolonie uitmaken en er het meest interessante deel van zijn. Als het waarlijk ernst is bij de geestelijke en burgerlijke voogden om hun pupillen op te leiden naar een beschaving « selon leur propre génie. » dan wordt de voorbereiding en vorming van een gemeenschappelijke Luba-taal de hoofdschotel van een tienjarenplan voor de beschaving der Baluba en aanverwanten.

Het boek van P. Stappers: « Tonologische bijdrage tot de studie van het werkwoord in het Tshiluba » (Kon. Belg. Kol. Inst. Sectie I, B. XVIII, 4, 1949) is een stap vooruit naar dat beschavingswerk op hoger plan.

Prof. Burssens was de pionier in de toonstudie van het Luba; zijn voorbereidende arbeid deed een hele groep zoekers aan 't werk gaan.

P. Stappers zou er kunnen de vooraanstaande leider onder worden, want zijn voorbereiding in het Afrikaans Instituut te Londen gaf hem de scholing en de grondkennissen om in die nieuwe studies de rechte lijn te vinden; van temperament uit is hij een studax en vorser.

In onderhavig werk geeft hij blijk van globaal-visie, « in boogvorm » naar zijn eigen uitdrukking, die nodig is in studies welke door dialectenverschil gemakkelijk in ver-

snijpering en verwarring verduisteren.

Toch is het spijtig dat schrijver niet gewacht heeft tot hij een betere persoonlijke kernnis had verworven van de levende taal ter plaatse. Nu is het werk gebaseerd enkel op vertaalde evangelieteksten. Die vertaling door een blanke bewerkt, hij weze dan nog zo taalkundig aangelegd, met als uitsluitend onderwerp godsdienstzaken, geeft naar ons inzicht een nog beperkter studieterrein als de schooltaal, onder invloed van europese taalkennissen tot stand gekomen, waar anderen op werken. Het echte eigendommelijke der taal ligt in de springlevende zeggingskracht der niet schoolse inboorlingen. Die wordt maar in weinig letterkundige werken voorgelegd. Wie zou ze in al haar schakeringen verstaan buiten de inlanders zelf?

Nu de schrijver « ergens te velde » is in het land der Baluba, hopen we dat deze taalstudie een voorbode zal zijn van een serie intellectuele producten, taalstudies en andere, waar het Missiewerk en alle beschavingswerk onder de negers zo'n nood aan heeft. Zolang het te beschaven volk, de neger zelf, in al zijn uitingen, vooral zijn geestelijke en verstandelijke, niet doorgrond wordt, is het werk tot zijn verheffing en veredeling onzeker en wankel en kan gemakkelijk fallikant uitlopen. Ieder Missionaris welke aan die kennis en de veropenbaring ervan meewerkt dient te worden aangemoedigd en gelukgewenst. Materieel werk is goed en aantrekkelijk, geestelijk werk is beter en nuttiger doch veel moeizamer in tropisch klimaat en meer ondankbaar in koloniale middens. Beter dan door kritiek op mogelijke fouten of tekorten, menen we de schrijver van nut te kunnen zijn door het geven van enkele aanvullingen, opgetekend toen we belast waren met Lubataal-onderwijs aan leerlingen van een Middelbare School in Kasäi.

In het onderhavige boek, hoofdstuk: Kern en affixen. (bldz. 1), worden de affixen verdeeld in prefixen, infixen en suffixen.

De suffixen (blz. 2) in afleidingssuffixen en klinkersuffixen: « Het klinkersuffix is de laatste klinker van een grammaticale vorm ». (bl. 2)

Er komen echter in een grammaticale vorm heel dikwijls nog andere klankgrepen na het klinkersuffix; om nu aan deze laatste zijn opgegeven betekenis te behouden zou aan de groep van suffixen komende na het klinkersuffix een geeikte benaming moeten gegeven worden, b.v. aanvullingssuffixen. De grammaticale vorm kan bestaan zonder hen, daarmee blijft het klinkersuffix zijn betekenis behouden van laatste klinker, maar die aanvullingssuffixen hebben ook hun eigen rol en betekenis in het geheel van de woordvorm; ze hebben ook hun eigen toonregels.

In de serie van aanvullingssuffixen vermeldt schrijver: de pronominale suffixen of vervangende suffixen (blz. 126 en vlg.); de beleefdheidssuffixen (blz. 103 en 106) en het eigen meervoudsuffix van de wijsvorm (blz. 103). Daarbij kunnen nog gevoegd worden locatieve en andere adverbiale aanvullingssuffixen.

Voor de gebruikte spelling, zie. o.c. blz. XI.

A. DE PRONOMINALE AANVULLINGSSUFFIXEN.

a) Hun aard.

Ze worden gehecht aan het werkwoord in de noemvorm met *ku* of aan gelijk welke andere vorm, maar dan gebruikt in een relatiefzin; zij komen enkel voor in de derde persoon enkelvoud of meervoud. Ze staan na het klinkersuffix.

Die pronominale suffixen komen voort van de onafhankelijke pronomina: *yëyé*.

Toonregel: suffixtoon in tegenstelling.

Het kan ook bij een bijwoord « *mu* of *pa* » gevoegd worden en een bijwoordelijke uitdrukking vormen met eigen betekenis. VB.

Túdi túlóngá, kadi n-dílongá padio We leren maar op onvolmaakte manier.

Tshitupa tshikumbaná patshíò Een tijd die nauwelijks verlopen was (= na een korte tijd).

Toonregel: in die gevallen is het suffix altijd laag.

B. DE ADVERBIALE AANVULLINGSSUFFIXEN.

I. Locatief-suffixen :

a) Hun aard :

Het zijn die welke bij de betekenis van het woord een plaatsbepaling voegen. Het zijn al of niet vervangende suffixen naar gelang ze wel of niet in de plaats staan van een naamwoord dat gekoppeld is aan een locatief *-mu -ku -pa*, of van een pronominaal locatief *mómó, kókú, pópú*; in dit geval is het suffix altijd *-mo* of *-ko* of *-po*, anders kan het *-mu, -ku* of *-pu* zijn.

b) Hun toonregel :

Het locatief suffix, alleen gebruikt, staat in tegenstelling met de voorafgaande toon.

c) Bemerkingen :

1. Het locatief suffix kan volgen op het pronominaal suffix, zodat men twee aanvullingssuffixen na het klinkersuffix heeft. VB.

Muáná úmonenényepú Het kind dat hij daar gezien had.

Mbuji uwálamiyepu De geit die hij daar bewaard had.

Toonregel: verschilt volgens dialect. In de streek van Luluaburg-Hemptinne volgen de twee aanvullingssuffixen de wet der tegenstelling. Maar Broeder Adalbert in zijn Luba-spraakunst, Deel II p. 42, geeft voor deze gevallen soms twee hoge, soms twee lage tonen; de eerste altijd in tegenstelling, de tweede niet. VB.

Umonénényepu Uálamiyepu

Ook de affixtonen veranderen daar. Wat elders is :

Tukebelabiopu Zoek ze er voor ons, wordt: Tukebélabiópú.

De leerlingen die toonstudie volgden zegden: dat is de manier van spreken in de streek van Lusambo.

2. Het locatief suffix kan volgen op een ander locatief suffix. VB.

Kadi ké kábá kadi kákúshalakupu Het kleine plaatsje dat u daar nog zal overblijven (wkw. *kushala* = blijven.).

Ne nshimá yédikumú En de maniokbrij welke hij daarbij had gevoegd (wkw. *kuela*).

Toonregel: Tegenstelling. Doch voor *koku* valt aan te merken: Als dit dubbel suffix voortkomt van locatief *ku* dan volgt het de regel der tegenstelling; is het beleefdheids-suffix (cfr. infra) dan behoudt het altijd zijn eigen toonmelodie: hoog-laag. Het is dan een onafhankelijk woord gelijk andere beleefdheids-uitgangen: *tungu, sena*, enz. VB. *Kebakoku*, wil zoeken a.u.b.; *Éndakoku*, ga weg a.u.b.

3. Wat de locatief suffixen het meest van de pronominale suffixen onderscheidt is dat ze gevoegd worden niet enkel aan werkwoorden maar ook aan alle andere soorten van woorden: naamwoorden, hoedanigheidswaarden, voornaamwoorden, koppelwoorden, enz. Zie voorbeelden en betekenis in de spraakkunst van Broeder Adalbert. Deel II, p.43. Udi ukeba mutshi mu nzubu= udi ukeba *mútimú* (bij naamwoord) Hij zoekt er een stuk hout. Bantu ba bungu badipu, bana badipu, bakaji badipu= bantu ba *búngipú*, banapu, bakajipu (bij hoedanigheidswaard) Er was veel volk, kinderen en vrouwen. (bij pers. voornaamwoord) Ki nduani ludipu (lukasa) = ki *nduanipú*? Is het er de mijne niet? Ki ngalu ludipu = ki *ngalupu*? (bij aanwijzend voornaamwoord) Is deze waarvan we spraken er niet? Utshidi *amúpu*? (bij koppelwoord) Zijt gij er nog?

Toonregel: Bij andere dan werkwoorden gevoegd is het locatief suffix altijd in toontegenstelling.

4. Het locatief suffix evenals het pronominaal suffix kan evengoed infix zijn. VB.

Bafikámu = bamufiká	Ze kwamen er aan.
Kuákájámu = kúmuakájá	Er schikken.

II. Andere adverbiale aanvullingssuffixen.

a) Mu.

Mu als suffix kan locatief zijn maar ook bijwoord van wijze. De wijze waarop een daad geschiedt kan aangeduid worden door een bijwoordelijk woord gevormd met de kern van het werkwoord dat het bepaalt: *kudia pa ndilu* = met maat eten; *kudia tshidiavi* = zonder maat eten.

Die bijwoordelijke bepalingen hebben een algemene betekenis van « goed » of « slecht »; zij zijn algemeen en duiden niet nader de goede of slechte wijze aan gelijk de vele verschillende bijwoorden in onze taal. Zo kan *kudia pa ndilu* betekenen: de goede manier van eten t.t.z.: eten op een fatsoenlijke manier, deftig, netjes eten, met bescheidenheid, op een eenvoudige manier, betamelijk, lijk het hoort, met vooruitzicht, met spaarzaamheid, niet te veel ineens enz. enz., alles wat een goede wijze daarstelt:

Káténde wádiá mú ndilú	Katende-vogeltje, eet zorgzaam (niet te veel ineens)
Kuyi kútua muínú mú nkolo	Anders gaat ge met uw bek moeten pikken waar't leeg is.

Spreek om spaarzaamheid aan te leren en verkwisting tegen te gaan.

Kudia tshidiavi = de slechte manier, t. t. z. eten zonder maat, zonder reden, zonder recht, slordig, onfatsoenlijk, op een ongewone manier, zonder nut, zonder doel, zonder spaarzaamheid, enz.

Dit is geen taalarmoede want het tekort aan eigen woorden voor ieder wijze wordt vergoed door de hoeveelheid werkwoorden: ieder werkwoord heeft zijn eigen bijwoord gevormd met de kernlettergreep; dus zoveel bijwoorden als werkwoorden, zelfs heel wat meer want ook de vormen der bijwoorden kunnen verschillen.

Het bijwoordelijk suffix *mu* heeft dezelfde betekenis als de werkwoordelijke bijwoorden welke een goede wijze van werking aangeven. Met zulkdanige betekenis wordt het gevoegd bij de werkwoorden in applicatiefvorm, gelijk in welk aspect ze voorkomen. VB.

Túdi túbiakájilámu	We zijn ze in orde aan 't brengen gelijk het behoort (wkw. <i>kúakájá</i> = schikken.)
--------------------	--

Túbiakajidilemu	Laat ons ze (bi van <i>bilulu</i> = klederen) schikken lijk het hoort
-----------------	---

Wábiovowedimú	Hij heeft ze goed gewassen (wkw. <i>kóvová</i> =wassen).
Wákebélámu	Wil op een goede manier zoeken (wkw. <i>kúkebá</i> =zoeken.)
Bióvowelámu	Was ze op een goede manier.
Kuitábá muitabilému	Oprecht geloven; niet geveinsd.
Utshiná mutshininému	Met oprecht ontzag vrezend; niet geveinsd.

Het bijwoordelijk suffix *mu* kan ook de vervanger zijn van een persoonlijk voornaamwoord met *mu* gevormd (bv. *muanyi, muebe, muende*.) In deze gevallen is het wkw. niet in de applicatiefvorm. VB. *muende múwámBILEYÉ, m-bábengému*: zijn manier van zeggen, ze werd niet goedgekeurd.

Dit *mu* suffix kan dan ook als infix gebruikt worden, hetgeen in 't vorig geval niet mogelijk was. VB. *muende múwámBILEYÉ, m-bámubengé*.

Toonregel: suffix *mu* is altijd in toontegenstelling.

Nota: Toch kan het gebeuren dat een adverbiaal *mu*- suffix niet in tegenstelling staat met de voorgaande toon. We denken dat er dan samensmelting is van het klinkersuffix met het bijwoord: *amu*. *Amu* heeft veel betekenissen:

(a) alleen, slechts, maar, enkel, eenvoudig; (b) altijd, onophoudelijk; (c) inderdaad, alzo.

Amu wordt alléén gebruikt of samen met het bijwoord: *nenku*. *Amu* heeft als toonmelodie *ámu* of *ámú*. *Amu nenkú*=*ámú nenkú*=enzovoorts. VB.

Máyi adi amu pawo muawo mudiwó ámu, kátuená náwo búalu bua se: túdi tuénzé-lá=Dat water is maar lijk alle water is, we hebben ermede geen uitstaans om te denken: we moeten het vereren.

Amú muakádibó, ké mudibó ámu. =Lijk de zaak (*bualu*) was, zo is ze nog altijd.

Udi amú mudiyé amú Hij is altijd gelijk aan zichzelf.

Die voorbeelden tonen dat *amu* twee toonmelodies heeft: *amú* en *ámú*.

Daar het een onafhankelijk woord is verliest het zijn eigen melodie niet met achter een ander woord te staan. Gevoegd bij een werkwoord kan de eerste lettergreep van *amu* samensmelten met het klinkersuffix van het werkwoord, zijn lage of hoge toon behouden en gevolgd zijn door de tweede lettergreep die altijd hoog blijft. VB.

Enza mudiyé wambámú (*wambá + ámu*): Doe lijk hij u zegt.

Tshiönsó tshiwampa ndi ngangáté muebe mú wampámú (*wampá + ámu*): Al wat ge mij geeft, 'k neem het aan gelijk ge het mij aanbiedt.

Had suffix *mu* hier de functie van locatief dan zou de toon ervan in tegenstelling staan; het is geen bijwoordelijk suffix *mu* dat een goede werking aanduidt, want het werkwoord staat niet in applicatiefvorm; rest als uitleg enkel: het is een aangevoegd onafhankelijk bijwoord; *amu*.

Wanneer er sprake is van *amu* kan het altijd vervangen worden door *Bua kuimanaye kamupu* (= *amu*) *mumvwe pwalanga pa buipi, tshianana udi umbuka*: Hij zal blijven enkel als hij hoort dat er geld mee gemoeid is, zoniet trekt hij er vanonder.

b) Het adverbiaal aanvullingssuffix - pu, - po.

Het suffix *pu* kan locatief zijn, doch ook andere rollen vervullen.

1. Gevoegd bij een werkwoordelijke bepaling in applicatiefvorm en gevolgd door het interrogatief: *nganyi* = wie, geeft het de betekenis van: zoveel als wie ook. VB.

Wadima mudiminepo nganyi = Werk zoveel als wie ook = werk zoveel het mogelijk is te werken (wkw. *kudima* = land bewerken).

Wapa mupelepo nganyi; Kazadi ufundile mikanda dikumi = Schrijf zoveel ge kunt; (ge zult niet overtreffen) Kazadi die schreef tien boeken (wkw. kufunda = schrijven).

2. Negatieve vormen van werkwoorden worden positief door het bijvoegen van suffix **-pu. VB.**

Tshitshiyipu = Ik ben. (tshitshiyi = ik ben niet).

Kuambipu = gij moet zeggen (kuambi = gij moet niet zeggen).

Kambipu wamútútá malóba = Hij had hem moeten slaan gisteren. 1)

Kakuikálápu kadi múdie = Hij zou gegeten hebben (ka = negatief).

Tshiwéshipu = ik moet wassen (tshiweshi = ik mag niet wassen) (werkw. kowesha).

K(u) owéshipu = gij moet wassen (koweshi = was niet).

Kuonyi njilá, kua kúmonápo kuéndélá = Beschadig de weg niet langswaar gij nog zult moeten gaan.

Tshiénapu múfulé tshia kúdia = 'k ben gekomen om te eten.

Tshitshiyipu kútua biánzá pá mútu wa Nkándá Kázádi = Ik kwam ertoe mijn hand te leggen op die slang 2).

Tshia kuikálápo amú nkuálá mēbá ónsó = 'k zal er u alle uren staan afwachten.

3. Het suffix pu gevoegd aan de copulen *-di* of *-vwa*, kan de betekenis hebben van *-kwabo* = een ander, autre. VB.

Mitshi idi ápá, kákuená udípú? Hier is hout, is er nog ander?

Tshidípú, tshintú tshitoké: Een ander is er, een wit.

Panu padi kutshina mianda, padi kuamba imwe, kushiya idipu: Onder de mensen moet men op zijn hoede zijn voor twistzaken, sommige aangelegenheden kan men bekend maken, andere dienen verzwegen.

Nkongolo n'aye kudi badipu bantu, e kubambila ne... Nkongolo, iedere maal hij bij andere mensen ging, vertelde hun.....

Toonregel: Altijd toontegenstelling.

C. HET IMPERATIEF SUFFIX

is *-a* of *-e* in 't enkelvoud, *-ayi* in 't meervoud (cfr. o. c. blz. 102 tot 110).

Ter aanvulling:

1. In het enkelvoud

Kan het suffit *-a* altijd vervangen worden door *-e*; we denken dat het niet een kwestie is van al of niet tegenwoordig zijn van een infix in de woordvorm (p.109) maar een dialectkwestie. Sommigen gebruiken liever *a*, anderen liever *e*. Het heeft geen invloed op de toonmelodie.

1) Ook zonder suffix *-pu* zou deze uitdrukking affirmatief zijn want de negatief tshambi gevolgd door een werkwoord met verbaal-infix *a* vertaalt een affirmatieve voorwaardelijke wijze van onze werkwoorden.

Tshambi nakeba = nakadi wa kukeba = ik had moeten zoeken, j'aurais dû chercher.

2) Soms komt die manier van zeggen overeen met ons Nederlands: ging ik daar niet met mijn hand leggen op... Doch zulke vertaling kan maar bij uitzondering gelden voor deze negatiefvormen met-*pu*, enkel daar waar men de zin een ondervragende uitroeping kan geven.

De toonregels van schrijver verschillen met die van andere onderzoekers, cfr. Broeder Adalbert, Deel II, p. 37 /d; bij Burssens n° 208 is het onvolledig. Ten andere zelfs voor toongeschoolde Baluba blijft de toon van dit klinkersuffix een puzzle; waar de ene laag opgeeft zegt de andere hoog. We gaven die kwestie ter studie aan leerlingen van middelbaar onderwijs, als besluit stelden ze vast:

2) Bij de imperatieven met een infix is het klinkersuffix ofwel hoog ofwel laag al naar gelang het dialect, de Baluba gebruiken liever een lage toon, de Bena Lulua een hoge; er is geen vaste regel, in werkelijkheid beïnvloedt de gewoonte van de ene de andere bij mensen die in eenzelfde streek wonen.

3) Bij de werkwoorden met kern bestaande uit één letter (de groep c + v bij de schrijver) :

a) zonder infix heeft in deze imperatief het klinkersuffix dezelfde toon als het klinkersuffix van het werkwoord in infinitiefvorm met *ku*.

b) met infix : de Baluba in de streken rechts van de Bujimâyi (de Ba Tshitole, Bk Ndoba, Bk Bowa) gebruiken een lage toon, die van links (de Bk Kalonji) gebruiken een toon in tegenstelling. VB.

Van het werkw. Kúpa = geven : Imperatief : pa, múpa, bapa, of : bapá.

Van het wkw. Kúyá = gaan : Imperatief : yá, muya, of : muyá, — ga aldaar (mu : locatief).

II. Voor -ayi van het meervoud :

1) Met of zonder infix is in de imperatiefvorm de a van het suffix in toontegenstelling en de yi altijd hoog. VB.

Lámayi, lámínayi; múlámayi, múlámínayi, balámayi, balámínayi.

Tekáyí, tekélayí, mútekáyí, mútekeláyí, batekáyí, batekeláyí.

Bandúlúlayí, babandulúlayí, enz.

2) Bij de werkwoorden met enkel één letter als kern, volgt a dezelfde regels als in 't enkelvoud en -yi is altijd hoog. VB. Van het werkw. kúpa : payí, mupayi bapayi, of : bapáyí = geeft hun.

Van het werkw. kúyá : yáyí, muyayi of : muyáyí = gaat aldaar.

De a van suffix -ayi versmelt met de a van het klinkersuffix en is daardoor altijd lang. Of ze nu soms een dalende toon heeft werd door de studenten met schokschouderen beantwoord. 't heeft in die gevallen van samensmelting der klinkers voor hen geen belang; als ze ongecontroleerd de tonen optekenen gaven ze aan die dalende toon altijd het teken van een hoge lettergreep. Hier geldt weerom dialect-invloed; de Baluba in het westen verspreid onder de Lulua, gebruiken meer dubbeltonen dan de Baluba van het oosten waar ze weinig voorkomen. De Bena Lulua hebben veel dubbeltonen, daar ze grenzen aan het taalgebied der Bakongo waar de tonen meer genuanceerd zijn.

Nota: Diezelfde leerlingen gaven als verdere toonregels voor de imperatief in zijn meest volledige vorm (nl. infix + kern + afleidingssuffixen + klinkersuffix + aanvullingssuffix a - e voor het enkelvoud en ayi voor het meervoud) :

a) Het infix behoudt zijn eigen toon; als het komt te staan vóór een kern die met een klinker begint (v + c) wordt de toon van het infix opgeslorpt door die van de kern.

b) De kern behoudt zijn eigen toon of er al dan niet een infix vóór staat.

c) afleidingssuffixen: In imperatief zonder infix, tonen in tegenstelling met de kern;

in imperatief met infix, tonen altijd laag.

III. Het aanvullingssuffix -ayi : bijbeschouwingen.

Het meervoudsuffix *ayi* is eigen aan de meeste Bantu-talen (cfr. zijn varianten in Johnston, *Bantu and semi-Bantu languages*, II, p. 513).

Het is geen klinkersuffix maar aanvullingssuffix; de *a* van *ayi* smelt samen met de *a* of *e* van het klinkersuffix. Ook de twee tonen versmelten volgens de regels opgegeven voor de Imperatief, ook als *-ayi* gebruikt wordt in de *subsecutiefvorm* (la conséquence). BV. Nuakájayi; tulámayi; tuyayi.

Met infix: bamúakájayi; tubatekáyí, nuilámayi; numúpayi; tubapáyí.

Merk op dat men te doen heeft met een subsecutiefvorm en niet met een actuatievorm (l'action en acte) waarvan het de schijn krijgt door het verdwijnen van *e* vóór *a*; de toonregels zijn die van de subsecutiefvorm b.v. de lage tonen der persoonsprefixen.

Elders, zoals in Luba-Samba (cfr. De spraakkunst van P. Peeraer, p. 33), zien we het klinkersuffix *e* bewaard vóór het aanvullingssuffix *ayi*, ofwel is het de *e* die *a* opslorpt. VB. Tuendeayi = tuendeyi; endayi = endeayi.

Aanmerkingen.

1. Deze subsecutiefvorm kan het infix *ka* aannemen dat het doel aanduidt enove reenkamt met ons «gaan». De plaats van dat infix is vóór of na het persoonsprefix. VB. Kánudiayi nshimá = nukádiayi nshimá (werkw. *Kudia* = eten) = gaat maniokbrij eten.

2. Deze vorm kan het verbaal-infix *a* aannemen. Dan is de *a* van *-ayi* altijd hoog. VB. Tuálámayi, muabakájayi, bamupáyí, tuabapáyí.

3. Deze vorm kan de twee infixen *ka* en *a* terzelfdertijd aannemen; in dit geval kan het infix *ka* niet meer vóór het persoonsprefix verschijnen maar komt altijd achteraan, na infix het *a*. VB. Tuákálámayi, nuákábakájayi = gaat ze schikken (werkw. *kuákájá* = schikken). Tuákábapáyí = wij gaan hun geven.

a) Suffix *ayi* wordt ook gevoegd aan de negatiefvorm met infix *ká* en eindklinker *i*. Hier slorpt de *a* van *ayi* de eindklinker *i* niet op, anders zou men dezelfde vorm hebben als hierboven met doel-infix *ká* ¹⁾; maar de tonen van *i* en *a* versmelten volgens de volgende regels:

bij werkwoorden zonder infix is *ia-(yi)* altijd hoog;

ook bij werkwoorden met infix is *ia-(yi)* hoog; het is echter laag bij hoge kernen als ze voorkomen zonder afleidingssuffixen, met afleidingssuff. blijft *ia (yi)* hoog. VB.

Kátuakájayi = laat ons niet schikken; Kátulamiáyí, kánutekiáyí, kánutekédiayi, kátumuákajíayi, kánubákajíayi, kánubatekédiayi, kánubalámiayi, kánubaláminiyíayi, kánualámiayi (verbaal infix *a*).

Bij de werkwoorden met éénletterkern, gebruikt met of zonder infix, is de samensmelting *ia-(yi)* of *ua-yi* altijd in tegenstelling met de vorige lettergreep. VB.

Kátupiáyí (werkw. *Kúpa*), kánusuáyí (werkw. *Kúsúa*), kátuyáyí (werkw. *Kuya*). Kánusuáyí (infix *i*) bemint ze niet. Kátumu piáyí, kánuba piáyí, kánumusuyí, kátumuyáyí.

¹⁾ Dus niet verwarren b.v. Kátuakájayi = laat ons gaan schikken, met: kátuakájayi = laat ons niet gaan schikken. Enkel de aanwezigheid van het klinkersuffix *i* met eigen toon duidt het verschil aan met de affirmatieve vorm.

b) In de *substantieform* met *ku* slurpt de beginletter *a* van *ayi* de eindletter *a* van het werkwoord op; de toon is hoog. VB.

Anji kuambáyiko penu tung = wilt wel zo goed zijn toe te stemmen. Men kan evengoed *ayi* bij *anji* (voltrokkenheidsvorm van het werkw. *kuanza*) voegen en zeggen: Anjiayi kuambako penu tung.

c) Verdubbeling van het aanvullingssuffix *-ayi*

Verdubbeld wordt het *ayiayi*; 't geen vooral voorkomt in de imperatiefvorm. Toonregels:

1) De eerste *a*, volgens de regels aangegeven voor het enkel suffix *-ayi*.

2) al de volgende klinkers zijn altijd hoog. VB.

Diayiáyi (werkw. *kúdia* = eten) = eet; Kosáyiayi (werkw. *kúkosá* = afsnijden) = snijdt af; Kátuyáyiayi (werkw. *kuya*) = laat ons vertrekken; Kátuyáiyáyi = laat ons niet vertrekken (negatiefvorm met klinkersuffix *i*); Kánudiáyiayi *nshima* = laat ons maniokbrij gaan eten (werkw. *kudia*); Kánudiayiayi *nshima* = laat ons niet maniokbrij gaan eten. Hier is uiterlijk geen verschil tussen affirmatief en negatief, enkel in de negatiefvorm is het klinkersuffix *i* langer omdat het de samensmelting is van de *i* van de kern *-di* en de *i* van het negatief klinkersuffix.

d) Het imperatiefsuffix *-ayi* kan ook gevoegd worden aan het verzachtend aanvullingsuffix *-nyi* (cfr. *infra*) 't geen dan *-nyiayi* geeft.

VB.: *mpányi* = wil me geven (van het werkw. *kupa* = geven); samen met *ayi* wordt het *mpányiayi* = wilt me geven, met verdubbeld *ayi*: *mpányiayiayi* = allen, zoveel ge zijt, geeft me.

Toonregel: de *i* van *nyi* smelt niet samen met de *a* van *ayi* maar wel hun tonen; de bekomen toon is in tegenstelling met de vorige lettergreep; de eind *-yi* is lijk vroeger gezegd altijd hoog.

e) De meervoudsuitgang *-ayi* kan ook bij hoedanigheidswoorden gevoegd worden, ze geeft dan een intensieve superlatieve betekenis. VB.

Tshiluilu tshinene-á-nene = een zeer groot leger;

Tshiluilú tshinene-á-nenayi = een overtalrijk leger (*-nené* = groot).

Busatu bunsantu-a-santu = De zeer heilige Drievuldigheid;

Busatu bunsantu-a-santuayi = De allerheiligste Drievuldigheid.

Toonregel: De aanvangs *-a* van *-ayi* slurpt de eindklinker van het hoedanigheidswoord op, evenals zijn toon. Die toon is altijd laag; eveneens die van de eindletter *-yi*, als de kern van het woord laag is, hoog als de kern hoog is.

VB. Njilá múfinukafinukayi = een zeer glibberige weg (*-finúká* = glibberig).

D. DE AANVULLINGSSUFFIXEN WELKE DE WILSVORM VERZACHTEN.

Alle werkwoordelijke vormen (t.t.z. imperatief; subsecutief, de vorm met infix *-a*, de noemvorm met *ku*) welke een gebod, een aansporing of een verbod kunnen uitdrukken, kunnen ook aanvullingssuffixen aannemen welke die wilsuiting verzachten. Die suffixen hebben dezelfde rol als onze beleefdheidsformules: a. u. b., wil wel, enz.

Die aanvullingssuffixen zijn menigvuldig:

1. Het suffix *-ku* of *-ko* (bij schrijver blz. 103, §2).

Naar onze mening is het niet *-ako* doch *-ko*; immers het suffix heeft geen *a* waar het komt te staan na een eindklank die geen *a* heeft. De toonregel ook duidt op een afwezigheid van *a* want *-ku* is altijd hoog in 't enkelvoud en laag in 't meervoud. VB *Yákú*, meerv. *yáyiku=ga*, gaat (werkw. *kuya=gaan*). *Bapaku=wil hun geven* (werkw. *kupa=geven*). *Nkonkelayiko manga=wil voor mij geneesmiddelen zoeken* (werkw. *kúnkóká=vragen*.)

2. *Kóko* of *kuóko* of *kópu* of *kuópu* of *pópo*.

Schrijver beschouwt, in die serie woorden, *kóko* als verdubbelingsvorm van *ko*. We menen dat het alle onafhankelijke zelfstandige woorden zijn. Ze hebben altijd dezelfde toonmelodie, hoog-laag; ze kunnen gevoegd worden ook na alle andere beleefdheidsuffixen, zelfs achter *-ko*; ze komen ook te staan achter werkwoordelijke vormen die geen wilsvormen zijn; ook achter het negatief woord *nansha* of achter andere woorden. VB. *Ya kuóko muende kópu=ga*, als ge wilt, naar zijnen thuis a.u.b. *Baditua mu dienza mianda yonso tshienzenza, kabayi basungula koko ne tshia kuenza tshine=Ze gaven zich over aan alle buitensporigheden, ze kozen niet eens wat waarlijk te doen was (en wat te laten)*

Nuenja amu mfufu yonso, nansha kopu wenu mutabale mēso to? Zijt ge dan allen blind, is er dan toch niemand onder u die uit zijn ogen ziet? E kuanji kusansamukilaye koku kulu=Hij begon wat op zijn effen te komen uit zijn ziekte.

Bia yeye musame, bine m-bipate koko=Dat hij ziek geweest is, is eigenlijk beter voor hem.

Daar het onafhankelijke woorden zijn worden ze bij het schrijven best gescheiden van het werkwoord en niet beschouwd als aanvullingsuffixen. VB. *Umpeko kopu=wil a.u.b. me geven* (werkw. *kupa=geven*)

Elalako kopu mâyi=wil er water in gieten a.u.b. (werkw. kuela=doen) Kánumumuene kopu=Ziet ge hem soms niet? (werkw. kumoná=kumuena=zien) Mfumu asombe popo=De heer gelieve zich neer te zetten.

3. In dezelfde serie aanvullingswoorden komt het verzachtende *túngu* of *tung* altijd met dezelfde toonmelodie hoog-laag. VB.

Muámbilayé avué túngu, mvúa kumoná mudiyé=hij vroeg hem te willen komen, om zijn wijsheid te ondervinden.

Dit beleefdheidswoordje wordt ook bij andere dan werkwoorden gevoegd en heeft dan een eigen betekenis. VB.

Kimmuelekane ne: ngitabi anyi, pepi mpite bishi, nansha, amu túngu? Hij berekende niet, zou 'k gehoorzamen of wat zou ik doen? neen, hij was gans onderdanig.

4. Tot diezelfde groep behoort ook *sena*.

Sena en bij afkorting *s'* na een werkwoord heeft de betekenis van: zeg ik, verlang ik, a. u. b.

Sommige voegen het bijna na ieder werkwoord; dat is geen dialectische eigenaardigheid maar een persoonlijke gewoonte, een zonderlingheid die andere doet glimlachen.

De tonen zijn onveranderlijk: laag-laag. VB.

Umbuka sena=ik verlang dat ge weg gaat=ga a.u.b.

Amba s'=amba sena=wil spreken.

5. De volgende verzachtingsuffixen van de wilsvorm zijn echte, niet onafhankelijke, aanvullingsuffixen.

Suffix *-bi*. Toonregel: toontegenstelling. VB.

Anza tuámbilébi=Toe laat ons toch zeggen (werkw. kuámba=zeggen)

Anza kútuambilabi = Toe zeg ons toch...

Bwélabi = kom eens binnen (werkw. kúbwéla = binnengaan).

Suffix *-bi* kan altijd door suffix *-ku* vervangen worden. In de eerste twee voorbeelden is *anza* of *anji* een onveranderlijk voegwoord, met de betekenis van: och, toe, nou, laat eens zien, voyons, allons donc... VB.

Anji bwélayi = gaat toch binnen, toe gaat binnen: Anji wákwatá = wil toch nemen.

Anji ngambuluishe = toe help mij (werkw. kuambuluisha = helpen).

Anji is niet te verwarren met de voltrokkenheidsvorm van het werkwoord *kuanza* = *kuanji* dat betekent: beginnen met, eerst, aanvankelijk, d'abord. V.B.

Nganji kunua = 'k ga eerst drinken.

6. Aanvullingssuffix *-nyi* in 't enkelvoud, in 't meervoud *-nyiyi*.

Dit aanvullingssuffix wordt maar gebruikt in wilsvormen welke een infix hebben. VB. Mpeshanyi = wil me geven (werkw. kupa = geven).

Nkosanyiyi = wilt voor mij afsnijden (werkw. kukosa = afsnijden). Niet te verwarren met *nkosayiyi* waarvan hoger spraak.

Ngumukanyi kuisu = wil uit mijn zicht gaan (werkw. kumuka = weggaan).

Mbongo ayo, nyayo ya ndianyí. (werkw. kudia), nkudie... = die rijkdommen, 't zijn er om mij te willen verderven, ze zijn mij komen verderven.

Toonregel: *-nyi* is altijd laag en *nyiyi* altijd laag-hoog.

Aanmerking :

Al die verzachtingssuffixen kunnen elkaar aanvullen; ze kunnen soms met twee, drie samen gebruikt worden, zonder onderscheid.

VB. Anji kumpa tung s' muanda = Toe wil me die zaak toch geven.

Mpanyiyiku bienu biumvuilu = Wilt a.u.b. naar mij luisteren.

Ngumushangiyi kuoku.. = Toe wilt toch voor mij wegnemen...

Nuanze kungambilayibi.. = Wilt toch eerst mij verwittigen.

*
* *

De schoonheid van het Luba ligt in de regelmatigheid van zijn grammatische regels en de rijke schakering van zijn zeggingsmogelijkheden. Om die op te delven moet men de spade steken, niet in de taalakker van een vertalingswerk of schooltaal, maar in de weelderige vruchtbare grond van het gesproken woord.

R. VAN CAENEGHEM,
Scheut

Les Pères du Saint-Esprit et l'Acceptation de la mission du Congo au XIXe siècle. ¹⁾

3. Les pénibles débuts de la nouvelle mission du Congo.

La Congrégation de la Propagande avait nommé le Supérieur Général des Pères du S. Esprit comme Préfet Apostolique de la nouvelle mission. Celui-ci désigna le P. Poussot comme Vice-Préfet et lui adjoint le P. Espitallié. Le P. Poussot était déjà depuis 1849 missionnaire en terre africaine. Il avait été d'abord affecté à la mission du Sénégal, plus tard, à la fin de 1850, il était venu au Gabon. Le P. Espitallié venait de recevoir la prêtrise.

Le Pape bénissait spécialement l'entreprise de ces deux pionniers et la Propagande envoya 15.000 fr. de subsides.

Pour prévenir toute difficulté vis-à-vis du Portugal, le P. Schwindenhammer écrivit au Ministère des affaires étrangères de Paris pour obtenir pour ses missionnaires des lettres de recommandation près du Gouvernement de Lisbonne et près du Consul français de S. Paul de Loanda. Ce qui lui fut accordé. ²⁾

On avait résolu, suivant les directives de la Propagande, de commencer l'œuvre missionnaire dans l'Angola, ou mieux, dans ce vieux royaume du Congo, dont San Salvador était la capitale.

Le départ du P. Poussot et du P. Espitallié était fixé au 25 janvier 1866. De Bordeaux les nouveaux missionnaires se rendirent à Lisbonne. La nouvelle de leur départ pour l'Afrique portugaise produisit des attaques violentes de la part de l'opposition dans les Chambres législatives du Portugal. On ne voulait rien savoir de cette nouvelle entreprise qu'on stigmatisait comme une ingérence de Rome dans les affaires portugaises du Congo. Tout se bornait heureusement à des discours et à des discussions. Les missionnaires continuèrent leur voyage et arrivèrent à Ambriz, port de l'Angola, le 14 mars 1866. ³⁾

A leur arrivée à Ambriz ils apprirent d'importantes nouvelles sur l'état politique du Congo. Jusqu'à ces dernières années, le royaume du Congo avait été entièrement indépendant du Portugal. Le pouvoir et la suzeraineté du Gouvernement portugais ne s'étendaient que jusqu'à la rivière Lifune, en deçà du Congo ou Zaïr.... Mais à leur arrivée à Ambriz les missionnaires français apprirent que cet état de choses était complètement changé... Le dernier roi Henri II, mort en 1860, laissait deux fils, dont l'un légitime et l'autre naturel. Le fils et héritier légitime, Dom Pedro V, se voyant disputer la couronne par son frère

1) cf. ÆQUATORIA, XIII n° 2.

2) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B. G. IV. 1865. 771.

3) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B. G. V. 1866. 442.

naturel. Dom Alvare, eut recours aux Portugais. Ceux-ci lui prêtèrent secours; mais en retour, ils exigèrent qu'il jurât hommage au Portugal. Depuis lors, les Portugais eurent même à San-Salvador, capitale du Congo, une garnison, composée d'une centaine de soldats, commandés par deux officiers portugais. Et le roi congolais paraissait entièrement dépendant du Portugal bien que toutefois la plus grande partie du pays, obéissant à Dom Alvare, ne reconnaissait pas cette dépendance.

Dans cet état de choses, les missionnaires ne pouvaient songer à rien entreprendre dans le Congo avant de s'être entendu avec les autorités supérieures, tant ecclésiastiques que civiles, des possessions portugaises. Le P. Poussot partit donc immédiatement à Loanda auprès de l'Évêque et du Gouverneur. L'évêque demanda au P. Poussot qu'il lui fit une demande de pouvoir par écrit, pour la forme et pour avoir quelque chose à présenter au gouvernement. Bien qu'ayant des titres et pouvoirs directement de Rome, le P. Poussot crut néanmoins, vu les circonstances, devoir faire cet acte de soumission, d'une manière générale, du moins pour ce qui concernait la ville de Loanda et les pays portugais. Sur quoi l'évêque accorda provisoirement aux missionnaires français le libre exercice du saint ministère. Le Gouverneur était bien disposé, mais il disait qu'il lui fallait pour une approbation le « Placet royal », lequel il allait demander tout de suite. 4)

« N'ayant pas la connaissance du portugais, ni du congolais et ne possédant pas les ressources, les Pères ne pouvaient songer à pénétrer dans l'intérieur du Congo. Ils résolurent de se fixer quelque part à la côte atlantique, vu qu'on n'était pas disposé de les employer à Loanda même.

Or, par une heureuse coïncidence, le curé portugais d'Ambriz venait précisément de partir pour Lisbonne, et le Gouverneur ainsi que le vicaire général de Loanda accordèrent volontiers aux Spiritains de le remplacer. » 5)

Les nouveaux missionnaires désiraient bien faire quelques excursions du côté du Congo pour se renseigner, autant que possible, sur l'état de ce pays. L'arrivée d'une frégate française et l'invitation du capitaine en donna l'occasion au P. Poussot, pendant son séjour à Loanda. Il partit de là le 30 juillet 1866, et son voyage d'inspection lui amenait jusqu'à Boma. Il visita aussi San Antonio, à l'embouchure du Zaïre.

Aux environs de Boma les indigènes n'avaient conservé aucun souvenir des instructions des anciens missionnaires. Aux alentours de San Antonio à l'embouchure du fleuve, sur la rive gauche, au contraire les noirs avaient encore une vague idée des Pères missionnaires d'autrefois et un désir indéterminé du baptême, sans en comprendre l'importance; personne n'y connaissait le Dieu de ses ancêtres ou ne savait faire le signe de la croix; ils avaient pourtant une grande vénération pour le crucifix 6)

Entretemps le Père Espitallié s'était établi à Ambriz où le P. Poussot vint le rejoindre après son voyage. Ils y construisirent une église, instituèrent de nouveau les offices divins, s'occupèrent des soldats portugais, de l'hôpital et de la visite des noirs à domicile, mais rien de fixe n'avait pas encore été organisé, faute de personnel. 7) Nous restons ici comme aux portes du Congo, écrivaient-ils à la maison-mère, nous attendons les moments de la Providence pour nous y frayer un chemin. L'autorité diocésaine d'Angola se montre toujours bienveillante à notre égard . . . et le Gouverneur Général nous paraît lui-

4) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B.G.V. 1866. 121.

5) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B. G. V. 1866. 431.

6) Récit du voyage: Arch. de la Congr. du S. Esprit. B.G.V. 1866. 433 et 777.

7) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B.G.VI. 1867. 242.

même très favorable » 8) Ils avaient donc bon espoir dans l'avenir. La désillusion qui ne tardera pas de les frapper, n'en sera que plus cruelle.

Le P. Duparquet, qui en 1852 avait visité l'Angola, avait été désigné lui aussi pour la nouvelle mission du Congo. Etant en France, il s'y occupa activement de faire toutes les recherches qui pouvaient être utiles sur le pays qu'il devait aller évangéliser. Il reçut l'autorisation de s'y rendre en juillet 1866.

Or, d'après les renseignements qu'il avait pu se procurer, il crut reconnaître qu'un établissement dans le Sud de la colonie portugaise, du côté de Mossamédès, offrait des espoirs particuliers à cause surtout de la salubrité du climat. Il obtint donc l'autorisation d'aller essayer quelque œuvre dans ce district pendant que le P. Poussot et le P. Espitallié travailleraient dans la partie nord. Le P. Duparquet se forma le projet d'ouvrir dans le sud un collège en vue de la formation du clergé indigène.

Il obtint aussi de l'évêque d'Angola, en ce temps à Lisbonne, sa nomination de curé de Capangombe, dans le Mossamédès, et la juridiction dans tout le district, ainsi que l'autorisation d'y ouvrir un collège.

Il s'embarqua le 18 octobre 1866 pour Loanda où il arriva à la fin de novembre 1866. Le 4 décembre il était à Mossamédès. 9)

Un des premiers soucis du P. Duparquet fut d'explorer la contrée. Il partit donc pour l'intérieur et se dirigea vers Capangombe. Son voyage, pendant lequel il reçut partout et toujours l'appui le plus empressé et le plus généreux du Gouvernement portugais, dura de décembre 1866 jusqu'au 7 février 1867. De retour à Mossamédès, il rédigea un long rapport qu'il conclut ainsi : « Mossamédès est une ville de 5.000 habitants. C'est le point le plus civilisé de toute la côte africaine et d'un climat très doux et salubre. C'est le point par lequel nous devons, ce semble, entreprendre nos missions du Sud. Cette ville n'est qu'à quelques journées du Congo, pays généralement assez malsain. Les missionnaires du Congo pourraient venir ici refaire leur santé délabrée. On pourrait ici ériger un séminaire pour toute la mission. C'est pourquoi il me semble qu'on devait jeter les fondements de la nouvelle mission à Mossamédès, on pourrait ensuite s'établir de l'autre côté du désert, plus à l'intérieur du pays. La porte est ouverte. On n'attend que du personnel et des ressources » 10)

Mais bientôt des difficultés surgirent au sujet de l'établissement d'un collège à Mossamédès. Le P. Duparquet se vit obligé de se rendre à Lissabon pour arranger cette affaire. Il partit en 1867 laissant provisoirement à Mossamédès le scolastique Crétin. Celui-ci y resta seul jusqu'au mois d'octobre de cette année. À cette époque le P. Poussot vint le rejoindre pour y prendre un repos en attendant de s'embarquer pour l'Europe, ensemble avec M. Crétin. Ils quittèrent la ville en janvier 1867. Les projets formés pour Mossamédès se trouvaient ainsi suspendus jusqu'à nouvel ordre. 11)

Le P. Espitallié était donc resté seul à Ambriz. Un nouveau Missionnaire, le P. Lapeyre, vint le rejoindre le 7 mars 1868. 12) Les Spiritains, en résumant les premières années de leur apostolat dans ces contrées, s'exprimèrent en ces termes : « Cette mission du Congo est dans un état les plus déplorables et beaucoup de difficultés s'opposent au bien

8) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B. G. V. 1866. 442.

9) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B.G.V. 1866.443.

10) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B.G.VI.1867.250.

11) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B. G. VI. 1867. 250.

12) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B.G. VI. 1868. 569.

qu'on voudrait réaliser. Cependant nous avons eu quelques baptêmes. Les noirs sont très ignorants, mais désirent ardemment le baptême pour leurs enfants. En 1866 nous avons baptisé 21 enfants, l'année suivante 25 et en 1868 46. L'école compte 15 enfants qui viennent régulièrement en classe. Les offices de l'église sont bien soignés et la visite des moribonds n'est pas négligée. »¹³⁾

Une circonstance nouvelle vint rendre la position des missionnaires encore plus difficile. Ce fut la nomination d'un curé portugais à Ambriz. « Au mois de décembre 1867 y arriva en effet le Padre Gaviaô, auparavant attaché à l'entreprise de l'exploitation des mines de Bembe dans l'intérieur du pays, pour le culte et le service religieux. Sa sœur étant malade, et étant venue à Ambriz pour se rétablir, il l'y a suivie. Ce séjour lui a convenu, et comme d'ailleurs il se trouvait sans emploi ni retribution par suite de la cessation de l'exploitation des mines; il alla demander à Loanda la cure d'Ambriz. Il l'obtint après beaucoup d'insistances. Il arriva à Ambriz comme curé le 23 décembre 1867 et laissa les missionnaires continuer comme auparavant toutes leurs œuvres. »¹⁴⁾

« La position des Pères du S. Esprit à Ambriz, déjà plus ou moins précaire jusque là, n'offrit guère désormais de garanties pour l'avenir par suite de la nomination de ce nouveau curé portugais. Il importait d'examiner mûrement ce qu'il pouvait y avoir à faire dans l'intérêt du plus grand bien de la mission. Tandis qu'on faisait dans ce but des démarches à Lisbonne, près du Gouvernement portugais, le P. Espitallié allait de son côté à Loanda pour sonder les dispositions de l'autorité locale à l'égard des Pères du S. Esprit à Ambriz. Il avait reçu également du chanoine Ramu, Vicaire général de Loanda, la demande de prendre la direction de son école gratuite à Loanda. Le P. Espitallié s'y rendit le 13 février 1869. Il n'y reçut pas beaucoup de renseignements. Il désirait cependant se fixer à Loanda et on lui offrit une chapelle, située sur le bord de la mer à l'extrémité de la ville. Le Gouverneur général n'opposa rien à l'établissement des Missionnaires français à Loanda, mais il disait que la solution définitive devait venir de Lisbonne.

Malheureusement le P. Espitallié, tombé malade, succomba à un excès de fièvre cérébrale, le lundi de Pâques 29 mars 1869. C'était la première victime de la mission du Congo. »¹⁵⁾

Le P. Lapeyre quitta Ambriz et vint s'établir à Loanda en octobre 1869 où il prit le soin de la chapelle.

Quelques mois plus tard, en décembre de cette même année, lui arrivèrent deux nouveaux confrères, le P. Dhyevre et le P. Carrie. Le 19 janvier 1870 ceux-ci eurent à déplorer la mort du jeune Père Lapeyre. »¹⁶⁾

4. Suspension provisoire de la mission. (1870)

De nouvelles difficultés attendaient les nouveaux missionnaires. Le clergé diocésain exigea d'eux le serment de soumission auquel ils ne pouvaient se soumettre, car c'aurait été se constituer dans une étroite sujétion par rapport à l'autorité ecclésiastique, renoncer à leur propre initiative et compromettre par là le développement de leurs œuvres. Ils en rendirent compte à la maison-mère.

13) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B.G. VI, 1869, 921.

14) Ibidem.

15) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B. G. VI, 1869, 921.

16) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B. G. VII, 1870, 199 et 538.

« La situation de la mission était bien précaire, lisons-nous dans les Archives générales de la Congrégation. Quel bien pourra-t-on opérer à Loanda, les choses restant ce qu'elles sont, et quelle espérance peut-on garder de voir cette situation devenir meilleure ? On se demande même s'il n'y aura pas nécessité pour nous de nous éloigner des possessions portugaises, ou peut-être aussi de renoncer, bien qu'à regret, à cette mission du Congo. Nos confrères désireraient toutefois qu'au lieu d'abandonner entièrement la mission on s'en portât dans la région du fleuve Zaïre ; là on se verrait affranchi des entraves opposées par un pouvoir ombrageux et jaloux, et un champ toujours bien vaste s'ouvrirait encore à l'apostolat de nos zélés missionnaires. C'est avec ces différentes alternatives que la question se présente maintenant à l'examen et à la décision de la Maison Mère » (17)

Cette décision fut prise le 11 août 1870. A cette date le conseil général de la Congrégation du S. Esprit décida la retraite des Spiritains de la mission du Congo avec la pensée d'accepter en échange, s'il y avait lieu, une mission au Cap de Bonne Espérance. Voici ce que les Archives Générales de la Congrégation nous en disent :

La Congrégation s'étant dévouée à la mission du Congo, dans l'espérance de trouver peut-être en ce pays, où avait autrefois fleuri le catholicisme, un terrain mieux préparé que les autres parties de l'Afrique, pour recevoir la semence de l'Evangile. Mais, hélas ! comme on a pu le voir par tout ce qui a été, ces espérances ont été loin de se réaliser. Malgré leur dévouement, nos missionnaires n'ont rencontré depuis le commencement, et du côté même d'où devait plutôt leur venir du secours, que des difficultés et des entraves. Aussi ne fut-on pas longtemps sans se préoccuper vivement de l'avenir de cette mission.

Depuis le départ obligé de nos Pères du poste d'Ambriz, . . . les difficultés ne firent que s'accroître. Les PP. Poussot et Duparquet avaient dû revenir en Europe, bientôt les PP. Espitallié et Lapeyre succombèrent à la tâche, et malgré tous ces sacrifices, l'avenir paraissait toujours incertain. Son Eminence le Cardinal Barnabo avait lui-même répété plusieurs fois, quand on lui rendait compte de l'état des choses, qu'il n'y avait rien à espérer, vu les mauvaises dispositions du gouvernement actuel.

En présence de tels événements, on dut se demander à la maison-mère, bien qu'à regret, s'il ne fallait pas s'éloigner d'un pays où la vie des missionnaires était exposée avec si peu d'espoir de résultat, pour aller plutôt porter nos efforts ailleurs.

D'abord, quant à la partie portugaise de la mission, il n'était plus possible d'y rester. Des essais avaient été vainement tentés de divers côtés : à Ambriz, à Mossamédès, à Loanda, . . . On se refusait à reconnaître la mission que les missionnaires tenaient de la S. Congrégation de la Propagande ; . . . et encore ceux-ci se trouvaient-ils toujours sans aucune garantie et par conséquent exposés à se voir, d'un moment à l'autre, obligés de se retirer, comme à Mossamédès et à Ambriz.

Ceux de nos confrères qui avaient été appelés à cette mission, disposés à sacrifier généreusement leur vie pour le bien des pauvres noirs de ces contrées, demandaient à aller du côté du Zaïre, en dehors de la domination portugaise. Mais là, c'était aussi s'exposer à des difficultés d'un autre genre, et non moins grandes peut-être. Le littoral de ce fleuve est d'abord assez insalubre, ainsi que l'attestent tous les voyageurs. Puis les communications ne sont ni sûres ni régulières, comme on l'a vu par le rapport du P. Poussot à la suite de son voyage à Mboma, en 1866 (voir Bulletin. V, p. 777). Enfin, c'eut été en quelque sorte commencer une mission toute nouvelle ; et, en ce cas, ne valait-il pas

17) Arch. de la Congr. du S. Esprit. B. G. VII. 1870, 546.

mieux choisir de préférence un pays offrant plus d'avenir et surtout une contrée plus salubre ?

Tandis qu'à la maison-mère on se préoccupait ainsi de la question de la continuation de la mission du Congo, il nous arrivait une demande de missionnaires de la part de Mgr. Grimly, Vicaire Apostolique du district occidental du Cap de Bonne Espérance. . . Celui-ci vint en Europe pour le Concile du Vatican en 1869, et l'une de ses premières démarches, en arrivant à Paris, ce fut de nous demander des missionnaires par une lettre en date du 18 novembre 1869.

Il y avait des motifs sérieux d'accepter l'offre : liberté d'action sans entraves, pays et climat salubres, moyen d'occuper la côte occidentale d'Afrique. Mgr. Grimly avait l'appui du Cardinal Barnabo (lettre du 30 juillet 1870) et il présentait de faire visiter d'abord les contrées par un père de la Congrégation.

Sur ces motifs le conseil général de la Congrégation, après plusieurs délibérations, a cru devoir, d'un avis unanime, décider la retraite de nos missionnaires du Congo, sauf à voir au jugement de la S. Congrégation de la Propagande, s'il y a lieu d'abandonner entièrement cette mission, ou seulement de la suspendre. Quant à la mission du Cap, on y enverra un missionnaire pour examiner la contrée et les possibilités. (séances du conseil du 3 et 7 juin 1869 ; 25 nov. 1869)

Le P. Thiersé, missionnaire à S. Maurice, y fut envoyé. Il y arriva le 22 janvier 1870 et visita le district occidental du Cap de Bonne Espérance. La mort inopinée de Mgr. Grimly, survenue le 29 janvier 1870, fit suspendre nécessairement tous les projets d'avenir par rapport à cette nouvelle mission. 18)

Le 11 août 1870 le conseil général de la Congrégation prit la décision, non pas d'abandonner, mais du moins de suspendre provisoirement la mission du Congo, et le P. Dhyèvre et le P. Carrie reçurent l'ordre de retourner en France. 19)

5. Reprise de la mission du Congo par les Pères du S. Esprit. (1873)

Le P. Dhyèvre et Carrie, retirés à N.D. de Nazareth, à Loanda, avaient continué à desservir cette chapelle après la mort du P. Lapeyre. Ils attendaient les instructions de la maison-mère pour s'éloigner de cette ville, et avant de rentrer en France, examiner, en visitant les points de la côte qui s'étend au Nord du Zaïre, les chances de succès que pouvait offrir dans ces parages, la continuation des œuvres, vainement entreprises à Loanda, Mossamédès et Ambriz.

Tous deux tombèrent malades et furent soignés par un négociant français, M. Laborde. (lettre du 17 mai 1870)

Après leur rétablissement ils se mirent à préparer leur départ de Loanda. Ils partirent le 19 mai 1870.

Ils débarquèrent à Banana, visitèrent toute la région septentrionale de l'embouchure du Zaïre et s'attachèrent spécialement à examiner Landaana, poste qui leur offrit toutes les meilleures conditions d'un établissement de mission. Ils y restèrent plus de trois mois. Enfin, ils continuèrent leur voyage par le Gabon et arrivèrent en France au moment où les pro-

18) Arch. de la Congr. du S. Esprit, B. G. VIII, 1871, 4.

19) Arch. de la Congr. du S. Esprit, B. G. IX, 1873, 703.

jets de fondation au Cap de Bonne Espérance étaient suspendus à cause de la mort de Mgr. Grimly, à la fin de 1870.

Les deux missionnaires rendirent compte de l'exploration qu'ils avaient faite du côté du Zaïre en exposant les raisons qui leur paraissaient militer pour fonder un établissement de mission sur cette côte. C'était en dehors des possessions portugaises; il n'y avait pas par conséquent à craindre des difficultés de la part du Portugal. Le climat lui-même, disaient-ils, paraissait salubre, du moins à Landana, et quant aux communications, on pouvait aller assez facilement du Gabon au Zaïre soit par les paquebots venant de Lisbonne, soit sur les bâtiments de la division navale française.

D'après ces motifs, le P. Schwindenhammer, d'accord avec son conseil, crut qu'il y avait lieu de faire un nouvel examen, avant de prendre un parti définitif par rapport à la mission du Congo, et il se décida à faire repartir le P. Carrie, en le rattachant jusqu'à nouvel ordre, à la communauté du Gabon, dans le but d'examiner avec les Pères de cette communauté, s'il y avait possibilité de fonder quelque établissement du côté du Zaïre, avec espoir d'avenir et de succès. (Séance du conseil du 30 et 31 août 1871)

Il en écrivit à la S. Congrégation de la Propagande dans une lettre du 19 septembre 1871, en lui rendant compte de tout ce qui s'était passé jusque là. Son Eminence le Cardinal Barnabo a bien voulu de vive voix, dans une première réponse faite au P. Freyd, Procureur de la Congrégation du S. Esprit à Rome, encourager cette nouvelle tentative.

Heureux de cette obédience en faveur de sa chère mission du Congo, le P. Carrie quittait Bordeaux le 24 septembre 1871. Le 17 octobre il eut un bateau pour le Gabon, où il débarqua le 8 nov. 1871. Le lendemain il se mit en route pour Landana, où il arriva le 12 novembre. 20)

Il avait comme mission de rechercher avec soin l'endroit qui pouvait le mieux offrir les garanties nécessaires à une nouvelle fondation: salubrité du climat, sécurité pour les missionnaires, liberté dans l'exercice du saint ministère, communications faciles avec l'Europe et autant que possible populations disposées à accueillir la semence évangélique. 21)

Le P. Carrie entreprit immédiatement son voyage d'exploration. Il resta à Landana jusqu'au 4 décembre, partit de là pour Banana, où il séjourna jusqu'au 1 janvier 1872, visita ensuite Porta da Lenha, Mboma, Binda pour être de retour à Banana le 10 janvier. Il rentra au Gabon le 27 janvier. Les renseignements et les informations qu'il avait pu recueillir paraissaient favorables à la reprise de la mission. Le pays qui semblait offrir le plus d'avantage dans ce but, serait Kakongo, ou la côte au Nord de la rive droite du Zaïre. Il y a un siècle environ, en 1765, de zélés prêtres français avaient déjà entrepris en cette contrée une mission célèbre, dont l'abbé Proyart nous a gardé le souvenir; mais après de grands préparatifs, leurs efforts vinrent malheureusement échouer devant différents obstacles, et au bout d'une année à peine la mission avait cessé d'exister. Sera-t-il enfin possible de relever de ses ruines déjà séculaires cette infortunée mission? 22)

En tout cas, d'après ces renseignements favorables, et selon l'avis encourageant des Pères du Gabon, qui avaient d'abord exprimé des craintes sur la sécurité de ce pays, (lettre du 6 août 1872.) 23) la maison-mère se disposait à reprendre la mission du Congo. 24)

20) Arch. de la Cong. du S. Esprit. B.G. VIII. 1872.593.

21) Arch. de la Cong. du S. Esprit. B.G. IX. 1873.704.

22) Arch. de la Cong. du S. Esprit. B.G. IX. 1872.194.

23) Arch. de la Cong. du S. Esprit. B.G. IX. 1873.704.

24) Arch. de la Cong. du S. Esprit. B.G. IX. 1873.479.

Sur ces entrefaites arriva à la maison-mère le P. Duparquet, obligé par la maladie de s'éloigner de Zanzibar où il travaillait depuis qu'il avait quitté sa mission de Mossamédès en 1867. Il était resté tout dévoué à la mission du Congo, et dès qu'il apprit qu'on parlait de la reprendre, il en poursuivit avec zèle le projet. Le conseil général de la Congrégation du S. Esprit résolut, en date du 1 mai 1873, de rétablir la mission du Congo. Il fut décidé que le P. Duparquet en serait le Supérieur et qu'il partirait le plus tôt possible pour aller rejoindre le P. Carrie qui l'attendait au Gabon. 25)

Le P. Schwindenhammer soumit ce projet au Cardinal Barnabo par une lettre du 9 juin 1873. Il fut accueilli favorablement, le Pape bénit l'entreprise et la S. Congrégation de la Propagande accorda par rescrit du 29 juin 1873 au T.R. Père Supérieur Général des Spiritains le titre de Préfet Apostolique de la mission du Congo avec tous les pouvoirs nécessaires pour le temps de sa charge.

Le nouvel établissement faisait partie en principe et jusqu'à nouvel ordre de la vice-Province de Guinée, mais relevait directement de la maison-mère. Cette décision avait été prise le 25 juillet 1873 en la fête de S. Jacques, patron de la nouvelle mission. 26)

Le P. Duparquet, nommé Vice-Préfet Apostolique, partit le même jour et arriva le 4 septembre 1873 au Gabon. Le P. Carrie l'y rejoignit et ensemble, avec un Frère convers, ils arrivèrent à Landana, le 9 septembre. 27) Ce point avait été choisi comme étant le plus favorable au premier établissement d'une mission.

**P. Auguste Roeykens, Capucin
Molegbe.**

25) Arch. de la Cong. du S. Esprit. B.G.IX.1873.480.

26) Arch. de la Cong. du S. Esprit. B.G.IX.1873.703.

27) Arch. de la Cong. du S. Esprit. B.G.IX.1873.762.

De Ceno of Wraakgeest

bij de Alur.

Bij de meeste, zoniet alle Ju- volksstammen (Alur, Acol, Lango, Shilluk, Anywa, Dinka, Nuer, enz., meestal Nilotische stammen geheten) is de *ceno* gekend en gevreesd.

De *ceno* (*cyeno*, *chyeno*) is de wrekende geest van een afgestorvene. De Alur zeggen van de *ceno* dat hij de geest (*tipu*) is van een bekend wezen, een wezen waarmee men betrekkingen heeft gehad, wezen dat na zijn dood u last, ongeluk en ziekte komt veroorzaken uit wraak voor miskennis, mishandeling, tijdens zijn leven aangedaan. « *Dano wedu muto, ceno ewok, etimi.* - Een evenmens, een familielid sterft; zijn wraakgeest komt uit (het graf) en heeft u te pakken. »

Seligman geeft van de *ceno* bij de Shilluk de volgende bepaling: « The malevolent element that persists after the death of one who dies in hatred of friends and relatives. »

Nochtans spreekt men ook van *ceno* tijdens het leven van iemand. Zo bij voorb. zegt men van ouders, die door hun kind beledigd of mishandeld worden, dat ze de *ceno* uitspreken over dat kind. In die zin betekent *ceno dan*: vervloeken; vloek, verwensing.

Die vloek echter zal eerst na de dood van de verongelijkte mens zijn uitwerksel hebben. « *Ngat muto aye ceno dano*: it is a dead man who inflicts evil or exacts retribution. » luidt het in de Acol-taal. En in de Nuer-taal: » *caa e cisen e raan me celiu*: hij werd gedood door (de vloek van) een gestorven mens. » En in het Dinka: « *ran wen thou, gen acaa cyen*: de mens die gestorven is heeft me vervloekt. » In diezelfde taal wordt het werkwoord *cyen* vertaald door: wraak door gestorvenen uitgeoefend (*vindicarsi: i defunti sul loro offensori, cagionando malattia e morte*).

Driberg schijnt niet ten volle de zin van het Lango-woord *chyen*, *chyeno* begrepen te hebben, daar waar hij vertaalt door waargeest, rondspokende geest van een gestorvene: ronddwalen, spoken.

Het woord *ceno* betekent dus niet eenvoudig de geest of naziel van een overledene, maar die geest (*tipu*) die kwaad wil en wraak uitoefent na de dood.

De Zwarte gelooft nu eenmaal dat de geest, die het lichaam verlaat, een invloed ten goede, doch vooral ten kwade kan uitoefenen. Na de dood is de geest zelfs machtiger en meer tot boosheid geneigd dan gedurende het leven. In Polynesië is het geen zeldzaam geval dat een mens zich zelfmoordt, om zich beter op zijn vijanden te kunnen wreken. En onder de geesten zijn deze die in de aarde verblijven wel de meest boosaardige. Het is dus niet te verwonderen dat iemand, die zijn ouders misdagen heeft, eerst bij hun nakend afsterven zich de schrik om het hart voelt slaan en ze te voet valt om zich met hen te verzoenen.



De Alur vreest vooral de *ceno* van zijn ouders en naastbestaanden. De vloek der

ouders blijft bestaan na hun dood en openbaart zich alsdan door allerlei onheil, dat hun kind komt treffen.

Een kind moet zijn ouders en grootouders, zijn omen en moeien eren en gehoorzamen. Er zijn echter kinderen die dit niet doen. Ze worden door hun ouders vervloekt. En deze verwensingen zijn niet van de poes. Hoort maar eens:

Ndundu gimako nilamo. Giwaco ire: « Waceni ! Dogwa
Aanstonds ze beginnen te verwensen. Ze zeggen hem: « We vervloeken u ! De woor-
ma wawaco, ebiceni in ! Ibicendiri dit ! Ibineno can mulwar
den, die we uitspreken, zullen uw vloek zijn ! Ge zult veel afzien ! Ge zult ongemeen veel te
wi ngom woko ! Lembe bicendi : Lembe ceke biloyi ! Faka ku mono
lijden hebben op aarde ! Alles zal u doen lijden : Alles zal tegen u zijn ! Ongeluk en te-
ceke, ku ruwva ku ndiba ku pola ku macandi cekeceke wawekogi iri !
genspoed alle, en ellende en onheil en ramp en lijden allerhande, wij laten ze u !
Ibineno ! Wabiwinjo iri ku wang ngom mukak !
Gij zult (het) ondervinden ! Wij zullen luisteren naar u (d. i. u bespieden en nagaan)
door de spleten van de grond (d. i. van ons graf) !

Een kind dat de vloek van zijn ouders heeft opgelopen, zal er zich niet veel om bekommeren zolang ze nog in leven zijn; hun verwensing immers moet eerst na hun dood werkelijkheid worden. Maar wanneer vader of moeder gaan sterven, zal het kind (de zoon, de dochter) zich met hen trachten te verzoenen. Te laat echter:

Nyatin en eneno won ku min gici nito. Edwoko maro i banggi.
Dat kind zag dat zijn vader en zijn moeder gingen sterven. Het bracht liefde bij hen terug (d. i. gaf hun wederom blijken van genegenheid).

Ndundu gikwero lembe pare woko, giwinjo ngo.
Aanstonds weigerden zij zijn woorden volstrekt, ze aanhoorden het niet.
Giwaco ire: Con, ma podi wabedo wi tyendwa,
Ze zeiden hem: Eertijds toen we nog te been waren (toen we nog gezond waren),
icayo lembe mwa ceke, iwinjo ngo.
gij hebt al onze woorden veracht, ge hebt er niet naar geluisterd.
Ento kawoni ineno kero mwa evoc, imito nimarowa. Wayiyo iri ngo.
Maar nu ziet ge dat onze sterkte verzwonden is, gij wilt ons beminnen. Wij stemmen daarin niet toe.

Na hun dood zal de vervloekte trachten zich van de kwade gevolgen van de ouderlijke vloek te vrijwaren door zijn oom of moei genegenheid en eer te bewijzen:

Ka won ku min gito, can etundo ire. Lembe pa
Wanneer zijn vader en zijn moeder gestorven zijn, lijden komt bij hem aan. De woorden
min giku won ecopo niay nano ngo.
van zijn moeder en zijn vader kunnen niet zonder uitwerking voorbijgaan.

Kan kunoya umin won enuti ku nyamin min de nuti, etimo
 Indien misschien de broeder van zijn vader nog leeft en de zuster van zijn moeder, (de ver-
 igi woro nitito kume anda,
 vloekte) geeft hun eerbewijzen om (aldus) zijn lichaam in orde te brengen (d.i. om de vloek
 pi lembe pa min ku won.
 van zich af te wenden), (dit alles) wegens de woorden van zijn moeder en zijn vader.

Misken uw nero (oom, moeders broer) niet. Hij is zoveel als uw moeder. Zijn zegen betekent vruchtbaarheid, aangroei van de familie; zijn vloek veroorzaakt onvruchtbaarheid:

An, neru: acalo meru. Adaro niceno in: kud inyol ki!
 Ik ben uw oom: zoveel als uw moeder. Ik heb u vervloekt: gij zult geen kinderen hebben!

Eer ook uw wayo (moei, vaders zuster). Op haar sterfbed laat ze u vragen haar naar haar geboortegrond terug te laten brengen, om aldaar te sterven en begraven te worden. Gij verwaarloost haar bede; wacht u voor haar wraak:

Tekine wayu, nyamin uru, to emake; eoro kwenda, ucid u-
 Indien uw moi, de zuster van uw vader, ziek wordt; ze zendt iemand om ze te gaan
 game. Wukwero. Dong to enege pa cogi; wukunye tugi. Ma-
 halen. Gij weigert. Dan de ziekte doodt ze bij haar man; gij begraaft ze aldaar. Later
 cen tipune edwogo tuu, nimako dano calo jok!
 zal haar geest naar t'uwent komen en iemand aanpakken als een kwade geest (jok) dat doet.

Een vermoord mens wrekt zich niet alleen op de moordenaar, maar zelfs op iemand die de lans van de moordenaar later gebruikt, of enig kledingstuk van hem aantrekt of zelfs met hem eet:

Ngatu m' unego dano, kan itingo atum pare m' enego
 Iemand die een mens heeft gedood, wanneer gij zijn boog neemt waarmee hij de mens
 ko dano, cenone nego ngatu m' utingo atum; moko
 heeft gedood, de wraakgeest doodt de mens die de boog heeft geleend; soms maakt hij
 edwoko abelu.
 hem krankzinnig.

Het is een gevaarlijk iets iemand zijn boog te laten gebruiken om een mens te doden. De ceno van de gedode mens hecht zich aan de boog en wrekt zich op de bezitter ervan, althans indien de ceno niet bevredigd wordt door het slachten van een kip, waarvan men het bloed op de boog laat druppelen:

Kan ikwayo atum pa ngatu mange, ici inego ko dano, kan
 Wanneer gij de boog van iemand vraagt, gij gaat ermee een mens doden, indien gij

idwoko ku gweno ngo, de ceno enego won
de boog niet terug geeft met een kip, dan ook doodt de wraakgeest de bezitter van
atum.
de boog.

Ook ontucht, waarvoor geen vergelding werd betaald, verwekt de wraak van de
ceno. Zelfs een dier kan een ceno hebben. Zo b.v. een slang of een buffel, die men doodt:

Wuneg jobi i tim; cenone emar bitimo dano.
Doodt de buffel in de jungle; zijn nageest mocht zich soms wreken op de mensen (van het dorp,
waar hij gedood wordt.)

Deze vrees voor de wraak van een gedood dier schijnt vooral bij jagersrassen te
hebben bestaan (Baumann, Volkerkunde, p. 33).

De ceno zet zich vast op de persoon van de schuldige of hecht zich aan sommige
voorwerpen, zoals b.v. de boog of de klederen van iemand die een mens heeft gedood en
kan van daar op andere personen overgaan.

De ceno veroorzaakt alle soort van ziekten en ongelukken: onvruchtbaarheid,
ongeneeslijke wonden, draainissen, (dolle) krankzinnigheid, enz. Onder dat opzicht verschilt
de wraakgeest dus niet van de kwade geesten, de beheksers en zo meer. 't Is de taak
van de geestenbaas uit te maken welke de oorzaak van de ziekte is en er het gepaste
middel toe aan te duiden.

* *

De wraakgeest wordt door verschillende middelen verwijderd.

1.-Door het schudden van de sasi-kroes (yeko ceno, yeko sasi). De sasi
is een kroes vol steentjes of harde boomvruchten. De ceno-specialist schudt de kroes
(uitgeholde kauwoerde) over de zieke om de wraakgeest te verdrijven. Het volgende versje
wordt alsdan gezongen:

E, yeko ceno! E, yeko ceno, kara atek!
E, yeko ceno!
E, yeko ceno! E, yeko ceno, kara atek!
Nga ma maka?
E, yeko ceno, kara atek! E, yeko ceno!
Ei, de ceno afschudden! Ei, de ceno afschudden, opdat ik sterk worde!
Ei, de ceno afschudden!
Ei, de ceno afschudden! Ei, de ceno afschudden, opdat ik sterk worde!
Wie heeft me te pakken gehad?
Ei, de ceno afschudden, opdat ik sterk worde! Ei, de ceno afschudden!

2.-Een minder onschuldig procédé blijkt uit de volgende tekst:

Ngatu m'etye ku rem, m'eparo nikey ngo, de juwaco niya
Iemand die een wonde heeft, die niet wil genezen, dan ook zegt men dat hij een

Ceno ni kume. Ento Ceno
wraakgeest in zich heeft (d.i. dat hij gekweld wordt door een wraakgeest). Doch de ceno
mi rem, juyeko ayeka. Jutwiyo Bombo
met wonden, men schudt hem af met de ceno-kroes. Men bindt een bombo-twijgje
i ngut pa won rem. Kan Ceno emako ngatu ca, romrom
om de hals van de man met de wonde. Dan valt de ceno op die man, juist zoals een
jok: eyengo kume. Ewok woko, eringo,
kwade geest dat doet: hij doet zijn lichaam sidderen. Hij gaat naar buiten, hij loopt, hij
ecido i te yen madwong. Kan gikonjo kongo i ter agulu
begeeft zich onder een grote boom. Dan giet men een weinig bier onder in een kruik en
nyakanok ku ringo de nyakanok i kongo.
een stukje vlees in het bier.

Kan jayek Ceno emako won Ceno;
Dan neemt de ceno-schudder (d.i. de ceno-specialist) de man die door de ceno
eluto wiye i agulu, kara eting ringo ku doge.
aangedaan is; hij steekt zijn hoofd in de kruik, opdat hij het vlees uitneme met zijn mond.
Moko etingo anda: Ceno pare ekey. Moko, wiye
De een neemt het waarlijk uit: zijn ceno-ziekte geneest. Een ander, zijn hoofd
emoko i agulu, eto.
blijft steken in de kruik, hij sterft.

3. — Door het opsluiten van de ceno in een waterkruikje (moorke), dat ni de
grond wordt gestopt. Men drijft de ceno in het moorke. Men gaat dit in de grond
begraven, onder een grote boom. Op die plaats trapt men de grond goed vast. Vruchte-
loos zal det ceno uit dit soort graf trachten te ontsnappen.

4. — De moei (wayo, vaders zuster) kan sommige ceno aftrekken:

Tek Ceno emako dano ku rem julwongo way
Indien de ceno een mens aanpakt met een wonde (d.i. een wonde veroorzaakt),
mire. Way mire engolo law. Ewaco: Yang con
men roept zijn moei. Zijn moei spuwt speeksel uit. Ze zegt: Eertijds hebt gij
itimo nyir rac. Cenone dong etimo nyiti peri. Dong
kwaad gedaan met meisjes. Nu heeft de nawraak uw kinderen te pakken. Geef
imi dyel ira, acam. Tin away Ceno kum nyati peri: Tin
me een geit te eten. Dat ik vandaag de ceno van uw kind afzuige. Heden nog
awaygi, angolo.
zuig ik hem af en spuw hem uit.

De zuster van de vader geniet, na de oom (moeders broer) het meest achting. Ze
heeft veel invloed, vooral ten kwade, op de vrouwelijke spruiten van haar broer. Ze
onderricht haar nichten in de geheimen van het leven, dient als koppelaarster met jonge-
lieden, enz.

Het woord wayo of ywayo is ook een werkwoord en betekent: afzuigen, uittrek-
ken. De wayo (moei) gebruikt bijgevolg een woordenspel, wanneer ze zich aanbiedt

als cen o-meesteres. Bemerkt ook nog: zuigen, blazen, masseren, enz. zijn allemaal handelingen waardoor de zwarte geestenbazen kwaad en ziekte uit iemands lichaam halen en hem genezen.

Bij de Acol wordt de cen o eervol buiten het dorp getrokken of geleid. *Y way o cen ki romo*—to trail the avenging ghost of a deceased, accompanied by a sheep, away from the village (where it caused disease). De eer bestaat dus hierin dat men de cen o een schaap meegeeft, om hem uitgeleide te doen, zoals dit moet gebeuren met een bezoeker van aanzien, die men niet laat vertrekken zonder een passend geschenk. Dit is ook vereist wanneer men een geest uit iemands lichaam haalt. De cen o wordt in casu natuurlijk vervangen door de cen o-genezer, aan wie het grootste deel van het geslachte schaap te goede zal komen.

5. — Een kind dat vervloekt geweest is, door vader of moeder, zal trachten na hun dood, de uitwerkselen van hun vloek af te weren, door aan nabije familieleden eer en genegenheid te bewijzen.

Heeft iemand de vloek van zijn oom (moeders broer) opgelopen, dan zal men na diens dood aan de kinderen van zijn zuster (*coni*: neven) vragen om die vervloeking te niet te doen door de zegen uit te spreken, die hun aller oom (*ner*) gewoonlijk geeft. *Coni, goy lam mi do pa neyi kum dano ma nyir, kara ginyol kuber*: Neven, spreekt de familiezeggen uit over het vrouwvolk, opdat ze gelukkig mogen zijn in het baren.

Het woord cen o staat ongetwijfeld in etymologische betrekking met de woorden *can* (armoede, gebrek, lijden), *cye n* (zonder zijn) en *cando, cendo, sendo* (doen lijden). Vandaar de betekenis: aan lijden overleveren, vervloeken.

N.B. Het merendeel der Alur-teksten zijn getrokken uit mijn boek: *Legenden, Geschiedenis en Gebruiken van een Nilotisch Volk*, uitgegeven door het Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut, te Brussel (1949).

M. Vanneste, Witte Pater.



Questions de Salaires.

La question du salaire convenable pour les travailleurs indigènes est d'une grande importance pour le développement ultérieur des territoires africains. Aussi est-elle un sujet d'étude constante pour les instances officielles comme pour les gros employeurs. Ces préoccupations reposent sur diverses raisons. Citons e. a. le mécontentement des travailleurs, les réclamations de la part d'évolués, l'incidence des bas salaires sur le rendement de l'ouvrier, la propagande inspirée soit par des sentiments humanitaires soit surtout par le grand capitalisme et l'industrie qui ont besoin de débouchés nouveaux.

Au Congo Belge, le gouvernement a institué des comités régionaux pour l'étude des problèmes du travail et du progrès social indigènes. Dans ces comités siègent les représentants du gouvernement, des entreprises européennes, des travailleurs (ces derniers délégués étant soit de race européenne, soit indigènes). Parmi les attributions de ces comités se trouve le devoir d'étudier les ajustements des salaires aux nécessités des travailleurs.

Déjà un certain résultat a été atteint. Mais il nous paraît que les causes profondes de certaines disproportions des salaires n'ont pas été assez éclaircies. Il ne suffit point de constater; le mal ne peut être guéri que lorsqu'on est parvenu à poser un diagnostic exact en découvrant la cause. On prétend parfois que le travailleur noir ne donne pas un meilleur rendement quand il est mieux payé, puisque précisément maintenant que les salaires sont haussés on assiste à une baisse du rendement et à une augmentation du mécontentement et de l'indiscipline.

C'est là une explication assez simpliste. Elle perd de vue que progressivement et surtout depuis la guerre, partout en Afrique et ailleurs, les indigènes — évolués, travailleurs ou même simples campagnards de la brousse ou de la forêt — prennent conscience, comme on dit.

Cela ne veut pas dire qu'auparavant ils n'avaient pas conscience de leur état ou de l'attitude de l'Européen à leur égard, mais que de moins en moins ils s'y résignent. Souvent on a le tort de considérer ce phénomène comme nouveau, comme proprement colonial ou africain, alors qu'en réalité il s'est produit dans les pays civilisés quand ils se sont industrialisés: l'euphorie du début a été suivie de l'éveil du travailleur qui s'est rebiffé. Il est donc normal que ce phénomène inhérent à notre civilisation mécanique et industrielle se manifeste aussi en Afrique. On ne résout rien, mais on cause un tort énorme tant au travailleur qu'à la saine évolution de l'Afrique en répétant cet argument faux et en voulant empêcher l'augmentation, ou plutôt: l'adaptation progressive des salaires. Le standard de vie s'élève d'ailleurs sans cesse. Il y a un manque de logique dans l'attitude d'industriels et de commerçants ou d'instances officielles quant d'un côté ils poussent à élever le niveau de la vie pour faire marcher les affaires, tandis que de l'autre ils freinent la hausse des salaires qui doit permettre au travailleur de satisfaire les nouveaux besoins créés soit par les conditions du travail soit par la réclame commerciale.

Il nous paraît aussi simpliste d'attribuer le rendement inférieur du travailleur indigène à l'augmentation des salaires ou à l'indiscipline, défaut qui d'ailleurs demande lui-même une explication adéquate. On oublie trop facilement l'incidence de l'alimentation insuffi-

sante ou défectueuse. Les recherches de Mad. le Dr. M.Chinn au Laboratoire de Coquilhatville sont à ce sujet très instructives (voir Annales de la Société belge de Médecine tropicale, XXV, 1945; cfr. aussi la conférence du Dr. H.C. Trowell sur les relations entre l'alimentation défectueuse et le rendement, publiée dans « Towards the New Africa » brochure publiée par The Uganda Society, 1947).

Les derniers temps beaucoup de coloniaux soucieux du bien-être indigène et de l'évolution saine du Congo se sont montrés favorables à une augmentation sensible des salaires, afin de les adapter à l'accroissement des dépenses. Les comités de travail et de progrès social se sont attelés à la besogne de rechercher le taux qui d'un côté satisfasse aux besoins croissants des travailleurs et de l'autre ne produise une augmentation subite insupportable des charges pesant sur les employeurs, surtout les colons. Il ne saurait étonner personne que de ce dernier côté il existe de sérieuses oppositions, à cause, entre autres, des frais élevés du transport, de la concurrence et des fluctuations du marché international dont ils dépendent. Il n'est donc pas toujours facile de concilier les intérêts des deux parties.

Un motif de mécontentement de la part des travailleurs ordinaires est la grande différence existant entre leurs salaires et les traitements des indigènes évolués, surtout des employés de bureaux. Loin de moi l'idée d'insinuer que ces traitements sont trop élevés. La situation acquise est d'ailleurs due aux entreprises faisant appel à ces éléments pouvant remplacer, partiellement, des employés européens coûtant beaucoup plus cher. Mais le fait reste et a, en Afrique, un aspect bien différent de celui que présente, en Europe, la disproportion entre simples ouvriers et capitalistes. En Afrique, les deux éléments de travailleurs ne sont pas encore constitués en classes nettement distinctes; leur origine commune est trop récente; ils sont souvent proches parents et les liens de parenté restent encore bien vivaces. C'est donc un fait dont, nous semble-t-il, il faut tenir compte.

Cette grande marge entre les salaires des diverses catégories de travailleurs a encore une autre conséquence, comme il paraîtra plus loin.

Voici les taux des salaires mensuels actuellement en vogue dans la province de l'Équateur :

	<u> salaire </u>	<u> ration par semaine </u>	<u> total par jour </u>
Ouvriers ordinaires :			
centre de Coquilhatville :	125 Fr +	35 Fr	10 Fr
intérieur :	100 Fr +	20 Fr	7 Fr ¹⁾
Ouvriers semi-qualifiés :	200 à 250 Fr +	ration	15 à 20 Fr
Ouvriers qualifiés :	400 à 500 Fr -	ration	23 à 30 Fr
Commis débutants :	300 à 600 Fr		10 à 20 Fr
Spécialistes et commis :	600 à 2.000 Fr		20 à 65 Fr ²⁾

En outre, le Gouvernement accorde à ses travailleurs (l'exemple est suivi par certaines sociétés) des indemnités mensuelles :

a) indemnités de logement : dans l'agglomération de Coquilhatville : 30 Fr; dans les autres centres : 22,50 Fr; à l'intérieur 15 Fr. Le tout majoré de 20% par enfant.

b) indemnités familiales : dans l'agglomération de Coquilhatville : 24 Fr pour la fem-

1) dans les territoires économiquement faibles le taux de la ration hebdomadaire est de 15 à 16 fr. (p.ex. Bosobolo, Mankoto).

2) Certains commis principaux touchent des traitements notablement supérieurs, mais ce sont des cas spéciaux.

me, 40 Fr par enfant; à Boende et à Lisala: 19 Fr pour la femme, 34 Fr par enfant; à l'intérieur: 15 et 24 Fr respectivement.

Dans une entreprise privée à Coquilhatville, vers le milieu de 1949, le salaire mensuel minimum d'un employé était: 750 fr. + 100 fr. d'indemnité de logement + 200 fr. pour la femme + 150 fr. par enfant. L'employé principal marié touchait le salaire mensuel global de 3.600 fr.

Ces chiffres montrent qu'un grand effort a été accompli en faveur des travailleurs indigènes. Cependant les salaires restent pour les manœuvres et les ouvriers qualifiés insuffisants pour les raisons que nous avons indiquées ci-dessus.

Le taux de la ration a été calculé de façon à assurer au travailleur une nourriture suffisante et équilibrée, en tenant compte des conclusions obtenues par les autorités médicales. Seulement le prix des vivres à la base du calcul est le prix officiel. Or, il est loin de correspondre toujours au prix réel. Celui-ci est fonction de l'offre et de la demande. Dans plus d'une région il y a pénurie périodique de certains aliments de base, surtout de viande ou de poisson. Ce qui cause alors une sorte de marché noir qui fait monter les prix à des niveaux inabornables pour les travailleurs ordinaires qui sont ainsi souvent amenés à dépenser leur argent à des « trompe-la-faim »: boisson et cigarettes. ³⁾

Voici quelques résultats de coups de sonde exécutés à Coquilhatville dans la seconde moitié de 1949.

La moyenne de la dépense pour l'alimentation d'un simple manœuvre: 15 fr. par jour. Comme le salaire plus la ration ensemble étaient alors encore moins qu'à présent (10 fr. + indemnité pour la femme: 1 fr. = 11 fr.), il est évident que cette moyenne n'était et n'est atteinte que par ceux qui parviennent à combler le déficit par divers expédients: travail de la femme, commerce de détails, parasitage auprès de parents plus fortunés (commis, etc.), etc. (un certain nombre de travailleurs reçoivent régulièrement de leurs familles de l'intérieur une certaine quantité de vivres).

A.B. spécialiste, service gouvernemental, marié, 5 jeunes enfants, dépense par mois: 1200 fr. rien que pour la nourriture.

B.I. spécialiste, service gouvernemental, marié, dépense mensuelle moyenne pour l'alimentation: 850 fr. sur un salaire de 1700 fr.

Il ressort de ces chiffres que la catégorie des employés, etc. peut se nourrir d'une façon bien meilleure qu'un simple manœuvre qui doit cependant faire de grandes dépenses d'énergie. Ces chiffres font encore ressortir l'énorme disproportion existant entre les diverses catégories de salariés (chacun peut pour soi-même tirer les conclusions de pareil état de choses pour l'avenir social et politique des colonies).

Contre la pénurie de vivres l'administration a essayé de lutter; mais elle n'a pas enregistré un grand succès. Telle région que j'ai bien connue en a pendant de longues années souffert malgré toutes les réglementations et toute la police; le marché noir fleurissait jusqu'aux portes du bureau de territoire! C'est que, comme partout ailleurs et en toute sphère, il est assez vain de vouloir remédier à un mal en palliant uniquement les suites ou les symptômes. Il serait préférable de rechercher les causes et de s'y attaquer.

D'ailleurs, la solution de la difficulté dépend en bonne part du paysannat, entendu

3) Cette constatation infirme l'argument parfois invoqué contre les salaires, comme si les travailleurs gaspilleraient le surplus qu'on leur accorderait. Rappelons que la même objection a eu cours en Europe, pendant longtemps, sans que cependant les appréhensions aient été confirmées par les faits. C'est bien plutôt le contraire qui a eu lieu: la faim est mauvaise conseillère.

au sens large : la population indigène non salariée : agriculteurs, chasseurs, pêcheurs : donc des producteurs de vivres. Ceux-ci n'ont aucun stimulant pour augmenter la production, et ainsi diminuer la pénurie endémique, si pour leurs produits ils ne reçoivent pas un prix raisonnable ou si l'administration intervient trop dans leur vie de façon à la bouleverser ou à leur enlever le minimum de paix indispensable à l'agriculteur surtout primitif.

La réduction des prix aurait pu être obtenue par une sage politique agricole, surtout pendant et immédiatement après la guerre, s'ajoutant à la limitation officielle, qui, seule, était fatalement condamnée à rester inefficace.

Si les producteurs peuvent gagner davantage à d'autres activités et si leur nombre diminue progressivement par la fuite de la campagne, comment peut-on espérer une baisse des prix ?

On fait bien, en outre, de ne pas perdre de vue que l'évolution économique doit s'étendre au simple paysan aussi bien qu'au salarié ; sinon on s'achemine irrémédiablement au déséquilibre économique et social permanent.

La solution ne se trouve donc pas dans une limitation artificielle et donc impossible des prix, mais dans une franche augmentation des salaires.

Les lignes qui précèdent ne présentent que quelques considérations générales. Elles donnent cependant quelque idée de la situation. Nous souhaitons qu'une enquête approfondie soit entreprise par un sociologue ou un travailleur social afin d'éclairer les autorités pour qu'elles puissent prendre les mesures qui s'imposent.

G. Hulstaert, M.S.C.

Documenta

La désertion des Campagnes.

Au Cameroun, la désertion des campagnes prend des proportions inquiétantes. De plus en plus, les jeunes quittent leurs villages et viennent à la ville, à Yaounde surtout, pour y chercher un emploi ou simplement pour y habiter, parce que la brousse n'est plus digne d'eux. Cet exode vers les centres urbains pose de graves problèmes d'ordre religieux, social et économique.

Au point de vue religieux, il importe de récupérer et d'encadrer au plus tôt les jeunes chrétiens arrivés des campagnes. Les missionnaires y ont partiellement réussi par la création de nouvelles paroisses dans les grandes villes. Au point de vue social, les missions se préoccupent aussi du sort de cette jeunesse. Dans chaque poste de campagne, ont été créés des ateliers de menuiserie et de maçonnerie où les jeunes pourront apprendre un métier. Malheureusement, la jeunesse du Cameroun n'éprouve aucun attrait pour les travaux manuels. L'Administration ne saurait demeurer indifférente devant le danger que présente le chômage volontaire de toute une jeunesse oisive, qui représente l'avenir.

(Eglise Vivante, I, 4, 4949, p. 463.)

Le développement de l'Enseignement du second degré destiné aux Congolais.

Former des indigènes capables d'occuper des emplois de bureau dans l'administration, dans des sociétés industrielles ou dans des firmes commerciales, ou leur apprendre un métier manuel, tel est le but pratique que poursuit au Congo Belge l'enseignement du second degré destiné aux autochtones.

Aujourd'hui, cependant, aux termes d'une récente réforme scolaire, ce rôle se trouve considérablement élargi.

En effet, la collaboration de plus en plus étroite, dans toutes les branches de l'activité coloniale, entre les noirs et les blancs a rendu indispensable un renforcement non seulement des études professionnelles techniques mais aussi des études moyennes. En outre, l'évolution rapide des autochtones permettant d'envisager la création, dans un avenir rapproché, d'un enseignement d'allure universitaire, il convenait d'y préparer dès à présent la jeunesse congolaise par un enseignement secondaire approprié.

C'est pour répondre à ces nécessités qu'il a été décidé de créer des écoles moyennes orientées et des écoles secondaires latines.

Dans les premiers de ces établissements, les élèves, après trois ans de cours en commun, pourront à leur choix s'inscrire, pour trois années encore, dans une division normale, dans une section administrative et commerciale, agricole ou médicale ou dans une section d'arpentage et recevoir une formation spécialisée approfondie.

Le plan décennal pour le développement de l'économie congolaise prévoit, dans ce domaine, la création d'environ quinze de ces écoles, et, déjà une section administrative et commerciale a été ouverte dans cinq écoles moyennes de la colonie.

Quant aux écoles secondaires latines, elles seront vraisemblablement au nombre de six. Deux d'entr'elles sont en voie d'achèvement dans la province de Léopoldville et la construction de quatre autres est projetée dans la province Orientale, dans la province du Kasai, au Kivu, et au Ruanda-Urundi. Par des études d'une durée de six ans, analogues à des études d'humanités, ces établissements prépareront leurs élèves à un enseignement supérieur.

Dans le même but, il est également envisagé de créer une autre catégorie d'écoles secondaires, modernes celles-là, et où l'enseignement serait à base scientifique.

(Congopresse).

Leçons du Viêt-Nam.

Malgré la proportion d'un catholique pour dix habitants, les élites intellectuelles et dirigeantes du Viêt-Nam sont en très forte majorité non chrétiennes. Les causes en sont multiples. Il semble cependant que cette rareté des élites est due, en grande partie, au manque d'extension de l'enseignement secondaire chrétien et à l'absence d'une université catholique.

Par ailleurs, la culture « indigène » des missionnaires n'a pas été assez poussée pour leur permettre d'atteindre fructueusement les élites. Malgré leur dévouement admirable, ils n'ont pas réussi à s'assimiler la culture proprement vietnamienne en vue de sa christianisation. La littérature chrétienne vietnamienne se borne à quelques livres de piété écrits dans un langage hermétique. La traduction même des livres sacrés n'est guère accessible à des esprits pas encore latinisés.

Malgré les efforts faits depuis un quart de siècle pour développer l'enseignement secondaire, l'absence d'élites demeure, car elles ne se forment pas en un jour.

Un obstacle d'importance majeure pour l'Eglise du Viêt-Nam reste la méfiance vis-à-vis de la puissance protectrice. Les Vietnamiens considèrent trop souvent et à tort l'activité missionnaire comme un moyen de colonisation. Se faire catholique, pour eux, c'est se faire français. Les événements actuels ont contribué largement à lever cette hypothèque. Les chrétiens vietnamiens ont lutté d'un commun élan avec leurs compatriotes non chrétiens pour l'indépendance de leur pays.

Il est grand temps de faire un examen de conscience à la lumière des paroles prononcées en 1940 par Mgr. Costantini : « Nous avons fondé en Extrême-Orient non pas l'Eglise avec ses bases normales, mais les Missions Etrangères, et l'Asie ne s'est pas conver-

tie... Nous avons tenté de faire passer l'Orient à travers le latin, et l'Orient n'a pas passé.. »

Bien entendu, tout ceci ne peut être considéré par n'importe qui ou de n'importe quelle façon. Le problème du baptême des civilisations n'est pas une affaire de masses et de gens non préparés mais celle des compétences acquises par beaucoup d'études et de sainteté, sous le contrôle de la hiérarchie.

Pour ce qui concerne la question de l'indépendance, la pureté et la légitimité de la cause exigent que les chrétiens ne confondent pas les exigences du patriotisme, même en ce qu'elles ont d'obligatoire, avec l'esprit tumultueux qui parfois en accompagne l'expression, ou avec le faux nationalisme et la xénophobie.

Il importe donc de faire la nette distinction entre l'activité missionnaire et l'activité coloniale d'une part et christianisme et civilisation d'autre part, en cherchant dans le concret à réaliser la parole de Notre Seigneur : « Il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Cela suppose un renoncement effectif, mais aussi l'intelligence des événements, la prise de conscience des aspirations des peuples des missions et aussi la compréhension de leur culture, le respect du patrimoine de leur civilisation.

(Extraits abrégés du : Bulletin des Missions, Bruges, XXIII, n° 1-2, 1949, pp. 34-39).

Des éleveurs indigènes du Kivu, ont fondé une Coopérative.

Le Kivu, pays de montagnes au climat sain, ~~est~~ une des régions du Congo qui se prêtent le mieux à l'élevage. Celui-ci s'y est depuis ~~long~~ longtemps répandu dans les milieux autochtones.

Rien que dans les territoires de Kabare et de Mwenga, les indigènes possèdent cent mille têtes de bétail, soit plus d'une bête par homme adulte et presque une bête pour trois habitants. Cette richesse représente une valeur de cent millions de francs dont les propriétaires ont décidé de tirer un rapport rationnel.

Aussi une coopérative indigène fut-elle créée dans le but de valoriser les produits des cultures et des élevages et d'en assurer l'écoulement. Cette coopérative est ouverte non seulement à toute personne physique ou morale indigène, mais aussi aux européens qui font traiter leurs produits par ses établissements ; elle est administrée par un conseil d'administration et un conseil technique dans lesquels siègent européens et indigènes.

Déjà une laiterie modèle est en construction ; ses premières installations fournissent à Costermansville le lait nécessaire aux enfants et aux hôpitaux pour européens et pour indigènes. Plus tard, elle couvrira les besoins en beurre et en lait pasteurisé de l'agglomération.

En outre, les chefferies indigènes de la contrée ont établi en régie, une ferme de 145 hectares consacrée à l'élevage démonstratif : déjà des dipping-tanks ont été établis et des essais d'amélioration des pâturages et d'instruction de la motoculture ont été menés. Plus tard, cette ferme s'occupera de la sélection du bétail, de l'instruction des éleveurs et de la formation pratique des assistants indigènes du service vétérinaire. (Congopresse)

Etudes supérieures Africaines.

La nouvelle école supérieure de la Côte d'Or, créée il y a un an, projette d'étendre son programme d'études, principalement dans les domaines de la culture, de l'histoire et du droit africains.

Cette école qui deviendrait éventuellement une université, projette également de développer diverses branches de la recherche scientifique d'intérêt immédiat pour l'économie africaine, notamment l'analyse chimique des sols. (Unesco).

I. F. A. N.

En 1948, l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN) érigé en 1936, a célébré son dixième anniversaire. Grâce à l'impulsion de son fondateur, le Prof. Th. Monod, les sciences en Afrique ont fait des progrès considérables.

Le centre de Dakar possède des sections de géographie, d'ethnologie, de botanique, de zoologie, d'océanographie, de documentation. Au cours des années, des centres locaux se sont développés à la côte d'Ivoire, au Dahomey, en Guinée, en Mauritanie, au Niger, au Sénégal, au Soudan, au Togo et au Cameroun.

Les collections sont déjà importantes. La série des publications de l'Institut est imposante, malgré les difficultés de la guerre et de l'après-guerre. En outre l'Ifan a collaboré à diverses entreprises scientifiques (e. a. l'expédition Piccard).

Fin 1948 l'Ifan comptait 20 chercheurs et 107 agents du service technique et auxiliaire.

Les missions scientifiques exécutées par le personnel (attitré ou engagé temporairement) ou subsidiées par l'Institut sont nombreuses. Rien que pour 1948 on compte selon les diverses branches : ethnologie et linguistique : 11 missions d'études ; zoologie : 7 ; botanique : 2 ; physiologie humaine : 1 ; technique : 1 ; géographie : 3 ; géologie : 1 ; climatologie : 1 ; histoire et archives : 4.

Ces beaux résultats ont pu être obtenus grâce à l'appui des pouvoirs publics, mais surtout au zèle infatigable du Prof. Monod et de ses collaborateurs.

G. H.

Bibliographica

I.R.S.A.C. Premier rapport annuel, 1948. Bruxelles, 1950. 194 pp.

Ce volume, magnifiquement présenté, donne une excellente vue d'ensemble sur la nature et l'activité de l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale fondé en 1947. On peut y lire: l'arrêté constitutif de l'Irsac, son Règlement organique, la composition de son Collège Directeur et de ses Commissions scientifiques et consultatives, sa Direction et son Secrétariat; ses Relations avec la Belgian American Educational Foundation et avec diverses institutions scientifiques à l'étranger, les Rapports des Présidents des commissions scientifiques, un long Rapport du Directeur sur les réalisations acquises ou en voie d'exécution en Afrique, un rapport sur l'Enquête au sujet de l'Occupation scientifique du Congo Belge, la situation financière.

« Des commissions scientifiques peuvent être créées pour une durée limitée... en vue d'établir des programmes précis de recherches ou d'instruire des demandes de subsides ». Au cours de l'exercice 1948; 7 commissions ont été créées: Alimentation de l'indigène; biologie animale; sciences de l'homme; pathologie humaine et animale; géophysique; météorologie et astronomie; biologie végétale; géologie. En vue d'entreprendre à la Colonie l'exécution d'un programme important de recherches dans un domaine déterminé, il peut être constitué des sections; ont été créées celles d'hydrologie, d'hydrobiologie, de l'alimentation.

Une deuxième partie présente les rapports sur des missions d'études: étude du métabolisme de base de certains groupes d'indigènes du Congo Belge par J.P. Bouckaert; Syndrome anémique au cours de la grossesse chez les Indigènes du Kwango par J. Snoeck et C. Pirson; Vue d'ensemble sur la Géologie du Congo Belge par P. Fourmarier; Les connaissances actuelles en Botanique congolaise (avec de belles photos) par W. Robyns.

Ce volume montre que l'Institut est bien en marche pour atteindre son but.

G. H.

J. F. CARRINGTON. - A comparative Study of some Central African Gong-Languages. 119 pp. III. Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 1949. 130 fr.

Après une première étude du système de signalement sur le gong en usage chez les Lokele (dans African Studies), le Rév. Carrington nous offre dans cet ouvrage une synthèse historique et critique de ce qui a été publié jusqu'à ce jour sur cette question hautement intéressante. La bibliographie est très fournie et l'auteur a consulté les nombreuses études. Nous ferons cependant remarquer qu'il y manque l'ouvrage important d'Éboué.

Outre cette synthèse ce livre donne des textes de messages et de terminologie usités

par diverses tribus de la région en aval de Stanleyville. Il introduit ainsi en même temps dans quelques langues pas ou à peine connues.

L'auteur a pu si bien réussir dans son dessein à cause de sa connaissance approfondie de la langue indigène; sans cette connaissance, en effet, impossible de pénétrer le « mystère » du gong. Ce qui explique aussi pourquoi plusieurs auteurs qui se sont attachés au problème ont fait fausse route.

Il appert de cette étude que le système des transmissions de messages sur le gong ou sur n'importe quel autre instrument (l'auteur décrit les divers moyens connus) est fondamentalement identique sur un grand territoire de l'Afrique (et peut-être même ailleurs).

Nous voudrions faire remarquer que, chez les Nkundo que nous avons étudiés, le rythme employé dans le langage du gong n'est pas basé sur l'accent dynamique, comme l'indique l'auteur, mais sur la brièveté de certaines syllabes, la généralité des syllabes étant de longueur égale sur le gong.

Nous croyons qu'après cet ouvrage de maître il ne peut plus être parlé de « mystère du gong », du moins pour un certain nombre de langues africaines. Il reste cependant à examiner si les diverses tribus se conforment entièrement au système décrit. Il reste surtout à rassembler les phrases stéréotypées du plus grand nombre de tribus possible pour préserver de la disparition cette mine de données linguistiques (comme le montre bien l'auteur).

G. H.

J. KUNST. The Cultural Background of Indonesian Music. Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut, Mededeling n° LXXXII; 10 pp. + 31 pp. illustrations. Amsterdam, 1949 Fl. 2.-

Dit werkje brengt een flinke bijdrage tot de kennis van de verwantschap tussen muziekinstrumenten van Indonesië en andere delen van Azië, waar ze hun oorsprong zouden hebben, en wel bijzonder: Turkestan en Mesopotamië-Egypte, die gedurende de laatste 2 of 3 millenaria kulturele invloed zouden uitgeoefend hebben op Oost-Azië. Tot zelfs in Afrika vindt men verwantschap (harp der Azande, xylofoon). Dit alles voorzien van fijne, rijke illustraties.

Schrijver wijdt ook enkele regels aan de uitleg van de standvastigheid van de toonladder bij de primitieven. Die standvastigheid zou steunen op het oorspronkelijk magisch karakter van de muziek.

G. H.

J. KUNST. De inheemse Muziek en de Zending. 47 blz. Amsterdam: J. H. Paris, 1947 f. 1, 80.

Deze brochure geeft de tekst van een voordracht uitgegeven door de Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut (mededeling n° 72). Het is een uiteenzetting van het verschil tussen oosterse en westerse muziek, geïllustreerd door talrijke inlandse muziekstukken. De voordelen en de mogelijkheden van aanpassing aan de eredienst worden goed aangeduid. Tevens wijst schrijver op de begane fouten en de bereikte uitslagen. En besluit: « Het

Christendom pretendeert terecht universeel te zijn; het heeft geen speciaal Westersche vormen van noode. Men late een volk zijn cultuur, voor zoover niet bepaald in strijd met de christelijke levensopvatting . . . en men zal er wél bij varen ». G. H.

J.P.B. de JOSSELIN de JONG. Customary Law (A confusing Fiction).
Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut, Mededeling n° LXXX; 8 pp.
Amsterdam, 1948. Fl. 1.

Dit is de tekst van een lezing gehouden op het Internationaal Anthropologisch Congres te Brussel, 1948. Het is een grondige discussie van de proeven door verschillende auteurs vooropgezet om het gewoonterecht te definiëren en het onderscheid te vinden tussen wet en gewoonte. Bij al de geciteerde schrijvers blijft het begrip vaag; nergens vindt men een dwingend onderscheidend kenmerk. De bekende ethnoloog stelt daarom voor de term gewoonterecht (customary law) gewoonweg af te schaffen. Graag hadden we echter vernomen wat ervoor in de plaats zou kunnen komen.

G.H.

A. SEUMOIS O.M.I., Vers une définition de l'activité missionnaire,
Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire. V, Schöneck/
Beckenried (Suisse), 1948, 46 blz. sfr. 3.

Aan de hand van een historisch overzicht en een kritische beschouwing van de verschillende meningen uit de laatste tijd komt Seumoïs tot een begripsbepaling van het missiewerk waarin het werk van velen vruchtbaar wordt. Zich uitsprekend voor de Scholastieke methode onderzoekt hij achtereenvolgens het materieel voorwerp, de natuur der werkzaamheid, de rechtvaardigingsgronden en het doel. Met Grentrup en Charles aanvaardt hij de planting der Kerk als het meest eigene, doch hij verwerpt de bewijsvoering van Charles en weet beider begrip op gelukkige wijze te verruimen door deze bijzondere vorm van apostolaat bewust te plaatsen in het breder verband van het gehele ministerie der Kerk, waardoor ook het zielenheil zijn plaats krijgt in de bepaling.

Op de vraag of het algemeen spraakgebruik dan wel dat der juridische Kerkelijke stukken de doorslag moet geven bij de begripsbepaling, meent Seumoïs met Grentrup te moeten beslissen ten gunste van de laatsten. Maar is het methodisch niet juister zich door beiden alleen in het algemeen te laten verwijzen naar het te onderzoeken terrein om dan in het apostolaat dat de Kerk ten opzichte van de buitenstaanders uiteraard verrichten moet, de planting der Kerk te ontdekken als een werk met specifieke term? Aldus wordt meer recht gedaan aan het feit dat het juridisch optreden van de Kerk deze werkzaamheid niet in het leven roept doch slechts organiseert.

Bij de bepaling van het doel werkt de schrijver met vele anderen met begrippen als «de normale heilsweg», «moeilijker verwerving van het heil» en «noodzakelijkheid voor overvloediger heilsbewerking». In verband met Gods universele oorzakelijkheid en de inschakeling van tweede oorzaken op het plan der genade zou eerst de bijzondere zin

moeten worden blootgelegd van de noodzakelijkheid waarvan hier kan sprake zijn.

Seumoï's studie is een aanwinst en de helderheid die hij van anderen blijkt te eisen, is ongetwijfeld ook de bijzondere verdienste van zijn eigen werk.

L.V.R.

A.E.HORTON : A Grammar of Luvale. VIII + 221 pp. Witwatersrand University Press, Johannesburg, 1949. 15 /-

Quoique publié le premier, ce volume est le tome II d'une nouvelle série d'archives grammaticales bantoues qu'édite le Prof. C.M.Doke. La reproduction est faite par procédé ronéo, exécuté avec beaucoup de soin.

Une introduction et une carte nous apprennent que les Luvale (qu'au Congo Belge on nomme Tulwsna) comptent un demi-million d'individus - habitant le pays où se rejoignent trois colonies : Congo, Angola et Rhodésie. L'auteur nous apprend encore qu'à la suite du Prof. Doke il a abandonné l'ancienne terminologie trop « européenne » et la transcription disjonctive. Cependant ci et là il se tient encore à certaines anciennes dénominations grammaticales (pronoms p. 64, pronoms relatifs p. 73).

Ce volume donne de la grammaire du Luvale une description bien réussie et illustrée par de nombreux exemples. La phonologie est bien décrite. Mais la tonologie demande des études ultérieures ; l'auteur avoue d'ailleurs que ses connaissances de ce point sont encore limitées ; aussi, dans le corps de l'ouvrage, les tons ne sont pas régulièrement marqués et son exposé est ci et là un peu embrouillé. Souhaitons donc qu'il reprenne l'étude de cette partie importante de la grammaire.

Le chapitre consacré à la dérivation des mots est particulièrement instructif et bien construit. Dans la partie syntactique nous trouvons beaucoup de données : mais il y manque presque entièrement la syntaxe proprement dite (fait d'ailleurs commun à la plupart des ouvrages consacrés aux langues bantoues).

Il est intéressant de constater, chez les Luvale comme dans d'autres langues africaines, une décadence linguistique due aux influences européennes et, sans doute, particulièrement à l'école.

Certaines caractéristiques du Luvale quoique déjà signalées précédemment sont maintenant expliquées clairement : la différence très nette entre l'animé et l'inanimé dont les noms, quoique appartenant à des classes identiques, régissent des accords différents ; ensuite la différence entre le possessif de propriété et le possessif de qualité (phénomène existant aussi dans d'autres langues).

À remarquer encore certaines particularités : le passif ne se trouve qu'à l'état de vestige ; les nombreuses relations étymologiques entre verbes et idéophones (l'auteur opine que la majorité des radicaux verbaux dérivent des idéophones) ; la limitation des formes négatives du verbes ; la simplicité relative de la conjugaison ; la fonction de la tonalité dans la formation du relatif (comme en tshiluba et en lomongo, p ex.) ; l'emploi pour certaines classes d'accords empruntés à d'autres classes (p.ex. la classe ku- faisant son accord selon la classe ci-).

Cette grammaire bien conçue constitue une contribution importante à la connaissance d'une langue encore mal connue. Souhaitons que bientôt l'auteur nous donne aussi un dictionnaire. Entretemps le présent ouvrage sera d'une utilité incontestable au Congo Bel-

ge pour les Européens qui travaillent avec les Luvala = Tulwena de la frontière Sud de la Lulua.

G. H.

Dom P.C. Lou Tseng-Tsiang: Souvenirs et Pensées, suivi d'une Lettre à mes Amis.- Abbaye St André, Bruges 1948. 172 pp. 40 fr.

Ce n'est certes plus le moment de faire la louange de ce petit livre connu déjà par tous les amis de la pensée, mais je puis peut-être encore conseiller à nos lecteurs de le relire, de le méditer et d'y puiser l'élévation et le courage nécessaires pour continuer le bon combat. Laissons nous inviter encore à « sortir de notre isolement splendide » et orgueilleux pour admettre « que la civilisation gréco-romaine n'est pas la seule mesure et le seul étalon d'après lesquels nous pouvons juger d'une civilisation. » Pour croire à « la possibilité du baptême des civilisations. » S.S. le Pape vient encore, dans son Radio-message à l'occasion de l'Année Sainte, de nous avertir que l'ordre occidental a « le nom d'ordre sans en avoir la substance » et qu'il est « beaucoup trop individualiste. » Est-ce que les pages les plus importantes et les plus belles de ce petit livre ne sont pas précisément celles où l'auteur nous peint si chaleureusement « le legs précieux que Dieu a fait à ses ancêtres », la piété filiale et ce sens de la famille et de la communauté que nous détruisons si inconsidérément chez les peuples « arriérés » ?

E. Boelaert.

G. BAUDET, A.A. Eléments de Grammaire Kinande, suivis d'un Vocabulaire Kinande-Français et Français-Kinande. 186 pp. Bruxelles, s. d. (1948). - 50 fr.

Enfin, nous voici pourvus d'une étude sur le Kinande (ou Kiyira) des territoires de Beni et de Lubero (Kivu). Cette langue bantoue appartient au groupe oriental; elle présente cependant certaines caractéristiques bien propres; parmi les plus marquantes se trouvent le préfixe eri- des substantifs verbaux, et le préfixe e syon- correspondant à la nasale des autres langues.

Le volume ne présente - comme l'indique le titre - que des éléments de la grammaire; un aperçu général (56 pp.) suivi de la nomenclature familiale, de quelques proverbes et de petites phrases de conversation. Le vocabulaire est mieux fourni.

L'auteur donne quelques notions phonétiques, mais n'approfondit pas cette branche, ni ne mentionne les phonèmes existants. Sur la tonologie le livre reste aussi muet. Mais puisque déjà une nouvelle édition grandement augmentée et améliorée est en préparation, nous souhaitons vivement que la phonétique et la tonologie y soient exposées.

L'auteur souhaite que son livre soit un guide pour les missionnaires, et les autres Européens afin d'apprendre la langue indigène, dont la connaissance leur attirera la sympathie des autochtones, et les aidera « à mieux pénétrer leur mentalité, à mieux étudier leurs coutumes ». Bien que nous restions sceptiques au sujet de la réalisation de ce vœu, nous ne pouvons qu'y applaudir et y faire écho.

On peut se procurer l'ouvrage à la Mission Catholique de MULO (par Lubero), Kivu, C.B.

G. H.

Ed. De Jonghe : Les Formes d'Asservissement dans les Sociétés indigènes du Congo Belge. - Institut Royal Colonial Belge 1949. 184 pp. 1 carte hors-texte. 140 frs.

Ce livre, fait avec la collaboration de J. Vanhove, est en somme le dépouillement d'une centaine de réponses au questionnaire diffusé par l'I.R.C.B. dans tous les territoires de la Colonie. Pratiquement toutes les réponses viennent de l'Administration Territoriale. L'auteur nous avertit qu'elles sont de valeur fort différente et il se rend compte de l'imperfection de la méthode : « Pareilles enquêtes aboutissent rarement à des conclusions précises et scientifiquement certaines, parce qu'elles sont faites la plupart du temps trop hâtivement et sans une pénétration suffisante de la structure sociale et économique des groupements étudiés » (169). Je regrette que l'auteur n'a pas ajouté et le questionnaire et une bibliographie d'ouvrages et d'articles traitant de l'esclavage au Congo Belge. Pourtant, avec son beau travail, il a déblayé le terrain et fourni un guide pratique pour des recherches plus approfondies.

Il est regrettable que l'orthographe des noms de peuplades reste toujours aussi peu précise et que l'auteur s'est laissé entraîner par ses correspondants à une étymologie invraisemblable des mots indigènes pour esclave. Mais il mérite tout éloge pour avoir mis à la disposition des chercheurs, et cela d'une manière si objective, les résultats de l'enquête.

Ces résultats indiquent que l'esclavage au Congo Belge est bien une institution sociale, mais qu'elle ne dépersonnalise pas complètement le sujet. Celui-ci n'est pas traité comme une chose, mais est simplement une personne sous la dépendance juridique d'un maître étranger. Même si juridiquement ce maître a droit de vie et de mort sur son esclave, ce qui est contre le droit naturel quand il s'exerce sans entraves (immolations au décès), pratiquement la situation de l'esclave reste celle d'un membre de la famille sous tutelle.

E. Boelaert.

AEQUATORIA

REVUE DES SCIENCES CONGOLAISES

TIJDSCHRIFT VOOR
KONGOLOSE WETENSCHAPPEN

No 4, 13e Année, 1950.

Het Spel in onze Koloniale Scholen.

Ten allen tijde heeft de mens behoefte gehad aan vermaak en spel. In de geschiedenis der volkeren van in de aloudeste tijden vinden we muziek, zang en dans bij de grote gebeurtenissen van het leven. Ieder volk heeft zijn repertorium van liederen, zowel rouw- als vreugdezangen, ook de primitiefste stammen.

Niet alleen zangen en liederen, ook spelen.

In die spelen van de volkeren vinden we een grote varieteit volgens de graad van beschaving en verstandelijke ontwikkeling: vreedzame en brutale spelen van lichamelijke aard, spelen van verstandelijke aard; spelen voor kinderen, spelen voor grote mensen.

Als een volk een hoge graad van beschaving bereikt, bevinden we dat het die nooddrift aan vermaak en spel voldoet op bijna onredelijke wijze, en dan wordt het sportief. Zoals bij Grieken en Romeinen zijn in de huidige samenleving de spelen ontaard tot sportief misbruik: een overdreven uiting van de nooddrift aan spel.

Bij kinderen is die speeldrang het sterkste. De kinderzielkunde leert ons dat het kind een wezen is voor hetwelk het spel een der bijzonderste behoeften uitmaakt. « De speeldrift mag beschouwd worden als een wezenlijk bestanddeel der kindernatuur », zegt Claparède, de bekende kinderpsycholoog en experimenteel paedagoog. Een kind moet spelen. De jeugd is dartel en speelziek. Een kind dat niet spelen kan en mag, treurt en kwijnt. Een kind groeit en leert al spelende. Al wat jong is, ook in de dierenwereld, is speels aangelegd. Het is een natuurdrang. De speelse natuur bij kinderen is een uiting van levensvolheid en levensblijheid. Zenuwen en pezen moeten kunnen werken, armen en benen moeten ze kunnen uitslaan. Organen die niet werken atrofieren; rust roest. Beweging en spel zijn fysiologisch noodzakelijk.

Zin en geest ondergaan dezelfde verschijnselen. Lange inspanning vraagt ontspanning. De boog mag niet altijd gespannen staan. De middag- en weekrust, de verlofdagen vinden hier hun motivering. Lichamelijk en geestelijk zijn spel en ontspanning nuttig, noodzakelijk.

★ ★

Spelen onze Zwarten in Kasai? Spelen ze gaarne? Spelen ze veel? Wat spelen ze? Onderscheiden we. De kleine kinderen, zoals overal, spelen veel. Ze hebben wel

geen grote varieteit aan spelsoorten en speelgoed, maar weten toch hun plan te trekken en zich te vermaken.

De grotere jongens spelen al veel minder, de meisjes wat meer; deze doen vooral aan dans en zang.

Grote mensen spelen niet meer; bij hen blijft enkel het dansen bij een gelegenheid. Uitgezonderd de mannen, vooral de jongeren, die algemeen het dobbelspel beoefenen, enkel en alleen uit winstbejag en geldzucht.

Waarom spelen ze zo weinig, of liever waarom zijn ze zo gauw « uitgespeeld » ?

Zwarte kinderen moeten al zeer vroeg mee naar bos en veld. De meisjes moeten moeder helpen bij 't huiswerk, de jongens moeten met vader mee op reis, op jacht, enz. . Ze zijn van kindsbeen betrokken in 't leven en 't werk van grote mensen en zijn als 't ware niet meer in de gelegenheid om te spelen. De dans echter is een bezingen van familie- en dorpsaangelegenheden, en heel de buurt of gemeenschap is er mee doende, ook de kinderen.

De negerkinderen zijn overdag meestal bezig eten te zoeken. Ze jagen op ratten, zetten stroppen, vlechten netten, ze vissen, slaan sprinkhanen, zoeken groenten in vlakten en bossen. Ze moeten verder zeer vroeg al « moedertje spelen » van jongere broertjes en zusjes. 's Avonds bestaat hun vermaak veelal in vertellen, raadseltjes stellen, zingen en, bij manschijn, dansen.

In onze beschaafde landen leven de kinderen afgescheiden van de grote mensen; daar bestaat een kinderwereld; de kinderen hebben er een eigen mentaliteit, die zachtjes aan zich ontwikkelt en verandert. Bij de primitieve volken is dit zo niet. Grote mensen en jongelingen en kinderen leven altijd en overal te samen; 't is het patriarkaal leven; alle belangen van familie en stam, lief en leed wordt gezamenlijk besproken en beleefd. Van kleins af zijn de kinderen ingewijd in alle gebruiken en gewoonten; er bestaan geen familie- of levensgeheimen. Zo gauw ze tot de jaren van verstand komen, worden ze geïnitieerd in alle bijgeloof, begrippen en dwalingen, veten en vijandschappen. Het leven wordt hun seffens bekend in al zijn onmedogende werkelijkheid. Bij de Zwarte kinderen is het kinderlijke, het onschuldige gauw verdwenen en zijn ze vóór de tijd « grote mensen ».

Misschien als een gevolg uit dit verschil van levensomstandigheden vinden de spelen, om zich te vermaken zonder meer, geen aantrek. Ze zijn er niet in opgegroeid. Het spel als spel zegt hun niet veel.

* * *

Het familie- en maatschappelijk midden bij primitieven, bij onbeschaafde volken, missen de deugden en hoedanigheden die hun zouden moeten eigen zijn. Heidense ouders kunnen hun kinderen niet deugdzaam maken; heidense stamhoofden zullen in hun onderdanen geen sociale deugden aankweken. Nemo dat quod non habet.

Welnu het spel veronderstelt bij de spelenden de tegenwoordigheid van verscheiden goede hoedanigheden en goede gesteltenissen, altans in meer of mindere graad.

Aldus om deftig te spelen moet men op de eerste plaats eerlijkheidszin hebben, geduld, toegevendheid; verder gedweeheid aan de stem van de spelleider - de primus inter pares -; dan zelfbeheersing, uithoudingsvermogen, enz. Vermits hart en wil van kleins af niet het minst gevormd werden, is de afwezigheid van die en dergelijke individuele en sociale deugden een psychologische reden dat onze kinderen in het spel geen aantrekkelijkheid vinden. Ze kunnen zich niet deftig amuseren.

Bij grotere jongens en meisjes komt er nog bij dat de sexuele drift begint te werken,

dat ze beginnen te denken aan verloving en huwelijk, en dan is het vergrijs aan 't zedé of ten minste aan 't negende gebod wel de grootste hindernis om nog vermaak te kunnen vinden in onschuldig spel.

We beproeven de opvoedende waarde van het spel nog klaarder te doen uitschijnen.

1. De vorming die we aan de schooljeugd en normalisten moeten geven dient volledig te zijn, lichamelijk, zedelijk en maatschappelijk. De Zwarte schoolkinderen missen thuis en elders tot een goede opvoeding veel meer hulpmiddelen dan de Blanke. De school moet dus zoveel middelen mogelijk gebruiken om die tekorten aan te vullen. Volgens hoger gezegd is het spel een oefenschool tot vele deugden.

2. Om onze kinderen en studenten te leren kennen, zijn het werk en het spel twee uitmuntende factoren. Het spel echter nog meer dan het werk geeft alle gelegenheid aan de opvoedende meester om de karakters van zijn jongens te kennen. In het spel toont een kind zich werkelijk zoals het is met zijn deugden en gebreken. Welnu het kennen van de gemoederen is een vereiste om ze wel op te voeden, om hun praktische bemerkingen te kunnen maken.

3. Van zedelijke zijde uit zal het spel een weldoende invloed hebben op luiheid en vadsigheid. Luiheid behoort bij de hoofdgebreken van de Zwarte. Wilskracht heeft hij niet. Het spel zal daarin verhelpen.

De verdachte gesprekken zijn ook een kwaal. Jongens die spelen hebben geen tijd om zich te vervelen en alzo in langdurige gesprekken onnozele praat te vertellen. Het spel neemt de verveling weg die het niets-doen begeleidt. Het spel verlustigt.

Veel schooljongens zitten voor en na de schooluren te dromen. Waaraan denken ze? Van jongsaf zitten ze in palabers gewikkeld van grote mensen. Hun driften door niets en door niemand in bedwang gehouden trekken hen tot velerlei kwaad. Het spel zal daarom ontspannen, verkwikken en hun verwarde gedachten verjagen.

4. Onze schooljeugd, vooral onze normalisten, moeten in hun wederzijds midden later, hetzij als katekisten hetzij als bedienden, toonaangevende elementen worden. Ze moeten goede gewoonten doen doordringen bij de inboorlingen. Als ze gedurende de studiejaren ook zullen geschoold zijn wat het spel betreft, als ze zelf zullen geleerd hebben hoe ze zich eerlijk kunnen vermaken, dan is er kans dat ze later de schooljeugd en hun medemensen het kunnen voordoen.

Onze jongens deftig leren spelen is ze dus maatschappelijk vormen; het spel is een factor van sociale ontwikkeling.

Kansspelen zijn overal in eer; er wordt ontzettend veel gedobbeld, vooral door de jongelui, die zich te voornaam achten om te werken, en jaarlijks ontsnappen aan belasting, en alle karweien van Staat of gelijk wie overlaten aan hun vaders en moeders. Sommigen verspelen zelfs de uitzet voor hun huwelijk. Onlangs hoorde ik nog vertellen dat een vader de bruidschat bestemd om zijn zoon uit te huwelijken verkwistte aan dobbelspel.

Kansspelen zijn een gevolg van verveling en verwaandheid; ze moeten dus verhinderd en verwijderd worden door andere goede gebruiken.

..

Wat bevonden we tot hiertoe in onze scholen?

In onze jongensscholen heeft het voetbalspel de meeste aantrekking. Groot en klein zijn erop verzot, en we bevinden dat dit het enigste spel is dat blijvend sukses kent, wel te verstaan, gespeeld zonder kontrool of regels. Ik spreek hier van 't binnenland. Gespeeld

zonder reglementen is het een onzinnig ruw gedoe van mensen die buiten en tegen alle wetten van opvoedend spel als wilden te werk gaan. Het voetbalspel is een middel om zich van zijn vechtinstant te ontmaken en er tevens aan toe te geven, om het op geoorloofde wijze bot te vieren. 't Bewijs ligt voor de hand: spreek de jongens van het reglement van 't spel en de aantrekkelijkheid is er af.

Hier en daar beproefden de missionarissen die zich bezig houden met de opvoeding van schoolkinderen en studenten nog andere spelen aan te leren. Maar ze zijn het meestal eens om te bekennen dat tot hiertoe geen spelen blijvend sukses behaalden.

In onze meisjesscholen zorgden de Zusters voor meisjesspelen, en de meisjes spelen inderdaad meer dan de jongens. Maar toch is aller gevoelen dat er nog geen goesting bij is.

De gymnastiek in onze scholen heeft ook niet veel aantrek. Ze doen het met tegenzin. Daarom is de gymnastiekles een les die slordig gegeven wordt, omdat én jongens én schoolmeester er niets voor voelen.

In een onzer missieposten in 't binnenland richtte men voor naschoolse jeugd een soort K.A.J.-bond op: ze hadden hun vlag, hun kenteken, hun eigen lied, en legden zich toe de Zondag in vrije tijd op alle soort van spelen.. Maar het spel vond geen sukses.. Men had niet begrepen dat die jongens niet voorbereid waren tot het spel.. en.. nu behoort de bond tot het verleden.

* *

Het zaakje opgeven, omdat herhaalde pogingen mislukten is een verkeerd beginsel van opvoedkunde. Aanhouden, volhouden is het ordewoord. Qui vult finem, vult media.

De oorzaak ligt dieper. Velen hebben niet vermoed dat het spel in het leven der kinderen een werkelijke rol heeft te vervullen, of hebben het belang van het spel onderschat. Anderen wellicht hebben geen middelen voor de hand gehad, kenden geen spelsoorten voor hun jongens, hadden wellicht ook geen tijd om er zich mee bezig te houden.

Het gemakelijk spel is meer dan een eenvoudige ontspanning. De theorie dat het spel een loutere ontspanning is gaat tegenwoordig niet meer op. De psychologen en pædagogen spreken heden van andere theorieën welke vooral gesteund zijn op biologische beginselen. « Het spel is de brug waardoor de school met het leven verbonden wordt », schrijft Dr. Claparède.

* *

Sinds lang houdt het spel in onze normaalscholen voor katekisten-onderwijzers onze aandacht gaande.

We beproefden allerlei spelen, binnen- en buitenspelen, eenvoudige kinderspelen, verstandspelen.. allerhande spelsoorten die ge vinden kunt in daarover handelende handboekjes.

Een ~~nieuw~~ spel is in 't begin aangenaam. Iedereen beproeft het eens.. maar 't nieuwe is er dadelijk af.. en na enige dagen kijken ze er niet meer naar. Dat is de gewone gang.

Toch mogen we zeggen dat er reeds goede uitslagen te bespeuren zijn. Aldus is er reeds belangstelling bij en voor een gevormde voetbal-équipe. Ze eerbiedigen de regels van 't spel en beginnen er iets voor te voelen. We weten wel dat in grote centra het voetbalspel en de matches in volle rijpheid komen. Maar dat is meer bij oudere jongens en onder het blijvend voorbeeld en de belangstelling en het meespelen van de Blanken. We spreken hier van het opvoedend spel der schooljeugd onder elkaar gespeeld vooral in het binnenland

In de binnenspelen beginnen reeds enkelingen smaak te krijgen. Het damspel, het kaartspel (wel te verstaan in zijn aller-rudimentairste vorm) is reeds voor sommigen een liefhebberij.

De volksspelen zijn zeer vermakelijk, maar de jongens begrijpen nog niet dat alléén de winnaar recht heeft op 'n prijs. In hun gedacht moeten alle spelenden -die zich toch even zo goed weren en zich vermoeien als de eerste (?) - een beloning krijgen. Omdat de meespelenden geen prijs behalen, zien ze zich zelf benadeeld en het plezier is verdwenen. Daarom hebben volksspelen geen blijvend sukses. Hier bemerken we dat de mentaliteit nog niet gevormd is.

Toneelspel integendeel is voor spelenden en toeschouwers een lol van belang. In die richting is er werkelijk iets te doen. Daar is het sukses verzekerd. Enkel is het kwestie de programma's zo opvoedend mogelijk te maken.

We bevonden dat, sedert we de jongens meer doen spelen, al gaat het dan nog wat gewrongen, de geest van de school er door verbetert. Er is meer voeling tussen de verschillende stammen, tussen de verschillende studie jaren, er is meer onderlinge verstandhouding, meer naastenliefde. En dat is zeker een grote stap vooruit voor nieuwbekeerden.

*
*
*

«De spelen hebben ook een gevaarlijke kant. Zonder regel en zonder maat uitgevoerd veroorzaken ze dikwijls verkoudheid en ongelukken; kunnen aanleiding geven tot onzedelijkheid. Maar om de spelgevaaren te vermijden, om de nodige opvoedkundige toepassingen ervan te doen, moet de onderwijzer, de opvoeder, de bewaker, de bestuurder der scholen altijd een waakzaam oog behouden en bewust zijn van zijn verantwoordelijkheid en niet vergeten dat hij voor God rekenschap zal afleggen over het kwaad dat, in zedelijk opzicht, door zijne onachtzaamheid op school gebeurt.» (Volledig Handboek van Opvoedkunde).

*
*
*

In Kongo staan we aan de d'geraad van de beschaving; er zullen dus in het opvoedingswerk en de naschoolse vorming nog veel tekorten zijn.

«De opvoeder, volgens Mgr Spalding, bij het aanwenden der opvoedingsmiddelen, moet zijn bezorgdheid uitstrekken over de verschillende gebieden in de mens, en om geen enkele reden, een of ander onderdeel der opvoeding verwaarlozen, noch de lichamelijke opvoeding, noch de verstandelijke ontwikkeling, noch de zedelijke en godsdienstige vorming, noch de maatschappelijke opleiding.»

Dr De Coene in zijn «Opleiding tot de Opvoedkunde» geeft als opvoedingsmiddelen wat de lichamelijke opvoeding aangaat, de hygiëne, het spel, de gymnastiek, de sport. Voor onze Europese scholen wordt dit alzo aanvaard. Maar voor onze koloniale scholen is het vraagstuk niet helemaal hetzelfde, vooral wat het spel betreft. Het spel is niet alleenlijk een factor in de lichamelijke opvoeding, het speelt ook een rol in de zedelijke vorming en de maatschappelijke opleiding.

Dr Claparède, in zijn boek «Psychologie de l'Enfant et Pédagogie expérimentale» schijnt de mening toegedaan dat het spel een grote opvoedende waarde bezit. Hij betreurt het dat de paedagogen het nog niet genoeg hebben ingezien. Wie het vraagstuk van het spelverschijnsel en het belang ervan, dat zolang met minachting werd aangezien en zo vaak beschouwd werd als een ontspanning zonder het minste gevolg en ten hoogste geëdoogd bij kinderen, heeft ingediept, zal begrijpen hoeveel waarheid er ligt in de woorden

van Schiller: « De mens is slechts volmens wanneer hij speelt » (Zie V.O.T. Mei 1924).

Laten we uit voorafgaande beschouwingen besluiten dat we in onze koloniale scholen meer, veel meer aandacht moeten geven aan het spel; dat het spel in onze scholen van Kongo, meer dan in onze beschaafde streken, een veel grotere opvoedende waarde moet krijgen om in de aangeboren en ingewortelde gebreken te verhelpen, om goede deugden voor enkeling en maatschappij aan te kweken.

Wat er ook van zij, wie zich bezig houdt met opvoedkunde in Kongo, zou, ons inziens, met vrucht het vraagstuk van het spel kunnen instuderen. 't Is toch een heerlijk gedacht te zinnen op middelen van goed-te-doen, van aan te passen, van doelmatig apostolaat. Vermits de liefde vindingrijk is, zullen we langdaar den weg ontdekken, meer als met dor geredeneer.

Pater H. Bogaerts, C.I.C.M.

Zwangerschap en Geboorte

bij de Mamvu-Mangutu.

De geboorte van 'n kind is voor de vader en de familie misschien de grootste geluksdag van hun leven, de vervulling van hun levenswens. Ook de negervrouw verlangt, behalve in bepaalde omstandigheden, kinderen omdat de kinderen haar in achtung doen stijgen bij haar man, en haar in haar ouden dag zullen troosten en bijstaan. De negervrouw verlangt 'n kind omdat haar natuurverlangen nog niet verdrongen is door 'n zezegede beschaving. De onvruchtbare vrouwen zullen dan ook allerlei tovermiddelen innemen en gebruiken om zwanger te worden. Onvruchtbaarheid vanwege de man is bij hen uitgesloten.

De onvruchtbaarheid is 'n schande en 'n erger kwaal dan welkdanige ziekte ook. De onvruchtbaarheid is niet natuurlijk, doch wordt, zoals ziekte en dood, door betovering of door «T o r è» veroorzaakt. Deze betovering trachten ze te ontdekken door raadpleging en de vermeende schuldige moet water op de buik van de onvruchtbare vrouw spuwen. Ligt de schuld bij «Torè», dan worden smeekoffers gebracht.

De onvruchtbaarheid van de vrouw geeft niet zelden aanleiding tot twist, scheiding en veelwijverij. Komt het niet tot scheiden, en is de betaalde bruidsschat tamelijk groot, dan zal men gemakkelijk 'n zusje of nichtje van de vrouw op den koop toe geven, mits 'n kleine bijbetaling. Het verlangen om kinderen te hebben is een van de oorzaken der veelwijverij.

Verlangt de vrouw over het algemeen 'n kind van haar man, er bestaat toch ook vruchtafdrijving, zelfs bij de kroostrijke Logo, en voorbehoedmiddelen worden gebruikt. Dit bestond lang voor onze komst, hoewel deze praktijken de laatste tijd fel vermeerderd zijn, sinds de handelaars «jeep» verkopen.

Is er een geschil tussen de man en zijn schoonouders om onvolledige betaling, om het uitblijven van geschenken aan de schoonmoeder of om 'n belediging, dan mag men zeker zijn dat de vrouw niet zal ontvangen of de vrucht zal afgedreven worden. Ook wanneer het meisje tegen eigen wil en goesting aan 'n man verkocht is, wreekt ze zich, nu meer dan vroeger, door weigering van het moederschap, of zal het gebaarde kind de vrucht zijn van haar minnaar.

Het is moeilijk te achterhalen wat al middelen de vrouwen gebruiken om de vrucht af te drijven. De mannen kunnen er ons natuurlijk niet over inlichten, daar vruchtafdrijving altijd tegen de wil van de man in gebeurt. De vrouwen zelf zijn er moeilijk over aan te spreken, en beweren steeds dat ze de middelen niet kennen, om zelf niet beschuldigd te worden. Algemeen wordt de schors van de mang a-boom en het sap van de cactus daarvoor gebruikt. De Mamvu-vrouwen (Atéru, Andekori) schrepen ook de zwarte wortels, -er zijn er ook witte- van de k o s c h i - k i r i (klein blad met lange dorrens). Deze bladeren worden ook op de onderbuik van de zwangere vrouw ge-

legd, en éénmaal zou voldoende zijn om de vrucht af te drijven.

*
**

Zohaast de vrouw haar zwangerschap bemerkt, verwittigt ze haar moeder of tante, en daarna eerst haar man. De man doet de « m o z u » (Andemanza, Andemari) of enige andere raadpleging, om te weten of de geboorte 'n normaal verloop zal hebben. Bij iedere vrees of ziekte binst de zwangerschap zal men de raadpleging hernieuwen. Ook de vrouw en haar familie raadplegen hun tovenaars en tovermiddelen, onafhankelijk van en ongeweten door de man. Het duurt niet lang of heel het dorp weet van de zwangerschap.

De zwangerschap is geen beletsel voor hun echtelijk leven. Alleen de twee à drie laatste maanden onthouden ze zich (Andemanza). Sommigen zelfs denken (o.a. ook de Logo) dat de vrucht zonder deze betrekkingen zich niet kan ontwikkelen en sterk worden. Buiten-echtelijke betrekkingen binst de zwangerschap kunnen niets dan schaden aan de vrucht, en veroorzaken een moeilijke geboorte.

Doch er zijn heel wat andere dingen die verboden zijn voor vrouw of man, of voor beiden, binst de zwangerschap. Deze onthoudingen verschillen van man tot vrouw, en van clan tot clan. Gewoonlijk betreft deze onthouding dieren die niet mogen gegeten of gedood worden. Elke overtreding kan 'n moeilijke verlossing teweegbrengen of lichaamsgebreken bij het kind veroorzaken. Enkele voorbeelden volstaan.

Bij de Mangutu-Wari moeten man en vrouw het vlees van de volgende dieren derven: witneus-aap (anders zullen de ogen van het kind op die van 'n aap gelijken), gumè of rodè bosvogel (zoniet sterft het rap), gombe-varan (anders kan moeder niet baren en sterven vrouw en kind samen), agbo-antiloop (rood -anders eet het kind niet; de Andebiri mogen het eten), bilimu-antiloop (anders sterven moeder en kind van ziekte), kèbi-vis (anders krijgt het kind de buikloop, vermagert en sterft -vader mag kèbi eten).

Bij de Andemanza moet de vrouw, doch ook zij alleen, vissen en rode beesten derven (tigo, agbo, bilimu, aboi-aap en alikoko-vogel), alsook de beesten die in 'n holte leven, zoniet zal het kind bij de baring verschijnen en weer omhoog kruipen. Om dezelfde reden mag de man zelfs geen apen schieten.

Bij de Andigbili mag de vader en de man van 'n zwangere vrouw geen vlees van gulugulu-aap eten.

Bij de Daka moeten ze: buffel, witneus, slang, duko-vogel, barikè-varken, agbo-antiloop, luipaard, kat, odè-en ti go-varkens, kippen, glibberige vis en honig derven. Ze mogen evenwel zo go, baduma, dakala-visjes en krabben eten. Sommigen eten gombe, anderen niet.

De Andemari mogen geen vlees van buffels, apen, slangen, vogels, vis, m a m a m a (varan), of van welk dier ook dat in holten leeft, eten. Het kind zou bij de geboorte zich gedragen als 'n dier dat zich voor zijn hol zet en zich altijd terugtrekt. Anderen eten agbo-antiloop en kippen, anderen niet. De man mag niet meer met pijlen schieten, wel de lans werpen. Hij mag ook geen pijl geven aan 'n ander. Komt hij 'n beest tegen, en heeft hij alleen pijl en boog in handen, dan zal hij het beest weggagen. Is nochtans zijn leven in gevaar, dan mag hij schieten. De olifant en de buffel kunnen de man zelfs niet meer rieken, en van zodra ze hem gewaar worden, vallen ze hem aan.

Bij Georges Daba moet de vrouw het vlees derven van 'n bruin varken, zoniet zal het kind vooruitspringende kaken hebben; van de timvu-rat, zoniet steekt het kind de

borsttepel bezijden zijn mond; van het stekelvarken, zoniet zal het rap sterven. De man daarentegen mag voornoemde dieren doden en eten, doch moet het vlees van de witneus derven, zoniet zal zijn vrouw 'n misval hebben; van 'n hondsap, anders staan de ogen van het kind te diep; van de guma-slang, anders zal het kind niet lopen, maar kruipen.

De Mamvu-Andozi mag geen kortduimaap schieten binst de zwangerschap van zijn vrouw, anders zal het kind simpel worden.

Mocht de zwangere vrouw het een of ander gerecht dat door de gewoonten van de clan toegelaten is, uitbraken, dan zal zij het persoonlijk voortaan derven, omdat ze meent dat het kind de reuk of geur van dit eten niet kan verdragen.

Zolang ze kan werken, doet ze haar gewoon werk. Gewoonlijk komt op het einde van de zwangerschap haar moeder, tante, zuster of nicht de toekomstige moeder gezelschap houden om water te halen en hout te kappen; zij verricht dan alleen nog het lichtere werk.

Zwangerschap belet natuurlijk het dansen niet.

* *

Is de geboorte nakend, dan zal de moeder of tante of 'n oude vrouw, alleszins iemand die reeds gebaard heeft, haar bijstaan, d. i. de barende zal achterover in haar armen liggen. Gewoonlijk verloopt de verlossing normaal. Is ze niet normaal, dan is er betovering in het spel, aan vreemden of aan de vrouw zelf te wijten. De betovering wordt bezworen door het spuwen van water of het innemen van tovermiddelen, maar nooit zal de keizerssnede worden toegepast of eigenlijke verlosmiddelen gebruikt worden. Om de verlossing te vergemakkelijken moet de vrouw ook de vader van het kind bekend maken aan de vroedvrouw. Is het 'n vreemde vader, dan is het kind toch van den wettigen echtgenoot en van zijn clan, en moet de overspelige 20 ijzers betalen (Andemanza).

De man is bij de verlossing niet toegelaten, tenzij bij misval of wanneer niemand anders tegenwoordig is.

Zohaast het kind verlost is, snijdt men met 'n stukje olifantsgras, de navelstreng (kosa) over op ca 30 cm. en werpt er koud water op om het bloed te stelpen (Andemanza, Andebiri). Bij de Andemaderi doet de vroedvrouw het, zoniet gelijk wie. Bij de Daka is het de broer van de vrouw, zo voor 'n meisje als voor 'n jongen. Bij de Wari wordt het door 3 mannen voor 'n jongen of door 4 vrouwen voor 'n meisje gedaan (Cfr. « Labi » van de Logo). De eerste snijdt 'n weinig, de tweede wat meer en de derde snijdt de navelstreng gans over. Bij G. Daba doet de vroedvrouw het op ongeveer 10 cm., knoopt de streng af en stort er wat sap van ficus-boom op. Zij werpen ook warm water op de streng en dit 1 à 2 weken, tot zolang ze afdroogt. De Mamvu van G. Daba werpen de kosa in de sesaam-olie en smeren er het kind mee in, de Wari en Andebiri met sesaam-olie en akubu-rood, de Daka met kota-olie en akubu-rood.

De nageboorte wordt op enkele meters van de hut in 'n vuilnishoop, zonder ceremoniën, begraven. Volgens Emin Pacha begraven de Mangtetu de nageboorte processie-gewijs.

Daarop gaat de vader van het kind de mara of dorpshoofd van de geboorte verwittigen. Is het 'n jongen, dan slaat men de kitri-gong; is het 'n meisje, dan niet. Stemt de mara er evenwel in toe dat de kitri voor 'n meisje geslagen wordt,

dan is zij door dit feit alleen als «loru» uitgeroepen. (Over de «loru» hopen we later meer te vertellen).

's Avonds wordt er gedanst en gedronken. Bij sommige stammen is de moeder verplicht ook in de ronde te komen en te dansen. «Deed ze het niet, dan zou ze 's anderdaags geen pijltje haar meer op haar hoofd hebben» (P. Van den Broele).

's Anderdaags gaat er niemand werken, zoniet zouden de vruchten op het veld verdrogen. Bij de Tënza, Andemanza, Andango geldt dit verbod alleen voor hen die in dezelfde vlakte wonen; niet bij de Dongo en Ndo. Voor duur van dit verbod, cfr. «Velden».

De moeder blijft 3 dagen in de hut voor 'n jongen en 4 dagen na de geboorte van 'n meisje (Wari, Andebiri, G. Daba, Aiméri-De labi (magisch getal) van de Logo-Avokaya is, op enkele uitzonderingen na, juist omgekeerd, terwijl de labi van de Baka en Mondo eveneens drie voor de man en vier voor de vrouw is) - De Andemanza tellen 4 dagen voor 'n jongen en 5 dagen voor 'n meisje, de Daka 5 dagen voor beiden en de Andemaderi 6 dagen voor beiden.

Alleen de man en de vroedvrouw mogen in de hut komen en met moeder eten (Wari). Alleen de kondu (grootvader) en de ando (moederlijke oom) mogen het kind zien, de anderen mits betaling (pijl gègè, ogadikèkè). De kondu beslaat het kind met 'n witte kip die hij achterlaat. Bij de Daka mag de vader in de hut niet komen; hij staat moeder en kind van in de deur aan te kijken. Als het kind gelachen heeft mag hij het nemen. De moeder eet voortaan uit 'n nieuwe pot (Daka).

De Mamvu-Andigi, en ten slotte al de inlanders, binden 'n siga-koord om de lenden van het kind, «opdat het niet naakt zou zijn». Deze koord wordt natuurlijk soms vernieuwd, maar de kinderen en ook de groten blijven altijd 'n lendenkoord dragen.

De moeder smeert haar snot aan de mond van het kind «om het op te wekken» (Karo).

Wanneer de moeder uit de hut komt, maakt de oude 'n vuurtje voor de hut en werpt er koga-gras op, dat geweldig rookt. Driemaal wentelt ze het kind in die rook «opdat het sterk zou worden» (niet bij Konzefu). Dan wast ze het kind wjl vader en moeder zich in 'n beekje reinigen. Bij de Aiméri, wanneer de moeder uit de hut komt, neemt de oom zijn neefje en gaat hem aan al zijn magen en vrienden tonen; daarna eten ze krabben. Is het 'n meisje, dan doet tante er mee de ronde en daarna eten de vrouwen krabben.

* *

Is de kosa afgevallen, na 4 à 5 dagen, dan gaan man en vrouw en vroedvrouw met het kind naar de rivier. Eerst wrijft de man de maagholte van zijn vrouw met water, en dan haar rug. Daarop doet de vrouw hetzelfde bij haar man. Dan wrijft de vader de maagholte (niet de rug) van het kind, daarna doet de moeder hetzelfde (Andemanza). De Andemaderi besprenkelen de borst van het kind, opdat het later geen gevaar zou vrezén. De ouders beloven meteen dat ze bepaalde eetwaren zullen derven, zolang er geen haar onder de oksels van het kind groeit. Daarop gaan ze terug naar hun hut, doch onderweg komt hen 'n man tegemoet met 'n stuk brandend hout, geeft het aan de moeder die het met haar linkerhand aanneemt en aan haar man overhandigt. De man neemt het ook met zijn linkerhand aan en overhandigt het aan de vroedvrouw die het weg werpt (Andemanza).

Thuis gekomen blaast de oude het vuurtje aan en zet de «tarata» te koken. Bij

de Andemanza is de tarata 'n mengsel van gestampt afschraapsel van boru- en so-go-schors, eleusine, sesaam en ndêke. Bij de Andebiri is het 'n mengsel van agiri, ndêke en bonen. Bij de Wari: ndêke en sesaam-olie. Bij de Daka; ndêke vermengd met sesédi en mbora (waterplanten). Bij de Andemaderi: ndêke, kip, ratten en gubai (de Daka eten de gubai alleen als de moeder buiten komt). Bij G. Daba eten ze mangèrè, 'n kooksel van baru en koga-bladeren in water, enz. enz. Z.E.P. Van den Wijngaert zal ons later 'n andere betekenis van de « tarata » opgeven, ten minsten bij de Mamvu van Gombari; er mag vooral niet veralgemeend worden.

Ondertussen nemen de mannen pijl en boog en hakmes en prangen ze op hun knieën, 'n weinig voorovergebogen, en daarna in de vouw van hun knieën. Moeder zit met het kind op haar schoot neergehurkt, en werpt met 'n kalebas-schaal lauw water op de knieën en in de knie-vouw van de mannen, onder volgende gelukwensen: als ge uitgaat, dat de vrouw u begere; komt ge op wild, dat ge niet schrikke, maar het dode; dat ge u niet vermoeit als ge op wandel gaat... (Andemaderi).

Na deze ceremonie sleurt de vroedvrouw de koku (bedmat) uit de hut, spreidt ze open vóór de deur en legt daarop de téi of huï (stok waarmee de Andemanza de brij roeren), of nog de taga (stok waarmee de Mangutu-Lobo hun deur sluiten). De ouders-elders zijn het de moederlijke grootvader en de moeder van het kind (Van Mol) hurken geknield schuins over mekaar, de vrouw met de rug, de man met het gezicht naar de hut (Andemanza, niet de Daka). Daarop strijkt de man de maagholte en de rug van zijn vrouw in met a b o-rood vermengd met kota-olie. De vrouw doet hetzelfde bij haar man. Daarna wrijft de vader de maagholte (niet de rug) van het kind in en daarna doet de moeder hetzelfde (Andemanza). De Wari bestrijken bij deze ceremonie met ndêke en a k u b u-olie, en bestrijken ook de maagholte en de rug van hun kinderen. De Daka bestrijken de maagholte van al de aanwezigen met kota-olie.

Na de bestrijking met de tarata, eten ze de tarata op de stok. Man en vrouw strengelen hun handen ineen, de vingertoppen naar beneden, zodat de vingerkneukels 'n geul vormen (Andemanza, Wari, Andebiri, Andemaderi). De vroedvrouw vormt dan 'n kleine bol van eleusine-brij, duwt daarin 'n holte waarin ze ndêke giet, en legt het in de vingergeul van de man (Wari). Daarop vat de vroedvrouw de handen van de man, legt ze eerst op zijn linker- en dan op zijn rechter-knie, dan onder linker-arm, daarop op rechter- en dan op linker-schouder en weer op rechterschouder, dan op het hoofd en smijt het daarop in de handen van iemand die achter de rug van de man staat. Hierop wordt dezelfde ceremonie toegepast bij de vrouw. Daarna neemt de vroedvrouw weer 'n mopje deeg en legt het in de mond van de vader die het opeet. Als de vroedvrouw hetzelfde gedaan heeft bij de vrouw, smeert ze eindelijk ook 'n weinig deeg op de maagholte van het kind (Andemanza). 'n Dergelijk labi maal zullen we later ook bij de Logo-Avokaya terugvinden.

Bij de Wari en Andebiri leggen ze eerst hun handen op hun linker- en dan op hun rechterknie, dan nemen ze 'n weinig uit hun hand in hun mond en spuwen het links en rechts uit, driemaal voor 'n jongen en 4 maal voor 'n meisje (Andebiri), of spuwen het op hun maagholte en linker- en rechterschouder (Wari). Daarna leggen ze hun handen op linker- en rechter-schouder en dan op hun hoofd, waar de vroedvrouw het afneemt, opeet of aan de kinderen te eten geeft (Wari). De Andebiri doen hetzelfde, doch werpen het over hun hoofd in 'n tabaga-zeef. Dit alles driemaal voor 'n jongen en viermaal voor 'n meisje. De Andebiri leggen ook 'n weinig tarata in de mond van het kind; de

Wari en de Andemanza doen dit niet.

Bij de Andebiri leggen ze eerst hun handen op hun linker-, dan op hun rechter-schouder, dan op hun knieën, dan op de hoogte van hun linker- en hun rechter-oor, nemen dan de tarata in hun mond en spuwen het uit in de as. Daarop legt de vroedvrouw 'n nieuwe brok brij op hun handen en ze eten dit op zonder verdere ceremonie. Ze nemen daarna zelf nog 'n weinig op hun vinger en eten ook dit op. Man en vrouw doen dit, ieder op zijn beurt.

Bij de Daka neemt alleen de dada (tante) van het kind de tarata in haar handengeul, legt de handen op linker- en rechterknie... en spuwt het op de grond. Daarna neemt ze opnieuw brij en eet ze op.

Bij G. Daba maken ze 'n vuurtje vóór de hut, zetten er 'n pot kota-olie op en gieten er water op, juist zoals ze palmolie maken. De dada geeft de naam aan het meisje, de oom aan het jongetje. Vader en moeder eten de mangèrè (hun tarata), en roepen de kinderen bij die er ook van eten. De moeder eet alleen wat op den bodem van den pot lag. Ze malen de rode abuditeel (akubu van de Mangutu), en wrijven daarmee het kind in opdat zijn huid schoon zou worden.

Na het bestrijken en eten van de tarata, heffen vader en moeder (en vroedvrouw bij de Wari) de roerstick met schijnbare moeite en al zuchtend op, en smijten hem over hun hoofd, opdat de moeder nog zou baren en het kind zou sterk worden.

Hiermede is het kind in de clan ingelijfd en de dag eindigt met 'n dans. De vrienden en magen komen met geschenken (kippen, zout, term eten, bloem...) die in de hut opgeborgen worden. Daarna wordt het aan de mara of dorpshoofden gegeven die het op hun beurt aan vrouw, kinderen en familieleden uitdelen. En men danst de maroto (alléén deze dans). Is het 'n jongen of 'n loru-meisje, dan slaat men ook de kitri-gong.

Degenen die de tarata gegeten hebben, hebben later ook recht het feest van de tara te eten (Cfr. «Tara-viering» of viering van de eerste maandstonden). Elders zijn ook zij verplicht sommige eetwaren te derven, doch bij de Wari niet.

De ouders zijn nog verplicht sommige eetwaren te derven zoals voor de geboorte. Elders is alleen de moeder daartoe verplicht. Elders weer mag de vader beesten doden, doch er niet van eten. Zo moeten b.v. bij de Wari, vader en moeder, zoals voor de geboorte, luipaard, kat, witneus, agbo-antiloop, slang en glibberige vis derven, maar ze mogen tigo-en odè-varkens eten. De moeder mag ook geen agbo en kippen eten biust de zoogtijd, zoniet krijgen moeder en kind buikloop. Bij de Andebiri mogen ze ook geen geitenvlees eten, en de moeder eet alleen: sesam, bonen, agiri en ndèke. Bij G. Daba eet de moeder kippen-eieren uit 'n pot waarin 'n bindi-rat gekookt is, en dit tegen de afgang, maar ze derft kippen, bindi-rat, timvu en stekelvarken, zolang het kind niet loopt; de vader derft niets.

* * *

Naam. De Mamvu-Andébi van Tshoga en de Mamvu van G. Daba geven reeds 'n naam na 3 of 4 dagen; de Aïméri na een maand, en de Daka en Andemanza eerst na twee maanden, Wari na 6 à 7 maanden. Zo verschilt het tijdstip weer van clan tot clan. De juiste dag wordt ten slotte bepaald als het gubai-feest klaar is. Zodra het feest klaar is, gaan vader en moeder zich in de beek wassen. Zodra ze gewassen zijn, sleuren ze het baka-bed (Andigbandra, korogbo, bagbara), waarop de moeder heel die tijd geslapen heeft, buiten en maken 'n nieuw bed waarop ze voortaan samen zullen slapen. Dan eten ze de gubai en leggen er ook 'n weinig in de mond van het kind « opdat het,

om hun samenslapen, niet zou vermageren » (Wari). Dan geven ze 'n naam aan het kind, vader of oom of alleszins 'n man aan 'n jongen, moeder of tante of alleszins 'n vrouw aan 'n meisje. 's Avonds dans, natuurlijk (Wari).

De Andemaderi geven eerst 'n naam wanneer het kind begint te lopen. Zoals bij de Andemanza mag gelijk wie 'n naam aan het kind geven. Gewoonlijk geeft deze zijn eigen naam en is het kind zijn wèi of naamgenoot. De naamgever schenkt 'n kip en 'n haan. Ook die dag dansen ze weer de torè-dans met de maroto. Valt het kind later in het vuur, dan komt de naamgever opnieuw en beslaat het kind met 'n haan en 'n kip op de verbrande plaats. Daarop gaan de moeder en de andere vrouwen van de familie naar haar dorp om kippen of wat ook om de brandwonde aan de naamgever te betalen.

Van nu af mag, bij de Wari, vader van alles eten, terwijl de moeder alles blijft derven zoals voorheen, omdat ze de borst geeft.

Na deze inlijving gaan de ouders weer op de stok zitten terwijl vader het kind in zijn armen houdt. De vroedvrouw bestrijkt dan de maagholte en de rug van het kind met kōta en koïta-olie. Dan bestrijkt de man zijn vrouw en de vrouw haar man, daarna de vader zijn kind en de moeder haar kind. Elders doet men het niet. Elders nog bestrijken de familieleden zich onderling, uit pronkzucht. Nog elders eten de ouders de overschot van de tarata op in hun hut.

Vroeger hadden ze maar één naam en behielden hem heel hun leven door. Met de ingevoerde besnijdenis en geheimbonden kwam het veranderen van naam in voege. Nu geven ze zichzelf gemakkelijk andere namen om aan opeising te ontsnappen en zich te verstoppen (Andemanza). Elders bestond de besnijdenis wél voor onze komst, en kregen ze bij die gelegenheid dan ook 'n tweede naam. Onderling geven ze natuurlijk ook lapnamen die wel eens de geboortenaam verdringen.

*
*
*

Sterft de moeder terwijl het kind nog niet gans verlost is, dan begraven ze beiden in hetzelfde graf (G. Daba, Andemanza). Is het verlost, dan geven ze het aan 'n andere vrouw. Werd deze niet gevonden, dan begroeven ze het levend met de moeder. Natuurlijk vallen bij deze gebeurtenis alle hogerbeschreven ceremoniën weg. In dit geval gaat alleen de vader zich wassen. Is alleen het kind gestorven, dan gaan vader en moeder zich wassen.

Verliest de vrouw herhaaldelijk haar kind in de eerste dagen na de geboorte, dan is dit 'n teken dat de naam van het kind niet beviel aan Maï (= Torè van de Mamvu). Daarom krijgt het volgend kind de naam van Abèngo (abè-ungi = naam-geen), naam die blijft voor de meisjes, doch voor de jongens later veranderd wordt. De moeder geeft deze naam (P. Van den Broele).

Bij de geboorte van 'n tweeling leggen de Mangutu 's anderdaags allerlei zaden op de weg. Ieder kind heeft zijn borst om te zuigen; ze mogen niet verwisselen, anders sterven ze. Het kind dat na de tweeling geboren wordt, krijgt de naam van lèi-tolu (tweeling-na). De moeder van Danga (Basia-Kilima) zou voor onze komst 'n zesling gebaard hebben. De studie van de tweeling moet afzonderlijk behandeld en kan vergeleken worden met deze van de Logo-Avokaya.

Na het eten van de gubai, slapen de ouders weer samen op 'n nieuw bed, doch ze hebben geen betrekkingen zolang het kind niet loopt. De Walese wachten zo lang niet. Drie maanden reeds na de geboorte van het kind, als het min of meer sterk is, slapen de

ouders weer samen en hebben echtelijke omgang. Er zijn dan ook veel kinderen bij de Walese, en het is niet zeldzaam dat 'n Walese-moeder terug van het veld komt met 'n zuigeling aan de borst, 'n goed jarig kind boven de houtbussel op de rug, en 'n drie-jarig kind dat nevens haar meetrippelt.

Algemeen wordt gezegd: moesten we betrekkingen hebben zolang het kind niet loopt, dan zou het kind sterven. Dit is ook meer dan eens gebeurd, wanneer de vrouw weer zwanger wordt terwijl het kind nog maar enkele maanden oud is. Dit is geen bijgeloof maar voorzorg. Het vraagstuk kan opgelost worden wanneer men hen er toe kan brengen, in dergelijk geval, het kind te voeden met geiten- of koe-melk.

P. B. J. Costermans, O. P.

Bibliographie: P. Van Mol, Revue Congo, Juni 1923.

Note sur les Pagabete.

Nom.

Leur nom s'écrit de différentes façons: Pagabete, Pakabete, Pagebete, Pakebete, Pagibete, etc. La bonne orthographe est: Pagabete, car la racine du mot est Pag et non Pak. L'on dit: «epagele» (dis-moi) et non «epakele». Mais les Pagabete appuient si fortement sur une syllabe unique de chaque mot que les autres syllabes, prononcées moins fortement, perdent presque leur valeur. Ainsi «epagele» s'entend comme «epagle».

C'est par corruption que ga est changé, dans quelques tribus, en ke: napagabete devenant napag'bete, on dit ensuite: napakebete ou napak'bete.

Pagabete n'est qu'un sobriquet qui signifie: «dire». Napagi te ou napagabe te ou encore napakebe te = je dis que. Ceux des environs de la mission de Bosu Manzi prononcent: nakpetagabe te.

C'est parce qu'ils abusent de ce mot qu'ils ont reçu de la part des tribus voisines ce sobriquet: ceux qui disent: napagite, napagabete. Tout comme les Doko et les Boela sont appelés mbite, de: mbi = moi, te = que: donc «je dis que» (le verbe étant sous-entendu), locution que les Doko emploient continuellement dans leurs conversations.

Doit-on les appeler les Pagabete ou les Apagabete? et un Apagabete? A indique le pluriel en Ngbandi. Azande est un nom pluriel. On devrait donc dire: un Zande, non Azande. De même: un Pagabete, non un Apagabete.

Origine.

Les Pagabete sont de même souche que les Zande et les Wele. Leur ancêtre commun est Pangapumba.

D'ailleurs, si l'on considère leur caractère, leurs mœurs, leur type physique, on a l'impression qu'ils sont nettement différents des tribus bantoues voisines. Cette différence frappe les Bantous qui visitent les villages Pagabete.

Plus exactement, les Pagabete sont des Ngbandi. Ce qui ressortira des faits suivants.

J'ai visité tous les villages Pagabete dépendants de la maison de Yambuku. Partout j'ai interrogé les vieux et tous ont affirmé qu'ils étaient originaires de Bongbandi.

«Nous sommes appelés ici: Libombo, disait leur grand chef Beakagube, mais nous sommes des Ngbandi. Notre grand chef se trouve à Yakoma et s'appelait Kando. Il est actuellement décédé, et son successeur est Kotenze, mon aîné. Si j'étais là, c'est moi qui aurait été élu chef».

Ils affirment encore que leurs grands-pères parlaient le Ngbandi. La lignée de Gboma, dont l'arrière grand-père est le fameux Pangapumba, est restée à Yakoma et parle toujours Ngbandi. De même que la descendance de Kulagege, restée à Mobai, et celle de Mbambu, restée à Yakoma. La lignée de Bandea, elle, a comme descendants: Gbugbu et Zande.

On peut bien trouver des villages Pagabete dont les gens diront qu'ils ne sont pas

Ngbandi, mais Bagenza ou Ngombe, p.ex. Bahuma et Bokia. Mais de cela on ne peut conclure que les Pagabete ne sont pas des Ngbandi. En questionnant davantage l'on pourra se rendre compte qu'un groupement Pagabete s'est installé dans ce village pour suivre le « bonoko » (côté maternel): une de leurs filles s'est mariée avec un Ngombe ou un homme des Bagenza. C'est ainsi que Bozogy et quelques autres villages Pagabete ont abandonné leur langue Ngbandi pour adopter le dialecte Pagabete des Bahuma et des Bobama.

Quoique ayant adopté une autre langue, les Pagabete ont conservé une facilité extraordinaire d'apprendre et de parler le Ngbandi. Cette facilité ne provient pas de leurs relations avec les Ngbandi. Ils affirment d'ailleurs eux-mêmes que le Ngbandi est leur langue ancestrale.

Les noms des villages dérivant de noms d'ancêtres ont souvent, en langue bantoue, un préfixe: bosu ou bo chez les Ngombe, ya chez les Budza. On rencontre le même phénomène chez les Pagabete: on écrit donc Bobige, Bombongo, etc. Mais quand les Pagabete parlent en leur langue, ils n'emploient pas ce préfixe bo. Ils disent: Ogena ka Bige? vas-tu à Bobige?

Type Physique.

Ceux qui ont vécu chez les Ngbandi, s'ils ne jugent que sur l'extérieur, n'hésitent pas à attribuer aux Pagabete une origine Ngbandi. Ils remarquent, en effet, certains caractères somatiques Ngbandi. Ainsi:

Beaucoup de Pagabete ont le même nez moins épaté que leurs voisins bantous; leur visage est plus ou moins haut et a l'air décidé.

En général ils sont de haute taille, surtout les vieux. Ceux qui sont de petite stature font l'impression qu'ils ont été rabaissés, concentrés: ils sont trapus, aux yeux étincelants.

Les vieux ont comme tatouage les crêtes makbala sur la figure, tandis que les Budza, les Bagenza, et autres tribus voisines n'en ont pas. Le chef de Bobige, Beakagube, grand de taille, a une crête de 7 élevures.

Les Pagabete présentent quelques anomalies pathologiques qui dénotent clairement les mêmes prédispositions et donc la même souche que les Ngbandi; des monstres et les goîtres. Les Budza et les Bagenza affirment qu'avant l'arrivée des Pagabete il n'y avait pas des goitreux parmi eux. Plus on s'éloigne des Pagabete en allant vers Monzamboli et Bumba, moins on rencontre de goitreux. Il n'en existe presque pas chez les Yanzela et les Yambata de Monzamboli.

Caractère.

On remarque aussi, chez les Pagabete, certains traits de caractère Ngbandi dont ils ont en général les mêmes mœurs. Ils en ont la douceur alliée à la fermeté. Ils sont extrémistes et travailleurs.

Langue.

Voici d'abord quelques noms de villages parlant le Pagabete: Wele, Bobige, Bombongo, Kande, Gbaw, Dunga, Bongende, Zogy, Bomuma, Ngbapele. (à B.Manzi), Bombiy, Bogba, Bondalangi, Bombi, Bongolu, Mbatu, Damba (Gongo de Boyange), Bahuma, Bodaba, Bokia.

La langue contient surtout des mots monosyllabiques à prononciation spéciale, p. ex. Gbe, Ney, Gbo; mais aussi des noms très longs et imposants, à la Ngbandi, surtout des noms d'ancêtres; p. ex. Abangbukuma, Pangapumba, Abamakbongbolia.

La façon de parler, l'accent est nettement Ngbandi. D'ailleurs ils savent parler le Ngbandi comme les véritables Ngbandi. Leur prononciation est claire et précise, différente de celle des Bantous voisins. Ils ont tendance à marteler les sons.

Leur langue possède des voyelles nasalisées comme le Ngbandi. Ainsi le mot bantou *nyama* est prononcé par eux: *nyami*^a.

Voici quelques mots Pagabete:

bamo: père; *mamu*: mère; *nto*: homme; *molo*: mâle, vir; *nka*: femme; *moe*: tête; *oteu*: oreille; *pa* ou *paye*: forêt; *biti*: nuit; *tembe*: soleil; *edi*: autre; *mue*: nourriture; *dzogo*: *chikwangue*; *epele*: vrai; *mamame*: mon frère; *Nyombo* ou *Nguaimolo*: Dieu (Nguaimolo voudrait dire d'après eux: Celui dont les affaires ne peuvent être surpassées par celles d'aucun autre, donc: Suprême). A comparer ce nom avec *Nyamolo* de la Ngiri: le Très Haut.

Numération: 1, *emoti*; 2, *ebale*; 3, *esalo*; 4, *ekwangane*; 5, *ebomoti*; 6, *omala*; 7, *epie ekwangane epie esalo*; 8, *kwangane kwangane*; 9, *epie ekwangane epie ebomoti*; 10, *mabo*, 20, *tozu*, 30, *tozu na mabo*.

Quelques phrases: *eme ndono*: me voici, *ogena nano*: où allez-vous?; *tede*: laissons; *oli na nda*: tu mens (= tu es avec mensonge); *koba*: tu ne veux pas; *nda ndinyo*: voilà un mensonge; *eme naali na kwai ka*: je n'ai pas de palabre; *Nzapa* (ou *Nyombo*, *Nguaimolo*) *wenda se me*: Dieu, veille sur moi (prière en quittant la maison pour aller en voyage; en même temps on prend un peu d'eau dans la bouche et l'expulse en l'air).

Le Pagabete semble avoir été parlé premièrement par la branche surnommée plus tard les *Wele*. C'est un dialecte spécial dont le vocabulaire a été enrichi par le voisinage d'autres tribus au cours des migrations.

Beaucoup de mots Pagabete ressemblent au *Ligenza*. Il y a aussi des influences de la langue des *Mondunga* Soudanais, surtout dans le dialecte parlé par les Pagabete habitant le territoire de la mission de *Bosu Manzi*.

Le Pagabete parlé par les *Ndudusana* (*Bumba-Yandongi*) ne diffère pas beaucoup de celui parlé par les *Wele*, mais il présente des divergences assez notables d'avec le dialecte de leurs frères de la région de *Bosu Manzi*. Les Pagabete de la *Dudusana* ont d'ailleurs passé par *Wele* dans leur migration.

Abbé Honoré Nzenze.

Bopako.

Over het Kesakata.

Een spraakkunst van het Kesákátá wordt nu persklaar gemaakt. Ziehier ondertussen enkele bemerkingsen van den schrijver, over klanknabootsingen en tonen in die taal Naderre inlichtingen over de streek waar deze talen gesproken worden verschijnen in Kongo-O-verzee.

1) Klanknabootsingen.

In veel spraakkunsten van een of andere Bantoetaal vinden we enige bladzijden om de klanknabootsingen te beh. ndelen. Soms vindt men zelfs tamelijk uitvoerige lijsten van die woorden. Dikwijls drukken de schrijvers dan ook onomwonden hun bewondering uit voor den overvloed en de kunstige vorming van die woorden. Maar zelden, voor zoveel ik weet, heeft men het zo ver doorgedreven, dat men dat soort woorden in het woordenboek ging opnemen. Instinctmatig wordt men weerhouden om dien laatsten stap te zetten. En met reden.

Ik kan tenminste wat het Kesákátá betreft die bewondering niet delen. De vage klanken die een lachende of huilende zuigeling uitbrengt kunnen voor een kinderpsycholoog interessant zijn. De linguist zal er echter geen lijst van opmaken, omdat de kinderen onderling en van dag tot dag te veel verschillen in de klanken die zij uitbrengen. De kindergeluiden worden taal, namelijk de zogenaamde kindertaal, wanneer de kinderen een zeker aantal elementen uit de taal der volwassenen gaan overnemen. Die elementen gebruiken zij dan enigszins anders, bv. een enkel naamwoord voor een ganse volzin. «Pijn», gepaard met een wijzen naar het hoofd, betekent zoveel als: «Ik heb hoofdpijn». Nu kan men reeds merken waar we willen komen; ook de inboorlingen spreken dikwijls zo: in het Kesákátá: «mbau», of in het Lingala: «mpasi», betekent hetzelfde als bovengaande voorbeeld, in plaats van: me nzúò mbáú (**.**) = ik voel pijn.

Die elementen uit de taal der volwassenen worden door de kinderen in hun taaltje vermengd met een hele hoel klanknabootsingen en andere woordjes van dezelfde aard, bestaande meestal uit twee gelijke of gelijkende lettergrepen, om allerhande bewegingen of eigen gewaarwordingen te vertolken. Een diep gegrol bv. plus een zoete glimlach betekent dat het eten goed gesmaakt heeft. Allerhande gebaren moeten daarbij nog de leemten aanvullen van den nog te kleinen woordenschat.

Het is nu wel belangwekkend na te gaan hoeveel een kind op twee- of driejarige leeftijd reeds kan kennen van zijn moedertaal, en hoe het kan verhelpen aan het gebrek aan kennis. Taalkundig kan men echter de kindertaal in het algemeen en de klanknabootsingen in het bijzonder als niets anders beschouwen dan als taal in kiem. Dat sommige individuën ook op latere leeftijd nog veel klanknabootsingen blijven gebruiken in plaats van juiste woorden betekent dat zij ten eerste ook op dit gebied nog iets

1) In dit artikel wordt de kursieve e gebruikt in plaats van de «omgekeerde e» om de centrale klinker weer te geven die in Europa «stomme e» genoemd wordt. (N.v.d.R.)

van het kinderlijke, onbeholpene en onvolmaakte bewaard hebben; en verder dat zij de nodige taalvaardigheid missen, wat men er ook van denken mag, om op gepasten tijd aan het bestaande juiste woord te denken of om het te scheppen waar het niet bestaat. Bv. : de bladeren van de bomen doen 'wawó'; tegenover: 'ruisen'.

De cultuur van de Basakata is nu eenmaal primitief; woord dat betekent; een begin slechts van cultuur. Ook hun geestelijke cultuur, ook hun taal.

Ik kon de Kesákátá-onomatopee niet opnemen in mijn studie omdat ze te veel verschilt van persoon tot persoon en van dag tot dag bij denzelfden persoon. Zij is willekeurig, nog aan geen regelmaat onderworpen. Taal in wording waar nog geen juist woord bestaat, gebrekkige taal waar dit woord wel bestaat. Den Musákátá zelf lijkt de klanknabootsing zo onbeholpen, dat hij glimlacht waar een blanke hem hierin nadoot; een ontwikkelde inboorling, bv. een onderwijzer, gebruikt ze, bij grotere kinderen ten minste, zeer weinig.

De onomatopee wordt dan eerst linguïstisch van belang, als ze algemeen aangenomen wordt, en dan de regels begint te volgen van het soort woorden waarbij het volks genie ze heeft gerangschikt: zoals bv. verondersteld wordt voor het Lingalawoord mbwá, hond (v. het geblaf).

Inboorlingen hebben taalvaardigheid in den zin van gemak voor kleurige beschrijvingen, juiste weergave van gemoedstoestanden, maar dat de uitdrukkingsmogelijkheid, spijs hun groot taalgebruik, om nieuwe begrippen uit te drukken nog zeer klein is, ondervindt iedereen die zich van hen wil bedienen om zijn kennis mee te delen.

2) Hoe de rol van de tonen moet opgevat worden.

Er zijn geen regels aan te geven voor de tonen van den stam van een woord. Alleen kan men zeggen dat de stijgende woordmelodiën, . * en . * * of . * * talrijker zijn dan de andere, en dat men dus voor een naamwoord dat men nog niet kende en dat normaal klinkt, kan veronderstellen dat het zulke melodie heeft, totdat men de zaak juist kan onderzoeken.

Sommige Europeanen in Kongo zijn gaan twifelen aan het belang der tonen. « Ik weet van tonen niets af, en toch word ik altijd goed verstaan. Dat onze kennis der inlandse talen in den loop der jaren vervolmaakt wordt in bijkomstigheden is zeer aannemelijk, maar dat zo 'n belangrijk punt zo lange jaren helemaal miskend werd is niet te geloven, enz ... ».

Dat men begrepen wordt, ook als men tegen de toonregels zondigt, door mensen die den spreker gewoon zijn, ja. De spreker mag zelfs tegen een hoop andere regels zondigen, hij mag zelfs Frans spreken, wat sommigen ten andere ook doen, de begripsmogelijkheid van den inboorling die er belang bij heeft te begrijpen, schijnt, na enige oefening, volstrekt onbepaald. Maar ik ben zeker door geen koloniaal tegengesproken te worden in de bewering dat zulke mensen, buiten hun kring, bv. in een dorp waar ze voor den eersten keer komen, niet meer begrepen worden, en er soms zelfs helemaal niet toe komen zich te doen begrijpen. Wat veel minder het geval is voor iemand die op de regels let, onder andere op de toonregels. Trouwens begrepen worden en begrepen worden is twee: laat al die mensen die zo overtuigd knikken eens uw woorden nazeggen!

Verder komt het voor dat men, bv. in godsdienstondericht, nieuwe en ingewikkelde dingen moet voorstellen. Daar zal het zeker niet onverbodig zijn zo juist mogelijk te spreken, wil men niet misverstaan worden. Eindelijk, zo zeggen de inlanders, is het altijd

zeer storend en vervelend geruimen tijd te moeten luisteren naar iemand die slecht spreekt. Men lette dus onder meer ook op de tonen, wil men meer aandacht verkrijgen onder zijn toehoorders... Vooral wie toonregels en intonatie helemaal over het hoofd ziet begrijpt de gezegden der inboorlingen maar half. Hij haalt er totaal andere dingen uit dan de inboorling heeft bedoeld. Bv.: óle boni: 'gij zijt dik'. Wil men op de vriendelijke intonatie letten (zie een bijdrage dienaangaande in een der volgende nummers van Kongo-Overzee) dan merkt men dat het een complimentje is.

Dat velen nooit dachten aan tonen, vroeger, ligt eenvoudig aan het feit dat zij niet eens dachten dat er van zo iets sprake kon zijn. Gemis aan taalkundige scholing. Die scholing alleen kon het vermoeden brengen dat de Bantoetalen misschien ook toontalen zijn. De kennis van Europese talen alleen, die geen toontalen zijn, kan natuurlijk niet tot dat vermoeden leiden. De beste taalvorsers, ten andere, zoals Mgr. De Clercq voor het Luba en Z.E.P. Lud. De Clercq en Z.E.P. Leo Bittremieux voor het Yombe hebben wel aan tonen gedacht en er zelfs gewag van gemaakt in hun geschriften. Alleen hadden zij de middelen niet om platen op te nemen; en aan de seintrom hebben zij niet gedacht. De seintrom was een vondst. Het belang van de tonen eenmaal ingezien was Mgr. De Clercq van de eersten om die studie aan te moedigen, en om zijn werken te herzien; terwijl Z.E.P. Lud. De Clercq in Europa verbleef voor ziekte en Z.E.P. Bittremieux tonen noteerde in zijn laatste werken.

* *

Mij komt het voor dat men voor de vulgarisatie het belang van de tonen als volgt zou kunnen voorstellen: de hoge toon heeft in het Kesákátá ongeveer hetzelfde belang als het krachtaccent in onze Europese talen. Vergelijkingen zijn nooit adequaat; zij helpen een gedeeltelijk en gebrekkig begrip te vormen van een totaal nieuw iets.

Het is opvallend, dat inlanders die een Europese taal aanleren, bv. Frans, beginnen met de krachtaccenten te vervangen door hoge tonen en er nog enkele bijvoegen, bv. qué jè fássè, qué tù fássès, qu'il È fássè, qué nous fássìYóns, qué vous fássìYéz, qu'il (s) È fássènt. Bemerkt de hoofdletters: hetgeen er moet bijkomen, ... opdat het goed zou klinken. Van een andere kant merkte ik ook zeer duidelijk, onder meer aan onszelf, dat Europeanen die de tonen beginnen te studeren, eerst de hoge tonen als krachtaccenten uitbrengen. Reeds veel beter dan niets, en zeer dicht bij de volmaaktheid. Zulks hindert het begrip zeer weinig, en is haast onvermijdelijk. De inboorling kan niets meer verwachten van den doorsnee Blanke.

Het krachtaccent integendeel lijkt mij in het Kesákátá van zeer klein belang; alleen een rythmisch belang. Het is weinig merkbaar, niet sterk. Ongeveer gelijk aan de intonatie in een Europese taal.

Wie de zaken haarfijn wil nagaan, begint na een oefening wel te merken dat het tweetonensysteem eigenlijk een stylisatie is, dat er meer dan twee tonen zijn; zeker kan men, zoals trouwens ook in het Lingala (wat E.P. Van Everbroeck mij liet opmerken), zeer duidelijk twee verschillende hoge tonen onderscheiden, de ene nog hoger dan de andere. Bij het eerste zicht zou men zich verwonderd afvragen waarom de hoogste toon niet hoog, en de andere niet middelhoog genoemd werd, zodat men tot een drietonensysteem komt, zoals andere talen dat hebben. Bij nader onderzoek lijkt het niet nodig de zaken zo ver te drijven: het verschil in de hoge tonen duidt niet op een verschil van betekenis,

en onze zagsman onderscheidde in de taal ook maar twee tonen, al duidde hij ze aan op een instrument dat acht tonen heeft. Hij hield zich altijd bij de twee laatste noten, omdat de hoge toon die iets minder hoog is dan de gewone hoge, eigenlijk een pauzale toon is: een hoge toon juist vóór een rust. Sommige inboorlingen die minder fijn aanvoelen, zullen hem zelfs laag spelen.

Nog fijnere nuanceringsen kunnen nagegaan worden; zij hebben dan geen grammaticale noch semantische betekenis meer, alleen een psychologische; het wordt intonatie. Zie hierover de bijdrage in het tweede volgend nummer van Kongo-Overzee.

P. de Witte, C.I.C.M.

Résumé.

L'auteur compte publier sous peu une étude sur la langue Kesákátá. En attendant il nous communique quelques remarques au sujet des onomatopées et du rôle des tons musicaux dans cette langue.

a) Les onomatopées. L'étude en préparation ne contiendra pas de chapitre traitant les onomatopées, parce que celles-ci présentent trop d'arbitraire, trop de variantes, même chez le même individu. Elles sont à considérer comme langage enfantin ou langage en formation, jusqu'à ce que l'une ou l'autre se trouvant universellement admise, commence à entrer dans l'une ou l'autre catégorie de mots.

Sous des apparences colorées et trompeuses, l'onomatopée cache l'ignorance du vocabulaire, si le mot exact existe; ou le manque de sens linguistique chez ceux qui ne savent le créer, là où il n'existe pas encore. Il est d'ailleurs universellement reconnu, que les langues bantoues se prêtent plutôt difficilement à l'expression d'idées nouvelles, même avec l'aide de l'indigène. Traduction de l'exemple: douleur. Je sens la douleur (j'ai mal).

b) Le rôle des tons. Les racines des mots, après soustraction des éléments morphologiques variables, ont des tons invariables mais imprévisibles. La seule règle qu'on puisse donner, c'est qu'en Kesákátá, les mélodies verbales ascendantes sont les plus nombreuses: . * et . ** ou .. *

L'étonnante facilité des noirs à comprendre les prononciations les plus défectueuses ne peut nous tromper ni nous faire penser que les tons n'auraient que peu d'importance. Ceux qui comprennent si facilement ou bien sont des habitués, ou bien ont intérêt à comprendre; quand ils doivent répéter nos paroles, on se rend compte du degré exact de compréhension. Avec des inconnus ou des indifférents l'incompréhension est totale si l'Européen néglige les tons.

La seule raison pour laquelle on est resté si longtemps sans se douter de l'existence et de l'importance des tons, est le manque de préparation linguistique, qui aurait fait chercher dans ce sens. Pour les langues Luba et Yombe d'ailleurs, les meilleurs connaisseurs ont de suite noté l'existence de tons; p. ex. Mgr. De Clercq, les Pères De Clercq et Bittremieux. Mais ils n'avaient pas les moyens pour les étudier. L'emploi à cette fin du tam-tam fut une trouvaille.

On peut, toute proportion gardée, comparer le rôle des tons musicaux, à celui de l'accent tonique dans nos langues. Ordinairement d'ailleurs, l'Européen appliqué, qui veut prononcer les tons les rend par un accent tonique; remplacement d'un mode d'accentuation par un autre. Cela ne gêne pas fort la compréhension, et, en général, l'indigène ne

pourrait attendre plus de nous. Eux-mêmes d'ailleurs, en parlant français, le parsèment de tons hauts et bas; voir l'exemple: conjugaison du subjonctif présent du verbe faire.

L'accent tonique en Kesákátá semble n'avoir qu'une importance purement rythmique.

Notons pour terminer que tous les tons hauts ne sont pas également hauts; il y a une légère baisse devant les pauses, il y a un élément psychologique qui fait hausser ou baisser la voix, et qui crée les différentes intonations, au sujet desquelles un article paraîtra au numéro 4 de la revue Kongo-Overzee, cette année.

Il n'y a donc pas lieu pour cela de compter un troisième ton distinct, le moyen. Mes informateurs indigènes s'en sont toujours tenus à deux, les deux plus bas (le Kesany (esandjo) en compté pourtant huit) sur l'instrument dont je me suis servi, pour qu'ils m'indiquent clairement sur quelle mélodie chaque mot devait être prononcé.

La première Coopérative Indigène Agréée.

Se superposant au régime du droit antérieur qui étendait au Congo les dispositions des lois belges en la matière, un décret était pris en 1949 qui, tenant compte des conditions sociales de l'Afrique, créait à la colonie un système particulier applicable aux coopératives indigènes; celles-ci entre autres avantages, bénéficient de l'agrément, pour autant qu'elles soient composées exclusivement d'indigènes du Congo Belge et du Ruanda-Urundi.

Les premières coopératives constituées selon le régime nouveau viennent d'être agréées par le gouvernement; elles ont été formées dans le Katanga et ne comprennent que des Congolais. La première de celles-ci, le «Magasin coopératif de la Colagrel» réunit 220 coopérateurs qui ont versé chacun une part de 250 Fr.; elle comprend des menuisiers, des briquetiers et des cultivateurs; le système est basé sur l'entraide: c'est ainsi par exemple que les cultivateurs entretiennent les champs des artisans occupés à d'autres travaux; les ventes sont effectuées par la coopérative elle-même qui répartit les bénéfices au prorata de la production de chacun de ses membres; en outre, un magasin procure aux coopérateurs tous les objets dont ils ont besoin dans la vie courante.

L'autre société nouvelle est la «Coopérative des commerçants et artisans indigènes d'Élisabethville»: elle s'est inspirée d'une coopérative, formée sous le régime du droit ordinaire, qui existait déjà à Léopoldville depuis plusieurs années; ses membres au nombre de 80 ont versé chacun une part de 2.000 frs; elle groupe surtout des détaillants et des menuisiers; sa prospérité est telle que, déjà avant d'être agréée, alors qu'elle fonctionnait encore à titre d'essai, elle avait pu acheter un camion pour effectuer les remises à domicile et son chiffre d'affaires mensuel atteignait un million de francs.

L'agrément de ces deux coopératives marque le départ d'une nouvelle vie sociale congolaise: déjà, dans les régions de l'Est et du Nord, plusieurs autres coopératives indigènes ont demandé l'agrément; celles-ci qui sont de caractère essentiellement rural, groupent surtout des planteurs de café et de coton.

CONGOPRESSE. n° 67.

Décret sur la Polygamie.

Article 1. A partir du 1 janvier 1951, nul ne pourra contracter un nouveau mariage coutumier avant la dissolution ou l'annulation du ou des mariages antérieurs.

Art. 2. Toute union contractée en contravention à l'article 1, ainsi que toute convention matrimoniale conclue en vue d'un tel mariage, sont nuls de plein droit.

Art. 3. Le mariage nul de plein droit en vertu de l'article 2 produit néanmoins les effets prévus par la coutume à l'égard des enfants.

Il les produit aussi à l'égard du ou des époux qui l'ont contracté de bonne foi.

Art. 4. Seuls les tribunaux indigènes, lorsqu'ils siègent sous la présidence, soit du Commissaire de District, soit de l'une des personnes désignées par les alinéas 2, 3 et 4 de l'article 6 des décrets sur les juridictions indigènes coordonnés par l'Arrêté Royal du 13 mai 1938, connaissent des contestations auxquelles donne lieu l'application des articles 1, 2 et 3.

Art. 5. Les personnes possédant l'état de polygame avant le 1 janvier 1951 devront, avant cette date, faire constater leur état, suivant une procédure qui sera déterminée par le Gouverneur Général. Les épouses de polygames pourront, à leur demande, faire procéder à la même constatation.

A défaut de constatation, les polygames et leurs épouses seront présumés s'être mariés après le 1 janvier 1951 à moins qu'ils ne fassent la preuve contraire.

Art. 6. A moins qu'ils n'y résident déjà régulièrement, les polygames et leurs épouses ne pourront fixer leur résidence, après le 1 juillet 1950, dans une agglomération européenne, un centre extra-coutumier ou une cité érigée en cité indigène et après la date fixée par le Gouverneur de Province, dans les agglomérations indigènes ou régions que celui-ci déterminera, compte tenu de l'état d'évolution des indigènes.

Les polygames et leurs épouses, admis à fixer leur résidence dans un des lieux considérés, pourront être autorisés à transférer cette résidence en un quelconque de ces lieux.

Art. 7. Les polygames ou les épouses de polygames établis dans un des lieux énumérés à l'article 6, qui, sur sommation des agents de l'autorité territoriale ou indigène, ne justifieront pas y résider régulièrement, seront passibles au maximum d'une servitude pénale de 7 jours et d'une amende de 100 francs ou d'une de ces peines seulement.

En cas de récidive, ces peines pourront être portées respectivement à 1 mois et 500 francs.

Art. 8. Le tribunal fixera le délai au terme duquel la personne à charge de laquelle l'infraction a été constatée sera tenue de quitter le lieu où elle se sera établie irrégulièrement et sera expulsée.

Art. 9. Sera puni des peines prévues à l'article 7 quiconque aura fait aux agents de

l'autorité territoriale ou indigène une déclaration sciemment mensongère dans le but de faire échapper une personne à l'interdiction prévue à l'article 6.

Art. 10. Néanmoins le tribunal pourra selon les circonstances et pour les infractions prévues aux articles 6 et 9, se borner à admonester le prévenu avec ou sans condamnation aux frais de la procédure, tout en statuant cependant ainsi qu'il est prescrit à l'article 8 pour les personnes visées à l'article 7.

Art. 11. Les tribunaux indigènes, lorsqu'ils siègent sous la présidence, soit du Commissaire de District, soit de l'une des personnes désignées par les alinéas 2, 3 et 4 de l'article 6 des décrets sur les juridictions indigènes coordonnés par l'Arrêté Royal du 13 mai 1938, peuvent connaître des infractions prévues aux articles 6 et 9 du présent décret.

Art. 12. Le Ministre des Colonies est chargé de l'exécution du présent décret.
Donné à Bruxelles, le 4 avril 1950.

Charles.

Par le Régent: Le Ministre des Colonies, P. Wigny.

Le Travail des Enfants

au Congo Français.

Un arrêté du Chef du Territoire du Moyen-Congo, en date du 23 décembre 1949, a fixé le régime du travail de la main d'œuvre infantile dans le Territoire.

Ce texte concrétise une mesure de protection sociale de grande portée.

Les dispositions qui viennent d'être prises à ce sujet entrent dans le cadre du plan général d'organisation qui a été exposé ici même et sont susceptibles de concourir à l'assainissement du marché local du travail tout autant qu'à l'amélioration, à longue échéance, de la situation démographique.

Le principe de cet arrêté est que les enfants au dessous de 14 ans ne peuvent être employés à titre de salariés dans aucune branche, à l'exception de celle des gens de maison.

Concurremment avec cette mesure, il est également prescrit que certains métiers particulièrement pénibles ne sauraient être exercés que par des adolescents âgés de 18 ans au moins; tel est le cas des soutiers, des manœuvres de force (engins de levage) et des travailleurs exerçant leur activité dans des conditions dangereuses ou insalubres.

Par ailleurs, l'emploi des enfants de 14 à 18 ans n'est autorisé que sur consentement des parents ou tuteurs, et en vertu d'une autorisation écrite émanant de l'Inspection du Travail.

Tout travail nocturne est prohibé pour les enfants de cet âge; il est en outre prévu, que le travail confié à chacun d'entre eux peut être à tout moment analysé par un médecin en vue de vérifier s'il n'excède point ses forces.

Ce texte est assorti de sanctions sévères à l'endroit des contrevenants.

De très nombreux facteurs ont concouru à l'emploi abusif de la main d'œuvre infantile.

Il convient tout d'abord de remarquer que la pratique de l'utilisation des enfants à toutes sortes de travail est très courante chez les populations africaines. Elle s'explique souvent par la pauvreté des parents, quelquefois aussi par leur égoïsme.

L'incertitude qui règne beaucoup trop souvent encore sur l'âge des intéressés en l'absence d'état-civil ou de pièces d'identité a également contribué à l'établissement de la situation actuelle.

Toutes ces considérations rendaient nécessaire l'intervention d'un texte posant les principes essentiels de cette main d'œuvre particulière, principes dont l'application progressive et nuancée pourra désormais être assurée malgré les difficultés d'ordre pratique qu'elle est susceptible de rencontrer.

Attitude de la Mission en face des Sectes secrètes.

Dans la « Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft », V, 3, le P.C. Laufer, M.S. C. expose la pratique missionnaire devant les sectes secrètes parmi les tribus de Nouv. Bretagne (Pacifique). L'attitude varie selon qu'il s'agit de sectes secrètes au sens strict ou de sociétés groupant tous les membres masculins d'une tribu avec classes d'âge et initiation secrète de la jeunesse. La mission estime qu'il est inutile et imprudent d'intervenir dans ces dernières, d'autant plus qu'elles sont les porteurs de la tradition ancestrale et de beaucoup de bonnes choses au point de vue religieux.

Dans les tribus à secte secrète proprement dite la situation est beaucoup plus délicate. Il a fallu de longues années avant d'en connaître la nature exacte. Mais assez vite on s'aperçut qu'il était impossible de devenir chrétien tout en restant membre de la secte. L'opinion n'était pas unanime sur la question s'il fallait défendre l'assistance passive aux fêtes publiques de la secte.

Les missions tant protestantes que catholiques essayaient d'obtenir l'abolition de la secte. Mais le gouvernement n'y consentit qu'après le meurtre d'Européens. La vigilance des missionnaires et la sévérité du gouvernement firent comprendre l'inutilité de la résistance violente. Mais la secte ne disparut nullement. On demanda aux chrétiens de livrer les statues; ce qui donna un certain résultat. Les cérémonies disparurent de la vie publique.

Ainsi refoulée, la secte se renforça dans une secte secondaire qu'on ne considérait pas comme particulièrement mauvaise. En réalité elle était soumise aux mêmes chefs que la secte principale. Son influence devint si forte qu'un jeune homme ne trouvait plus à se marier s'il n'en était pas devenu membre. Les réunions se tenaient dans le plus grand secret. Le monde extérieur ne connaissait que les manifestations superficielles; car la trahison était punie de mort par assassinat. De la part des chrétiens il y avait des tentatives d'épuration des festivités auxquelles ils continuaient de participer. Les missionnaires eux-mêmes croyaient pouvoir arriver à une épuration des manifestations extérieures, qu'ils considéraient comme des fêtes populaires. Et les chrétiens ne les aidaient point à connaître la réalité. Le recrutement de nouveaux candidats était mené avec succès parmi les catéchumènes. Il ne restait à la mission qu'à espérer que l'instruction prolongée et l'évolution amèneraient une amélioration.

Sur ces entrefaits la première guerre mondiale amena la fin de l'administration allemande. Les agents de la nouvelle puissance, tout inexpérimentés, non seulement approuvaient la secte mais s'en faisaient même les propagandistes. Aussi, les exigences de la mission devenaient strictes: toute participation quelconque même aux danses et aux autres festivités était défendue aux chrétiens qui étaient tenus de livrer les statues ou de les détruire. Il fallait choisir entre le christianisme et la secte.

La deuxième guerre mondiale laissa tous les postes sans pasteurs. La secte en profi-

ta. Lorsque après la reconquête les missionnaires retournaient des camps de concentration ils retrouvèrent la secte en pleine floraison et très anti-religieuse. Désormais il ne pouvait plus être question de tergiversations. Toute participation quelconque fut défendue à tout catholique. De ceux qui pendant la guerre s'y étaient laissés aller on exigea l'abjuration, une retraite et une rénovation des promesses de baptême avant de les admettre aux sacrements. Il doit être ajouté à l'honneur des indigènes que la plupart accepta immédiatement les conditions; d'autres y mirent plus de temps. Mais ils sont revenus tous et, cette fois, ont tenu leur promesse. Du moins, durant les trois dernières années plus aucune festivité de la secte n'a eu lieu.

Documenta

Exposition d'Art missionnaire au Vatican.

Le dimanche, 9 juillet, eut lieu l'inauguration solennelle de l'exposition d'art dans les pays de mission par S. Em. le Cardinal Fumasoni-Biondi, préfet de la Congrégation pour la Propagation de la Foi, en présence de leurs Eminences les Cardinaux Tisserant, Micara, Piazza, Tedeschini et Canali, du Président du Conseil d'Italie, M. de Gasperi, accompagné des ministres Gonella et Lombardo, de nombreux évêques et prélats, des supérieurs généraux des congrégations religieuses, de nombreuses personnalités vaticanes, italiennes et étrangères. La délégation représentant la Belgique et ses territoires d'outre-mer comprenait, entre autres, M. le ministre des Colonies, P. Wigny, l'ancien ministre M. Charles accompagnés de fonctionnaires du département, ainsi que du comité belge pour l'exposition vaticane, présidé par Mgr Michiels et M. N. Laude, directeur de notre université coloniale.

S. Exc. Mgr. Constantini, secrétaire de la Congrégation de Propaganda Fide et président des expositions de l'Année Sainte, après un discours très écouté (dont on peut lire le texte ci-après), déclara l'exposition ouverte. Après quoi les autorités et les invités commencèrent la visite.

Les objets d'art sont groupés par pays ou régions : Chine, Japon, Inde, Viet-Nam, Congo Belge, Afrique septentrionale, Océanie, etc. La quantité et la qualité des objets exposés offrent un spectacle émouvant de l'activité culturelle des missions catholiques et fournissent une nouvelle preuve de l'universalité de l'Église s'adaptant aux divers peuples et prenant sous son égide maternelle leurs cultures si variées.

La section du Congo Belge et du Ruanda-Urundi a été l'objet d'une inauguration particulière par Mgr Michiels qui attira l'attention sur l'importance de l'œuvre missionnaire réalisée dans les territoires belges et remercia les autorités et les membres de comité belge pour l'excellent travail fourni. Il fut appuyé dans un bref discours par M. le Ministre Wigny.

La section belge fut particulièrement remarquable. Elle était la plus riche et la mieux disposée de l'exposition, grâce à la collaboration du Département, du Centre d'information et de documentation sous la direction de M. R. Bagage, du Musée de Tervuren sous la conduite de M. Maesen, des diverses Missions, et de l'Institut universitaire des territoires d'outre-mer, que le directeur, M. N. Laude, avait eu l'heureuse idée de faire représenter par une quinzaine d'étudiants - parmi lesquels M. Birob, de l'Urundi - assurant le service de l'ordre (fonction qu'ils exerçaient aussi le lendemain à la réception officielle organisée par M. l'ambassadeur auprès du St. Siège). Les étrangers admirant la parfaite réussite de cette section ne la comprirent que lorsqu'on leur expliquait la façon dont les Belges avaient entrepris ce travail de parfaite collaboration entre les diverses instances.

La parfaite réussite de la section congolaise n'enlève rien au mérite et à l'intérêt des autres sections. Il convient d'ajouter que plusieurs d'entre elles n'étaient pas entièrement

prêtes. Un nombre important de caisses restait à déballer, spécialement pour l'Océanie (Papouasie, Rabaul, etc.). Cette dernière section est, elle aussi, remarquable tant par la quantité des objets que par leur qualité, et cela spécialement pour nous, puisqu'il s'agit également de cultures primitives ayant de nombreux points communs avec l'Afrique et permettant des comparaisons extrêmement fructueuses.

Un point faible me paraît être l'absence d'indications sur la nature et l'origine des objets exposés, ainsi sur les façons dont l'art indigène a été, de fait, adapté au culte catholique. Grâce à pareilles indications les visiteurs comprendraient ce dont il s'agit et la manière dont il a été procédé. L'exposition en deviendrait beaucoup plus instructive et pourra servir de guide pratique pour l'avenir. Vraisemblablement cette lacune n'est-elle que provisoire par le manque de temps et sera-t-elle comblée bientôt.

Pour ma part j'estime aussi regrettable l'absence de la musique indigène et ses adaptations au culte. A-t-on jugé que les visiteurs (Européens) n'étaient pas capables de l'apprécier?

Mais ces deux lacunes n'enlèvent rien à la forte impression que laisse la visite de cette exposition: la richesse et la variété des cultures humaines, la sollicitude de l'Eglise romaine accueillant avec amour maternel tous les peuples et toutes les cultures, l'intérêt qu'elle porte à tout et à tous, son universalité catholique.

G. Hulstaert, M.S.C.

Inauguration des Expositions pour l'Année Sainte.

Le prophète Malachie, 450 ans environ avant Notre-Seigneur, fit cette prophétie inouïe: « Depuis le soleil levant jusqu'au soleil couchant, grand est mon nom parmi les nations, et en tout lieu on sacrifie à mon nom une hostie pure. (Mal., 1.11).

Cette vision préchrétienne s'est traduite au cours des siècles en une magnifique réalité chrétienne, un fait grandiose et admirable, comme vous avez pu le constater dans la célébration de cette Année Sainte.

De toutes les parties du monde sont accourus à Rome des peuples de civilisation ancienne et des peuples primitifs, des blancs, des jaunes, des noirs, et, comme au temps des Apôtres, *credentium erat cor unum et anima una*. (Act., 4.32).

Et, en raison même de cela, il convenait de célébrer cet extraordinaire événement spirituel qu'est l'Année Sainte par d'autres manifestations encore, extérieures et dignes d'elle, et parmi celles-ci prennent une place importante les Expositions qui sont inaugurées aujourd'hui, même si plusieurs ne sont pas encore complètement préparées.

Exposition de la Charité.

Christus pertransivit benefaciendo et sanando omnes (Act., 10, 38)
L'Eglise, qui continue l'œuvre du Christ, a donné un sens nouveau et divin à ce mot

païen: charité, et de siècle en siècle elle est une bénédiction pour les générations qui se succèdent, soulageant, comme le Samaritain de l'Évangile, les douleurs de la pauvre humanité. Nous sommes nous-mêmes les témoins de l'immense charité des Papes au cours des dernières guerres, charité qui déchire les ténèbres de tant de douleurs par la lumière de l'amour chrétien.

Exposition des Activités Catholiques.

Le Christ a dit: « Je suis venu jeter le feu sur la terre et que veux-je, sinon qu'il s'allume? » (Luc., 12, 49) L'activité catholique est un foyer auquel s'embrase et s'alimente ce feu divin qu'est l'apostolat des laïcs au secours de l'apostolat de la hiérarchie.

Exposition internationale de l'Art Sacré.

L'art moderne traverse une crise de contenu et de forme, parce que souvent il renie les canons millénaires selon lesquels l'art doit interpréter la beauté de la nature, dans laquelle Dieu, *speciei generator* (Sap., 13, 3) a mis quelque reflet de son infinie Beauté.

Nous ne prétendons pas faire le procès de l'art profane, mais quand l'art veut entrer dans les Églises, il est de notre devoir et de notre droit de l'accepter comme un serviteur obéissant et intelligent de la liturgie sacrée. L'art sacré n'a pas d'autre raison d'être. C'est pourquoi, du II^e Concile de Nicée (787) au Concile de Trente et aux récentes instructions des Souverains Pontifes, nous faisons progresser plus avant la ligne d'or de la tradition, voulant que l'art sacré soit moderne, qu'il parle le langage de son temps, mais un langage clair et correct, non pas barbare.

L'art sacré est un hôte cher et très digne de nos Églises, mais il doit par cela même observer les règles de la cordiale hospitalité qui lui est offerte. L'Exposition, conçue et organisée par l'Académie Pontificale du Panthéon, sera prête sous peu, mais d'ores et déjà, elle est ouverte pour la présentation du concours pour les portes de St. Pierre et pour une « pala » de St. Joseph destinée à la même Basilique de St. Pierre. Ce concours, en plein accord avec la Fabrique, est inscrit au programme de notre Exposition.

Exposition de l'Art de l'Eglise de rite oriental.

Celle-ci, également, fait partie des grandes manifestations artistiques de l'Année Sainte. Mais elle sera complétée dès que seront arrivés les derniers envois de précieux objets byzantins.

Exposition de l'Art des pays de Mission.

Celle-ci est différente de toutes les autres Expositions missionnaires. Elle célèbre bien l'action multiforme et les fruits des Missions, mais elle a pris comme thème spécial un des aspects culturels les plus remarquables de l'activité missionnaire, je veux dire l'art indigène.

C'est maintenant un principe généralement admis et consacré par les Instructions des Pontifes et de la Sacrée Congrégation « de Propaganda Fide » que l'art missionnaire ne doit pas paraître aux yeux des indigènes comme une importation étrangère de type colonial.

Il faut savoir christianiser l'art qu'on trouve sur place, et cela principalement pour

les raisons suivantes :

1) d'abord, pour suivre la tradition de l'Église. Les Apôtres et les premiers Pères de l'Église n'ont pas transporté en Occident l'art de la Palestine ou de la Syrie ou de l'Égypte, mais ont utilisé l'art Hellénique et Romain qu'ils ont trouvé sur place.

2) pour démontrer la catholicité de l'Église qui n'est une étrangère en aucun lieu. Pour cela, comme le missionnaire enseigne aux néophytes à prier en leur propre langue, de même il doit savoir utiliser le langage de l'art qui a une haute signification ethnique et sociale.

3) Il convient de christianiser l'art indigène pour conserver le respect dont use la Ste Église envers tous les peuples, en acceptant avec prudence ce qui dans leur patrimoine n'offense pas la pureté de la foi.

Cette Exposition vous offrira, messieurs, la vision synthétique de cette heureuse réforme missionnaire.

Naturellement, le problème artistique des Pays de Missions a deux aspects bien différents, selon qu'il s'agisse d'antiques civilisations comme celle de l'Inde et de l'Extrême-Orient, ou qu'il s'agisse de peuples primitifs comme ceux de l'Océanie et, en partie, de l'Afrique.

Vous verrez quelques travaux de l'Inde, de la Chine, du Japon, de la Corée, lumineux d'une exquise spiritualité. Cet art, d'après une parole Orientale, est une poésie qui se voit.

Comme on christianise la pensée à l'exemple du Didascalion d'Alexandrie, christianisant la Philosophie Hellénique, de même veut-on christianiser l'art indigène.

St. Basile faisait apprendre aux enfants la littérature des maîtres païens, disant qu'ainsi ils s'habituent à regarder la vérité de loin, semblables à ceux qui, après avoir regardé le soleil réfléchi dans l'eau, lèvent ensuite leur regard vers l'astre rayonnant.

Dans un antique poème de l'Inde, nous trouvons ces belles paroles: «par suite de la Beauté de Dieu, tout brille comme Il brille Lui-même. Tout ce monde est illuminé de sa lumière.» (Katha Upasishad, V, 15)

C'est un lambeau de vérité qui s'emprisonne dans le cœur, naturaliter christianum. Il faut surnaturaliser ces principes, comme la philosophie chrétienne a utilisé les principes bons de Socrate, Platon et Aristote.

Et c'est précisément ce que font les Missionnaires au milieu des peuples d'antique civilisation, purifiant et christianisant la pensée et l'art, élevant l'Homme de la nature à Dieu, des vérités laborieusement et imparfaitement conquises à la splendeur de la Révélation.

Le problème, cependant, est tout à fait différent quand il s'agit de peuples primitifs

Un Missionnaire débarque dans une île perdue dans l'Océan. Il cherche à conquérir l'amitié des indigènes. Il coupe quelque branchage dans la forêt et construit une hutte. Il croise quelques branches et en forme un autel rudimentaire pour y célébrer le Divin Sacrifice. Cette hutte et cet autel sont le germe d'une Église à venir. Et l'art? Là encore! dans cette île perdue, on trouve des huttes et des objets d'artisanat. Un observateur attentif peut en tirer parti pour des constructions et des décorations. Dans cette Exposition, vous verrez des productions rudimentaires de peuples primitifs; je vous signale les sections du Congo Belge et des autres parties de l'Afrique, et de l'Océanie. Vous verrez des objets qui enchantent par leur ingénuité et leur sincérité. Ce sont des fleurs sauvages, mais qui ont un parfum tout spécial et très doux.

Cet art est le balbutiement d'un enfant qui nous émeut et nous réjouit, tandis que

nous pèse celui, tout artificiel, d'un vieillard.

L'art des primitifs est comme un fruit vert, mais il possède en lui la vertu de se mûrir et de parvenir à sa propre forme définitive de beauté.

L'Église est une Mère aimante qui vient en aide avec intelligence et patience à toutes les enfances.

Le sens de la mesure.

C'est une bonne règle de missiologie de ne pas procéder par déboisement, mais quand c'est possible, par arrosage et greffe.

L'agriculteur mittet radicem deorsum et faciet fructum sursum (Is.,37,31). Mais même dans cette réforme, il faut avoir le sens de la mesure. Non seulement il est nécessaire de sauvegarder la pureté et la clarté de la Foi, mais il faut également que la réforme artistique s'insère dans l'esprit de cette grande communauté qu'est l'Église Catholique.

Le nouvel art chrétien ne doit pas être une simple imitation à partir de l'art païen, ou un compromis, mais doit créer un renouveau de l'antique art local, comme sur un vieux cep on greffe un rejeton nouveau, il en fleurira une pousse homogène mais absolument nouvelle. L'Église, partout où elle passe, crée une civilisation nouvelle, de laquelle l'art n'est qu'une des plus belles fleurs.

Et maintenant, notre pensée s'élève, pleine de gratitude et de respect vers le Saint Père Pie XII, qui est le grand Mécène de toutes ces réalisations; nous remercions également toutes les Autorités Ecclésiastiques et civiles, italiennes et étrangères, et tous les missionnaires pour leur aide précieuse si volontiers accordée.

Et maintenant, Messieurs, au nom de Sa Sainteté Pie XII et à la demande du Comité de l'Année Sainte, je déclare ouvertes les Expositions de l'Année Sainte et j'invite les Autorités à commencer la visite de l'Exposition de l'Art Missionnaire.

(traduit de l'italien)



Bibliographica

M. VANNESTE W.P. Legendes, Geschiedenis en Gebruiken van een Nilotisch Volk. Alur Teksten (en vertaling). Inst. Royal Colonial Belge 1949; 202 bl. 150 frs.

Met veel plezier doorlas ik het mooie boek van Pater Vanneste. Ik voelde me als terug in ons zo geliefd Kongo. Want, werkelijk, hier hebt ge een brok «rasecht» inheems leven.

Het zijn Zwarten die ons vertellen, op hun pittige manier, met hun eigen zienswijze en mentaliteit. Die teksten, al maken ze geen enkel aanspraak op literaire waarde, hebben allen hun eenvoudige, wat barse, maar toch aangrijpende schoonheid. Zoals de Verzamelaar het zegt in zijn Inleiding: «Ik denk de mening te mogen uiten, dat mijn Alur-schrijvers zich heel behoorlijk van hun taak hebben gekweten, en dat zij, alhoewel onvoldoende geschoold en enkel gewapend met hun neger—denken en —spreken klaar hun gedachten hebben weten uit te drukken en mede te delen.» (blz. 10).

Het zijn Zwarten die ons vertellen over hun volk, uit hun eigen legendes, over hun folklore, over alles wat ze 's avonds rond de grote vuren uit den mond der ouderen mochten vernemen. Want deze alléén zijn de dragers van al de geschiedkundige wetenschap van hun volk. Die wetenschap wordt zorgvuldig overgeleverd aan die zonen die reeds een familie gesticht hebben. Bij de avondwake in de hutten, of bij den «boom van de Chef», vertellen de ingewijden dan enige brokken van hetgeen hun door hun vaders geleerd werd. In dit boek krijgen we er enige kruimels van te smullen.

De Verzamelaar groepeerde die teksten onder enige rubrieken: Legendes en Geschiedenis, Rubanga en zijn verering, de Geesten, de praktijken van den Geestenmeester, de Witchelarij, Godsoordeel en Behekserij, Manisme, De Koning, Het Huwelijk, Dood en begrafenis, Varia, Taboe en Totem.

Er is volstrekt geen sprake in dit boek een grondig overzicht te vinden van die verschillende onderwerpen. Het zijn documenten, zeer interessant en leerrijk ieder afzonderlijk beschouwd, maar die toch zeer onvoldoende zijn om zelfs maar een algemeen overzicht van de verschillende aspecten van het Alur leven te verkrijgen. Het zijn als zeer mooie zichtkaarten van verschillende monumenten en hovingen van een stad, maar zonder grondplan.

En hier hebt ge dan hetgeen aan dit boek schijnt te ontbreken, niettegenstaande zijn zeer grote verdiensten.

Wie de geschiedenis en de gewoonten van het Alur volk en van de omliggende stammen niet goed kent kan de verschillende teksten niet goed w—arden. Hij moet zo wat verloren lopen, zonder een juist perspectief te krijgen, zonder zich te kunnen oriënteren. Voetnotas hadden hier van zeer groot nut geweest; riskeerden die misschien de interpretatie van den Verzamelaar op te dringen? Wij denken het niet. Onder dit zelfde

opzicht is ook de inleiding te oppervlakkig en te bondig.

Specialisten zullen in dit boek nochtans veel aanvullende gegevens vinden voor de kennis van de geschiedenis en van de volkenkunde der Alur en der verwante stammen.

Taalkundigen vinden er ook waardevolle studiegegevens in. Hier hebt ge echt gesproken Alur, geen opgemaakte teksten, geen « oefeningen ». Nochtans is mijns inziens, de taalkundige waarde van die teksten fel verminderd door het niet gebruiken van een meer fonetisch alfabet. Waarom ten minste de drie fonemen; e, e, é, en de twee fonemen: o en ɔ niet onderscheiden? en ook z en j? Hoe wil men wetenschappelijk werk verrichten, als men de juiste klanken die door ieder letterteken gesymboliseerd worden niet voldoende kent?

Wie de taal reeds meester is, vindt nochtans hier uitstekende voorbeelden van wendingen, uitdrukkingen, vormen, enz. « een bron van rijke en betrouwbare taalkennis » (blz. 9).

Daarom dan zullen we dat boek aanbevelen aan allen die zich interesseren aan Alur geschiedenis en er reeds een voldoende kennis van bezitten, en ook aan wie zich wil vervolmaken in zijn kennis van de Alur taal. Al de anderen zullen er ook zeer aangename en echte inheemse litteratuur in vinden.

Rome, 20 Juli 1950.

L. Hertsens, W.P.

Laurenz KILGER O.S.B. Die Taufpraxis in der Alten Kapuzinermission am Kongo und in Angola. n° VII des Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire. Schöneck / Beckenried (Schweiz) 1949, 29 pages, s. frs 2.-

Dans cette étude très fouillée et abondamment documentée, qui parut d'abord dans la « Nouvelle Revue de science missionnaire », I, 30-40; III, 203-216, l'auteur réfute brillamment l'opinion hâtive de certains auteurs missiologues, comme Pfothenhauser, Arn. Heim, Schmidlin, d'après laquelle les Capucins auraient donné, dans leur ancienne mission du Congo (1645-1747), un frappant exemple de légèreté et d'inconsidération et auraient même eu recours à la contrainte dans l'administration du baptême.

L'auteur note le zèle des Capucins à purger la notion erronée du baptême chez les indigènes; il souligne leur prudence à demander des instructions précises à Rome au sujet de l'administration de ce sacrement; il rappelle leur application à bien exposer la doctrine de ce sacrement dans leurs catéchismes en langue indigène. Il démontre également qu'aucune contrainte n'a été exercée quant à la réception du baptême et que l'instruction des catéchumènes faisait l'objet d'un soin particulier. Enfin, parlant du nombre des baptêmes administrés, l'auteur discute les données qui se trouvent dans les documents contemporains et estime à 600.000 les baptêmes administrés en 55 ans. Il fait bien ressortir comment s'est formée la légende du nombre fabuleux de baptêmes administrés par les Capucins.

Cette étude est une belle contribution à l'histoire des anciennes missions du Congo. En la lisant on constate une fois de plus qu'à travers les âges les mêmes problèmes pratiques se renouvellent et combien on doit être prudent en jugeant l'œuvre de ses devanciers.

P. Auguste Roeykens. Cap.

D. WESTERMANN. *Die Volkwerdung der Hausa.* Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil. hist. Klasse, 1949, n° II). 44 pp. 2,70 DM.

Les Hausa forment un peuple de 4 à 5 millions. Originaires, croit-on, d'Égypte et du Proche-Orient, ils ont développé une culture spéciale sous diverses influences africaines. Depuis le 14^e siècle ils ont adopté l'Islam et un nombre de mœurs orientales. Leur chronique historique remonte à mille ans. Très commerçants ils se sont répandus par tout le Soudan occidental et central.

L'auteur décrit la formation et le développement des sept états Hausa en se basant sur les sources écrites et les traditions orales. Il présente une image vivante de la vie culturelle du Moyen-âge dans le Soudan central. Malgré le fait que tout Hausa s'affirme Musulman sincère, l'Islam a, nous dit l'auteur, très peu pénétré la vie du peuple.

G.H.

GLUCKMAN, Max : *Malinowski's sociological Theories.* — The Rhodes Livingstone Papers, 16. — Oxford University Press, 1949. — 3 sh.

Max Gluckman reproduit ici un article publié dans *African Studies*, mars 1947, et un autre publié dans *Africa*, avril 1947. Il prétend que Malinowski reste une des figures les plus importantes de l'anthropologie sociale de ce siècle par ses recherches dans le « field », mais que ses théories sont déconcertantes et néfastes. Il critique fortement sa théorie fonctionnelle, son dédain pour les recherches historiques et sa schématisation arbitraire du champ d'investigation.

Gluckman continue à militer pour la scientification de l'anthropologie sociale. Pour lui cette science ne sera science que dans la mesure où elle arrivera à découvrir des lois scientifiques, des constantes, ou comme il dit : « statements of invariable interdependence of events ». Malheureusement il faut avouer qu'on ne paraît guère avancer dans cette voie.

E. Boelaert.

UNESCO. *Rapport sommaire de la Conférence internationale de l'éducation des adultes.* Elseneur, Danemark, 1949. 46 pp.

Cette brochure condense en quelques pages des rapports d'une richesse telle qu'il est impossible de les résumer. Voici cependant un aperçu très général du contenu.

Un chapitre préliminaire décrit les grandes lignes de l'œuvre réalisée par la conférence. Suit le rapport officiel résumant les communications des séances plénières et donnant les conclusions des échanges de vues qui ont eu lieu dans les quatre commissions. Pour terminer, la liste des délégués et quelques détails sur l'œuvre de l'Unesco en faveur de l'éducation des adultes.

Les tâches que s'est données cette action sont : favoriser les mouvements en vue de faire naître une culture mettant un terme à l'opposition entre ce qu'on est convenu d'ap-

peeler les « masses » et ce qu'on est convenu d'appeler les « élites »; stimuler un véritable esprit de démocratie et d'humanité; former les citoyens éclairés d'une communauté mondiale; rendre aux jeunes générations la confiance dans la vie; restaurer le sens de la communauté détruit par l'atomisation du tissu social.

La conférence a été consacrée à l'examen des réalisations ébauchées et à la recherche des possibilités de développement et des moyens pour y arriver. A cause des situations de fait extrêmement variées il n'a été donné aucune définition de la nature de l'éducation des adultes pour laquelle les Français ont proposé un meilleur terme: éducation (ou plutôt: culture) populaire. La conférence insiste qu'il soit tenu compte des centres d'intérêt des populations et préconise donc des programmes d'une grande souplesse, dans lesquels une place importante doit être attribuée aux sciences, à l'art, aux questions sociales et professionnelles. Quant aux méthodes, elles n'ont pas de valeur en soi; ce qui suppose chez les exécuteurs une formation sociale aussi poussée que la formation technique. Une grande importance est cependant attachée aux procédés audio-visuels modernes.

Concernant les organes d'exécution, la Conférence exprime ses préférences pour les organisations privées, bien que le rôle de l'Etat ne soit nullement sousestimé.

La préférence pour l'un et l'autre des deux extrêmes étant plus ou moins accentuée selon l'origine des délégués venant de pays plus « démocratiques » (Anglo-saxons, Scandinaves) ou d'états centralisateurs (France). Un rôle important est attribué aux bibliothèques et aux musées, et surtout aux universités qui gagneront au contact avec la vie de la « masse ».

G.H.

OFFICE DU TOURISME DU C. B. Guide du Voyageur au Congo-Belge et au Ruanda-Urundi. Bruxelles, éd. R. Dupriez; 1950. 757 pp.

Le Congo recevant chaque année un nombre croissant de voyageurs sans aucune expérience de la Colonie, l'Office du Tourisme du Congo Belge et du Ruanda-Urundi a été réellement bien inspiré en faisant paraître le présent ouvrage. Et qu'il comblait une véritable lacune est bien prouvé par le succès obtenu: déjà nous avons une réédition, qui a permis de corriger quelques errata et de mettre à jour des informations dépassées par les circonstances.

Le livre donne sur l'Afrique belge une vue d'ensemble très bien réussie. Il présente des aperçus sur l'histoire, l'ethnographie, la géographie, l'économie et l'administration. Sur le terrain pratique nous y trouvons une quantité considérable de renseignements et d'informations les plus variés qui en font un réel guide pour les voyageurs: communications, horaires, formalités pour les voyages, tarifs, hôtels, police, banque, hygiène, faune et flore, chasse et pêche, principaux itinéraires touristiques, répertoire alphabétique des localités, plans de Léopoldville et d'Élisabethville, etc.

La valeur pratique est rehaussée par divers index, deux cartes hors-texte et un nombre important de cartes dans le texte.

Si cette réédition a permis de corriger certaines erreurs on souhaiterait qu'une prochaine édition (qui ne manquera pas de devenir nécessaire, vu le succès de l'ouvrage) reprenne certaines questions (à confier à des spécialistes) telle la section traitant des langues (qui pourrait être un peu amplifiée, comme aussi l'ethnographie: plus d'une peuplade est

intéressante également au point de vue touristique...); de même les bibliographies sont susceptibles d'être revues et augmentées, bien que dans un ouvrage pareil on doive forcément se limiter.

La présentation matérielle du volume est magnifique. Superbement et abondamment illustré il fait honneur tant à l'Office du Tourisme qu'à l'édition belge qui a ici donné une nouvelle preuve de son bon goût.

G.H.

I. DUGAST. Inventaire Ethnique du Sud-Cameroun. Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire (centre du Cameroun), n° 1, 1949. XII + 159 pp.

Voici un travail qui vient à son heure. Il n'est certes pas facile de composer un ouvrage pareil; il est d'autant plus méritoire. En réalité ce volume est plus qu'un simple inventaire. En effet, pour chacune des tribus du Cameroun, l'auteur donne la situation, décrit le milieu géographique, présente un résumé historique et ethnographique, l'affinité linguistique, les données de base de l'anthropologie somatique et de la démographie, la bibliographie. L'habitat de chaque groupement est marqué sur une carte, tandis qu'une carte ethnique générale clôture le volume.

L'auteur explique les difficultés qui se présentent quand il s'agit de choisir une classification: ses remarques à ce sujet ont d'ailleurs une portée universelle. Aussi la classification adoptée n'est-elle pas proposée comme définitive; le moment n'en est pas encore arrivé. Entretemps elle constitue un grand progrès sur les travaux antérieurs et surtout elle sert de point de départ aux études futures qui seront certainement stimulées et grandement aidées par le présent ouvrage. C'est là, à notre avis, l'intérêt pratique principal de ce mémoire. Et comme il reste encore des lacunes importantes dans nos connaissances des populations camerounaises, ce mérite n'est pas mince.

Un index alphabétique des noms propres facilite la consultation de l'ouvrage.

Par ce travail qui a dû coûter beaucoup d'effort et de temps Madame Dugast a rendu un réel service à l'ethnographie africaine.

G.H.

FORTES MEYER. The Web of Kinship among the Tallensi 358 pp. 1949, London: Oxford University Press, Geoffrey Cumberlege. Prix 38/6.

Ce livre fait suite à « The Dynamics of Clanship among the Tallensi », paru en 1945 et où l'auteur explique la structure du clan Tallensi. Ce clan comprend un ou plusieurs « maximal lineages ». Ce maximal lineage se divise en plusieurs « medial lineages » dont l'aîné a la garde de certaines reliques communes à tous les sous-groupes. Chaque « medial lineage » se compose de plusieurs « inner lineages » dans lesquels les différences de génération restent reconnues pour tous les sous-groupes et où l'inceste demeure sévèrement interdit. Chaque « inner lineage » se décompose en « nuclear lineages » où tous les membres des groupes inclus forment une grande famille, avec droits à l'héritage des terres

et dont le chef est responsable pour la dot. Chaque « nuclear lineage » est composé de plusieurs « effective minimal lineages ». Un « effective minimal lineage » est une famille patriarcale, une unité domestique pour la production et la consommation. Chez les Tallensi tous ses membres vivent ensemble dans une espèce de kraal où chaque « morphological minimal lineage » ou ménage a sa petite maison ou chambre.

Tous ces sous-groupes et groupes sont en croissance et décroissance continues, de sorte qu'ils ne se distinguent que par des critères dynamiques basés sur la descendance patrilinéale.

Dans « The Web of Kinship » l'auteur décrit les relations interpersonnelles des Tallensi. Il accentue la tension qui y existe entre les différentes générations du clan, surtout entre père et fils aîné, mais il s'attarde surtout à décrire les nouveaux rapports introduits par la présence de l'épouse et de la mère, étrangères au clan.

La description très fouillée, très vécue que l'auteur nous donne de ces relations est très vraisemblable quoiqu'il me semble que les règles juridiques soient parfois trop peu dégagées des faits pour faciliter un jugement objectif. Le constant emploi d'une terminologie indigène complexe rend l'entendement et le jugement encore plus difficile. Spécialement quand il s'agit d'une société où les relations décrites diffèrent grandement de celles qu'on a étudiées personnellement. Ainsi, dans la société Nkundo, les relations entre enfants de frères et sœurs diffèrent essentiellement de celles indiquées par l'auteur pour les Tallensi.

E. Boelaert.

H. ROMBAUTS : Les Soirées de Saint-Broussebourg, Tome III. 200 pp. ill. Grands Lacs, Namur, 1949. 40 frs.

Le premier « Broussebourg » sorti de presse il y a un an. Or, malgré l'importance du tirage, l'éditeur n'en possède plus un seul exemplaire... Vint ensuite le deuxième volume des « Soirées ».

Voici maintenant le troisième, aussi alléchant, aussi nouveau, aussi révélateur, que les précédents. L'auteur aurait pu écrire un docte traité de psychologie indigène. Il a préféré donner la parole aux Noirs et les faire agir sous nos yeux dans les circonstances les plus diverses ; ils se montrent donc à nous tels qu'ils sont, c'est-à-dire tout proches de nous et profondément humains... bien qu'ils nous déroutent plus d'une fois.

« Remède inédit à la neurasthénie... cure de bonne humeur » a-t-on dit des « Soirées ». Effectivement, à tout instant le lecteur se surprend à sourire et, à toutes les dix pages, il part d'un éclat de rire irrésistible.

L'œuvre du P. Rombauts a rencontré un tel succès qu'on souhaite que ses fonctions de secrétaire de Son Exc. Mgr Six lui laissent assez de loisirs pour écrire de nouveaux volumes.

C. L.

J. PIROT ; Elle Vit . . . 208 pages ; Grands Lacs, Namur, 1949. 35 frs.

Après les fameuses « Soirées de Saint-Broussebourg », la Collection Lavigerie nous

offre un roman canadien.

L'auteur est un prêtre-missionnaire belge établi au Canada depuis 50 ans . . . ce qui ne l'empêchera pas de publier très prochainement, en wallon de Namur, des « Contes dau lon, èt did près » .

Le présent volume ressuscite quelques épisodes particulièrement dramatiques, la vie des émigrants mêlés aux tribus indiennes.

Ce roman est d'une telle fraîcheur et d'un tel attrait, dans la simplicité, qu'on l'a justement comparé, lorsqu'il parut en feuilleton dans un quotidien du Canada, à l'immortelle « Maria Chapdelaine » . . .

C.L.

