

AEQUANTORIA

VOLUME XIV
1951

Rédaction et Administration
Mission Catholique

COQUILHATVILLE

Opstel en Beheer
Katholieke Missie

IMPRIMERIE DE LA
MISSION CATHOL
COUILHATVILLE

INDEX

		Page
Boelaert E., M.S.C.	Assimilation	1
.....	L'Histoire de l'Immatriculation	6
.....	L' O. N. U. et les Territoires non-autonomes	74
Costermans J.B., O.P.	De Vereening der Tweelingen bij de Logo-Avokaya	57
Davidson J.	Les Proverbes dans la Langue des Ngombe	48
.....	La Circoncision chez les Ngombe	93
De Boeck L., C.I.C.M.	Een Greep uit de Mombesa-Taal	136
Decapmaker J., C.S.S.R.	Les Funérailles chez les Bakongo	81, 125
De Rode Ph.	Le Drame de la Tuilo	85
Hulstaert G., M.S.C.	Les Langues de la Cuvette centrale congolaise	18
.....	Discours du Gouverneur Général	95
.....	L'Instruction des Filles	129
Lodewyckx Ch.	Encore la Dénatalité Nkundo	131
Maes Fr., M.S.C.	Test-proef over de Aandacht der inlandse Leerlingen	13
Roeykens A., O.M.C.	Les Pères du St Esprit au Bas-Congo	41
Stappers L., C.I.C.M.	Iets over de Ntambwe-Fetisj in Kasai	90
.....	Godsverering bij de BaaMilembwe	121
Verbeeck A., M.S.C.	Anticonceptionele Middelen	26

DOCUMENTA.

Agriculture.	La Culture des Arachides au Tanganyika	146
Démographie.	Démographie	112
	La Situation démographique au Congo Belge	148
	Sur la Dénatalité Mongo	108
Enseignement.	Pour le Développement de l'Enseignement	113
	Travaux scientifiques par des Africains	113
Ethnologie.	Ethnologie philosophique	32
Linguistique.	Volk en Taal	107
	Langue ancestrale	104
	Langue tribale ou langue de traite	30
Mariage.	Pour la Liberté du Mariage	151
	Questions de Dot	114
	Nature Juridique de la Dot et son avenir	150
Missions.	Encyclique pour le Progrès des Missions	103
Politique.	Politique coloniale	29
	Institut international des civilisations différentes	109
	Politique foncière en Rhodésie du Sud	147
	Pour le Développement de l'Afrique	114
	Conserver le Patrimoine spirituel	148
Religion.	Culte rendu à l'Être suprême	30
Sociologie.	Journées sociales togolaises	105
	Séminaire d'Anthropologie sociale d'Afrique orientale	144
	Un document ancien	34
	Séparation raciale	111
	Enfance délinquante	112
	Over Coöperatieven	147
	Une coopérative de pêcheurs indigènes	31
	Le regroupement des Villages gabonais	106
	A propos de Cinéma	149

BIBLIOGRAPHICA

	Page
Basile Fr.	Aux Rythmes des Tambours (W. T.) 117
Boone O.	Bibliographie ethnographique 1945-46 (G. H.) 119
Bühlmann W.	Die christliche Terminologie als missionswissenschaftliches Problem (G. H.) 115
Cardaire Capt.	Contribution à l'Etude de l'Islam noir (G. H.) 116
COLUC.	Onze Kolonie en de Kolonisatie (E. Boelaert) 77
De Bruyne E.	Koloniale Problemen voor morgen (E. Boelaert) 35
Flavin M.	Black and White (E. Boelaert.) 37
G.' G.'	Les Coopératives indigènes (V. M.) 77
Grands Lacs	L'Église au Congo et au Ruanda-Urundi (G.H.) 36
Guilbot J.	Petite Étude sur la Maïa-d'œuvre à Douala (E. Boelaert) . . 38
Holleman J. F.	The Pattern of Hera Kinship (E. Boelaert) 78
IRSAC.	Deuxième rapport annuel 1949 (G. H.) 158
Jensen A.E.	Mythe, Mensch und Umwelt (G.H.) 156
Kivits M.	Pathologie et Mortalité de l'Enfance indigène au Mayumbe (G. H.) 119
Mayer P.	Gusii Bridewealth Law and Custom (G.H.) 159
Mitchell J.G. + Barnes J.A.	The Lamba Village (E. Boelaert) 78
Mortimer M.	Trusteeship in Practice (G. H.) 160
Norton G.	Should South Africa expand? (G. H.) 159
Radcliffe-Brown A.R. + Daryll Forde	African Systems of Kinship and Marriage (G. H.) 154
Smith E.W.	African Ideas of God (Boelaert) 153
Sousa Dias G.	Julgareis qual é mais excelente (G.H.) 39
Strouvens L. + Piton P.	Répertoire périodique de la Législation coloniale belge (G.H.) 153
Tegneaus H.	Le Héros civilisateur (E. Boelaert) 79
UNESCO	Monographies sur l'Éducation de Base (F.M.) 39
Urvoy Y.	Histoire de l'Empire du Bornou (V.M.) 158
Vandenplas A.	Influence de la Température et de l'Humidité de l'Air sur les Possibilités d'Adaptation de la Race blanche au Congo Belge (G. H.) 160
Vandeputte R.	Toestanden en Misstanden in Kongo (E. Boelaert) 36
Van Wing J. + Goemé V.	Annuaire des Missions Catholiques au Congo Belge. (G.H.) . 117
Westermann D.	The African to-day and to-morrow (G.H.) 35
	African Abstracts (G.H.) 120
	Le Journal des Tribunaux d'Outre-mer 120
	Lezingen over de Opvoeding der Plattelands-bevolking in Belgisch-Kongo (G.H.) 158
	Revista de Ensino (G.H.) 80
	Semaine coloniale universitaire (G.H.) 38



AEQUATORIA

REVUE DES SCIENCES CONGOLAISES

TIJDSCHRIFT VOOR
KONGOLESE WETENSCHAPPEN

No 1, 14e Année, 1951.

Assimilation.

La Politique Coloniale est la résultante de courants contradictoires: égalité et liberté. Sous le drapeau de l'égalité se groupent les Européanistes qui poussent à l'assimilation, parce que, pour eux, la Civilisation s'identifie à la civilisation occidentale. Les indigénistes croient que la Civilisation est un idéal qui doit s'incarner de différentes manières d'après le temps et le milieu. Les premiers accentuent l'unité de l'homme, les seconds en soulignent les différences. Les premiers préfèrent l'état unitaire et les droits individuels, les seconds défendent la communauté populaire et ses exigences.

Dans la Politique Coloniale Belge, la tendance étatiste a été longtemps mitigée par l'influence du courant libéral. On dit généralement que la politique indigène appliquée dans notre colonie est celle de l'administration indirecte: amener l'indigène à s'administrer lui-même, sous le contrôle de l'Administration Coloniale. Mais l'éducation que cela suppose peut se donner dans les deux sens: aussi bien dans celui de l'autonomie culturelle que dans celui de l'assimilation culturelle. De plus en plus la dernière tendance, celle de l'assimilation culturelle pure et simple, prédomine. M. Rubbens nous l'a dit récemment dans *Lovania* 4: *Feu la Coutume*. Et le P. Hulstaert vient de nous le dire dans le B.I.R.C.B. '50, p. 148: *Feu la Coutume*?

D'ailleurs, pour le constater, il suffit de constater les désirs de ceux que nous avons éduqués. Déjà le n° 2 de la V.C. (*Voix du Congolais*) nous dit que « les évolués croient avec conviction que seule leur assimilation complète avec leurs Bienfaiteurs constitue leur réelle destinée sociale ». Pour l'auteur de cet article le Congo est la dixième province belge, qui a la même destinée que les autres, et il parle même de nos deux races en fusion. V. C. 3 traite du statut des évolués « qui doivent s'assimiler la civilisation européenne ».

V. C. 4: « Le statut des évolués n'aura un sens que s'il est une salle d'attente où l'on reste avec l'espoir d'entrer d'un moment à l'autre dans le Salon, un purgatoire où l'on souffre encore, avec l'espoir d'entrer un jour au Ciel, un stade de transition qui donnera un jour aux meilleurs de ses bénéficiaires l'occasion d'accéder à la catégorie supérieure l'assimilant complètement à l'Européen ».

V.C.6: « Le Congo tend irrésistiblement à l'eupéanisme. Il suffit de regarder autour de vous pour vous rendre compte de la vitesse avec laquelle tout au Congo est en train de s'eupéaniser ».

De pareilles citations nous montrent le résultat de notre éducation. Elles sont à

multiplier à l'infini et indiquent clairement les idées et les aspirations que nous avons semées. Les très rares voix discordantes viennent soit d'une Mission Protestante (Disengomoka, B.M.S. dans V.C.10) ou d'un prêtre indigène (l'abbé Loya), mais elles sont noyées dans les protestations générales. Comme nous avons noyé la culture clanique dans notre réprobation et notre dédain.

Combien de fois n'ont-ils pas entendu ou lu que la culture clanique est contraire à la Civilisation et à la Religion. Depuis que le baron Tibbaut, dans la R. Congo de 1926 parla de « l'antinomie de la coutume avec le dogme et la morale catholique, avec l'économie foncière de la famille monogamique et avec les lois du progrès économique », ils n'entendent pratiquement que cette voix-là. « La civilisation noire est adverse tant de la Civilisation que du Christianisme. Et le missionnaire a à changer toutes les institutions indigènes, à les mettre à bas » (J. Wilbois : l'Action sociale en pays de mission, p.17). « Nous devons admettre que notre civilisation à base individualiste est supérieure à celle que nous remplaçons. Sinon, toute notre action morale dans nos colonies manque de base » (G.G. de Madagascar, cfr Zaïre'47, p.410). « La supériorité de la civilisation française est la seule excuse de notre présence en Indochine » (L'homme de couleur, p.19).

Même les meilleurs amis de l'indigène se croient obligés de saper les bases mêmes de l'organisation clanique et me font souvenir d'un slogan de 1914 : « de radikaalste Flamingant is nog een Franskiljon ». « L'indigène converti renonce aux mœurs et usages qui consacraient l'état de dépendance dans lequel il vivait vis-à-vis du clan, il se fait de sa personnalité une conception nouvelle, plus individualiste », nous dit le Procureur Général (27-11-41), et M.Sohier : « Notre œuvre civilisatrice comporte notamment la création d'une forme nouvelle de la famille, comportant des notions de l'autorité et de la solidarité familiale différant fondamentalement des conceptions traditionnelles ».

Si cela est vrai, si la civilisation ou si le christianisme demande l'abolition du clan, de l'autorité hiérarchique et patriarcale et de la propriété patriarcale, nous pouvons tout au plus encore tolérer la société clanique comme un moindre mal, comme une étape de transition. Car cette société clanique est un organisme vivant dont la structure sociale est le corps et la culture l'âme. Condamner les bases mêmes du clan, c'est condamner le tout.

C'est tellement logique, que la 7^e Commission du Congrès Colonial de 1947, pour l'étude de l'organisation familiale indigène l'admet simplement : « Il se demande s'il ne serait pas possible de promouvoir la civilisation chez les indigènes en prenant pour base les modalités familiales de leur société. Et elle répond : Dans l'état actuel de la Colonie, c'est une question purement académique. Dès 1908, l'action coloniale belge est irrémédiablement engagé et l'art. 5 de la Charte coloniale ne faisait que définir un effort déjà long : « Favoriser l'expansion de la liberté individuelle, l'abandon de la polygamie et le développement de la propriété . . . » A supposer que l'organisation clanique permette le développement d'une civilisation, ce n'est certainement pas dans l'expansion de la liberté individuelle » (p.402).

Malgré le chœur imposant de ces affirmations, il ne me semble nullement évident que la structure clanique est incompatible avec la Religion ou la Civilisation. L'opinion contraire reste au moins aussi probable, tant par l'autorité de ses défenseurs que par la validité de leurs arguments.

N'oublions d'abord pas les tares de notre propre civilisation. N'est-ce pas le Pape précédent qui écrivit que « les apparences de progrès cachent une décomposition croissante » ? Ne louons-nous pas unanimement les grands penseurs occidentaux qui font une critique

impitoyable de notre civilisation, qui-pour citer Carell-« supprime la famille comme cellule sociale, éteint l'intelligence et le sens moral et détruit les restes de culture et de beauté, abaisse l'être humain » ? (L'Homme, cet Inconnu, p.366). Notre démocratie « est un système qui, malgré toutes les précautions, aboutit à l'écrasement de l'individu sous le poids de l'état anonyme », nous dit Gonzague de Reynold, dans « L'Europe tragique », p. 59. Et quel mal ne dit-on pas du capitalisme, qui est « l'antithèse de la démocratie et de la liberté » (Current History, '43, p. 411) ?

Et les chrétiens ne doivent certainement pas être les derniers paladins d'un monde qui meurt et d'une civilisation qui tarit ses meilleures sources. La « mondialisation » de cette civilisation occidentale est une déchristianisation, qui attaque la famille-ménage comme cellule sociale, comme elle attaque ici le clan comme organe social.

Déjà à la Semaine de Missiologie de 1934 le P. Charles maintint que « le christianisme ne doit pas détruire la grande famille collective ». Dans le B.I.R.C.B. 1945. p. 601, le P. Van Wing affirme que « là où la population garde sa vitalité, elle défend d'instinct son droit coutumier comme une condition d'être. Même les groupements fort entamés peuvent reprendre une vie normale, là où subsiste la pièce essentielle de leur structure qui est l'autorité du chef de famille ». Et dans la Semaine de Missiologie de 1950 le P. Gillès de Pélichy défend la possibilité de concilier le christianisme avec le clan matriarcal.

N'oublions pas non plus que la thèse assimilationniste s'accroît, à notre insu, de toute la loi de l'inertie, qui veut nous empêcher l'effort pour comprendre « l'autre », de tout l'orgueil racial, de tout le sentiment de supériorité, de tout l'impérialisme culturel qu'inconsciemment nous propageons tous, incorrigibles Occidentaux que nous sommes. « Les Américains nous ont appris une foule de choses, écrivait le chef du parti indigène de Haïti, mais avant tout que nous sommes des « niggers ». Ils nous ont appris à rougir de notre sang ». Est-ce que « Band » n'écrivit pas un jour, qu'« un cheveu de la tête d'un Blanc vaut plus pour nous que la collection complète de faces indigènes » ? « Ce n'est pas parce que nous paraissions des nationalistes aux yeux des Chinois, c'est parce que nous le sommes, que la christianisme ne parvient pas à pénétrer les masses chinoises, et qu'il manquera peut-être l'occasion qui semble s'offrir de conquérir le monde » (W. Martin: Il faut comprendre la Chine, p. 179).

Oui, « pour la plupart des Occidentaux colonisation, civilisation et christianisme sont des termes interchangeables, mais les faits prouvent le contraire », disait le P. Charles (La Crise au pays de Mission, p. 34). Mais les moindres ennemis de la civilisation indigène ne sont certes pas ceux qui demandent sincèrement l'assimilation. « Il est évident que l'élément européen n'acceptera jamais de déchoir en faveur de l'élément indigène et exigera toujours le maintien de son avance » (Courrier d'Afrique du 8-8-44, dans une série d'articles signés Jean Léopold), « aucun colonial n'accepte même l'idée de voir s'établir l'égalité entre lui-même et l'indigène » (ib. 5-8-44).

On entend dire que c'est sous l'impulsion de l'O.N.U. que nous courons à l'assimilation. Je crois que c'est une erreur qui provient de la confusion existant chez les Européanistes entre civiliser et introduire la civilisation européenne. Nous avons accepté « de développer la capacité des populations (sous notre responsabilité), en vue de s'administrer elles-mêmes, de tenir compte des aspirations politiques des populations et de les aider dans le développement progressif de leurs libres institutions politiques ».

D'ailleurs, officiellement, la politique coloniale belge admet toujours le régime coutu-

mier, ne le considère pas comme inférieur au régime civil et ne conçoit l'adhésion à ce dernier que comme une exception pour les indigènes dont la formation les a éloignés de ce régime naturel.

Dois-je mentionner les directives données aux Missionnaires? Ils se résument assez bien dans la phrase avec laquelle Mgr. Chapouillie, Directeur des Œuvres Missionnaires Pontificales clôtura la Semaine Sociale de Lyon, en 1948: « Il faut absolument désoccidentaliser le message du Christ ». « N'ayez nullement le désir et ne cherchez d'aucune façon à persuader ces peuples de changer leurs rites, leurs traditions et leurs coutumes, à moins que ces choses ne soient de toute évidence contraires à la Religion et à la morale. La Foi ne rejette ni ne lèse les rites et les traditions d'aucune nation; au contraire, elle veut les défendre et les protéger.

Et puisque, si l'on peut dire, il est dans la nature humaine que chacun estime meilleur et préfère ce qui lui appartient davantage en propre et pardessus tout sa nation, on ne peut pas créer de causes plus graves de haine et d'aversion que de vouloir changer les traditions nationales, particulièrement s'il s'agit de coutumes recommandées par l'antique tradition des ancêtres » (Mgr P. Marella, Délégué Apostolique, le 26-5-36, dans Doc. Cath. 5-2-40).

Et est-ce que les tenants de l'assimilation croient vraiment qu'ils réussiront, dans les quelques années qui restent à la colonisation, à européaniser l'Afrique? N'arriveraient-ils pas tout au plus qu'à la Balkaniser, Dantziguiser ou Coréaniser? Est-ce que nous n'offrons pas simplement « un cadre occidental vide » - comme le disait M. Crockaert au Congrès Volta - à ces communautés qui se sont formées et développées tout autrement que les nôtres? Même ces « déracinés » à qui nous apprenons trop souvent à lire et à écrire en les désapprenant à penser (Vandervelde E.), arriverions-nous jamais à les fixer dans notre civilisation sans blanchir le continent noir? Là où il faut des siècles pour dénationaliser une minorité en Europe et où nous n'arrivons pas nous-mêmes à nous réeuropéaniser!

D'ailleurs, malgré toutes les affirmations de nos évolués et de leurs éducateurs, ces communautés ne veulent pas se « déformer ». Nous pouvons les subjuguier temporairement, mais en exaspérant un nationalisme qui naît et croît avec la colonie. Le beau roman Coréen: Au pays du Matin calme, de Younghill Kang se termine ainsi: « C'est la fin. Nous sommes menacés par la maladie que l'on nomme civilisation ». Et Len Yutang écrit dans son *Between Tears and Laughter*: « Europe is the Focus of Infection on this Earth, and Imperialism is the Toxin by which it spreads until the whole world is so sick ». Et Carrell, dans « L'Homme cet Inconnu »: « La réponse des femmes aux modifications apportées aux habitudes ancestrales par la civilisation moderne a été immédiate et décisive: la natalité s'est abaissée aussitôt ».

M. Sohier écrit: « La première règle qui doit dominer notre politique coloniale est que nous n'avons pas le droit de dénationaliser d'office les Congolais, de supprimer ce qui fait leur originalité, quand l'ordre public n'y est pas engagé. Nous ne pouvons leur imposer notre mentalité et notre manière de vivre. Autorisés à faire disparaître tout ce qui chez eux est incompatible avec l'idée de civilisation, nous devons respecter tout le reste et permettre à la société noire de se développer dans sa propre ligne, de dégager peut-être un jour une civilisation qui lui soit propre ». Puis il ajoute: « Mais seconde règle tout aussi fondamentale, nous ne pouvons imposer au Congolais de conserver ses coutumes et ses idées.. Il doit être libre.. aussi bien pour sa marche vers nous que son retour vers le tréfonds de lui-même » (BIRCB. '50, p. 165).

Mais si on peut « dénationaliser » le Congolais, c'est qu'il a une nation, qui est sa patrie à lui, une patrie non-constituée en état, mais patrie tout de même. Et patrie qu'il a le devoir d'aimer. Les assimilationnistes le savent si bien qu'ils noircissent cette patrie autant que possible, pour en détacher le cœur de ses enfants. Chaque indigène appartient à une communauté naturelle qu'il doit aimer mieux et plus que la colonie qui l'englobe ou que la mère-patrie qui la colonise. Et si c'est vrai ce que dit M. Gelders, que « le conflit de la coutume et du droit occidental est le plus fondamental et le plus grave mais que ce n'est que l'indigène qui puisse le résoudre, l'indigène éclairé » (BIRCB. '50, p. 167), c'est à nous de l'éclairer, et de l'éclairer aussi sur son devoir.

Malheureusement, nous ne l'éclairons pas, ou plutôt - ce qui est pire - nous l'éclairons partialement, unilatéralement. Notre parti-pris, notre impérialisme culturel crève les yeux et induit l'indigène en erreur. Au lieu de l'éclairer et de lui laisser au moins le choix libre, nous favorisons la désertion et la haute trahison de tous les moyens. Nous ignorons et nous méconnaissions l'ossature même de la société coutumière, ses bases et son organisation. Nous ne connaissons ni les clans, ni leur droit, ni leur patrimoine territorial.

Et, pour cet inconnu, nous n'avons que du mépris. Malgré toutes nos protestations platoniques, il reste pour nous le barbare, l'arriéré. L'exposé des motifs, joint au projet de décret sur l'assimilation, a beau nous dire que « la législation ne considère pas le régime coutumier comme inférieur au régime civil », il constate « avec satisfaction qu'un certain nombre (de Congolais) sont acquis à la civilisation européenne... On ne peut prématurément placer les simples évolués sous un régime auquel il ne sont pas encore adaptés... Mais il est permis d'entrevoir le moment où leur nombre s'accroîtra dans une notable proportion ». « Le premier objectif à atteindre est donc de faire de l'immatriculation une institution dont le bénéfice sera réservé à la seule élite indigène ayant réellement accédé à un niveau supérieur de civilisation ».

Nos interventions dans le régime coutumier sont trop souvent malhabiles, extérieures et purement restrictives. Même l'organisation des chefferies et des tribunaux indigènes n'a été que la création de fictions juridiques qui tendent plutôt à tuer les clans qu'à les fortifier. Mais qu'avons-nous fait pour réellement consolider et fortifier les communautés indigènes, pour leur conserver leur originalité, leur nationalité ? Le FOBEI et le Plan décennal ne pensent qu'à une économie déracinante. Et ce n'est certainement pas encore le programme actuel d'enseignement qui dressera en face de l'élite européenne une élite coutumière.

Qu'il faut des aides pour le Colonisateur, soit. Que ces aides subissent son influence dénationalisante, soit encore. Quoique ce soit contraire à toute logique pour un éducateur et un tuteur. Mais prétendre que ce sont ces déracinés qui doivent former l'élite capable d'encadrer la masse de la population coutumière, c'est tout simplement y introduire le cheval de Troie.

A la tête des communautés coutumières, il faut une élite formée pour leur service, et non pour le nôtre. Dans son bel article : « les Langues indigènes dans l'enseignement », le P. Van Caeneghem cite « An African Survey », de Lord Hailey : « L'instruction doit produire des « leaders », des dirigeants nés de la race et au service de la race. Le but final de l'instruction n'est pas de produire des clercs et des artisans au service du Blanc, mais d'élever le standard intellectuel de la communauté indigène dans son entier et aussi haut que possible ; l'amener à une civilisation nègre autochtone ».

L'Histoire de l'Immatriculation

I

STATUT COUTUMIER

1892

Pendant l'Etat Indépendant du Congo il existait une nationalité congolaise. La loi du 27 décembre 1892 reconnaissait cette nationalité :

- 1° aux autochtones,
- 2° aux naturalisés.

L'article 6 de la même loi proclamait : « Juiront de tous les droits civils :

- 1° les individus qui auront obtenu la naturalisation.
- 2° les nationaux immatriculés ».

1908

La Charte Coloniale ne peut plus mentionner la nationalité congolaise, disparue avec l'indépendance, ni la naturalisation. Mais elle maintient l'immatriculation. Elle distingue donc entre Congolais immatriculés et non-immatriculés :

« les indigènes non immatriculés du Congo Belge jouissent des droits civils qui leur sont reconnus par la législation de la colonie et par leurs coutumes en tant que celles-ci ne sont contraires ni à la législation ni à l'ordre public » ;

« les Congolais immatriculés (ainsi que les Belges et les étrangers) jouissent de tous les droits civils reconnus par la législation du Congo Belge. Leur statut personnel est régi par leurs lois nationales en tant qu'elles ne sont pas contraires à l'ordre public ».

Pratiquement « la coutume règle donc les relations des membres de la communauté indigène, son organisation politique et sociale, les pouvoirs, les prérogatives, les obligations des autorités indigènes » (*Circ. 24-7-1915*).

Déjà depuis 1891 des chefs sont reconnus, médaillés. Peu à peu le système se développe là où il est commode. La Commission d'Enquête constatera bien des abus... de la part des Blancs vis-à-vis de ces chefs.

Le décret du 3-6-1906 stipule que tous les indigènes font partie d'une chefferie. « Ce décret consacre définitivement l'existence, à côté du droit écrit, d'un droit coutumier indigène » (*Circ. du G.G. 16-8-1906*).

Vient le décret du 2-5-1910, dont l'idée maîtresse est de gouverner les indigènes au moyen de leurs gouvernants indigènes et conformément à leurs coutumes : d'assurer vis-à-vis des groupements indigènes le rôle de tuteur et de leur imposer l'accomplissement des mesures qui, pour toutes les collectivités, sont la condition d'une ascension progressive vers un état meilleur ». (*Exposé des motifs*).

« Les principes fondamentaux de la politique indigène, formulés alors par le décret, atarappissent encore aujourd'hui comme les plus aptes à assurer le développement moral et

matériel des indigènes, tant dans l'intérêt de la nation colonisatrice que dans celui des indigènes», écrit Van der Kerken dans *Sociétés Bantoues*, p. 232.

La théorie est belle. Mais elle semble d'application difficile. En 1914 il y avait 3.643 chefferies. En 1915 il y en avait 5.612 et en 1917: 6.096. La Province de l'Equateur avait 927 chefferies et sous-chefferies. Au lieu d'arriver à une organisation hiérarchique, on allait à l'émiettement et à une espèce d'anarchie. La circulaire du 31-7-1915 déjà avertissait les agents territoriaux qu'ils avaient à soutenir les chefs dans leur action propre, de façon à bien faire voir aux populations que le Gouvernement reconnaît leur organisation coutumière, et tend à la respecter et à la voir se développer.

1919

Vient le livre de Van der Kerken: *Les Sociétés Bantoues du Congo Belge*, qui est une défense brillante de la thèse officielle du gouvernement des indigènes par les autorités indigènes, mais qui critique fortement l'application du principe en ceci que la création et la multiplication des chefferies indépendantes méconnaît les réalités supérieures tribales et ethniques et tue ainsi l'âme, la conscience nationale. « Il semble nécessaire, si l'on veut assurer aux peuples Bantous une ascension progressive vers un état meilleur, de maintenir cette conscience nationale aux fins de voir ces peuples se développer conformément à leur génie propre » (241). Les clans, propriétaires des terres et cellules sociales et politiques sont à réunir en chefferies, les chefferies en unités tribales, les tribus en unités ethniques ou ethnies. Les ethnies en une fédération englobant la colonie.

On avait créé les chefferies. Et encore en méconnaissant totalement la base même de l'édifice: les clans. Mais au lieu d'aider à une meilleure prise de conscience tribale et ethnique, on n'organisait rien, on noyait la conscience nationale en décomposant l'unité nationale en de petites chefferies juxtaposées.

En même temps, Van der Kerken faisait une critique péremptoire de la politique d'assimilation et d'association (128-136; 206 etc.).

1926

Va-t-on continuer le bon chemin, entamé par la création des chefferies et laissé en cul de sac?

Vient le décret sur les juridictions indigènes. « En ne reconnaissant comme juges indigènes que les chefs investis prévus par le décret sur les chefferies, nous avons détruit ou tout au moins paralysé un des facteurs essentiels à l'existence des sociétés indigènes. Partout l'on a constaté que, faute de ce soutien, celles-ci sont en train de s'effriter. L'anarchie dans le domaine politique, social ou même purement moral, les menace » disait le Rapport du Conseil Colonial et il ajoute: « Le projet de décret (actuel) constitue une heureuse tentative de consolidation et de reconstruction dont il faut attendre de précieux résultats pour l'ordre interne des chefferies, pour la conservation des organismes familiales, comme aussi pour la confiance des indigènes envers le pouvoir occupant ».

Ce décret, du 15-4-1926, autorise le pouvoir exécutif à consacrer le pouvoir judiciaire des tribunaux indigènes existant dans les chefferies, conformément à la coutume. Ce décret conserve aux autorités coutumières, ne fussent-elles pas les chefs, le pouvoir judiciaire que la coutume leur attribue; il étend même leur compétence; il édicte, en outre, certaines règles de procédure; enfin, il donne à leurs décisions le caractère de véritables ju-

gements soumis aux règles générales sur l'exécution.

Le principe fondamental du décret (je cite toujours ici le Rapport du Conseil Colonial) c'est de maintenir et de fortifier les juridictions indigènes... de façon à... assurer l'application aux indigènes des règles qui, répondant à leurs conceptions et au stade de leur développement matériel et moral, sont seules à même — envisagées dans leur ensemble et évoluant sous l'influence de nos facteurs de civilisation — de soutenir leur ordre familial et social et de leur procurer ainsi les conditions indispensables à leur développement moral et matériel ».

Sur ce décret, M. Sohier écrit dans « Pratique des Juridictions Indigènes » : « Ce décret marque le point de départ d'un travail de reconstruction de la société indigène et un renouveau de la politique traditionnelle consistant à diriger l'évolution (des indigènes) dans le cadre de leurs coutumes : politique sage, aussi éloignée du système rétrograde qui consisterait à les figer dans leurs usages et à empêcher leur ascension... que de la théorie destructive qui viserait à devancer l'œuvre du temps et à leur appliquer prématurément notre droit ».

« Reconstruction et évolution de la société indigène dans le cadre des coutumes »... pour en arriver à « la grande pitié des juridictions indigènes ». La « politique traditionnelle » était-elle donc mauvaise ? Les pierres d'attente étaient prêtes, taillées à point pour l'édifice : c'étaient les conseils claniques et interclaniques. Mais on n'en tint pas compte et l'on créa une fiction juridique, le tribunal de chefferie, qui, pratiquement, effraya toute juridiction coutumière.

1933

Vint le décret du 5-12-1933 sur les circonscriptions indigènes, « Le but, nous dit le ministre, est de constituer dans toute la Colonie, des groupements animés d'une vie propre et munis de moyens d'action traditionnels destinés, tout d'abord, à pourvoir selon leurs vœux et sous la surveillance du Gouvernement, aux intérêts communs des membres des groupements dans le cadre de l'organisation politique et administrative générale ; en outre à réaliser les mesures prescrites par le Gouvernement pour améliorer les conditions matérielles et morales des indigènes ».

La Commission y voit « l'établissement d'un statut satisfaisant pour les communautés indigènes, adapté aux conditions de leur situation actuelle ». « Le décret n'intervient pas dans la vie intérieure des communautés indigènes où la coutume reste souveraine, sauf exclusion de ce qu'elle contient d'incompatible avec notre civilisation... Mais il est systématiquement orienté vers l'établissement de rapports équitables entre ces communautés et l'autorité européenne... ».

Le chef est intégré dans l'administration européenne... mais son autorité n'est pas exclusive de toute autre autorité indigène. Le projet maintient tout l'édifice coutumier, avec ses éléments d'autorité. Il entend respecter les autorités traditionnelles quelles qu'elles soient, mais il indique celle qui servira d'agent de liaison et répondra spécialement devant l'autorité européenne de l'exécution des prescriptions d'ordre administratif. Le décret n'entend ni arrêter la liste des autorités indigènes coutumières, ni méconnaître les attributions et les pouvoirs de celle qu'il ne cite pas. Lorsque, coutumièrement, certaines attributions sont exercées au sein de la communauté par des autorités autres que le chef, auxquelles la coutume réserve des pouvoirs même exclusifs, ces attributions peuvent et doivent même continuer à être exercées par les autorités coutumières qui en sont investies ».

Les deux décrets: circonscriptions indigènes et juridictions indigènes constituent donc le statut coutumier et donnent aux communautés indigènes les moyens de vivre et de se développer.

On dirait donc que c'est vers la consolidation et l'évolution de ces institutions que tendront tous les efforts de l'Administration: épauler, animer, diriger les chefs de clans pour le développement moral et matériel des chefferies; aiguillonner, stimuler les chefferies vers le bien commun de la tribu, de l'ethnie, parrainer ainsi la naissance d'une civilisation indigène, le développement des élites indigènes au service des communautés indigènes, c'est-à-dire remplir les obligations que nous impose notre devoir de tutelle et que la Charte des N.U. formule ainsi: «assurer, en respectant la culture des populations, leur progrès politique, économique et social... développer leur capacité de s'administrer elles-mêmes, tenir compte des aspirations politiques des populations et les aider dans le développement progressif de leurs institutions politiques».

Le programme est beau.....

II

IMMATRICULATION

Mais, au lieu de concentrer les efforts sur la création de cette élite coutumière et le développement progressif des institutions coutumières, pratiquement tout effort va être dirigé vers la création d'une élite extra-coutumière. Au lieu de créer une population civilisée coutumière, élite va devenir synonyme d'évolué extra-coutumier.

1931

Déjà en 1931 la Commission pour la Protection des indigènes émet le vœu de voir distinguer entre la petite et la grande immatriculation: la petite exigerait l'école primaire, la monogamie, le choix de système matrimonial (statut dotal coutumier ou statut contractuel à héritage en ligne direct), la grande immatriculation donnerait l'assimilation complète.

1934

En 1934 le Ministre institue une Commission, sous présidence de M. Gohr dont l'avant-projet de décret «n'accorde le bénéfice de l'immatriculation qu'aux indigènes majeurs qui ont accédé à un niveau de civilisation tel qu'ils paraissent aptes à remplir les devoirs de la vie civile sans le soutien des états coutumiers».

Dans sa 7^e session, la Commission pour la Protection des Indigènes émet le vœu n°1 (B.O.38, 11bis, 979 et 1.126:) «Considérant qu'il y a des indigènes aptes à être régis par un statut qui les assimile à l'Européen, l'immatriculation doit avoir pour conséquence, non seulement d'accorder aux indigènes immatriculés la jouissance des droits civils et de les soustraire aux coutumes indigènes, mais aussi à toutes les mesures législatives et réglementaires qui ne sont pas applicables à l'Européen.

A raison même des effets extrêmes de l'immatriculation, les conditions qui président à l'octroi de ce changement complet de statut doivent être précisées aussi strictement que possible, il faut se référer à tous les textes qui permettent de juger qu'un indigène s'est assimilé la morale, la culture, les usages européens».

1939

Le Gouverneur Général précise (20-3-1939) «les indigènes assimilés selon ce vœu

ne seront plus recensés comme indigènes, ne seront plus obligés de résider dans les cités indigènes, ne seront justiciables des tribunaux indigènes, etc. En fait, ils vivront la vie civilisée des Européens, voyageront comme eux, seront admis le cas échéant dans les voitures de première classe, dans les hôtels, etc. ». Pourtant il tire déjà l'attention sur le fait que le Code civil Congolais renvoie ces assimilés aux lois nationales : à la coutume pour leur statut personnel.

1948

Un double projet de décret est maintenant élaboré, qui est très assimilationniste. Le commentaire débute ainsi :

« L'assimilation des indigènes civilisés aux Européens a pour but d'intégrer dans notre société et sans aucune restriction, les autochtones qui ont acquis un degré de civilisation comparable à celui des Européens. Ceci implique que ces assimilés aient acquis une culture et une éducation se rapprochant de la nôtre, (c'est à dire de la moyenne des Européens vivant au Congo), qu'ils exercent une profession qui pourrait être exercée par un Européen et que leur situation leur permette de vivre sur le même pied qu'eux. Entre ces indigènes et nous, aucune différence ne pourra subsister et ils seront soumis à la même législation que nous.

Il est à souhaiter que l'évolution des relations inter-raciales permettra un jour de réaliser, outre l'unité du régime juridique, la participation à une même vie sociale ».

Plus loin, le commentaire dit encore : « Il a paru nécessaire de restreindre le bénéfice de l'assimilation à une catégorie réduite d'indigènes qui ont réellement atteint un niveau social élevé. En fait, à l'heure actuelle, l'assimilation sera réservée aux prêtres indigènes, à quelques rares universitaires, et à certaines personnalités. Nous avons en vue le cas des rois de Ruanda et de l'Urundi (peut-être plus tard, d'autres très grands chefs) ; nous avons également songé aux agents supérieurs du cadre indigène de l'Administration (le nouveau Statut prévoit une catégorie spéciale servant d'échelon intermédiaire et permettant l'accession au cadre européen) ; nous avons enfin voulu permettre l'assimilation des religieuses indigènes, qui ne pouvaient demeurer dans une situation subalterne... Il sera possible également, d'intégrer dans la société européenne certains mulâtres non reconnus et les quelques commerçants indigènes, dont l'honnêteté et la prospérité font qu'ils sont déjà considérés comme nos égaux.

Pourtant un membre de la Commission pour l'étude du statut de la population congolaise civilisée, fait remarquer : « Deux conceptions différentes semblent se dégager... Pour les uns, l'assimilation pure et simple des indigènes serait le stade final de l'évolution des noirs ; pour les autres, cette assimilation serait une mesure exceptionnelle réservée à quelques rares individus qu'un contact prolongé avec la société européenne aurait entièrement européanisés. La première conception semble peu conforme à la politique coloniale belge ; elle devrait sans doute être adoptée s'il n'était laissé d'autre choix que cette européanisation ou le maintien des coutumes traditionnelles. Mais entre le statut européen et le statut bantou traditionnel, il y a place pour un statut congolais qui tout en répondant aux multiples exigences d'une civilisation de valeur égale à l'euro-péenne, saura respecter les traditions des Congolais, leur mentalité propre, les conditions particulières sociales et économiques des pays africains, bref tout ce qui constitue le fondement humain et social d'un ordre juridique soucieux, comme il le doit, d'épouser la réalité. La tâche du colonisateur est de préparer l'avènement de cette civilisation et du statut juridique dans lequel elle pourra partiellement s'expri-

mer ».

1950

Les services de l'AIMO proposent maintenant un projet de décret élaboré par « la Commission pour l'Etude du statut des Congolais civilisés » et en saisissent le Conseil du Gouvernement 1950. L'exposé des motifs reste dans la ligne de l'assimilation pour tous : « Dignes d'être assimilée, par l'éducation, la manière de vivre et la formation intellectuelle à la population européenne, une élite de la population congolaise a le désir profond d'être soustraite au régime coutumier et à la législation spéciale aux indigènes, qui ne correspondent plus à sa situation, et de jouir du même régime juridique que les non-indigènes. Ce désir légitime doit être satisfait; le méconnaître serait discréditer aux yeux de nos meilleurs pupilles l'œuvre civilisatrice entreprise par la Belgique en Afrique..

Un premier objectif à atteindre est donc de faire de l'immatriculation une institution dont le bénéfice sera réservé à la seule élite indigène ayant réellement accédé à un niveau supérieur de civilisation... On observe une volonté très nette des élites congolaises d'évoluer vers la civilisation européenne ».

Pourtant, dit ce même exposé -pour consoler les objecteurs- « le régime coutumier n'est à aucun égard considéré par le législateur comme un régime inférieur », et « même à supposer qu'il se dégagerait de la société coutumière une haute civilisation ayant ses caractéristiques propres, l'immatriculation, qui place ses bénéficiaires sous le régime européen, ne lui serait pas adaptée, et devrait en toute hypothèse être réservée à ceux qui participent de la civilisation européenne ».

Mais si le régime coutumier n'est pas inférieur au nôtre et est susceptible d'une évolution propre c'est donc bien celui qui convient aux Congolais, celui que nous devons leur faire désirer légitimement. Et ceux qui le désertent prennent plutôt figures de déserteurs que de « nos meilleurs pupilles »....

Le Conseil du Gouvernement demande l'avis de commissions provinciales. « Les positions sont souvent contradictoires et souvent passionnées » dit le Courrier d'Afrique du 28-11-1950. Pourtant la Députation Permanente du Conseil de Gouvernement dans ses sessions du 27-11 et 1-12 approuve le projet et le rend encore d'un accès plus facile.

Sommes-nous entrés dans une nouvelle phase de politique indigène? Des forces très puissantes semblent à l'œuvre et propagent fiévreusement les idées nouvelles: la nation congolaise est formée par les colons et les indigènes; le pouvoir législatif revient à cette nation; et spécialement à l'élite de cette nation, qui restera encore longtemps composé principalement des blancs.

On veut donc ranger le Congo parmi les colonies de peuplement, comme l'Afrique du Sud, la Rhodésie, le Kenya... avec tout ce que cela entraîne pour les indigènes de relégation à une seconde zone.

Sartre parle de « l'orgueilleuse sécurité et de cette tranquille certitude, commune à tous les Aryens blancs, que le monde est blanc et qu'ils en sont les propriétaires ». Naturellement nous nous récrions que nous ne sommes pas racistes, que les seules circonstances sociales expliquent chez nous les mesures discriminatoires, aussi bien au profit du noir que du blanc. Tout blanc, qu'il soit Français, Belge, Anglais, Sud-Africain, Américain en dit autant. Et il montre sa bonne volonté par l'expression de son désir d'assimilation.

Mais c'est une assimilation qui fait penser à la digestion: assimiler ce qui nous sert, rejeter l'inutile pour nous. C'est la forme la plus insidieuse de l'impérialisme culturel! qui

exige des noirs une disponibilité totale pour nous comprendre, nous imiter, nous estimer, nous aimer, et cela sans le moindre effort de notre côté pour nous adapter à eux, pour les comprendre, pour les aimer tels qu'ils sont.

L'assimilation est un système d'orgueil racique, c'est aussi une solution du moindre effort, en opposition avec notre politique traditionnelle. N'est-il pas piquant de trouver dans le même recueil de l'O.N.U. les deux phrases suivantes: « La Belgique considère que le but final de sa mission au Congo Belge est d'arriver à une assimilation complète des indigènes et des peuples civilisés. Un premier pas dans la voie des réalisations concrètes sera bientôt franchi: l'Etat envisage d'assimiler intégralement aux Européens certaines classes d'indigènes particulièrement évolués » (1949, p. 35) et « Notre ligne de conduite en matière d'éducation des Noirs tend à former une nation africaine civilisée et non pas à édifier une pyramide sociale artificielle dont le sommet serait occupé par des Européens de pigmentation noire » (p. 674). L'étatisme unitaire, par sa méconnaissance systématique des réalités ethniques, est une cause constante de difficultés internes et externes en Europe. Il est le premier obstacle à l'unification européenne. Ici, en Afrique, ce seront ces évolués et assimilés déracinés qui, les premiers se tourneront contre nous. Un peu partout déjà se lève le cri de SGN: Self-Government now. Et Marjorie Nicholson, dans son « West African Ferment » constante, à contre-cœur, que les tendances indigènes, malgré le fait qu'elles surgissent surtout des groupes extra-coutumiers, vont nettement vers une organisation politique à base ethnique; l'ethnie devient consciente de sa nationalité, et l'état est conçu comme une fédération d'ethnies.

C'est bien la seule solution naturelle et logique. Les colonies ne sont pas des nations, pas des patries. Leurs frontières actuelles sont taillées dans le continent africain, sans le moindre égard aux réalités ethniques et historiques. La vraie patrie de l'indigène est son ethnie. C'est elle qu'il doit aimer. C'est elle que nous devons lui apprendre à mieux aimer. Par elle il pourra apprendre à aimer le Congo, la Belgique, le monde.

E. Boelaert.

Test - proef over de aandacht der Inlandse Leerlingen.

Men zegt wel dat Congolese schoolkinderen niet op gelijken voet moeten gesteld worden met de Europese, maar daarom is dit gezegde nog niet in toepassing gebracht in de eisen die men hun stelt.

In zijn studie « Psychiatric Work among the Bemba » (The Rhodes-Livingstone Journal VII pp. 75-86, 1949) is Capt. S. Davidson van mening dat « ... up to puberty there is in my opinion very little difference in the intelligence and learning ability between Bemba and European children ».

Bij zijn geboorte schijnt ieder mens over een min of meer gelijkwaardige psychische uitrusting te beschikken. De verschillen treden vooral op in de psychologische inhoud van het psychisch leven, omdat deze het meest onderhevig is aan de invloed van de milieu-factoren. Dit sluit nochtans niet uit dat ieder op zijn manier reageert op dezelfde gegeven omstandigheden. Gordon's onderzoekingen op schippers- en woonwagenkinderen doen hem besluiten dat hun achterlijkheid niet te zoeken is in een erfelijke minderwaardigheid maar veeleer in hun ongeschikt milieu en het gebrek aan oefening van de intelligentie. Hij komt tot een negatieve correlatie tussen hun leeftijd en hun Intelligentie-Quotient, t.t.z. hoe ouder zij worden, hoe achterlijker eveneens. Dit verschijnsel vinden we ook hier bij de schoolkinderen: « Hoe ouder, hoe dommer » zegt men en aan deze regel ontsnapt in werkelijkheid bijna geen enkele leerling.

Dit z.g. « sluiten » van het verstand is een zeker feit dat zelfs aan de meest onbevooroordeelde personen opvalt bij de Nkundo-leerlingen. In welke mate echter dit geschiedt is nog niet nauwkeurig te bepalen, evenmin als het juiste ogenblik ervan.

M. L. Fick in « The Educability of the South African Native » (South African Council for Education and Social Research, n° 81939) besluit dat de verstandelijke ouderdom van de Afrikaanse bevolking van 4 tot 5 jaar lager ligt dan die van de Europese. Deze bewering wordt tegengesproken door S. Biesheuvel in « African Intelligence » (South African Institute of Race Relations, 1943) en J. Ritchie in « The African as Suckling and Adult » (Rhodes-Livingstone Institute, Paper 9) die, ieder van een verschillend standpunt uit, die thesis aanvallen.

J. Ritchie vertrekt vanuit de psychoanalyse om zelfs de nutteloosheid aan te tonen van het test-onderzoek op Afrikaanse kinderen. Het tot stilstand komen van hun verstandelijke ontwikkeling legt hij uit door de buitensporige en langdurige toegevendheid en inschikkelijkheid van de moeder tegenover haar zogend kind; door het spenen wordt deze toestand door een plotselinge schok onderbroken.

Capt. S. Davidson houdt ook die mening doch met een zekere schakering: het gevolg van dit plotse afbreken zou meer in het emotioneel leven der Inlanders te vinden zijn. Het optreden van de verstandelijke achteruitgang vertoont zich het sterkst bij de puberteit, die nochtans vroeger intreedt dan bij Europese kinderen. De grote oorzaak daarvan

is het vroegtijdig uitleven van de sexuele voortplantingsdrang bij de kinderen. Bij Europese kinderen wordt die sexuele drang door opvoeding en sport « gesublimeerd », bij Afrikaanse kinderen echter wordt hij in de meeste gevallen ten volle uitgeleefd. Dit stoort hen grotelijks in de opbouw van een stabiele cultuur en plaatst een rem op de ontwikkeling van een weetgierig, zoekend verstand. Zij leren niet af te zien van een onmiddellijk genot om een groter cultureel goed te veroveren.

S. Biesheuvel van den anderen kant betwist Fick's besluit vanuit psychologisch standpunt: hij neemt niet aan dat in de huidige omstandigheden de ingeboren intelligentie der Afrikaanse kinderen kan gemeten worden. Zij staan immers totaal vreemd t. o. v. de inhoud en gewoonten van het testonderzoek zoals het nu bestaat; hun milieu en levenswijze verschilt te zeer van de onze. Ook aan de slechte voeding wijt hij een groot deel van hun achterstand. Worthington schrijft: « African people whose staple diet is generally so monotonous that the curtailment of any of the subsidiary foods... may result in a complete lack of animal proteins or other essentials, and so give rise to malnutrition and disease » (« Science in Africa » p. 14). Ook Dr. B. S. Platt, handelend over een onderzoek in Nyasaland 1938-'39 (« Proceedings of a Royal Society of Tropical Medicine », vol. 40, n° 4, March 1947, p. 38) verklaart: « the people are not getting enough food to enable them to do a day's work . »

Als men hier de schooljongens bezig ziet naar eten te zoeken, hoeveel tijd zij daaraan besteden, hoe dit een van hun grootste bekommernissen is: voeg daarbij dan nog hun voortdurende ziekte- en wondeplagen, dan is die verstandelijke achterstand wel te begrijpen.

Zolang dus met deze en andere, min of meer bekende factoren, geen rekening wordt gehouden in de intelligentie-onderzoeken, kan men weinig beslissends besluiten over de kwaliteit en kwantiteit van de verstandelijke begaafdheid der Afrikaanse kinderen. En zelfs, eens dat men dat doel zou bereikt hebben, kan men wellicht nog van geen achterlijkheid, misschien wel van achterstand, spreken.

J. D. Clarke in zijn artikel, « Performance Tests of Intelligence for Africa » (Oversea Education, Vol. XIX, no. 5, Oct. 1948) schrijft: « A great many of the tests which have been standardised for children of Europe and America are quite unsuitable for African use because both idiom and the background which they assume are so different. However carefully they may be translated and adapted they are new tests, and it cannot be assumed that they are as applicable to any specified age as were the originals. They have to be standardised afresh for the new conditions by the only method, testing them on a large number of African examinees of ascertained ages. » (p. 778).

BOURDON — TEST, TOEGEPAST OP NKUNDO — LEERLINGEN.

Dit is een test die weinig aanpassing vraagt wegens haar eenvoudigheid van de opgelegde taak en van de toepassing. Het gaat erom het vermogen van de aandachtsconcentratie te « meten ». Daartoe geeft men gewoonlijk als taak op, een reeks verschillende figuren of letters volgens een bepaalde regel te omlijnen of te doorstrepen; dit moet zo vlug en zo nauwkeurig mogelijk gebeuren. Zulke taak vraagt zeker een aandachtsinspanning en laat toe deze om te zetten in cijfers.

Het resultaat van deze test is rijk aan gegevens, nl. zij leert de aard kennen van het individueel vermogen, zijn sterkte en zwakheid, zijn uithoudingsvermogen, en vermoeienis, de inzinkingen en herpakkingen, het gemiddelde tijdstip van de hoogste en laagste concentratie.

Gebruikt materiaal.

Wegens gebrek aan de nodige middelen om een test-taak « ad hoc » op een groot aantal exemplaren te maken, moest ik een noodoplossing toepassen. Ik maakte gebruik van een tijdschrift met Nederlandse tekst waarvan ik een zekere hoeveelheid exemplaren had.

De opdracht was: zo spoedig en zo juist mogelijk al de letters 'a', 'e', en 'o' op de volgende wijze te belijnen: a onderstrepen, e doorstrepen, o een streepje boven zetten. Enkele malen moesten de leerlingen ook alle 30 seconden of alle minuten op het gegeven teken een verticale lijn trekken om aan te duiden op welke plaats zij toen waren. Dit laat toe te onderzoeken welke ogenblikken de hoogste concentratie der aandacht vertonen en welke invloed de vermoeienis heeft.

Deze twee laatste aspecten heb ik na de eerste pogingen laten varen, omdat ik niet over de nodige tijd beschik om dit minutieus onderzoek te doen. Ik heb me dus aan de kwantiteit en kwaliteit gehouden.

Subjecten.

Alle 257 subjecten zijn leerlingen van het lager onderwijs 2° graad, d.i., van het 3°, 4° en 5° studiejaar. Het zijn Nkundo van het gewest Ingende die ofwel de Missieschool van Bokuma, ofwel de H.C.B.school van Flandria bezoeken. Hun ouderdom gaat volgens schatting van min of meer 13 jaar tot 18 jaar.

Het ontbreken van juiste gegevens over de ouderdom is natuurlijk oorzaak dat de testresultaten niet specifiek voor een bepaalde ouderdom te bepalen zijn. Theoretisch kunnen zij ook niet specifiek aangegeven worden voor een bepaald studiejaar, omdat de test alle schoolse kennis, behalve het kennen der letters, uitsluit. Nochtans zou het normaal zijn dat er volgens de studie jaren, een zekere opgang zou zijn: het aandachtsvermogen wordt geoefend in de school en er is toch ook een spontane ontwikkeling.

Men moet zich dus voorlopig tevreden stellen met de rudimentaire afbakening van 13 tot 18 jaar, d.i. de grote meerderheid van de leerlingen van den 2° graad in onze scholen.

Correlatie met schooluitslagen dient hier niet gezocht te worden. « The intelligence test attempts to show not what has been learned, but what the subject is capable of doing. Both types of examination are fallible, but both have a useful function in their separate spheres. » (J. D. Clarke: Oversea Education: vol. XIX n° 5 p. 779). Ook voor de aandachts-test gaat dit m. i. op.

Verbetering.

Ter beoordeling van de kwantiteit onderzochte letters werd het totaal opgeteld en gedeeld door 10 of 20, naar gelang de duur van de oefening in minuten. Dit geeft het gemiddeld aantal per minuut. Als fout werden aangerekend: alle vergeten doorstrepingen, waarvan het totaal 1 als coefficient kreeg; verder alle verkeerde doorstrepingen met een coefficient 2. De slotsom daarvan is: $1 \cdot n + 2 \cdot n = N$ fouten. Dit werd weer door het respectievelijk aantal minuten gedeeld om tot het gemiddelde per minuut te komen.

Statistische bewerking.

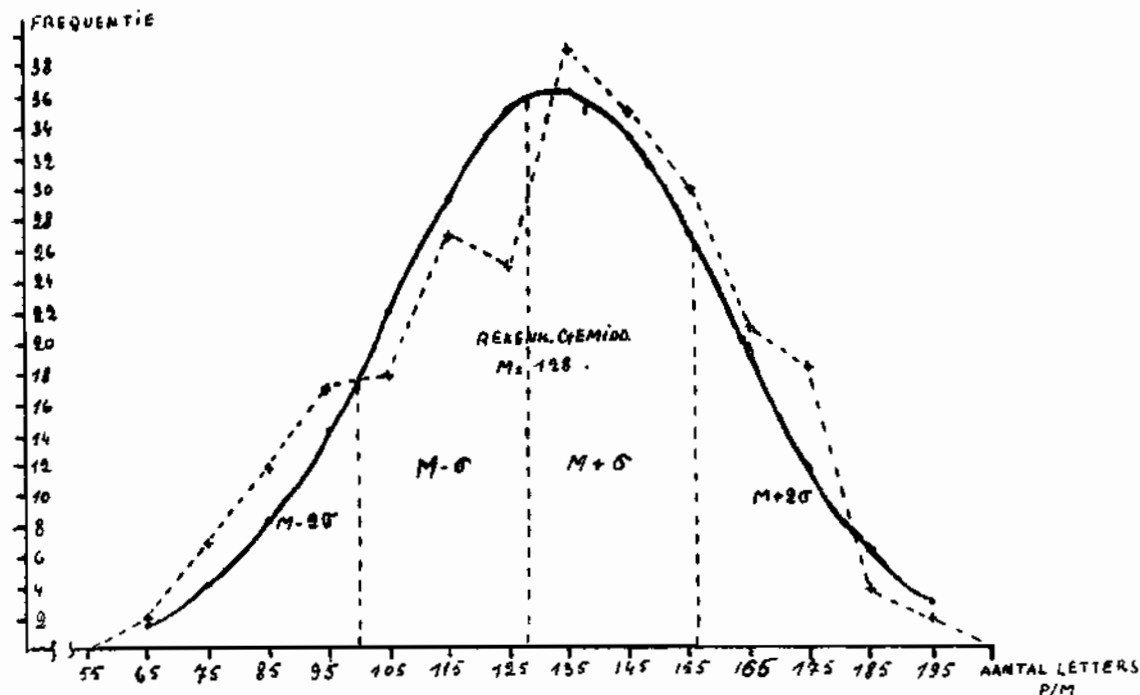
DE SNELHEID vertoonde de volgende distributie der frequenties:

Aantal letters p/m	Frequentie
185 - 194,9	2
175 - 184,9	4
165 - 174,9	18
155 - 164,9	21
145 - 154,9	30
135 - 144,9	35
125 - 134,9	39
115 - 124,9	25
105 - 114,9	27
95 - 104,9	18
85 - 94,9	17
75 - 84,9	12
65 - 74,9	7
55 - 64,9	+ 2

N = 257 subjecten.

Het rekenkundig gemiddelde bedraagt $M = 128$ letters p/m. De standaarddeviatie of de $\sigma = 28$, d. i. ongeveer $2/3$ van het totaal der subjecten ligt verspreid tussen $(128 - 28)$ en $(128 + 28)$ letters p/m/ en bij volgende proeven heeft men 68% kansen dat een bepaald subject daartussen zal vallen.

Bij normale verspreiding vertoont de curve de volgende bijzonderheden:



CURVE DER NORMALE VERSPREIDING EN FREQUENTIE-POLYGOON.

De « Scheefheid » van de curve bedraagt $-0,2$, d. i. het zwaartepunt van de distributie ligt iets te veel naar de hogere uitslagen toe dan het normaal zou zijn. De mediaan (M_e), d. i. het middenpunt, inderdaad ligt op 130 letters per minuut.

De « Kurtosis » of welving is $0,28$ terwijl de normale $0,263$ is; dus is deze welving lager dan de normale.

Fouten p/m.	Frequentie
13—13,9	1
12—12,9	0
11—11,9	0
10—10,9	0
9—9,9	0
8—8,9	1
7—7,9	0
6—6,9	0
5—5,9	2
4—4,9	4
3—3,9	4
2—2,9	16
1—1,9	81
0—0,9	148

N= 275

de gevallen ligt boven en onder dit getal. De Modus die het punt met de hoogste concentratie vertoont is 0,50. (N.B. Daar er hier geen symetrische distributie bestaat gaat de formule $M_o = 3.M_e - 2.M$ niet op.

Voor een indeling in klassen van veel of weinig fouten, kan m.i. de M niet gebruikt worden, juist wegens de 2 uitzonderlijke gevallen met 8 à 9 en 13 à 14 fouten p/m. die gans buiten de continuïteit van de reeks vallen, maar in feite zijn voorgekomen. Als basis kan men waarschijnlijker de Mediaan of de modus als meer betrouwbaar middennemen. Nochtans denk ik dat het niet mogelijk is met een gelijkmatige klasindeling de werkelijkheid naar haar juiste waarde te schatten.

Hier dient nog een grondiger onderzoek ingesteld. Immers veel van de «practische waarde» van de test hangt van deze indeling af.

Als een voornaam onderdeel van het intelligentie-onderzoek, zal deze test ook een middel zijn, niet zo zeer om de begaafde, maar vooral om de zeer achterlijke subjecten met een tamelijk grote zekerheid aan te wijzen, opdat deze tijdig uit de scholen zouden verwijderd of in een bijzonder onderwijs, dat hier nog niet bestaat, zouden ondergebracht worden.

De oorzaak van deze afwijkingen moet waarschijnlijk niet gezocht worden in het niet normaal verspreid zijn van het aandachtsvermogen, omdat dit toch zeer nauw verbonden is met de intelligentie, die tot nu toe een normale verspreiding schijnt te vertonen. Wat er dan in feite de oorzaak van zou zijn, kan nog moeilijk gezegd worden; misschien is het aantal subjecten nog niet talrijk genoeg of heeft een selectie-factor zijn invloed laten gelden.

Wegens de gemakkelijheid der opgelegde taak, vertoont de fouten-verspreiding een gans ander uitzicht. Hier is geen benaderde normale verdeling te vinden.

Het rekenkundig gemiddelde is 1,17 fouten p/m. De mediaan integendeel is 0,53 d.i. 50% van

Les langues de la cuvette centrale congolaise.

Comme nous l'avons dit dans notre recension de la Classification des langues bantoues par M. Guthrie (AEQUATORIA, XI, p.118), cet ouvrage appelle d'importantes rectifications.

Notre opinion est confirmée par la critique sévère publiée par le Prof. Lestrade dans AFRICAN STUDIES, VII. Chaque région est à réviser de la même façon si nous voulons obtenir une vue d'ensemble. Dans les lignes qui suivent nous examinons la situation linguistique de la cuvette centrale congolaise, qui correspond en grandes lignes à la zone C de M. Guthrie.

Nous omettons le groupe 10, parlé en A.E.F., que nous ne connaissons pas personnellement et qui est, d'ailleurs, fort peu connu même dans la littérature spécialisée.

Nous pouvons souscrire aux paroles avec lesquelles l'auteur caractérise la zone C : structure grammaticale plus simple (nous dirions : plus régulière) que celle de beaucoup d'autres groupes, système phonologique et tonologique simple ; c'est un des groupes les plus importants, possédant des caractères linguistiques relativement homogènes et différant en de nombreux points des caractères d'autres zones.

Mais nous ne pouvons plus marquer notre accord pour ce qui regarde la classification des langues. Suivons l'ordre de l'auteur.

Groupe 20.

La langue 21 est nommée BANGI-LOI. L'auteur n'explique pas pourquoi tantôt il est fidèle à son principe de n'indiquer les langues que par le radical, tantôt il y est infidèle ; comme lorsqu'il écrit : Bangi-Loi, et ensuite : Bubangi.

On se demande pourquoi ce BANGI est séparé du n° 26 groupant les dialectes riverains du Fleuve. En réalité, il fait partie de ce groupe au même titre que les dialectes des Boloki, des Bapots, des Losong, etc.

Le BOBANGI est parlé par les riverains du Fleuve depuis l'embouchure du Kasai (et en partie aussi en aval de cet endroit) jusque Irebu, et sur le bas-Ubangi jusque près du confluent de la Ngiri. Il faut en exclure les villages de Ngombé et de Liranga (Ilanga) qui sont Elsku, mais ajouter trois villages sur la rive droite du Fleuve entre le confluent de l'Ubangi et Coquilhatville.

Comme l'avait déjà indiqué Whitehead dans son ouvrage de 1899, le Bobangi groupe plusieurs dialectes, auxquels il faut ajouter celui des Ngélé d'Irebu.

La langue des BALOI est une sorte d'intermédiaire entre le Bobangi et les différents parlers de la Ngiri. Ceux-ci n'étant pas encore représentés dans la documentation publiée n'ont pas été mentionnés par M. Guthrie. Sur sa carte, il les a même laissés territorialement

en dehors des limites bantoues, bien qu'il eût pu avoir connaissance de leur existence et de leur appartenance au groupe bantou. Toutes ces langues sont peu importantes. Tout en possédant un fond commun elles présentent entre elles des différences marquées. Cette mosaïque linguistique fait l'effet d'un mélange de caractères des langues du n° 26 avec ceux des groupes 30 et 60. Mais il est inutile de nous y attarder, puisque le P.L. de Boeck s'occupe activement de leur étude (voir Bull. Inst. Royal Colon. Belge, XIX, 1948, 4, p. 846; *Aequatoria*, XII, 1949, n° 3).

Le territoire occupé par les Baloi est beaucoup plus restreint que sur la carte: en fait il ne descend pas, au Congo Belge, au Sud de l'embouchure de Ngiri.

Les BANUNU sont à grouper dans la zone B avec les BAT&ND&, qui sont leurs voisins méridionaux. Ces Batende sont-ils nommés par l'auteur: TIENE? En tout cas, l'aire où se trouve sur la carte le n° 43 est occupé, pour autant qu'elle est habitée, par les Banunu, les Baséngels et les Mpâmâ respectivement.

22. Sengels.

La langue des Baséngels ne peut être séparée du n° 61 Môngo-Nkundó; quoiqu'elle ait subi quelques influences des voisins méridionaux, comme p. ex. dans le préfixe dénotant les langues: ke.

23. Tumba.

Il s'agit de la langue parlée autour du Lac Léopold II. Nous ignorons pourquoi l'auteur écrit Tumba, alors qu'au n° 25 il adopte l'orthographe Ntomba. De fait les deux noms sont absolument identiques dans la bouche des indigènes: Ntombá. Le nom est donné en minuscules, ce qui indique, selon l'auteur, que rien n'est connu de cette langue excepté son existence probable et ce qui est donné par l'ouvrage de Johnston. Or, le Lontomba du Lac Léopold II a été amplement décrit par le P. Gilliard, qui lui a consacré deux volumes en 1928. Ce qui confirme encore une fois la négligence de l'auteur à consulter la littérature existante, négligence qui frappe surtout pour le Congo Belge, sur lequel cependant les documents ne manquent pas, tant qualitativement que quantitativement.

Ce Lontombá est à grouper sous le n° 61 comme aussi les autres dialectes nommés lontombá et parlés en divers endroits de la région Môngo.

24. Bolia.

Le Lolia est proche parent du précédent et du lokonda, son voisin du Nord et de l'Est, et comme eux est à grouper sous le n° 61.

25. Ntomba.

Il s'agit ici du lontombá parlé dans la région du Lac dénommé Tumba d'après le nom — mal orthographié — de la tribu. Ce dialecte a subi de fortes influences du Fleuve (Bombangi, Loloku) mais le fond et surtout la grammaire le rattachent indubitablement au n° 61. La même constatation vaut pour dialectes (très rapprochés entre eux) des Nkóle, des Imoma et des Mpôngó de la Loilaka, comme de celui des Nkóle riverains de la Momboyc-Ruki.

Le LOSAKANI n'est pas mentionné par M. Guthrie. Son territoire se trouve au Sud-Ouest du Lontombá précédent. Il ne s'y rattache pas; ses affinités sont avec d'autres dialectes occidentaux des Môngo, et très particulièrement avec celui des Bolóki du Bas-Ruki. Dans la littérature il n'est connu que par Johnston.

Les WANGATA forment une petite division d'une tribu nommée aussi Ntombá mais différente, tant ethniquement que linguistiquement, des Ntombá cités. Aux environs de Coquilhatville ils ne sont que deux villages; une fraction plus importante habite près d'Ingende, d'autres se trouvent près de l'Ikelemba, d'autres encore près de Wafanya. Chacun de ses groupes parle soit le dialecte du groupe plus étendu auquel il appartient soit un dialecte proche de celui de leurs voisins; mais aucun d'eux n'est à ranger avec les Ntombá ou avec les Mpámá.

Si M. Guthrie était conséquent avec ses principes il eut écrit Angata qui est le radical du nom Wángatá.

Sur le dialecte des MPAMA, nommés aussi Bakutu comme de nombreux groupes Môngo, nous possédons très peu de données. Mais nous savons que, à l'instar du lontombá 25a, le lompámá est un mélange d'éléments Môngo, Bobangi et d'autres peut-être.

26. Losengo.

Sous ce numéro sont groupés divers dialectes parlés par les Riverains du Fleuve en amont des Bobangi. Il est regrettable que ces divers parlars ne sont pas indiqués individuellement sur la carte; il nous est maintenant impossible de situer les Mbudza, Kangana, Liko, ni de savoir ce qu'ils représentent.

Nous supposons que le MPESA se réfère aux EPESA ou Empesa, voisins des Bapots de Lisala. D'après nos textes, ce village parle un dialecte Doko du groupe 30.

Sous le nom MANGALA l'auteur entend la langue « intertribale » lingala, qu'il traite de sub-bantu parce qu'elle manque de certaines caractéristiques des langues bantoues. Ce principe conduit à des conclusions ahurissantes, comme nous l'avons indiqué dans notre recension.

Les BOLOKI (radical : lóki) parlent deux dialectes nettement distincts. Ceux du Fleuve appartiennent au n° 26; ceux du Bas-Ruki au n° 61.

Plusieurs autres dialectes appartenant au n° 26 ne sont pas mentionnés. Nous ignorons pourquoi. Mais comme tout au long de l'ouvrage on constate que les études antérieures (surtout celles de source belge) n'ont été utilisées que dans une faible mesure, nous pouvons attribuer l'omission à la même négligence. Parmi les dialectes qui ont trouvé place dans la littérature, citons ceux des Éleku (Ilanga, Ngombe, Coquilhatville, Bongata, Lolángá), des Iboko et des Mabembe de N. Anvers, des Mabale de la Mongala, tous très proches les uns les autres.

27. Budja.

Selon la carte il s'agit des MBUJA. L'embujá est à ranger dans le groupe 30. Ses limites réelles diffèrent considérablement de celles indiquées par M. Guthrie.

Aux Mbujá il faut, probablement, rattacher les Bobango ou Mobango. Et peut-être aussi le Mbesa du groupe 50. Les Bobango occupent la majeure partie du territoire assigné par M. Guthrie au n° 52.

Groupe 30.

31. Le LINGOMBE dépasse à l'ouest les limites indiquées sur la carte, même en dehors des frontières bantoues, au Nord des dialectes de la Ngiri. Par son dialecte LIGENJA il s'étend au Nord des Mbujá. Le dialecte des MABINJA, que nous estimons devoir rattacher au Lingombe, n'a pas trouvé place dans l'ouvrage. Son territoire est situé en partie sur le n° 33, en partie sur le n° 41 et en partie dans la poche non-bantoue entre les n°s 33 et 14, poche qui descend beaucoup trop au Sud.

Le parler des DOKO aurait dû être signalé. Est-ce à lui que M. Guthrie a pensé en écrivant BUELA ? Les BWELA n'en sont qu'une petite division. Le Lidokó se différencie des autres dialectes Ngombe principalement par le double préfixe des substantifs.

Le parler des DOKO aurait dû être signalé. Est-ce à lui que M. Guthrie a pensé en écrivant BUELA ? Les BWELA n'en sont qu'une petite division. Le Lidokó se différencie des autres dialectes Ngombe principalement par le double préfixe des substantifs.

33. Bati.

La langue des BOBATE est à ranger, à notre avis, avec le groupe 40.

Groupe 40.

Il est difficile de séparer comme langues distinctes les n°s 41 et 42. Nous considérons les dialectes des BOBOA ou BABOA et des BANGWA comme appartenant à la même langue.

Nous croyons devoir y ranger aussi le Lebate (n° 33), les dialectes des Bobang, des Boyeu, etc. comme aussi la langue des BABALI, n° 21 de la zone D. Mais toutes ces langues sont très peu connues.

Groupe 50.

51. Mbesa

Cette langue, parlée par la petite tribu des BOMBESA, est à peu près inconnue. Mais tout ce que nous en savons suggère qu'elle se rattache au groupe 30 et est proche de l'Embujá (n° 27).

52. So.

Il s'agit de la langue des BASOKO, vivant dans quelques villages près de l'embouchure de l'Aruwimi et vers l'aval. Son aire n'occuperait sur la carte qu'un territoire minuscule. En réalité, la région marquée du n° 52 est occupée par les Bobango. (cfr. ci-dessus sous n° 27).

Le dialecte des Basokó se rapproche fort du Lokelé et de plusieurs dialectes Môngo.

53. Poke.

La langue des TOPOKE présente des caractères nettement distinctifs. Leur territoire se trouve le long du bas Lomami et nullement à l'endroit où les situe M. Guthrie,

ce territoire étant occupé par des groupements Bongandó (n° 63) à part quelques minuscules îlots.

Deux villages Topoké forment enclave chez les Lalia (n° 62) près de Mondombe.

54. Lombo.

La langue des BOLOMBO (officiellement Turumbu) nous est connue par les études du Rév. J. F. Carrington (cfr. ÆQUATORIA X, p. 102; KONGO-OVERZEE, XV, p. 90 ss.). Le radical du nom est OLOMBO.

55. Kele

La langue des LOKELE est très bien connue grâce aux travaux de la B. M. S. de Yakusu. Tout comme le dialecte des Basokó, le Lokelé se rapproche plus du Lomóngo (groupe 60) que du groupe 50. Le Lokelé est parlé par les Riverains du Fleuve (plus un petit groupe sur le Bas-Lomami); contrairement aux autres parlars des Riverains, il s'étend un peu à l'intérieur des terres par les Bafoma (n° 56).

56. Foma.

Il ne s'agit que d'un dialecte du Lokelé, et devrait donc être indiqué comme 55a.

Groupe 60.

Nous avons déjà signalé quelques parlars mis dans d'autres groupes mais qui se rattachent à celui-ci. Nous en trouverons d'autres plus loin.

61. Môngo-Nkundo.

L'auteur cite quelques petits dialectes: ceux des (en rectifiant l'orthographe) Ipanga, des Batitu, des Bólí (radical: OLI), des Bokála (radical: KALA), des Yaelimá ou mieux: Yajimá. Le Loyajimá forme un intermédiaire entre le Lokála et le Løndengesé (n° 81). De nombreux dialectes plus importants ne sont pas mentionnés: ceux des Ekonda, des Mbóle, des Imoma-Mpóngó, des Bakutu de Boende, des Lotoko-Lokaló, des Bólóngó, etc. quoiqu'ils aient été décrits ou, du moins, mentionnés dans la littérature spécialiste.

Les dénominations Môngo et Nkundó sont purement géographiques comme nous l'avons signalé plus d'une fois. Si on voulait leur donner une signification linguistique, il faudrait s'entendre sur les critères à employer. Ce qui ne serait guère facile. Aussi il serait plus pratique de subdiviser en plusieurs petits dialectes mieux définissables.

62. Lalia

On ne peut séparer les parlars des tribus LALIA (radical: ALIA) des autres BONGANDO. Mais le Longandó (Lalia inclus) est composé de plusieurs dialectes. Son territoire réel diffère notablement de celui indiqué par la carte.

63. Ngando

M. Guthrie, comme de nombreux missionnaires, considèrent le longandó comme langue autonome. Il faut cependant remarquer que le fond est identique au *lôngngó* du n° 61, auquel il me paraît qu'on peut le rattacher comme dialecte assez différencié.

Au groupe 60 il convient encore d'ajouter le *LÓMBOLÓ* que M. Guthrie range dans le groupe 10 de la zone D.

La langue des *Bambóls* nous semble pouvoir être considérée comme appartenant au groupe *Môngg*, au même titre que le longandó. Son dialecte *Liinja* s'en rapproche peut-être encore davantage. Le dialecte le plus important des *Bambóls* est le *lonkémbé*.

Groupe 70.

Ce groupe est très proche du précédent.

Les n°s 71 : *T&T&LA* et 72 : *KUSU* ne peuvent être linguistiquement séparés ; il s'agit d'une même langue, qui possède plusieurs dialectes ne correspondant point à la division adoptée par M. Guthrie.

73. Nkutu.

Sur le territoire portant le n° 73 habitent plusieurs tribus dont la langue est un dialecte *Ótstéla*, et cela particulièrement dans le Sud. A divers endroits des groupes *Batstéla* sont intimement mélangés à d'autres tribus parlant un dialecte *Nkutu*. Les *Bankutu* habitent la partie occidentale de la région.

La langue des *Bankutu* n'est pas à ranger avec l'*Ótstéla* mais avec le n° 61 : *Môngg* ; elle se rapproche spécialement des dialectes *Lokaló*, *Élémbe*, *Ndngesé* et « *Songomeno* ».

Sur le territoire couvert par le n° 73 se trouvent encore d'autres dialectes : ceux de *Jóngá*, des *Bambuli*, des *Balanga*, des *Bangéngélé*, tous peu connus. Les *Bangéngélé* semblent se rattacher linguistiquement aux *Bakusu-Batstéla* ; les *Bambuli* plutôt aux *Bankutu*. Les *Balanga* se rattachent ethniquement aux *Boyela*, mais nous ignorons tout de leur langue.

74. Yela. et Kela.

Il est impossible de séparer linguistiquement les deux fractions géographiques des *Boyela*. Le nom *Bakela* est le sobriquet qui leur est donné par les *Batstéla*. Il existe des sous-dialectes mais ces divisions ne coïncident pas avec la division géographique. Les *Boyela* de la *Tshuapa* et ceux de la *Lomela* n'ont pas de frontière commune ; ils sont séparés par des groupements *Bongandó* et *Batstéla*.

Le *LOYELA* n'appartient pas au groupe 70, mais au N° 61. Ce dialecte *Môngg* se rapproche surtout des dialectes parlés dans la région Nord-Ouest de ce grand bloc, comme nous l'avons exposé dans *AEQUATORIA*, IV, p. 95, 1941.

Groupe 80.

81. Ndengessé.

Le territoire couvert par ce n° abrite aussi les Isǎjú. Le ndengessé est nettement un dialecte Mǎngǎ, donc à ranger sous le n° 61, tout comme le parler des Isǎjú.

Le ndengessé se rapproche d'un côté du loyajimá, de l'autre du lombóle (surtout le sous-dialecte loyǎngǎ) et du lonkutu (73). Il est subdivisé selon les sous-tribus: Etsiki Ekolombe, etc. Il s'étend au Sud de la Lǎkenyé, là où se trouve le n° 82.

82. Songomǎngǎ.

Sous le sobriquet Basǎngomǎngǎ, inventé par des étrangers (Baluba? Bakǎngǎ?), on range quelques groupements très apparentés aux Bankutu du n° 73, au parler desquels leur langue ressemble. Ils sont intermédiaires entre les Bankutu et les Ndengessé. Ils habitent la portion occidentale du territoire n° 73.

83. Boshǎngǎ.

Il s'agit de la peuplade communément désignée sous le nom de BAKUBA.

Le LOKUBA se différencie nettement du Lǎmǎngǎ, et présente des influences d'un autre groupe linguistique, qui est peut-être celui (ou ceux) des populations autochtones assujetties par les conquérants d'origine Mǎngǎ. Vis-à-vis du lǎmǎngǎ sa position ressemble assez bien à celle de l'ǎtetǎlá. Il se rapproche donc davantage du groupe 60 que les groupes 30 et 40, ainsi que le groupe 50 si on exclut les n°s 52 (SO) et 55 (KELE).

Groupe 84.

La langue des BASHIL&L& est encore presque inconnue. Elle semble se rattacher au Lokuba.

Groupe 85.

Il en est de même de celle des BAWONGO. Ces deux dernières langues peuvent probablement être considérées comme formant avec le Lokuba une seule langue.

Nous bornons nos remarques à la zone C qui nous est connue plus personnellement. Mais nous souhaitons que d'autres zones soient de même réexaminées par des spécialistes locaux, chacun pour sa région, afin d'arriver ainsi à une vue d'ensemble plus conforme à la réalité.

G. Hulstaert, M.S.C.

Concours annuels de l'Institut Royal Colonial Belge.

L'Institut Royal Colonial Belge, comporte trois sections : Sciences morales et politiques, Sciences naturelles et médicales, Sciences techniques.

Chaque section met annuellement au concours deux questions auxquelles sont attribués des prix variant de 2.000 à 10.000 francs. De plus les mémoires couronnés sont publiés aux frais de l'Institut.

Les réponses doivent parvenir, en trois exemplaires, avant le 10 mai de chaque année, au Secrétariat Général de l'I.R.C.B., 25, avenue Marnix, à Bruxelles.

Questions posées pour le concours annuel de 1952.

1ère question. — On demande une étude de la révision en matière de tribunaux de police et de tribunaux indigènes, ainsi que de l'annulation en matière de tribunaux indigènes.

2^e question. — On demande une étude sur l'éducation indigène dans un milieu coutumier et notamment :

1° à partir de la naissance jusqu'au mariage, en passant par les différents stades de l'enfance et de l'adolescence ;

2° sur les plans physiologique, psychologique, économique, social, moral et religieux ;

3° en mettant en relief les facteurs essentiels qui y interviennent : croyances au sujet de la conception, rôle du père, de la mère et de l'oncle maternel, influence du clan, de la lignée et de la parenté, cérémonies d'initiation, etc.

3^e question. — On demande une contribution à l'étude d'un massif éruptif du Congo belge.

4^e question. — On demande de nouvelles recherches sur le cycle vital des Trématodes et éventuellement sur leur application pratique à la prophylaxie des Bilharzioses humaines et animales.

5^e question. — On demande une contribution à l'étude des possibilités ou des chances de trouver des combustibles liquides au Congo belge et en particulier dans les terrains de la cuvette centrale, ainsi qu'à leur mode de détection.

6^e question. — On demande sur les divers combustibles pouvant être utilisés pour les moyens de transport au Congo belge, une étude comparative aux points de vue économique, politique et social.

Anticonceptionele Middelen.

In dit artikel beperken we ons uitsluitend tot het aangeven der meest gebruikte anti-conceptionele middelen bij de Nkundo-stam der Injols en laten we wording en groei dezer gebruiken buiten beschouwing, alsook de massa-psychologie ermee samengaande, hoewel dit wel een studie waard zou zijn. De gebruikte middelen kunnen verdeeld worden in : (I) Voorbehoedmiddelen, n.l. de bevruchting verhinderend. (II) Vruchtafdrijvende middelen.

I. Voorbehoedmiddelen.

A. Reeds vóór de komst der Blanken was de gewoonte aangenomen, dat de vrouw onmiddellijk na de betrekkingen gebruik maakte van de « Botúwá wa linko », die bewaard werd als zuiveringsmiddel ten overstaan van het spermen tot 's morgens toe. De « Botúwá wa linko » kan vergeleken worden met het « usus spongiae post actum ».

B. Na de komst der Blanken : (a) bleef bij vele inlanders de « Botúwá wa linko » in gebruik, (b) of werd vervangen door een daartoe bestemd stuk stof, (c) of door was-singen.

II. Vruchtafdrijvende Middelen.

Deze middelen werden reeds vóór de komst der Blanken toegepast. Het uitzonderlijk gebruik dezer middelen in vroegere tijden ging samen met de nog geestelijke gezondheid van dit volk. Wegens de geestelijke ontreddeering, het gebrek aan nieuwe evenwichtige ideeën en daardoor de geestelijke lusteloosheid en de gebroken lichamelijke energie tegenover de moeilijkheden en lasten van het moederschap, is bijna geheel de redelijke controle op dit gebied verloren gegaan. Dit ligt geheel in de lijn van de tegenwoordige ontreddeering der vast omschreven waarde-ideeën bij het Nkundo-volk. De waarden van vroeger zijn stuk geslagen. . . zowel bij man als bij vrouw, en mensen strijden en lijden niet, tenzij met tegenzin en lusteloosheid, voor een stukgeworden idee. De gehele en echte gezondheid van een volk bloeit of verkwijnt al naar gelang de ideeën op dit gebied gezond of ziek zijn. Een gehele gezondmaking der ideeën over zwangerschap, moederschap en over 't kind dringt zich op. Het is niet te laat.

Misschien kan dan ook het vermelden van de meest gebruikte vruchtafdrijvende middelen zijn nut hebben als hulp voor de gezondmaking op dit gebied. De hier volgende middelen horen tot de meest gebruikte. Ze werden opgetekend volgens inlichtingen verstrekt door verschillende inlanders, waaronder een oude katechist, twee hoofden, enkele onderwijzers, een ziekenverpleger en meerdere oude mannen en vrouwen. Al die verschillende inlichtingen vertonen onderling een opvallende eensgezindheid.

1. Efo mí (*Erythrophloeum guineense* Don., *Caesalpinac.*)

Het afkooksel van de schors wordt gebruikt als lavement of als zitbad.

2. Líliss (*Trichilia rubescens* Oliv., Meliac. 1551)
Het afkooksel van de schors wordt als lavement gebruikt.
3. Liambájantando (*Pithecellobium obliquifoliolatum* (De Wild.) J. Léon., Mimosac. 208, 1549)
Gebruik als beschreven door P. Ngoi. *Æq.* VII, 1944 n°3, p 121.
4. Esáúlóló (*Trichilia pyraertii* D.W., Meliac.)
Lavement met afkooksel van schors.
5. Ifongay'ókóté (*Solanum angustispinosum* D.W. Solanac. 591, 1164.)
De vruchten worden in water stuk gemaakt en gekookt. Het gefilterd afkooksel wordt gebruikt als lavement.
6. Boyayenga (*Cognauxia triloba* Cogn., Cucurbitac. 362, 939)
Het afschreepsel van de knolwortel wordt in water gewarmd; het product dient als lavement.
7. Lòmùmà (*Muma y'ásála*)
Dit is een soort zwam, rond en zwart, die uit de grond opschiet of uit gekapte bomen. In stukken gesneden en gekookt, wordt hij als lavement gebruikt.
8. Lofángé (*Tephrosia vogelii* Hook F., Papilionac. 114)
De bladeren worden stuk gewreven en gekookt. Met afkooksel wordt een lavement gezet; cfr. P. Ngoi, *Aeq.* VII, 1944, n° 3, p. 121.
9. Bokungú (*Piptadenia africana* Hook F., Mimosac.)
Met het afkooksel van de schors wordt een lavement gezet.
Cfr. P. Ngoi: *Aeq.* VII, 1944, n° 3, p. 121.
10. Botokó w'íkásá (*Justicia glabra* Roxb., Acanthac. 642, 1176)
Lavement met afkooksel van bladeren.
11. Etetéké (*Trichilia* sp. ? *rubescens* Oliv. ?, Meliac. 1552)
Een stuk boomwortel in water koken. Met het afkooksel wordt een lavement gezet.
12. Elókói = Boongo (*Cassia alata* L., Caesalpinac. 284)
Bladeren worden in water uitgekookt; met het afkooksel wordt een lavement gezet. Cfr. P. Ngoi: *Aeq.* VII, 1944, n° 3, p. 121.
13. Imbéngà (*Capsicum frutescens* L., Solanac.)
Met het afkooksel van gestampte vruchten wordt een lavement gezet.
14. Elésé (*Tetrapleura tetraptera* Taub., Mimosac. 528, 1032)
Met afkooksel van boomschors wordt een lavement gezet.
N.B. De vruchten van deze boom dienen ook als verdovingsmiddel bij de visvangst.
15. Ibúlükakó (*Costus phyllocephalus* K. Sch. + *C. dewevrei* D.W. Zingiberac., 46, 542, 1131)
Afschreepsel van de schors in water wordt gedronken. (N.B. Men gebruikt ook het sap der jonge frisse bladeren).
16. Bonsánké (*Caloncoba welwitschii* (Oliv.) Gilg., Flacourtiac.)
Afschreepsel van wortel gemengd met bafuwa (vruchten van *Aframomum* Sp., Zingiberac.) in water wordt als drankje genomen.

17. B o n g o m b i l i (*Maesopsis eminii* Engl., *Rhamnac.* 1550)

Met afkooksel van de schors wordt een lavement gezet. (N.B. Anderen gebruiken een drankje gemaakt uit afschreepsel van de schors in water gemengd met «bafuwa», cfr. vorig n°)

18. B o n s o n s o l e (*Ocimum gratissimum* L., *Labiatac.* 101)

Met afkooksel van gestampte bladeren wordt een lavement gezet.

19. L i o n j e (*Alchornea cordifolia* M. Arg., *Euphorbiac.* 186, 475)

Lavement met afkooksel van bladeren. Wordt ook veel gebruikt samen met bambénga-peper (cfr. boven n°13).

* * *

Veel andere middelen werden nog genoteerd, maar we hielden ons aan de medicamenten die door allen eensgezind worden aangeduid als anticonceptionele middelen. Werden aldus nog vermeld Bondongo-waarvan de behandeling moeilijk te begrijpen is wegens de vlugge verharding van het latex-Wényé, Bonkéka, Bontóné, Eákema, Bompómá, Lokindola, Efili, Bosala, enz. Deze laatst aangetekende middelen werden reeds vroeger besproken in *Æq.* XI. 1948. n° 1, 2, 3, 4, vooral onder Purgeermiddelen VIII en Gonorrhoea III.

Deze planten (en nog andere) worden aangegeven als amenagoog, en kunnen als zodanig ook afdrijvende gevolgen hebben bij het begin der zwangerschap. Doch deze middelen blijven buiten het bestek van onderhavig artikel.

Art. Verbeeck, M.S.C.

Documenta

Politique Coloniale

Le discours que le Gouverneur Général a l'habitude de prononcer à l'ouverture du Conseil de Gouvernement était consacré cette année au Plan décennal, et particulièrement à l'industrialisation du Congo, ainsi qu'aux possibilités de transfert partiel des pouvoirs législatifs à la Colonie.

Il est très normal que ces questions, qui sont à l'ordre du jour, aient été traitées de préférence. On aurait cependant aimé entendre aussi quelques mots au sujet de problèmes qui ne cessent jamais d'être actuels : la question indigène notamment sur laquelle l'influence du Plan décennal sera considérable, peut-être décisive.

Le discours a été aussi muet sur la question du colonat. Il ne faudrait pas en déduire qu'il y aurait un changement d'attitude de la part du Gouvernement ou même un simple freinement dans le mouvement pour l'immigration massive de colons. Certains textes du plan décennal, la politique habituelle et la propagande gouvernementales, l'extension des crédits au colonat ne laissent aucun doute à ce sujet. Ce qu'on appelle parfois l'opinion coloniale n'oublie d'ailleurs pas de rappeler de temps en temps certaines dures réalités (cfr. e. a. tel n° récent du journal Centre-Afrique).

Le Gouverneur Général commente le plan décennal et le défend contre certaines critiques. Pour l'équipement industriel de la colonie il insiste sur l'importance de matériaux et de machines de première qualité. Il n'admet pas la thèse défendue dans certains milieux belges que « l'industrialisation du Congo constitue un crime contre la Belgique ». Ces économiquement myopes font un tort immense non seulement à la cause coloniale mais au bon renom même de la Belgique.

Sur la question du transfert des pouvoirs législatifs le Gouverneur Général a dit des paroles très sages et étayées par des arguments solides. Certains projets de transfert sont si peu réfléchis qu'il aurait tranquillement pu les passer sous silence. Il a préféré en montrer l'inanité ou le caractère utopique, sans doute parce que « l'opinion publique » s'intéresse vivement à cette question et se laisse facilement conduire par certains journaux et quelques organisations sans s'apercevoir des motifs secrets de leur action ni des dangers inhérents à une évolution dans le sens de l'Afrique du Sud, de la Rhodésie du Sud ou du Kenya.

Il serait temps que cette « opinion publique » approfondisse le problème et ses conséquences. Mais hélas ! ce serait contraire à ce que nous savons être la nature d'une opinion publique. Il y aurait toutefois utilité que soit développé dans les détails, exemples etc. à l'appui, ce passage empreint d'une grande sagesse : « Les partisans du conseil législatif au Congo ne se rendent pas clairement compte, je pense, de ce que leur proposition contient en puissance. C'est pour cela que j'ai dit et que je répète qu'il n'importe

pas seulement de voir où l'on voudrait aller, mais encore où l'on risque d'aller sans le vouloir. »

Langue tribale ou langue de traite.

Les missionnaires pionniers du début ne se trouvaient pas devant le choix entre une langue tribale et une langue de traite. Ils apprirent la langue indigène telle qu'ils l'entendaient parler. Quelques-uns d'entre eux étaient de bons linguistes et ont laissé à leurs successeurs le précieux héritage de notes lexicographiques et grammaticales, ainsi que des traductions de la Sainte Ecriture, le tout dans des idiomes tribaux vivants.

Avec le progrès de l'œuvre, la multiplicité de dialectes dans certaines régions amena certaines missions à adopter des langues de traite, plus simples et plus généralement connues, faciles à apprendre et à employer. De cette façon l'Evangile pouvait se répandre plus rapidement et il était plus aisé d'organiser les écoles.

Actuellement un nombre croissant de missionnaires doutent de l'effectivité de cette méthode. Ils savent que les Africains de la vieille génération et beaucoup d'autres ne profitent pas comme il se devrait d'un message délivré dans la langue de traite, peu familière à leurs oreilles et étrangère à leur cœur.

Il existe maintenant une saine tendance à donner plus d'attention aux langues maternelles parlées même par peu de personnes. Des missionnaires commencent à prêcher dans ces langues, et dans plusieurs d'entre elles une littérature commence à se développer. La joie des bénéficiaires est une ample récompense de l'effort dépensé.

Cependant, les *linguae francae* continuent leur rôle de langues intertribales, et leur utilité pour l'œuvre missionnaire augmente. Ce qui est le cas surtout le long des voies de communication et dans les grands centres habités par un amalgame de tribus diverses. (Traduit de: Congo Mission News, n° 148, oct. 1949).

Culte rendu à l'Être Suprême.

Tout Africaniste enquêtant sur place est convaincu du théisme pur professé par les Noirs, de leur foi dans un Être Suprême personnel, Créateur et Ordonnateur de tout.

Certains, et parmi les principaux, comme Mgr Leroy, Mgr Roelens, Mgr De Clercq, E. Torday, prétendent que les Noirs ne rendent aucun culte à l'Être Suprême qu'ils connaissent: ils ne l'invoquent ni l'adorent. A leurs yeux Dieu serait un Être trop immatériel et trop élevé pour qu'il puisse s'intéresser aux événements d'ici bas. Tout culte, toute prière s'adresserait aux esprits et aux mânes.

D'autres, au contraire, affirment aussi catégoriquement que le Noir est profondément religieux, que ce qui prime dans sa vie n'est pas le matériel mais le spirituel, et que dans la vie spirituelle la position dominante est occupée par le culte rendu à Dieu. Ainsi Mgr Lagae pour les Azande: « Le Zande est loin d'avoir, à l'égard de l'Être Suprême, cette indifférence que d'aucuns cherchent à attribuer au primitif. Sa vie individuelle est toute pénétrée du culte révérentiel et respectueux de l'Être Suprême... La prière est courante, peu de jours se passent sans que le Zande de la brousse ne songe plusieurs fois à Dieu-

Mboli et ne lui exprime sa prière.»

Nous pouvons en dire autant des Baluba du Kasai. Le Luba authentique pense à Dieu; il prie Dieu dans les circonstances les plus variées de sa vie quotidienne, partout et en tout. Son existence journalière est pénétrée du sérieux et de la solennité de la religion. Son culte n'est pas paré de tant de démonstrations extérieures comme celui du Mahométan; il n'est pas si pur ni si social que chez les Chrétiens, mais il n'en existe pas moins...

Rechercher, découvrir, étudier et adapter les valeurs religieuses devrait faire partie intégrale des activités de ceux qui s'efforcent de civiliser les peuples primitifs. Car civiliser n'est pas méconnaître ou détruire ce qui existe pour lui substituer autre chose, mais ennoblir, christianiser les valeurs propres que Dieu laissa se développer comme des bornes kilométriques vers la révélation chrétienne. (Traduit selon R. Van Caeneghem, dans Zaïre, juill. 1949).

Une coopérative de pêcheurs indigènes au Congo Belge.

A Kilwa, sur le lac Moëro situé à la frontière du Congo Belge et de la Rhodésie du nord, a été fondée depuis peu une coopérative qui est appelée à jouer un rôle important dans le développement économique de cette région, restée jusqu'aujourd'hui à l'écart des grandes voies de communications.

Cette coopérative réunit à la fois les pêcheurs indigènes et les commerçants autochtones qui les ravitaillent; ses activités sont multiples: par des achats en gros passés directement à Elisabethville, cité vers laquelle s'oriente la vie du lac Moëro, elle approvisionne les magasins locaux en articles nombreux et de bonne qualité; en même temps, elle fournit aux pêcheurs le matériel nécessaire à l'exercice de leur profession: bouchons, cordes, etc... De plus, un atelier de fabrication de barques y a été installé: toutefois, jusqu'à présent, le principal résultat de cet atelier s'est borné à procurer des ressources supplémentaires à la coopérative par la vente de ces barques aux européens; en effet, les pêcheurs indigènes, habitués au maniement de leurs pirogues, esquifs légers et souples, sont demeurés rétifs à l'adoption de la barque classique de pêche. Actuellement, l'atelier s'oriente vers la fabrication d'embarcations plus adaptées aux coutumes des autochtones; toutefois l'espoir d'introduire la barque de pêche n'est pas abandonné, car, dans le but de sauvegarder le capital-poisson du lac, les autorités tendent à faire déplacer les lieux de pêche vers des régions plus lointaines où la barque sera un engin plus stable et plus sûr que la précaire pirogue.

Ayant pris son départ avec une bonne trentaine de membres, cette coopérative, dès son premier semestre d'existence, a réalisé un chiffre d'affaires de 140.000 francs laissant un bénéfice de plus de treize mille francs. Fidèle au but qu'il poursuit dans sa politique piscicole, le gouvernement étudie les moyens de favoriser l'évacuation des produits de la pêche: une liaison directe entre Kilwa et Elisabethville a été étudiée déjà cette année. Bien plus, on envisage de créer à cet endroit une école de pêche qui, entre autres objectifs poursuivis, y contribuera à détourner les cultivateurs de l'attrait des grands centres en leur offrant un métier plus rémunérateur et attrayant. L'essor de la coopérative de pêcheurs de Kil-

wa pourrait donc d'ici quelques années contribuer à transformer l'aspect économique du pays en y introduisant un regain d'activité et une prospérité nouvelle.

Congopresse, no 69.

Ethnologie philosophique.

Après avoir résumé fidèlement les théories du Père Tempels et de M. Possoz, M. M. Moreno les juge dans les termes suivants :

Le P. Tempels réduit en un système bien cohérent et interprète en termes de philosophie scolastique les raisonnements des Bantous. La même chose a été faite par Possoz pour leurs institutions juridiques. On peut se demander s'il n'y a pas là un procédé arbitraire, comme l'ont observé quelques critiques, lesquels relèvent aussi que des choses déjà dites par d'autres ont été parfois présentées comme nouveautés. Mais Tempels et avec lui Possoz ont fondamentalement raison. Religion, morale et droit sont inséparables même chez des peuples évolués comme les Indiens, les Hébreux et les Musulmans ; les trois terrains que l'Occident n'a divisés que grâce à un effort lent et pas toujours heureux, forment en Orient une seule étendue déterminée, qui ne peut être parcourue d'un côté à l'autre sans que la traverse une route qui est, précisément, une commune Weltanschauung. Ces trois terrains sont encore plus inséparables chez les peuples moins avancés ; ainsi donc il leur faut un commun dénominateur. L'ethnologie philosophique a, partant, plein droit d'exister.

L'arbitraire en quoi peut-il consister ? A substituer sa propre logique à celle des peuples sur lesquels porte la recherche, à construire un système trop bien lié pour pouvoir être issu d'esprits incultes. L'homme est un animal raisonnable, oui, mais aussi incohérent. Dans l'Upansha nous possédons un document écrit d'une philosophie magique : eh bien, nous le voyons, dans un même texte, tout impliqué dans les liens de la magie et en être déjà pleinement émancipé et, dans cette seconde forme, oscillant déjà entre divers systèmes qui, un jour, iront chacun son chemin, mais qui, entretemps, coexistent sans conscience de leurs contrastes. Et même le jour où les contradictions seront aperçues viendra le syncrétisme qui trouvera le moyen d'unir dans une synthèse le panthéisme, le monothéisme, et la polythéisme, Sāmkhya et vedānta.

Que de philosophies diverses, du reste, ne traîne pas derrière lui chaque jour dans son bagage l'Européen même cultivé et plus particulièrement le philosophe de profession qui en chaire prêche un système, et vit d'un autre ? Et alors, attribuer au Baluba ou à tous les Bantous, ou même à tous les peuples claniques, un corps complet et homogène de pensées philosophiques ou juridiques n'est-ce pas vouloir en un vol d'aigle joindre les brefs ébattements de leur raison ? Le P. Tempels lui-même reconnaît (page 42, éd. Lovania) que si parmi les Bantous prédomine la philosophie « magique », il s'y est conservé cependant des résidus d'une philosophie plus juste, plus saine, non fondée sur l'influx existenciel.

Mais encore leur philosophie magique est-elle aussi cohérente que la dépeint Tempels ? Doit-on vraiment arriver à l'équation « être=force » ? Doit-on la mettre en parfaite antithèse avec la philosophie scolastique en opposant la force variable avec l'être immuable ? On peut observer que la philosophie scolastique elle aussi conçoit toute

substance comme une « nature », c'est-à-dire comme un principe d'action et qu'en elle existe un filon de pensée qui présente l'être dans des gradations variées, descendant graduellement de la plénitude d'être de Dieu jusqu'en bas. Le vocable *bukomo* et les autres formes du thème *koma*, qui reviennent dans les salutations des Baluba, sont traduits par Tempels par « force », « être fort », mais sont rendus par le Père Colle (vol. II n° 124 et passim) et d'autres, par « bonne santé ». Il s'agira donc, je suppose, comme dans les vocables swahili *uzima* et *-zima*, dans les éthiopiens *dâhna* et *dahnênna*, et dans leurs correspondants de tant d'autres langues, d'un sens générique d'« intégrité physique » qui, selon les cas, se précise en « salut », santé, sauvegarde, intégrité, intérêt, vitalité, vie, etc. ; ainsi les formules bantoues de salutation ne diraient rien de plus que le latin *vale* (dans lequel se trouvent la force de *validus* et la santé de *valetudo*) et *salve*, et n'impliqueraient pas, par eux-mêmes, une philosophie de la force. D'autre part, Tempels reconnaît lui-même que les Bantous ne donnent pas aux êtres le nom commun de « forces » et qu'ils ne manquent pas d'un concept distinct de l'« être », auquel se pourraient ajouter des expressions qui, comme le swahili *-enyingu* (« possesseur de la force » pour « fort ») et *Mwentyezi* (possesseur de la puissance) expriment entre l'être et la force un rapport de possesseur à possédé. Mais s'il est vrai que le Bantou (comme l'auteur le démontre exhaustivement) ne s'imagine pas un être dépourvu de force et dont la force ne soit pas le caractère dominant, alors il est juste de considérer la force comme un attribut essentiel : or, un attribut essentiel s'identifie, du point de vue ontologique, avec l'essence. D'où il suit que la cohérence logique de la philosophie de Tempels, même si elle dépasse le mode de s'exprimer des Bantous, reproduit fidèlement la tendance intime de leur pensée ; elle la rend claire, en développant toutes ses conséquences et en remplissant les lacunes.

Somme toute, Tempels entend formuler une « hypothèse de travail » dont le schématisme ne peut qu'être utile du point de vue méthodique. Toutes les théories ethnologiques qui se sont succédées jusqu'ici, sans déjà être parvenues à un état définitif, n'ont-elles pas précisément tiré leur utilité de cet excès de généralisation qui était leur défaut, en tant que, dirigeant l'observation dans un sens déterminé, elles ont mis en relief des faits qui autrement seraient restés dans l'ombre ? On ne peut indiquer une direction sans tracer une ligne qui n'ait pas de ruptures.

Pareillement Possoz reconnaît que les Nègres n'expliquent pas leurs institutions comme lui les explique, et qu'elles ne coïncident pas toujours, de fait, avec l'image qu'il en donne. Mais trouverons-nous peut-être dans les lois romaines, même de la période la plus reculée, un *pater familias* investi de ce pouvoir souverain absolu et exclusif que lui attribue Bonfante, ou un système successoral entièrement basé sur le concept d'une transmission non du patrimoine mais de la souveraineté, transmission qui s'effectua par désignation du *pater familias* autocrate ? Et pourtant la reconstruction théorique de Bonfante aide à comprendre des particularités qui sans elle resteraient inexplicables.

Autant Tempels que Possoz sont animés d'un noble sens de solidarité humaine et chrétienne. Ils ont voulu rapprocher l'Africain de notre compréhension et de notre sympathie, afin de pouvoir mieux aider à se mettre à notre niveau sans se renier soi-même. Ainsi cette ethnologie philosophique naissante, outre qu'elle ajoute un nouveau mérite à ceux acquis par la science ethnologique dans la réhabilitation des peuples arriérés, s'annonce encore comme un instrument efficace pour leur relèvement. (Martino Mario Moreno, in : *Rivista di Antropologia*, Roma, Vol. XXXVI, pp. 174—188).

Un document ancien.

Dans sa *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (XVI^e - XVII^e s.) Phelipe Guaman Poma de Ayala consacre un petit chapitre à la situation religieuse, morale et sociale des Nègres amenés d'Afrique au Pérou comme esclaves ou plutôt comme serfs-travailleurs. L'auteur loue la foi, la modestie, la vie morale, l'obéissance des ménages fraîchement arrivés. Mais les descendants de la 2^e et 3^e génération deviennent insoumis, menteurs, voleurs, joueurs, trompeurs, ivrognes, querelleurs, perversis incorrigibles pervertissant les nouveaux arrivants.

Afin d'améliorer la situation l'auteur fait plusieurs suggestions. Les Noirs devraient tous être mariés et les Blancs qui séparent les ménages en vendant l'un des conjoints (ou les enfants) devraient être sévèrement punis. Les maîtres devraient leur donner des terres à cultiver uniquement pour leur propre bénéfice. Ils devraient leur donner l'instruction religieuse et morale, leur apprendre à lire et à écrire, et travailler à corriger leurs défauts.

La dégradation des Noirs du Pérou est imputée par l'auteur au traitement infligé par leurs maîtres espagnols. Certains exigent un travail exorbitant et un tribut onéreux, sans leur donner la contre-partie en nourriture et habillement. D'autres se soucient uniquement du rendement sans se préoccuper de la moralité. En outre, souvent les maîtres incitent leurs esclaves à séduire des femmes indiennes parce que ainsi ils acquièrent des mulâtres et mulâtresses pour leur service; ils ferment même l'œil lorsque l'esclave pour financer sa méconduite leur vole de l'argent.

Contre ces abus l'auteur propose une organisation spéciale: les Noirs devraient avoir des chefs et des juges de leur race. Le maître ne devrait plus être autorisé à punir ses Nègres, tant au civil qu'au pénal; ce droit restant réservé aux tribunaux noirs.

Mais certains défauts ont leur origine, nous dit l'auteur, chez les Noirs eux-mêmes. Ils sont enclins à la luxure, aux jeux de hasard, à la paresse; et par conséquent s'adonnent facilement au vol.

Malgré les défauts qu'il énumère, Poma reste sympathique envers les Noirs. Pas même les plus perversis parmi eux ne sont accusés par lui d'apostasie ou de retour au paganisme; tandis qu'il réprimande à diverses reprises ses congénères (l'auteur est Indien, descendant des Incas) pour leur rechute dans l'idolâtrie. (N.B. La même louange est décernée par d'autres auteurs, e.a. Lopetegui). Même au point de vue moral, Poma juge que les Nègresses tiennent plus à leur honneur que les Indiennes. Son estime pour les Noirs le pousse même à écrire avec quelque exagération: «A Sa Majesté (le roi d'Espagne). Le roi noir de Guinée a un peuple fort, capable de vaincre et d'assujettir le grand Turc pour le service de Dieu et de votre couronne royale, si on l'aide avec des armes et des vivres.»

(d'après L. Kilger, O.S.B., dans: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, IV, 2, p. 110.)

Bibliographica

D. WESTERMANN. *The African to-day and to-morrow.* International African Institute. 3^e édition. Oxford University Press, Geoffrey Cumberlege, London. IX + 175 pp. 1949. Prix: 12/6.

La réputation de ce livre n'est plus à faire. Cette 3^e édition prouve d'ailleurs tout le succès qu'il a rencontré. Quoique édité la première fois il y a 15 ans, cet ouvrage reste la meilleure introduction aux problèmes suscités en Afrique par la pénétration de la civilisation moderne, de ses idées, de son administration et de son économie, comme aussi des missions chrétiennes. Celui qui désire avoir sur ces questions une vue d'ensemble nette et sûre ne peut se passer de lire et de méditer le livre du Dr. Westermann. Ceux qui sur place se dévouent à l'œuvre coloniale ou évangélistique y ont un intérêt tout particulier.

Cette nouvelle édition a été raccourcie d'un chapitre entier et d'un paragraphe d'un chapitre, nous ignorons pourquoi. La bibliographie a été, elle aussi, réduite, mais d'autre part elle a inclus quelques ouvrages récents, parmi lesquels cependant on ne trouve aucun travail d'origine française ou belge, sans doute parce que les conditions à Berlin n'ont pas permis d'en prendre connaissance.

Le livre du Dr. Westermann garde toute son actualité; on pourrait même dire que celle-ci est fortement accrue par l'évolution actuelle rapide de l'Afrique, où l'économie tend toujours plus à l'hégémonie.

G.H.

E. DE BRUYNE. *Koloniale Problemen voor morgen,-Standaard,* Brussel. 1946. 84 biz. 35 frs.

Onze oud-minister van koloniën schijnt niet erg O.V.V.gezind. Als lid van de Belgische afvaardiging op de Voogdij-Commissie bracht hij, tussen 20-9-49 en 5-12-49 veertig keer stem uit bij naamafroeping: 6 keer onthield hij zich tegen de meerderheid, 5 keer was hij akkoord met de meerderheid en 29 keer stemde hij tegen de meerderheid.

Deze brochure werd uitgegeven in « Leuvense Bijdragen tot de Rechts- en Staatswetenschappen » en weerspiegelt het officieelste optimisme, dat een beginsel-verklaring aanziet voor voldongen werkelijkheid. Alleen op gebied van de koloniale doelstelling zelf is schrijver in tegenspraak met de officiële verklaringen en met de O.V.V.: waar deze de bescherming en vervolmaking voorstellen van gewoonterechtelijk regiem en inlandse kultuur, is voor hem de volledige assimilatie der zwarten aan de blanken het ideaal der emancipatie: de primitieven moeten geleidelijk opgevoerd tot geëvolueerden, en dezen tot geassimileerden (bl.41), en het getal der geassimileerden dient zo sterk mogelijk te worden vermeerderd (bl.45). Een stelsel dus tot aankweken van denationalisatie en landverraad

bij de zwarten.

Doel van schrijver was waarschijnlijk meer Vlamingen te winnen voor de koloniale loopbaan. Ook moet aangestipt, dat in de eerste jaren na den laatsten oorlog nog volop gezocht werd naar vorm en uitdrukking voor de nieuwe gedachten en strevingen. Maar het officieelste optimisme mag toch de werkelijkheid niet te érg over het hoofd zien. Hij citeert zelf een paar gezaghebbende personen, dat we van de werkelijke sociale toestanden der inlanders veel te weinig afweten, en dat daarom onze schoonste plannen on-aangepast zijn. Elk kultureel imperialisme is machtsmisbruik, en elke sociale hulp, die daartoe aangewend wordt, blijft beter achterwege.

E. Boelaert.

L'Église au Congo et au Ruanda-Urundi. Grands Lacs, Namur, 1950, n° 8-9, 144 pp.

Ce numéro spécial de Grands Lacs, composé par diverses autorités des questions missionnaires et sociales, présente une vue générale sur les graves problèmes qui se présentent en Afrique belge: extension de l'enseignement, développement croissant du prolétariat, préparation d'une Église congolaise, clergé indigène, œuvres sociales diverses, problèmes culturels, etc. Parmi ces derniers: la grave question de l'avenir culturel des indigènes et des moyens pour préserver le patrimoine ancestral tout en le christianisant (étude spécialement intéressante du R. P. Gillès de Pélichy), etc.

Les vues développées sont en général optimistes: en Afrique l'Église a conquis une situation très favorable et est bien en passe de s'enraciner dans la population. C'est dire l'importance que revêtent les problèmes étudiés dont l'incidence sur le développement du christianisme est manifeste.

Mais l'on peut se demander s'il a été tenu suffisamment compte des données réelles de certains problèmes. Ainsi, l'établissement d'une culture indigène chrétienne est-il sincèrement voulu par le Gouvernement? par les Missions? par les autochtones? par les Européens des colonies? Et, spécialement, a-t-on pensé à l'influence de ceux-ci et surtout du colonat? Cependant cette influence ne peut être sousestimée, particulièrement dans des questions comme l'avenir d'une culture indigène chrétienne et la création d'une Église autochtone.

G. H.

R. VANDEPUTTE. Toestanden en Misstanden in Kongo. Standaard. Brussel. 1950. - 54 blz. 25 frs.

Dit werkje is een verhandeling van de Katholieke Vlaamse Hogeschooluitbreiding (per jaar, 6 nummers: 90 frs). Schrijver heeft geen hoge dunk van de inlanders: « Ze zijn lui, ze hebben weinig of geen besef, fysisch zijn ze vaak afstotend bij gemis aan lichamelijke verzorging, ze bedriegen en ze stelen. . . Wispelturigheid en onbegrip blijven bestaan spijs alle inspanning ». Op die fysische afstotendheid na is dat wel ongeveer het beeld, dat de inlander van ons heeft...

In het boekje is geen spraak van het doel der kolonizatie of van de wijze waarop dat doel wordt nagestreefd. Na een lovend hoofdstuk over de Missie, waarin gelukkig gevraagd wordt om gelijkberechtiging van vrij en officieel onderwijs, handelt het achtereenvolgens over de openbare besturen, het sociaal vraagstuk, het Nederlands in Kongo, de economische ontwikkeling en de financiële toestand. Het is vooral een bittere klacht over de openbare besturen en de ongezonde overheersing van private belangen: de administratieve ambtenaren zijn te weinig in aantal, niet opgewassen voor hun taak en te onzelfstandig tegenover het privaat groot-kapitaal, dat, in de Maatschappijen, in de parasitaire instellingen, ook in de Bank van Belgisch Kongo, over aanzienlijken politieken invloed beschikt en de vertegenwoordigers van de Regering op sleeptouw neemt.

Op sociaal gebied ziet schrijver ook « misstanden ». « Op betrekkelijk grote schaal wordt de inlandse arbeider uitgebuit. Hij wordt behandeld met een hardvochtigheid en hooghartigheid die iedere bezoeker van Kongo dadelijk treffen. De levensstandaard der inboorlingen is te laag ». Toch maakt de ongunstige indruk, die schrijver er op de inlanders nahoudt, dat hij patronaal voorzichtig is: « De neger kan geen redelijk gebruik maken van zijn loon. Een systeem van maatschappelijke veiligheid lijkt hem nog niet te verwezenlijken. De negers zijn nog niet rijp voor syndikaten ».

Schrijver betreurt ook te recht, dat de hele welvaart van Kongo op economisch gebied afhangt, in grote hoofdzak, van export van koper, diamant, palmolie en katoen.

Jammer, dat het boekje de inlander alleen kent als proletariër.

E. Boelaert.

M. FLAVIN. Black and White. 332 pp. Harper, 1950, New-York, 4 Dollars.

Flavin est un homme d'affaires, qui s'est mis à écrire pour le théâtre à 40 ans, des romans à 55 et qui édite maintenant son premier livre de voyage, à 65. Je l'ai rencontré à sa descente de Coq à Léo, et je ne voudrais signer aucun des résumés qu'il fait de nos conversations nombreuses à bord de la « Reine ».

Flavin est américain, et s'il me trouve un petit air Don Quichotte il ne sera pas froissé que sa figure à lui me fait penser au créateur de Tarzan. Son éditeur dit de lui qu'il est un vieux gentleman un peu capricieux, un peu sceptique, très perspicace et d'une sorte d'humour à rebours.

Il nous décrit sa visite dans une mine de Durban, sa visite au Chef du Bechuanaland, puis ses impressions d'Elisabetville à Léo, en passant par le Ruanda-Urundi, l'Ituri et Stan. 250 pages du livre sont consacrées au Congo, nous retraçant ses petites aventures, ses rencontres et ses réflexions, mais les retraçant à la manière d'un romancier qui aime les contrastes et le bel effet final.

En général il est rempli d'admiration devant le travail et le succès de la colonisation belge, mais on se heurte partout à l'antinomie entre sa conception humaniste profonde qui aime l'indigène à l'état de nature, et sa conviction sociale qui ne voit de salut pour le colonisé que dans une instruction égale à la nôtre. Il nous en veut de ne pas avoir créé partout des écoles « supérieures » et de ne pas encore avoir donné un brevet de médecin à nos infirmiers, mais il évite soigneusement de parler de tout ce qui se rapporte aux services de Gouvernement ou d'Administration.

L'auteur est franchement athée et l'on dit généralement que c'est son droit, mais il considère le croyant comme un arriéré. Pour un peu il dirait que le Dieu païen est supérieur au Dieu chrétien. Il trouve que le suicide n'est pas condamnable et que l'euthanasie est un réel progrès.

Le livre de Flavin ne fait pas aimer l'Amérique.

E. Boelaert.

Semaine Coloniale Universitaire. Anvers 1949. 143 pp.

Ce volume superbement édité par l'Institut universitaire des territoires d'outre-mer donne le compte-rendu des conférences présentées par diverses personnalités belges et étrangères sur plusieurs problèmes coloniaux de notre temps.

La richesse et la valeur des conférences ressort nettement lorsqu'on considère les sujets traités et les noms des conférenciers: L'éducation politique des indigènes et les modalités d'application des recommandations de S. Francisco (A. Marzorati), British colonial policy (Sir Gerald Hawkesworth), Les coopératives et le développement de l'économie indigène (A. Moeller de Laddersous), Politique indigène française (M. Delavignette), Orientation nouvelle de l'enseignement pour les indigènes en Afrique belge (J. Vanhove), Les grandes lignes de la politique indigène portugaise (A. Mendes Corrêa), Aspects économiques des colonies portugaises de l'Afrique occidentale (Nunes dos Santos), La politique indigène de l'Espagne dans ses dépendances (J. Cordero Torres), L'organisation judiciaire et les tribunaux indigènes (J. Devaux), Het indonesische probleem (J. H. Logemann), L'alimentation et l'hygiène au Congo Belge (J. Rodhain), Le régime des tutelles (P. Orts).

Tous ceux qui s'intéressent théoriquement ou pratiquement aux questions coloniales tiendront à cœur de prendre connaissance de ces conférences singulièrement instructives.

G. H.

GUILBOT, J. Petite étude sur la Main - d'Œuvre à Douala. Mémoire I du Centre Ifan, Cameroun. 76 pp.

La première partie de cette étude est d'intérêt local et moins intéressante. Elle essaie d'établir une statistique des diverses ethnies qui composent la masse de la M.O. à Douala et recherche si le génie propre à une ethnie se reflète dans les techniques modernes. La réponse est négative.

La deuxième partie note quelques aspects du problème de la M.O. et recherche quelques remèdes à l'insuffisance flagrante de cette M.O. Avouons que la situation au Cameroun paraît nettement plus sombre qu'au Congo Belge. Depuis l'abolition du travail forcé, imposé ou maintenu par l'effort de guerre, l'instabilité et l'absentéisme s'y sont accrus d'une façon inquiétante et le rendement aurait baissé de 50 %.

Cette chute verticale du rendement serait due à la mauvaise compréhension des mesures administratives depuis 1946, au manque de compétence technique de bien des chefs européens en face des situations et des exigences nouvelles, et aussi à la consommation effrénée d'alcool. « Nous devons stopper cet empoisonnement des populations qui

se jettent sur l'alcool comme sur la viande, sans la moindre mesure. L'exemple des Polynésiens ne suffit-il pas ? »

Pour finir, l'auteur insiste sur la nécessité d'établir des normes de rendement qui devraient être à la base de la politique des prix, mais surtout de pousser l'apprentissage et l'éducation professionnelle. En somme: quelques pages pleines de modération et de bon sens. On ne remédie pas aux erreurs de l'économique avant tout par des lois « libératrices » en l'air, pour les beaux yeux de l'ONU ou de l'Internationale.

E. Boelaert.

G. SOUSA DIAS. *Julgareis qual é mais excelente...* 435 pp. Museu de Angola, Loanda, 1948.

Cette importante contribution à l'histoire de l'Angola contient 40 petites biographies de personnages qui ont joué un rôle dans le développement de la colonie. L'auteur a choisi ceux qu'il juge les plus représentatifs pour l'œuvre coloniale portugaise, sans se limiter strictement à ceux d'origine portugaise. Ainsi à côté de Diogo Caô, de Duarte Lopes, de Salvador Correia de Sá, etc. nous trouvons F. Welwitsch, Willem Venter, le P. Lecomte et l'indigène Orlog.

L'ouvrage est techniquement bien soigné et abondamment illustré de photographies, de vues diverses et de cartes géographiques.

G. H.

UNESCO. *Monographies sur l'Éducation de Base, 1. Description et Programme.* 100 pp. Paris 1950.

L'Unesco projette la publication d'une série de monographies sur ce qu'elle appelle « éducation de base ». Voici la première brochure de cette série.

Une première partie explique ce qu'il faut entendre par le terme « éducation de base », tandis que la seconde donne un aperçu sur ce qui a été dans ce domaine réalisé par l'Unesco.

La description de ce qu'on entend par « éducation de base » vient augmenter encore la collection déjà si riche et variée des définitions de l'éducation. Le programme de chaque éducation de base varie largement selon les circonstances. De tout ce qu'il doit comprendre en définitive, nous lisons e. a. « le développement spirituel et moral; la croyance à des valeurs morales et l'habitude d'y conformer sa conduite, ce qui inclut la critique des normes traditionnelles de conduite et leur modification pour les adapter à de nouvelles circonstances » (pp. 12-13).

L'auteur ne semble rien connaître au-delà d'une déontologie sans principes dogmatiques, ce qui revient à l'absence de principes tout court. « Dogmatique » lui paraît même synonyme de « sectaire » et de « étroit » quand il dit: « L'enseignement de stricts principes religieux n'entraîne pas la nécessité d'inculquer aux enfants un esprit dogmatique, sectaire et étroit (p. 56) » L'enseignement catholique est un enseignement de stricts principes et entraîne en effet la nécessité d'inculquer aux enfants et à tout homme croyant un esprit

dogmatique, c. à d. la croyance à des vérités spéculatives ou « dogmatiques ». Il est bien difficile, voire impossible d'être neutre dans cette matière.

Cependant, beaucoup des idées de l'auteur sont parfaitement acceptables et appliquées par les missionnaires catholiques depuis des siècles. « Tout en tâchant d'éliminer la crainte et tous les autres éléments indésirables de la superstition, l'éducation religieuse et morale doit préserver et développer ce qu'il y a de bon dans les croyances et les coutumes traditionnelles de la population; elle doit bâtir sur elles et les adapter à une conception plus large des devoirs de l'homme envers ses semblables et de la place qu'il occupe dans l'univers. Lorsque l'éducation aura éliminé le fléau millénaire de la terreur religieuse, il faudra s'attacher à la remplacer utilement, et selon les principes de la morale, par le sens des responsabilités sociales et de la discipline individuelle. C'est là une tâche incombant spécialement à ceux qui seront à la tête des écoles. » (p. 55).

Au sujet de l'évangélisation nous lisons une conception étrange: on ne devrait pas commencer en s'adressant aux enfants mais plutôt aux adultes, pour éviter le danger d'un conflit qui ne peut manquer de se déclarer dans l'âme des enfants; ils seraient, en effet, éduqués dans le mépris de la croyance de leurs parents (p. 55).

L'auteur ajoute que beaucoup de malentendus et de dissensions sont la conséquence d'intolérance idéologique ou religieuse, ce qui est vrai, surtout parmi les peuples civilisés. Qu'on commence donc l'éducation de base parmi ces peuples-là.

L'idéal de l'éducation de base est l'enseignement primaire universel, gratuit et obligatoire (p.14). Cependant, cet enseignement ne doit pas comprendre alors l'obligation d'aller à l'école et encore moins d'aller à une école déterminée. De plus, il faut admettre des degrés dans cette obligation; probablement elle est souhaitable seulement pour l'enseignement primaire. Quant à l'enseignement gratuit, nous ne devons pas oublier que le droit et l'obligation d'éduquer les enfants est en premier lieu chez les parents mêmes, qui éventuellement peuvent être déchargés par d'autres organismes.

A cause de cela, nous pensons qu'il ne faut pas les décharger de cette tâche tout à fait, si ce n'est que pour l'enseignement primaire, afin d'assurer le minimum de formation intellectuelle que chaque homme doit posséder.

La mise en pratique de cet idéal exige en outre des recherches scientifiques considérables. L'avertissement qu'on trouve dans l'EDITORIAL de la revue « Oversea Education », vol. XXI, n° 3, April 1950, n'est que trop fondé: « A more serious danger is that Unesco, anxious for quick results, should be content with a superficial description of the technical difficulties and their technical solution. What is really needed is a thorough analysis of the economic and psychological difficulties, for it is those which are usually the most important. » (p. 1050).

Pour tous ceux qui s'intéressent à l'enseignement, cette monographie sera une source d'information et d'érudition, à cause des nombreux problèmes et des suggestions abondantes qui y sont présentés.

F. M.

Les Pères du Saint Esprit au Bas-Congo. (1873-1883)

C'était donc au mois de septembre 1873 que le P. Duparquet, Vice-Préfet de la mission du Congo, et son compagnon le P. Carrie arrivèrent dans la partie de l'Afrique que la Congrégation du Saint Esprit venait d'adopter définitivement comme nouveau champ d'apostolat. 1)

Il n'est pas de notre intention de suivre ici en détail tout le développement de l'œuvre missionnaire des Pères Spiritains dans le vaste territoire confié à leur zèle. Nous renvoyons le lecteur aux publications du Père M. Briault. 2) Nous nous bornons à étudier l'apostolat des Pères du Saint Esprit par rapport à l'histoire des missions catholiques dans la partie de l'Afrique, qui deviendra dans quelques années l'Etat Indépendant du Congo. Dans cet article nous nous limitons au Bas-Congo.

Or, nous pouvons distinguer deux périodes, qui caractérisent l'activité des Pères Spiritains durant les premières années de leur séjour dans ces parages :

1. La Période d'exploration, qui va de 1873 jusqu'à 1880;
2. Celle des Fondations dans le Bas-Congo, de 1880 jusqu'en 1883.

I. La Période d'exploration dans le Bas-Congo.

Avant d'entreprendre les travaux de fondation à Landana, le P. Duparquet explora d'abord la partie septentrionale de la contrée, Ponte Negro : il parcourut également le Chioloango. La conclusion de cet examen ne fit que confirmer le choix de Landana. Une maison y fut achetée ainsi qu'un vaste terrain. Les deux missionnaires se partageaient la be-

1) Voir dans « Aequatoria » XIII, 1950, p. 66 et 93.

2) P. Briault, « Cinquante années de mission au royaume de Loango », dans Rev. Hist. Mis. XIV. (1937) p. 380-388 ; 502-514. - P. Briault, « Le cinquantenaire de la Mission du Congo français (Brazzaville) », dans Rev. Hist. Mis. XV. (1938) p. 504-523 ; XVI (1939) p. 37-55. - P. Briault, « La reprise des Missions d'Afrique au dix-neuvième siècle. Le Vénérable Père Libermann. » Gigord, Paris, 1946, p. 534-551.

soigne avec le frère coavers qui les accompagnait : la nouvelle mission de Landana était fondée. 3)

La première année fut consacrée à l'établissement matérielle du poste de Landana. Au mois de novembre 1874, profitant de l'offre gracieuse de M. Lafage, agent général des factoreries françaises de la côte, le P. Duparquet entreprit à son tour un voyage d'exploration sur le Congo. Il pénétra jusqu'à Boma et y étudia les possibilités de pénétration dans l'intérieur du pays. 4) Dans son rapport il écrivit le 23 novembre 1874 à propos de Boma : « Cet endroit renferme en effet tous les éléments qu'on peut désirer pour le succès d'une mission : salubrité, sécurité, grand centre de population, communications fréquentes et faciles avec l'Europe, avec Loanda, les pays de l'intérieur et spécialement San Salvador et le centre du Congo. On peut facilement y racheter de jeunes esclaves. » 5)

En mars-avril 1876 il envoya le P. Carrie, son collaborateur, à Banana, et Boma visiter les colons européens qui se trouvaient dans les différents postes aux bords du Congo. Il y devait aussi baptiser les enfants des nègres venus de San Salvador. Le P. Carrie se rend aussi à San Antonio, sur la rive gauche du fleuve tout près de son embouchure. 6)

Aux mois de juin et juillet 1876 le P. Carrie retourna à Boma et y posa les premières bases de la future mission en acquérant aux représentants du chef indigène Sangué cinq hectares de terrain au bord du fleuve. Les noms de J. Conquy et d'Alexandre Delcommune figurent à cet acte. 7) Le P. Carrie écrivit un long rapport de ces deux voyages dans la revue « Les Missions Catholiques ». 8)

En Septembre de cette même année 1876 le P. Duparquet se rendit lui-même une seconde fois à Banana, Boma et San Antonio en vue d'y établir la mission. Il rencontra à Memlao, près de Banana, un chef chrétien, qui avait construit une chapelle dans son domaine. Le P. Duparquet y célébra la Sainte Messe et regarda Memlao comme une mission rétablie. Elle n'eut pourtant pas de lendemain. 9)

Car en janvier 1877 il envoya le Père Carrie à San Antonio, dont le chef de Memlao dépendait. Le missionnaire y trouva la mentalité des indigènes complètement changée et hostile à toute action évangélistique, attribuant aux missionnaires la sécheresse dont leur contrée souffrait depuis le départ du P. Duparquet en septembre dernier. Il dut retourner à Landana sans avoir pu réaliser quelque chose. 10)

Telle était la situation des missions catholiques dans le Bas-Congo au moment de l'arrivée de Stanley à Boma, le 10 août 1877. Le fameux explorateur venait de réaliser son exploit sensationnel, il avait traversé toute l'Afrique suivant le cours du Congo. La voie vers l'intérieur du continent noir était ouverte. Qu'allaient faire les missionnaires catholiques, stationnés à l'embouchure du fleuve ?

C'est à cette époque, au mois d'octobre 1877, que le P. Duparquet, atteint d'une profonde anémie, dut rentrer en France. Cette nature voyageuse était toujours à la recherche de nouveaux champs d'apostolat. C'est ainsi qu'à peine rétabli, il partit en février

3) Archives de la Congrégation du S. Esprit. B.G. IX, 1873,762.

4) Arch. Cong. du S. Esprit. B. G. X, 1874, 417 - P. Aussems, dans « Grands Lacs. » Tome L, 1940, p. 19.

5) Arch. Cong. du S. Esprit. B. G. XI, 1876, 458.

6) Arch. Cong. du S. Esprit. B.G. XI, 1876, 486 - P. Aussems, dans « Grands Lacs. » Tome L, 1940, p. 19.

7) Arch. Cong. du S. Esprit. B.G. XI, 1876, 490 - P. Dieudonné Rinchon, « Les Missions Catholiques au Congo. »

(1930) p. 7-8 - P. de Schaetzen, « Les Origines des Missions Belges au Congo. » Brasschaet, 1937, p. 3.

8) « Les Missions Catholiques » 20 avril 1877 : 4, 11, 18 octobre 1878 : 1 et 8 novembre 1878.

9) Arch. Cong. du S. Esprit. B.G. XI, 1876, 491. - P. Aussems, dans « Grands Lacs. » Tome L, 1940, p. 19.

10) Arch. Cong. du S. Esprit. B.G. XI, 1877, 493.

1878 pour l'Afrique australe et à sa place le P. Carrie fut nommé Vice-Préfet de la mission du Congo. (1)

Le nouveau Supérieur vint de se trouver immédiatement devant une nouvelle situation dans le Bas-Congo. Les missionnaires protestants commençaient alors à s'intéresser à leur tour aux missions du Congo. Voici dans quelles circonstances.

Les appels réitérés de Livingstone, sa mort si émouvante et le transfert de ses restes à Westminster (1874) avait suscité la sympathie des protestants anglais pour l'Afrique équatoriale.

Le 14 mai 1877, M. Robert Arthington, un généreux philanthrope de Leeds, en Angleterre, qui depuis longtemps s'intéressait à l'Afrique, écrivit au Comité de la mission baptiste de Londres une lettre, dans laquelle il notifiât qu'il mettait à la disposition de ce comité une somme de mille livres sterling, en vue de voir entreprendre immédiatement une action religieuse protestante dans l'ancien royaume du Congo; et il y envisagea déjà l'éventualité d'étendre plus tard cette action à l'Est, sur le Congo, au delà des rapides, jusqu'à Nyangwé.

A la fin de juillet 1877, le Comité accepta la proposition de M. Arthington. Deux mois plus tard, le 17 septembre 1877 le Daily Télégraph annonçait au monde l'arrivée de Stanley à Boma, après avoir suivi et délimité depuis Nyangwé tout le cours du grand fleuve inconnu.

Le Comité de la mission baptiste de Londres fit alors appel à deux jeunes ministres protestants, MM. Grenfell et Comber, qui, au Cameroun, s'étaient fait remarquer par leur énergie. La lettre leur arriva le 5 janvier 1878. Tous deux acceptèrent la mission et se préparèrent immédiatement à la remplir...

Un voyage préliminaire (en janvier-février 1878) leur permit d'entrer en relation avec les factoreries de Boma, de prendre les arrangements au sujet des porteurs indigènes, et d'envoyer une lettre au roi de San Salvador pour l'avertir de leur arrivée. Puis en juin, après avoir reçu les instructions définitives de Londres, ils partirent pour faire leur tentative directe de pénétration protestante.

Le 8 août 1878 ils arrivèrent à San Salvador. En vain les deux missionnaires avaient essayé, étant en route pour San Salvador, de pousser leur reconnaissance du pays jusqu'au Stanley-Pool. Les tribus les prirent pour des commerçants et ne leur permirent pas de traverser leur pays. Force leur fut de se rendre directement à San Salvador. Il leur parut le plus sage de s'établir d'abord à San Salvador, et, après y avoir convenu des mesures nécessaires, ils repartirent pour faire leur rapport au Comité de Londres et demander de nouveaux collaborateurs. Thomas Comber rentra en Angleterre en décembre 1878.

Le 27 février 1879 le Comité de Londres avait déjà trouvé trois nouveaux missionnaires qui partirent le 25 avril suivant pour l'Afrique. Le groupe des quatre était à San Salvador le 25 juillet 1879. (2)

Quelques jours après que Grenfell et Comber avaient terminé leur première reconnaissance, une seconde société protestante aborda les rives du Congo, la Livingstone Inland Mission. Les représentants de cette société débarquèrent à Boma le 28 février 1878. Leur intention était de relier Banana au Stanley-Pool par une série de postes. Ils construisirent une première cabane à Opope, au pied des chutes de Yelaba. Quelques mois après

(1) — P. M. Briault. Rev. Hist. Mis. Tom. XIV (1937) p. 387.

(2) Voir Bentley « Pioneering on the Congo ». Aussi J. Ramaud, « Au Congo pour Christ ! » Liège, 1909 p. 16-33.

leur arrivée, les deux premiers représentants furent rejoints par deux autres. ¹³⁾

D'autres événements se déroulaient en ce temps dans le Bas-Congo. Déjà en septembre 1876 le roi Léopold II avait convoqué à Bruxelles la Conférence géographique, d'où était sortie l'Association Internationale Africaine qui avait pour but l'exploration et la civilisation de l'Afrique centrale. Le 15 octobre 1877 le Comité national de Belgique envoya une première expédition qui devait pénétrer le Continent noir par l'Est. Lorsque le roi apprit l'arrivée de Stanley à Boma, il conçut immédiatement l'idée d'engager l'explorateur à ses services. Ce n'est qu'au mois d'août 1878 que Stanley accepta l'offre royale. Il fut chargé par Léopold II de se frayer un chemin à travers les montagnes de Cristal et d'ouvrir ainsi la voie de l'ouest vers l'intérieur du pays; il devait aussi fonder des postes tout le long du fleuve. Stanley débarqua à Banana avec son personnel le 14 août 1879.

En ce même temps l'Allemagne venait d'envoyer une expédition scientifique vers le Bas-Congo.

Quelle était l'attitude prise par les missionnaires catholiques en ces circonstances?

« Tout cela avait vivement ému les missionnaires français du Gabon et de Landana. Après qu'ils en eurent conféré longuement ensemble, le P. Carrie, Supérieur de la mission de Landana, fut chargé de transmettre ces nouvelles à la maison-mère de la Congrégation du S. Esprit, et d'exposer à l'œuvre de la Propagation de la Foi la situation pénible où se trouvaient les missionnaires en face de ces grandes entreprises, s'ils étaient obligés, faute de ressources, de demeurer impuissants sur les positions acquises. Le P. Carrie dans son compte rendu faisait ressortir l'importance qu'il y avait à commencer au plus tôt l'établissement à Boma sur le Congo ». ⁽¹⁴⁾

Le personnel de la mission du Congo fut renforcé. Le P. Carrie reçut en novembre 1878 un nouveau collaborateur en la personne du jeune P. Augouard, à peine arrivé depuis janvier dernier au Gabon. Il le destinait à la fondation des stations dans le Bas Congo. ⁽¹⁵⁾

Entretemps l'Œuvre de la Propagation de la Foi envoya en juillet 1879 un don de 10.000 frs pour la fondation de Boma. ⁽¹⁶⁾

Cette même année, le P. Carrie se rendit à Boma pour explorer encore une fois la contrée. Il pénétra même jusqu'à Vivi, premier poste établi par Stanley dans les montagnes, et il y étudia les possibilités d'établir des postes de mission dans les centres fondés par l'Association Internationale Africaine.

Il y apprit la nouvelle, que depuis juillet dernier les protestants s'étaient établis à San Salvador; ce qui l'affligeait grandement. Il écrivit alors une longue lettre en portugais au roi catholique de San Salvador, pour lui informer que le Pape avait envoyé déjà depuis douze ans des missionnaires catholiques pour évangéliser San Salvador et se consacrer entièrement au bien et au salut de Sa Majesté. Malheureusement, santé et force avaient manqué à leur Supérieur et jusqu'à présent celui-ci n'avait pu dépasser Boma. C'était là, reconnaissait-il, l'excuse du roi qui avait accueilli des hommes, venus pour enseigner l'hérésie. Et le Père de terminer sa lettre par quelques considérations sommaires d'apologétique.

Cette lettre ne fut pas bien reçue du roi... et les protestants restèrent à San Sal-

13) D. Fr. de Meeus et D.R. Steenberghen. « Les Missions religieuses au Congo belge. » Anvers, 1947, p. 118-119.

14) G. Bealier. « L'Apôtre du Congo. » Paris, 1932, p. 53.

15) Mgr. Augouard. « 28 Années au Congo ». Tome I, p. 155-156; 159-160.

16) Ibidem. Tome I, p. 200.

vador. (17) Plus que jamais le P. Carrie était décidé d'activer autant que possible l'érection de la mission de Boma. Il n'attendait plus que le personnel nécessaire et celui-ci était annoncé pour les mois suivants.

2. Les Fondations dans le Bas-Congo.

Dès l'année 1880 l'activité des Pères du S. Esprit au Congo allait se déployer sur divers terrains, dans le Bas-Congo, au Stanley-Pool et dans le Haut-Congo. Nous n'étudions ici que ce qui se rapporte aux fondations du Bas-Congo.

La Fondation de la mission de Boma. (1880)

Ce fut le P. Visseq, qui, le 30 mars 1880, fut chargé par le P. Carrie de cette fondation (18), la première mission catholique au XIX^e siècle dans le territoire qui allait bientôt faire partie de l'État Indépendant du Congo. (19)

À propos de cette nouvelle station missionnaire, le P. Augouard, qui se préparait à Landana pour les autres fondations du Bas-Congo, écrivit ces paroles intéressantes : « Nous avons pu entreprendre cette nouvelle mission au centre même des opérations protestantes et malgré l'infériorité de nos ressources, nous n'hésiterons pas à entrer dans la lice pour opposer la vérité à l'erreur. (20) ... Stanley veut ouvrir au commerce cette partie sauvage de l'Afrique. Dans tous les cas, la religion ne peut rester en arrière et, sans avoir entre les mains les millions des explorateurs, nous allons essayer d'implanter parmi ces sauvages le christianisme, qui sera toujours la seule base de la véritable civilisation. (21) ... La nouvelle mission de Boma sera la porte de l'intérieur de l'Afrique. (22) ... Elle est grande comme la moitié de la France, et même davantage, car elle n'a pas de limites à l'intérieur et nous ne nous arrêterons que lorsque nous aurons rencontré nos confrères de Zanguebar, sur les lacs Nyanza et Tanganika. (23) Bien des années s'écouleront avant cet heureux jour, car nous voulons établir des centres solides et nous aurons pour cela à vaincre des difficultés de toutes sortes. » (24)

Les missionnaires regardaient donc la mission de Boma comme le point de départ pour une action de grande envergure vers l'intérieur du continent noir. Le premier plan du P. Carrie avait été en effet d'établir dans les centres de l'Association Internationale Africaine des postes de mission, afin que l'action évangélisatrice aille de paire avec l'œuvre civilisatrice entreprise par cette association humanitaire. (25)

Après les premiers travaux matériels de l'installation à Boma, le P. Schmitz fut envoyé avec dix jeunes noirs de Landana pour fournir le premier effectif à la nouvelle sta-

17) Bentley. « Pioneering on the Congo. » Tome I, p. 162-166.

18) Mgr. Augouard. « 28 Années au Congo. » Tom. I, p. 201. - P. Aussems. Grands Lacs. Tom. L. (1940) p. 19.

19) P. Dieudonné Rinchon. Cap. « Les missionnaires belges au Congo. » (1931) p. 8.

20) Mgr. Augouard. o. c. Tom. I, p. 200.

21) Ibidem. p. 163-164.

22) Ibidem. p. 180.

23) Les Pères Blancs de l'Afrique s'y étaient établis depuis janvier 1879.

24) Mgr. Augouard. o. c. Tom. I, p. 202.

25) Déjà en 1874 le P. Duparquet envisageait les missions dans les pays au-delà des rapides du Congo.

tion. On y établit une colonie d'enfants. 26)

2. La Fondation de la mission de San Antonio. (1881).

En vain au mois de janvier 1877 le P. Carrie avait-il essayé d'ériger une mission en cet endroit. On n'avait pas perdu ce projet de vue. Lorsque le P. Augouard fut chargé en 1881 de préparer son expédition vers le Stanley-Pool, il fut retenu pendant deux mois dans le Bas-Congo. Il en profita pour visiter à son tour San Antonio et y fut reçu à bras ouverts. « Il y eut grande affluence de gens qui venaient visiter le nouveau missionnaire, et ils étaient d'autant plus empressés qu'ils croyaient que je venais pour rester définitivement avec eux : aussi furent-ils grandement désappointés lorsqu'ils apprirent le contraire », écrit-il lui-même. 27)

Il y revint cependant quelques mois plus tard, en septembre 1881, en vue, cette fois-ci, d'y établir la mission. 28) Il y rencontra pas mal de difficultés. « Dans la fondation de San Antonio, écrit-il, j'ai eu des tracas et des ennuis de toutes sortes ; car la tribu des Moussorongos est bien la plus sauvage que j'ai vue jusqu'ici. Deux fois on m'a menacé de mort, et il y a quinze jours, plus de trois cents sauvages armés de fusils sont venus pour tuer les blancs et brûler la mission. Tout s'est terminé pacifiquement. . . Ce sont des gens turbulents et qu'il faut connaître à fond, et avec lesquels il faut user tantôt de douceur, tantôt de rigueur. Anciens pirates, ils ont encore leurs goûts de pillage et de guerre, ils se servent de fusils pour la cause la plus futile. » 29)

Mais bientôt le P. Augouard devait s'occuper aussi de la mission de Boma ; le P. Schmit étant mort en février 1882, le P. Augouard devint supérieur de Boma et de San Antonio. 30)

Le 3 février 1883, il pouvait cependant écrire : « Les deux missions du fleuve du Congo, Mboma et Saint Antoine, sont définitivement installées. » 31)

3. Le Transfert de la Mission (de San Antonio à Memlao. (1886)

Ce fut en 1886 que l'ancienne mission de San Antonio fut transférée des possessions portugaises de la rive gauche du Congo à la rive droite à quelques minutes de Memlao, village situé à proximité de Banana. Voici pour quelle raison. « Les Mossorongos, ou indigènes de San Antonio, n'étant maintenus par aucune puissance européenne, avaient à plusieurs reprises occasionné de graves désagréments aux missionnaires, les accusant de posséder, dans leur maison, tantôt un objet, tantôt un autre, qui empêchait la pluie de tomber. En 1885, le P. Visseg, supérieur de la communauté fut roué, par eux, de coups de bâtons. Force fut alors à la mission de San Antonio d'abandonner cette tribu inhospitalière. Les pères résolurent de s'établir à Memlao. Ils prirent possession de leur nouvelle installation provisoire le 2 février 1886. Le 8 juillet ils s'installèrent enfin à Memlao

26) P. Aussems, dans Grands Lacs, Tom. I. (1940) p. 20. - Il n'est pas de notre intention de donner ici l'historique du développement de ce poste de mission, p.904-915 et Tome XIV, p. 522-526.

27) Mgr. Augouard, o. c. Tome I, p.246.

28) Ibidem, p.251-252.

29) Ibidem, p.266-267 et 272-273.

30) Mgr. Augouard, o. c. Tom. I, p. 264.

31) Mgr. Augouard, o. c. Tom. I, p. 297.

même. Mais à peine étaient-ils installés, que les indigènes songèrent à les expulser. Ce furent d'ailleurs de proches parents de ceux de San Antonio, avec les mêmes dispositions belliqueuses et farouches. Les missionnaires n'avaient pourtant pas tant à craindre qu'à San Antonio, parce qu'ils étaient appuyés à Memlao par le poste et tous les blancs de Banana. » 32)

Un des missionnaires spiritains qui vinrent s'y établir, fut le P. Callewaert Emile, originaire de Marke-lez-Courtrai. Arrivé au Congo en 1885, il avait été placé d'abord à Boma, et fut le premier missionnaire belge au Bas-Congo au XIX^e siècle.

Après les surprises du début, la mission de Memlao connut une période de paix et de prospérité. 33)

P. Auguste Roeykens. Capucin.
Molegbe.

32) P. Aussems, dans Grands Lacs. Tom. L. 1940, p. 22-24.

33) P. Dieudonné Rinchon. « Les missionnaires belges au Congo. » (1931) P. 8.

Les Proverbes dans la Langue des Ngombe.

Aucune étude linguistique ou anthropologique n'est complète sans une connaissance des proverbes d'un peuple. Ces proverbes nous représentent la sagesse cristallisée des anciens et leur philosophie de la vie. Ils sont tirés de toutes les activités de la vie journalière, ainsi que de la vie de la forêt, des bêtes, des oiseaux, des poissons, etc. Ils nous révèlent ainsi une connaissance très intime de la nature.

Dans l'ancien temps l'instruction des jeunes gens se faisait par des proverbes, des fables et des légendes. Malheureusement, les jeunes gens d'aujourd'hui, fiers d'avoir acquis un petit brin de civilisation européenne, regardent la culture indigène comme quelque chose de païen, bonne pour les vieux « baseenzi » du village, mais peu nécessaire pour eux qui ont bu aux sources de la sagesse même.

Heureusement, il y a des exceptions et il est important de nos jours d'encourager les jeunes gens à garder ce trésor précieux de leurs langues maternelles.

Il est certain que ces proverbes sont très anciens. Il est important à noter que tout est personnifié dans la langue des proverbes, soit un objet quelconque, ou même une idée abstraite.

En étudiant les proverbes on est frappé parfois par la pensée claire et profonde des anciens. Ils avaient sans doute le temps de penser.

La centaine de proverbes qui suivent sont tirés de la vie indigène et de ses activités.

I. Philosophie de la Vie.

1. **Modi na mbi boni ? Eka e we mene ; omopeli na sapi.**
*Qu'est-ce que j'ai ? Votre affaire (chose). Vous l'avez à la main.
Si on ne vous aime pas, cherchez la raison en vous-même.*
2. **Nganga e diko ps bowea busa :**
*Le maître grimpeur n'arrive pas au ciel.
Il y a des limites à tout effort humain.*
3. **Ika ! Ika ! aboteja ngondo na busa.**
*Oh ! Oh ! sépare le ciel et la terre.
Un petit mot fait un grand mal.*
4. **Nganga e mokonda abunga njea.**
*Le maître chasseur se trompe de chemin.
Tout homme est faillible. (Cette idée est exprimée par beaucoup de proverbes).*
5. **E mbi ! E mbi ! Opeli na ebo ?**
*Le mien ! Le mien ! L'avez-vous à la main ?
Ceci se dit des gens vaniteux qui se vantent de leur prouesse, de ce qu'ils vont faire, etc.*

6. **Bopele bo eka pe bosia na busa.**
Ce qui est bon ne dure qu'un jour.
7. **Mojo, mosenge pe boboto na moto.**
*Une palabre est comme la ceinture d'un homme qu'il ne quitte jamais.
Le mal est lié à l'homme comme une ceinture.*
8. **Likanda bokundu, benge na moselo.**
*La véranda sans feu - les enfants passent.
On ne s'arrête pas où il n'y a pas d'accueil.
(Le likanda est le toit à côté de la case).*
9. **Ogwa pembe, mosangoli duti (duci).**
*Le « pembe » (pour blanchir) meurt, l'héritier est la saleté.
La saleté est voisine de la propreté. Il faut entretenir ce qui est bon.*
10. **Nakokobi adikabi na sako.**
*« Je le ferai » restera avec sa promesse.
Celui qui promet toujours et ne fait rien ne possèdera que ses promesses.*
11. **Boso bo minao, tebakake na bu pembo.**
*Le visage d'un ami - on ne le porte pas pour aller en visite.
On est responsable de ses propres actes. Le coupable ne peut emprunter l'innocence d'un autre.*
12. **Emeli ekumu na moswa 'nde.**
*La paresse (est) la gloire de son maître.
Il n'y a que le paresseux qui loue la paresse.*
13. **Lonsenge lonsenge losia.**
*Plus, plus, c'est fini.
L'avare qui n'est jamais content, qui veut encore plus, finira par devenir pauvre.*
14. **Mondeli esukakulu.**
*Un homme bienveillant - un oreiller.
On peut se confier à celui qui est bienveillant.*
15. **Egegele adinga eleho mwano.**
*Le sot pense qu'un conseil est douloureux.
Ceci se dit très souvent à ceux qui n'écoutent pas les conseils de leurs parents ou de leurs amis.*
16. **Lehemo t'akamoe moto.**
Le repos n'enlève pas le fardeau.
17. **Dilo, mens pe bodonga a mako.**
*Le mal (est) l'urine qui ne quitte pas les pieds.
Le mal est autour de nous comme l'urine qui tombe aux pieds.
(« dilò » ne se dit que rarement maintenant. Le mot a le même sens que « moja » palabre, culpabilité).*
18. **Moto ahula, dole adika.**
*Un homme revient, l'empreinte reste.
Un homme ne peut passer sans laisser des traces.
(Ceci se dit du bien et du mal, de l'influence sur les autres, etc.*
19. **T'abunge moja, abunga moja mo mwana.**
Celui qui ne se trompe jamais, se trompe dans une affaire d'enfants.

20. Mombwi te yeme.
Le cheveu gris n'est pas la laideur.
La vieillesse n'est pas déshonorante.

II. La Femme.

21. Bopele bo moseka pe boboto na eduku.
La beauté d'une jeune fille n'est pas sans tare.
Rien n'est parfait. Ne vous laissez pas tromper par les apparences.
22. Mwali mopele, bamobule.
Une femme qui est bonne - on lui tourne le dos.
On se fatigue de ce qui est bon.
(Cette idée est très courante dans la langue des proverbes.)
23. Odi a ndongo odi a bondenge.
Vous êtes polygame, vous êtes célibataire.
Si vous êtes riche, vous pouvez devenir pauvre.
24. Mwali apalaka mondengi opeli liposo.
Une femme aime le célibataire qui a de la peau (viande).
Si on veut se faire aimer il faut avoir quelque chose à offrir.

III. Les Enfants.

25. Osuki bwako, mwana akwi ta mosa ?
Vous avez enfermé le lit, l'enfant est tombé dans le feu.
Ceci se dit des gens qui prennent des précautions trop tard.
26. Mwana mombi t'abongo bodumbe.
Un enfant: un couteau qu'il ne faut pas rejeter,
Votre enfant peut vous blesser comme un couteau, mais vous ne le reniez pas.
27. Yanga apeli endongo, abuaka na yo ngoma.
Un enfant a une carotte de maïs, il danse.
Un enfant se contente de peu de choses.
Ceci se dit des gens qui font grand cas de rien.
28. Mwana 'bali te bamoleje eboli.
Un bâtard, on ne sonne pas une cloche.
On ne se vante pas de ce qui est indigne.
29. Mōngō a libangake bengē na jala.
Un voyage au commencement: les enfants fiers.
Les enfants sont fiers au début d'un voyage.
L'épreuve d'un voyage n'est pas au commencement mais à la fin.

IV. L'Amitié.

30. Bwela njea pe botaka likulu.
L'amitié est un sentier qui ne manque pas de tournants.

31. Nakopale ! Nakopale ! Odinga yogo ena.
*Je vous aime ! Je vous aime ! Attention la mort est là.
 Méfiez-vous de ceux qui ne cessent de dire qu'ils vous aiment. Les Ngombe croient
 que le sorcier qui veut tuer quelqu'un s'approche de lui comme un ami.*
32. Mwana na sango, likondo na deke.
*Enfant et père, le gros bananier et le crochet.
 Ceci se dit de l'aide mutuelle du père et du fils ; celui-ci est l'appui de son père com-
 me le crochet qui soutient le gros bananier.*
33. T'odae oko na limbaci li madiba na mune.
Que ton amitié ne soit pas celle de l'huile et de l'eau.
34. Molondo mo etondo osonga na minao.
*La charpente de votre maison, vous la porterez avec votre ami.
 Votre ami partage un fardeau trop lourd pour vous-même.*

V. Le Célibataire.

35. Mondengi t'adae kumu.
*Un célibataire n'est pas le chef.
 L'impossible.*
36. Bomwenga bopele njingo bondengi.
*Le célibataire qui est beau a de l'espoir.
 Le célibataire qui n'a pas de dot n'aura que son espoir, pas de femme.*

VI. L'Esclavage.

37. Yogo e mobuli sengo bohali.
Un esclave est malade, le remède est loin.

VII. Le Corps.

38. Mokongo mopipo mopingeja panji.
*L'échine forte renforce les côtes.
 Ceci se dit très souvent au sujet des chefs forts, des parents, des lois, etc.*
39. Mommo mabae masosana.
*Deux mains se lavent.
 Ce qu'un seul ne peut faire, deux peuvent le faire.*
40. Mosapi momoci te mohakoe boso.
*Un doigt n'essuie pas le front.
 Un seul homme ne suffit pas pour une affaire sérieuse.*
41. Molema ligbongo limbekke na mbua omoci.
Le cœur est un marais qui devient boueux avec une seule pluie.
42. Ekeke mokuku enens ko mojo.
*Le petit corps : la palabre est grande.
 Ne jugez pas selon les apparences.*

43. Pola ebenai molema makia matanga 'tei.
La blessure au cœur, les gouttes de sang sont à l'intérieur.
On ne voit pas les blessures du cœur.

VIII. La Maladie. La Mort.

44. Malia t'apale lisiko.
La maladie n'a pas de rançon.
Personne ne peut échapper à la maladie.
45. Yogo, munda mo bobako.
La mort, une branche pourrie (qui tombe sur celui qui passe en dessous).
On ne sait jamais le jour de la mort.
46. Kosa yogo ojeba bodenga.
Faites semblant d'être malade, vous connaîtrez vos beaux-parents.
C'est dans le besoin que vous saurez si vous avez des amis.
47. Te babome yogo pengo.
On ne chasse pas la mort à coup de bâtons.

IX. Le Deuil.

48. Busa bogwi na ngwao mobotu e libs.
Le jour de la mort de votre mère - le manioc (pilé) comme votre cuisse.
On est gentil au moment du deuil, mais on oublie vite.
49. Te baswee njemba na mombisoli.
On ne roule pas un corps dans une larme.
Une larme ne fait pas un linceuil.
50. Mobanga na bio pe bodika na mwali.
Celui qui mène le deuil n'hérite pas la femme.
51. Bayea bio baduka lisingo.
Ils pleurent, ils cherchent de l'épinard.
Même en deuil il faut manger.

X. Le Chef.

52. Bokumu, denga.
Un chef, une famille.
Où il y a un chef il y a des gens.
53. Abatiti na kumu bamowa a njili.
Il n'est pas bien avec le chef, on le tuera parmi les palmiers.
On ne craint pas celui qui n'a pas d'amis forts.

XI. La Sorcellerie.

54. Moto o demba o bwela.
Un sorcier est comme un ami.

55. Nganga e ngila pɛ bokia madiba.
*Le chef des tabous boit de l'eau.
 Personne ne peut se passer de l'eau.*
56. Moswa 'male agwaka, akinaka nguku jisepi.
*Le féticheur meurt; il laisse ses colis (de fétiches et de médicaments, etc.) suspendus au toit.
 Même le féticheur doit mourir.*
57. Mwemba mongi t'anɛ yogo.
*Le féticheur est une mouche qui ne passe pas la mort.
 Où il y a la mort, il faut chercher le féticheur.*
58. Awoi akosea na mbisoli.
*Il a tué, il trompera avec des larmes.
 Le sorcier qui a tué quelqu'un le pleure.*

XII. La Chasse.

59. Edi boso, edi boso, esameja mobengi nja.
*En avant, en avant, a fait dormir le chasseur sans manger.
 Ceci se dit des gens qui méprisent le petit gibier, qui veulent aller plus loin, plus loin
 pour avoir le gros gibier, et finissent avec rien de tout.*
60. T'okine oko mboloko na mokilingo mo ngoa.
Ne laisse pas le mboloko parce que vous entendez des cochons sauvages.
61. Nganga e bwenga, yogo e nde oko mbongo.
*Le chasseur d'éléphants (par piège - lance attachée en haut) sera tué par les éléphants.
 Celui qui prend l'épée périra par l'épée.*
62. Nganga e luki pɛ bosameja mbulu.
*Le maître chasseur ne peut pas suivre les pistes des oiseaux.
 Il y a des limites à tout.*
63. Busa bowa ndotu bobamala aiwa.
*Le paresseux tue, le grand chasseur ne tue pas.
 La bonne chance pour le pauvre, la malchance pour le riche.
 Celui qu'on regarde comme va-nu-pieds réussit; celui qui est vanté ne réussit pas.*
64. Obangi mboloko, t'ose ebo.
*Vous avez craint la rosée. N'y mettez pas la main.
 Vous n'avez pas chassé, vous ne mangerez pas.*
65. Kumu t'angoe na esende.
*Un chef ne se lève pas pour un écureuil.
 Un chef ne se dérange pas pour un rien.*
66. Odukiti lepalepa odukaka sɔpɔ edodo.
*Vous n'avez pas chassé, le ventre est plat: vous chassez, le ventre est arrondi.
 Celui qui ne travaille pas ne mange pas.*
67. Bakumeaka mobengi pɛ bobumea ngbange.
On flatte le chasseur, on ne flatte pas sa lance.

XIII. La Guerre.

68. Moboma nguba agwa na epupu.
Celui qui fait des boucliers meurt, (lit. un haillon) un morceau de bouclier à la main.
Celui qui s'occupe du bien d'autrui néglige ses propres affaires.
69. Odi a engbanga pe bobosa buki.
Vous êtes dans une colonne, n'oubliez pas que vous êtes seul.
A la guerre on est toujours seul. Une flèche peut toujours vous tuer même si vous êtes entouré de nombreux amis.
70. T'ogwe oko aboli bo, nguba jinene ji macili.
Ne mourrez pas où se trouvent les guerriers; beaucoup de boucliers de fuyards.
Ne craignez pas les boucliers; beaucoup de fuyards les portent.
71. Onaka etumba mwangwao ayeli.
Vous faites la guerre, votre frère est devant vous.
Si vous êtes seul, ne cherchez noise à personne.
72. Nguba jinene, bilombe ko bisamano.
Beaucoup de boucliers, six guerriers.
La lâcheté se cache derrière un bouclier.
73. Ambani a njea te ba.
Attendez, sur le chemin - ce n'est pas la peur.
Le prudent guerrier s'arrête pour écouter; l'imprudent se lance en avant
74. Mwana 'ngando t'agwe akuki.
Un homme libre ne meurt pas couché par terre.
Un homme meurt debout.
75. Kele t'aluse panje.
La colère ne trouve pas les côtes.
La colère ne suffit pas pour faire la guerre.

XIV. La Pêche.

76. Bokske bo gbigbi pe bohinea na ndende.
Une petite anguille électrique, on ne la touche pas des bouts des doigts.
Ne méprisez pas ce qui est petit; il peut être aussi dangereux que ce qui est grand.
77. T'obembe oko ekoke na duti.
Ne cherchez pas un petit poisson dans l'eau trouble.
78. Owoiti molekano t'odinge oko bodidi.
Vous n'avez pas eu de succès quand les eaux étaient hautes, vous n'aurez rien aux eaux basses.
Il y a une saison pour tout.
79. Esika ekeke madiba swi te badikake.
L'eau s'en va, les poissons s'en vont aussi.
Ceci se dit souvent du chef et son peuple, d'un père et ses enfants, etc.

XV. La Plantation.

80. Nsau jihinda na bokoana.
*Les fruits « nsau » murissent à force d'exemple, l'un regardant l'autre.
Ceci se dit très souvent au sujet de l'exemple.*
81. Gbie e minao, mbembe e swa, e we mene ko ngoa na bato.
*La plantation de votre ami: des traces d'un léopard; votre plantation: des traces de cochons sauvages et de gens.
On ne cache pas ce qui est bon mais ce qui est mauvais.*
82. Ekasa e likondo ebuaka pe ndundu.
*Une feuille de bananier danse sans tam-tam.
Se dit des gens qui font grand cas de petites choses.*
83. Boso endongo pe bopinga na lingolia.
*Le maïs est mûr, la plante se dessèche.
L'âge apporte la faiblesse.*
84. Lindonga na mbuku.
*Le fruit lindonga (un fruit énorme) tombe et laisse son empreinte sur le sol.
Un homme meurt mais son influence reste.*

XVI. Le Travail.

85. Mohuloa mobotu pe bohuloa mosala.
*Envie de manger: pas envie de travailler.
Le paresseux n'est pas paresseux en mangeant.*
86. Moyoa likala pe boyoa liwele.
*Celui qui peut faire des nasses ne fait pas de jouets.
On réussit à faire des choses importantes mais on n'a pas de succès à des choses peu importantes.*

XVII. Les Voyages.

87. Sua boka, t'apeake njea, epeaka njea oko moto.
*Allons! en avant! ne prend pas le chemin; c'est un homme qui prend le chemin.
Les paroles ne suffisent pas; il n'y a que les pieds qui puissent marcher.*
88. Mokoka lihemi.
*Un tronc d'arbre, le repos.
Un obstacle sur le chemin nous donne du repos.*
89. Mwenga moyai pe boboto na njea.
Une longue piste mène à un chemin

XVIII. Manger.

90. Mangbinji pongo makambo mapipo.
*Les mêmes pots, de grandes palabres (Lingbinji est la petite marmite d'homme).
Ceux qui mangent dans la même marmite peuvent se disputer.*

91. Otumbi osapoa.
*Vous avez mis (la marmite ou de la viande, etc.) sur le feu, vous l'enlèverez.
 Vous avez commencé une palabre, n'attendez pas qu'un autre aille se brûler les doigts
 pour vous. C'est votre responsabilité.*
92. Makana ma bodeja mbongo bamei.
*Les fruits « makana » laissés, les éléphants sont arrivés.
 Si le fruit est mûr, on doit le manger; si on le laisse jusqu'au lendemain pour être
 plus mûr, les éléphants les mangeront pendant la nuit.
 Agissez si le moment est propice; n'attendez pas.*
93. Nja pe bosia na misuba.
*La faim ne finit pas avec la mauvaise humeur.
 La mauvaise humeur ne remplit pas le ventre.*
94. Molembe gbaka monoko manji, moka'ka ebene mbanga bohahana.
*Rien que du manioc la bouche est lourde; si on entend parler de viande, les mâchoires
 deviennent légères.
 Un peu d'encouragement fait marcher le travail.*
95. Edi a lipuka pe bojeba kombe.
*Ce qui est dans le panier, le nom est inconnu.
 On ne sait pas ce qui peut arriver: le destin.*
96. Nganga e nja, kola emopusa.
*Le maître de la faim, absent de la fête.
 C'est quand on a le plus grand besoin qu'on manque de moyens.*

XIX. La Danse.

97. Obuaka diko, opeli etape ?
*Vous dansez en haut (sur un arbre); est-ce que vous tenez une branche ?
 Ceci se dit souvent en guise de menace : vous prenez des libertés ; faites attention.*
98. Yemba epele, ndundu edisoi.
*Une bonne chanson, le tam-tam est troué.
 (S'il n'y a pas de tam-tam pour accompagner, la meilleure chanson ne vaut rien).
 Une chose est bonne, si elle peut servir à quelque chose.*
99. Njenje e ngomo pe bohula na liposo.
*Regardant la danse ne revient pas avec la peau.
 Ce n'est pas celui qui regarde danser qui trouve une femme.
 L'admiration, le regard ne suffit point à trouver une épouse.*
100. Ndundu mbuci, ngando bohali.
*Les tam-tams tout près, le village loin.
 Vous entendez parler de quelque chose qui paraît facile, mais en essayant vous expéri-
 mentez que c'est difficile.*

De Verering van de Tweelingen bij de Logo-Avokaya

'n Tweeling is zelden welkom, gelijk waar. In beschaafde landen vreest men 'n tweeling alleen om de grote last. Ook de inlanders nemen deze last zwaar op, hoewel hij voor hen ten slotte bijkomstig is. Zij vrezen 'n tweeling vooral om het uitzonderlijke van het geval, en om de wezenheid zelf van de tweeling (lati ¹).

Al wat zelden voorkomt en uitzonderlijk is, krijgt voor hen 'n magische betekenis en wordt « ruba » genoemd ²). Wanneer er dus niemand van de familie voordien 'n tweeling gebaard heeft, wenen en jammeren de verwanten: « toko ni ti lati, ni ruba ro = vrouw deze heeft gebaard tweeling, deze ruba gelijk. » Zij wensen dan ook luid op dat er 'n tweelingkind zal sterven en aldus de ruba wegnemen (Avokaya-Kologi, Logo-Gila, -Langu en -Tandra). « Als er één sterft is het goed, want worden beide groot, dan is dit 'n voorteken dat er veel van het dorp zullen sterven » (Logo-Koleba), of « anders zal hun vader of moeder sterven » (Logo-Lundri en -Tabuluba). Het gebeurt dan ook dat de aanstaande moeder zegt: ik heb erg pijn, ik zal 'n tweeling baren want ik voel 'n kind rechts en 'n kind links. Als het eerste kind leeft moet ge het tweede doden, doch als het eerste niet leeft, moet het tweede leven ». De baker roept dan haar man om te beletten dat er 'n kind zal gedood worden (Baka-Sélu). Gewoonlijk, nu toch, zal men beide laten leven.

De tweeling-kinderen worden niet als gewone mensen beschouwd, en misschien zijn het helemaal geen mensen, ten minsten één van hen. De Logo-Niari o. a. denken dat ze de lindri (schaduw, geest) zijn van 'n overleden verwant. Als dusdanig worden ze dan ook vereerd omdat ze, evenals de overige tori (= mānes), macht hebben over leven en dood, kiemkracht en groeikracht, de jacht en de visvangst kunnen doen gelukken of mislukken. Daarom is 'n zekere verering voor de tweeling, of misschien juist gezegd voor de tori, lindri of geest van de overleden verwanten die in de tweeling komen huizen, geboden. De verering van de tweeling verschilt van deze van het livu-kind. De tweeling schijnt immers niet behekt te zijn, doch is eerder zelf 'n beheksing voor de verwanten, zodat een of ander om hunnentwil zal sterven indien ze zelf, of een van hen, niet sterven.

Om dit geloof in de ruba, om deze schijnbare reïncarnatie van 'n afgestorvene in een van de tweeling-kinderen, wordt de raadpleging gedaan, zoals verder zal beschrijven

1) Lati: De Logo-Tabuluba en sommige andere clans zeggen lèti doch het woord lati is meer algemeen gebruikt. Er dient toch ook opgemerkt dat de Logo wel 'n a hebben die erg naar de e klinkt. Ti betekent baren. Voor la of lè kon ik geen betekenis vinden. De Baka noemen de tweeling « tongho », de Mondo « dadasè », en de Mangutu-Mamvu « lèi ».

2) Ruba: Kpele in zande, na mogwe in manghetu, en nu ook in hangala-taal, betekent slecht voorteken, iets dat ongeluk voorspelt.

worden.

Wanneer 'n familie niet meer aan haar eerste tweeling is, wordt de geboorte van 'n tweeling met minder schrik, en soms zelfs met vreugde, begroet. « omdat dit de familie rap vergroot ».

I

Geboorte en Labi. ³⁾

Bij de geboorte zelf is er geen bijzondere ceremonie, temeer daar men zich meestal niet aan 'n tweeling verwacht. Gewoonlijk dus is het de moeder of 'n zuster die de barendende helpt, en desnoods gelijk welke moeder. Zoals altijd wordt de navelstreng doorgesneden met drie of vier splinters van baka-gras, naar gelang het kind 'n meisje of 'n jongen is ⁴⁾. Zijn beide tweeling-kinderen jongens, dan snijden ze dus voor elk viermaal; zijn het beide meisjes, dan voor elk driemaal; zijn ze van beider kunne, dan drie- én viermaal. Ze begraven de navelstrengen in éénzelfde putje (Algemeen).

Aanstands wordt de maagschap verwittigd van de geboorte van 'n tweeling, en even rap komen de mannen en de vrouwen, die voordien 'n tweeling gebaar hebben, of zelf 'n tweeling-kind zijn, toegelopen om raad te geven en te helpen, en zo mogelijk de ruba te bezweren (Avokaya-Kologi en Gila). Dikwijls, en in de meeste families, hebben de oude lati-ouders of de lati zelf 'n eigen rol te spelen, zoals bij gelegenheid zal aangetoond worden.

Ook de labi-ceremonie schijnt niet anders te zijn voor 'n tweeling als voor 'n gewoon enkel-kind. De moeder eet hetzelfde labi-eten als voor elke andere geboorte, en de duur van de labi is net eender: in algemene regel drie dagen voor 'n meisje en vier dagen voor 'n jongen. Het labi-eten verschilt natuurlijk weer, niet alleen van familie tot familie, maar zelfs van persoon tot persoon, alhoewel het de schijn heeft dat er steeds bonen bij te pas komen. Nu eens bonen met sesaam bereid, soms nyapia van bonen, dan weer perènda van bonen, soms baradida van eleusine, soms tahisu of moes van eleusine ⁵⁾. Dit wil zeggen dat gedurende drie of vier dagen, iedere dag éénmaal 'n pot gekookt wordt van het eigen labi-eten.

Zoals bij iedere geboorte eet de moeder uit 'n nieuwe pot, waaruit niemand voordien

3) Labi: Labi is al wat drie of viermaal gedaan wordt of gedurende drie of vier dagen wordt herhaald, naar gelang het kind (in casu) of 'n mens van het vrouwelijk of van het mannelijk geslacht is. In algemene regel is drie het magisch cijfer voor 'n vrouw en vier voor de man, en uitzonderlijk omgekeerd, ten minste bij de Logo-Avokaya en de Padjulu van Faradje, die het eveneens uitsluitend labi noemen. De Baka daarentegen noemen het « ondu » en de Mondo « gèlé », en beide gebruiken het magisch getal van drie voor al wat het mannelijk geslacht aangaat, en het magisch getal van vier voor al wat het vrouwelijk geslacht aangaat. Ook de Mamvu-Mangutu-Walese hebben 'n magisch getal, doch het cijfer schijnt zeer verschillend te zijn. Verder krijgen we nog het woord « labipi ». Dit woord is 'n verkorting van labi-kudupi = labi-overschot-afwerken, dus afwerken wat overschiet van de labi, de labi gedaan maken.

4) Baka: Baka is vals suikerriet, olifant-gras. Met ieder baka-splinter snijden ze 'n weinig en smijten hem weg. Met de derde of vierde splinter snijden ze de navelstreng over (Algemeen).

5) Labi-eten: Niapia van bonen (brij), perènda van bonen, bonen met eleusine-bloem, kosomonzowa (bonen en sesaam) waarop de olie bovendrijft, of kosoto (bonen bereid met gemalen sesaam en met inlands zout bereid), bonen en tahisu (moes van eleusine), baradida van eleusine (dunne brij).

De bovendrijvende sesaam-olie gieten ze af in 'n klein potje, en wrijven daarmee de tweeling in: dit is echter 'n algemeen gebruik bij iedere geboorte.

gegeten heeft noch mag eten. Ze mag ook geen kippen-, geiten-of slangenvlees eten binst de labi, zoniet zal de lati sterven. Onder dezelfde bedreiging mag ze niet uit haar eigen pot eten, moest men bij vergissing daarin geiten-of slangenvlees gekookt hebben. Elders duurt dit verbod voor de lati-moeder tot zolang ze 'n ander kind gebaard heeft, of normaal zou kunne ngebwaard hebben-twee à drie jaar (Abitra, Karisia, Mabinza-Nzoro). Vader en moeder eten binst de labi-dagen ook niet samen, al eet elk uit 'n verschillende pot (Niapia). Niemand mag ook al die dagen 'n stuk brandhout bij de jonge moeder nemen.

Andere ceremoniën bestaan er binst de labi-dagen niet bij de geboorte van de lati, tenzij men hier en daar een lati-dzo of tweeling-hutje bouwt seffens na de geboorte.

Lati-dzo.-In sommige families is het de gewoonte 'n strooien hutje voor de tweeling te maken (Avokaya-Gila,-Basiri,-Kologi... Logo-Tandra,-Bandre,-Tabuluba...), doch dit gebruik is ver van algemeen. De Avokaya-Kologi trekken de latidzo op achter de geboortehut, seffens na de geboorte. De ouders en de tweeling verblijven er drie of vier dagen (labi), en verlaten deze hut definitief na de labipi-ceremonie. Elders betrekken de ouders dit hutje eerst na de labipi (Bandre).

Heel de tijd dat de tweeling in de latidzo verblijft mag men ze niet zien, noch in de hut binnegaan, zonder vooraf iets aan de tweeling te betalen. Zelfs de grootouders en gelijk welke verwant zijn hieraan gebonden. Als betaling geeft men pijlen, vingerringen, hakken en nu ook geld, doch wat men ook aan de tweeling offert, het moet telkens 'n tweeling-offer zijn, zodat ieder evenveel heeft (Tabuluba). Deze betaling is niet algemeen vereist, en schijnt dan ook alleen dáár in voege waar de latidzo 'n gewoonte is.

II

Labipi.

De labi voor de tweeling behelst, buiten het gewoon labi-maal, de latibu-lèdè (tweelingputjes-verering) en de lati-dans. Het labi-maal bij de geboorte van 'n tweeling verschilt in niets van 'n gewoon labi-maal; we verwijzen naar 'n latere studie over de « geboorte ».

De latibu-lèdè daarentegen en de lati-dans zijn eigen aan de geboorte van 'n tweeling. De latibu-lèdè wordt zelfs 'n blijvende ceremonie in de tweelingen-familie bij akkerbouw en jacht, zoals verderop beknopt zal beschreven worden.

Er kan geen vast tijdstip noch vaste volgorde van de labipi-ceremoniën gegeven worden. Meestal gebeurt dit den derden of den vierden dag na de geboorte. Elders wacht men 'n week of zelfs veertien dagen totdat de kinderen sterk geworden zijn (Mogoi, Labvuru...). Hier en daar wacht men een, twee en zelfs meerdere jaren (Matafa-Tavudri). Sommigen vereren de tweeling-putjes vóór de dans en vóór het labi-maal, anderen weer na de dans, alhoewel de putjes zelf doorgaans 's morgens vroeg, bij zonsopgang, gedolven worden.

De labipi kunnen we als volgt behandelen:

- a) Het uitdossen van de lati-ouders en soms van de lati zelf,
- b) Latibu-lèdè: graven en verering van de tweeling-putjes,
- c) Het lati-maal.
- d) De lati-dans.

a) - Uitdossen.

Het is onmogelijk om voor ieder Logo- en Avokaya-familie het uitdossen van de

tweeling en hun ouders, of alleen van de moeder te beschrijven; de verscheidenheid is te groot. Daarbij verschilt ook de tijd van het uitdossen, alhoewel dit over het algemeen gebeurt op l a b i p i-dag, juist vóór de l a t i b u-lèdè en de rituele dans. Soms smukken de ouders zichzelf op of mekaar, dan weer komt dit rechtens toe aan 'n man of 'n vrouw die voordien 'n tweeling baarde of aan 'n volwassen tweelingkind.

Koord. De Logo-Lëivoro binden alleen 'n n i a z a-koord om de hals van de moeder. De Logo-Amvoria van Angwandi binden 'n l e m v a-lichaam aan hals, polsen en enkels van de tweeling, na het graven van de l a t i b u. Soms binden ze bovendien ook 'n l a t i b a aan hals, polsen en enkels van de tweeling vóór de l a t i b u-lèdè.

Het gebruik van de l a t i b a (tweeling-koord) is vrij algemeen, zodat deze lichaam niet anders genoemd wordt dan « tweelingkoord ». De Logo-Logari binden ze om hun hals en lenden. Bij de Logo-Dolo bindt de moeder zich 'n l a t i b a om polsen en lenden, alsook om de polsen en lenden van de tweeling; vader niet. De Logo-Niari en de Avokaya-Atsuaka (Balanda) binden de l a t i b a om de hals van de tweeling zodra ze door de pijp van de l a t i b u gestoken zijn, en hiermee is bij hen de l a t i b u-lèdè gedaan. De ouders binden zich geen l a t i b a aan bij de Niari, terwijl bij de Atsuaka alleen de moeder zich 'n l a t i b a om pols en hals bindt. De Avokaya-Gila binden ze om hals, lenden, polsen en enkels. Bij de Avokaya-Atsaba en -Kologi binden de ouders 'n l a t i b a g o om hun hals en om deze van de tweeling. De Logo-Adrangoro sluiten de l a t i-dans af met 'n l a t i b a om de hals van de tweeling te binden. Te Karisia is het 'n oude l a t i-moeder die de jonge l a t i-ouders met 'n l a t i b a omgordt, terwijl al wie wil zichzelf met 'n l a t i b a omwindt. Bij de Lundri van Angwandi binden de l a t i-ouders zich 'n koord om de lenden en dansen. Dan kappen ze 'n b a d r i-lichaam met twee vertakkingen en binden ze om hals en enkels van de tweeling. De Logo-Kalukuria binden 'n l a t i b a om de hals van de tweeling en van de moeder juist voordat ze de navelstreng doorsnijden. De Bandre-Bandimva, de Logo van Karisia en van Mabinza-Nzoro, alsook o. a. de Logo-Tandra, hangen de l a t i b a om hun hals. De Tandra gebruiken 'n k a r i b a als l a t i b a; bij de Tandra-Tibu bindt de vader de l a t i b a om hals én van de l a t i én van de moeder. De eigenaardigheid bij hen ligt in de manier waarop ze deze l a t i b a aanbinden. Ze leggen namelijk de lichaam om hun hals, binden ze tot 'n losse knoop, kruisen de twee tampen van de koord over de borst en binden de uiteinden vast op hun rug, op de hoogte van hun lenden. Bovendien binden ze meestal nog 'n tweede l a t i b a om hun lenden.

Korogo (pijlzak). De l a t i-vader hangt bovendien zijn pijlzak over zijn linker-schouder, zodat hij onder zijn oksel hangt. Hij prangt boog en lans in rechterhand, terwijl de moeder 'n mes, 'n vegeer en 'n roerstok vasthoudt (o. a. Avokaya-Atsaba). Dit is echter ver van algemeen.

Ayanga-hoedje: « a y a n g a » genoemd door de Logo en ook « k o z a l a » door Logo en Avokaya. De vader zet 'n hoedje op geweve van bladeren van de t e n d e-palmboom, 'n Tros pluimen van de sprinkhaanvogel, 'n sperwer of 'n gewone kip danst op het hoedje (vrij algemeen: Bagnu, Abitra, Atsaba, Matafa...) Te Karisia o. a. zet de moeder ook 'n hoedje op, terwijl elders (a. o. bij de Avokaya-Atsaba), de ouders helemaal geen hoedje opzetten.

Schaamschort. Bij de Logo-Bagnu bindt de vader zich 'n boomschors-broek aan. Bij de Avokaya van Aola binden de ouders zich 'n schortje in antilooftvel om de lenden.

Bij de Avokaya-Obi en de Logo van Abitra hangen oude lati-ouders 'n vel van de bodi-antiloop als schort aan de hals van de nieuwe lati-ouders; dit vel hangt hun over één schouder als 'n velschild. Bij de Logo-Mariba binden ze alleen 'n koord van dierenhuid over hun schouders.

b) Latibu - lèdè.

Tweelingputjes-verering. Al de Logo en Avokaya-families kennen de verering van de tweelingputjes, doch nogmaals verschilt de officiant, de plaats en de wijze van verering van familie tot familie.

1° **Officiant.** Bij zonsopgang of 's morgens rond 8 u. delft de vader (Tandra-Tibu, Angwandi, Karisia. . .) of de moeder (Tandra-Mandia. . .), of 'n man of 'n vrouw, zelfs 'n vreemde, die reeds 'n tweeling baarde (Udu, Avokaya-Obi, Tandra, Abitra. . .) Elders nog komt dit toe aan de grootvader (Avokaya) of gelijk welke verwant van de vader (Adrangoro. . .)

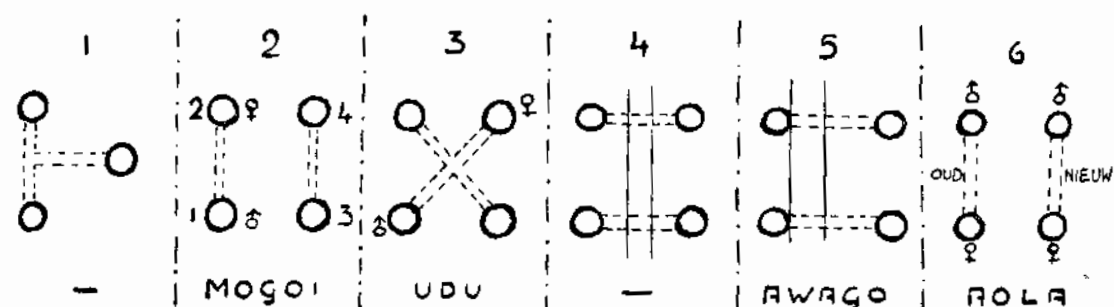
2° **Plaats.** Terwijl de meesten de putjes nabij de deur van de geboortehut delven (Aola, Avokaya-Atsaka, Mogoi, Abitra, Karisia. . .) of van de tweelinghut (Avokaya-Basiri, Bandre-Bandimva. . .), kappen anderen de putjes op de weg (Tandra, Niari, Avokaya-Kologi en Atsaba. . .). Enkelen delven de putjes naast de drago of geestenstok, aan de hutdeur van de familievader (Logo-Nièdu van Mogoi, Avokaya, Surubasia. . .), terwijl nog anderen 'n plek kuisen onder 'n grote boom nabij de hut, om het even langs de weg of in de brousse, om de putjes in de schaduw van de boom -denkelijk hun geestenboom: (kido, lupi, kutsi. . .) - te kappen (Bagnu, Adrangoro. . .). In geval de latibu niet naast de drago. (6) gedolven worden, draagt men de tweeling toch, zoals trouwens ieder pasgeboren kind, onder de drago « om ze aan de afgestorven verwanten te tonen » (Avokaya-Kologi).

3° **Aantal.** De putjes zelf verschillen in aantal, hoewel er bijna algemeen vier zijn. Bij mijn weten hebben alleen de Tandra van Awago 'n vijfde putje, terwijl sommige Tandra van Mogoi, in geval de tweeling beide meisjes zijn, slechts drie putjes zouden delven (sic Jacoko Makuta); dit wordt echter weer tegengesproken. Hier en daar vinden we op 'n wegeltje of aan de mond van 'n veld slechts twee putjes, doch dit zou niets met 'n tweeling te maken hebben, al worden deze putjes ook latibu genoemd (cfr. verder onder VII).

Door den band worden de putjes twee aan twee onderling verbonden door 'n ondergrondse pijp. Deze pijp wordt ook « tori-lati » genoemd, en per extensie worden de latibu ook wel zo genoemd (Angwandi, Mogoi. . .). Terwijl de ondergrondse pijpen haast overal gelijklopend zijn, verbinden de Avokaya van Udu de putjes kruisgewijs, zodat niet twee doch de vier putjes onderling verbonden zijn. In geval er slechts drie putjes zijn vormt de pijp de letter T. In geval de latibu op den weg gedolven worden,

6) De drago of geestenstok is een boomtak van 'n bepaalde houtsoort, nog voorzien van kleine takken. Die tak wordt geplant naast de hutdeur, bezijden of achter de hut, ofwel nog op het erf of onder een boom. Onder deze geestenstok worden, op dodenstenen of op een paddestoel-vormige termietennest, de offers gebracht voor de afgestorvenen. De drago is dus ten slotte hetzelfde als de atoro van de Azande of Ngbandi en de geestenstokken die men hier en daar in Soedan en bij vele andere volkeren aantreft.

lopen de ondergrondse pijpen dwars over de weg. Enkele tekeningen zullen de zaak best verduidelijken.



4° Grootte. De grootte van de putjes verschilt bovendien naar gelang van het gebruik ervan. Soms meten de putjes ongeveer 20 cm. doorsnee, zijn 10 à 15 cm. diep, en staan op armlengte van mekaar (Aola). Soms zijn ze kleiner van omvang en staan ze dichterbijeen, maar hier en daar zijn de putjes zo groot dat men gemakkelijk 'n kip, 'n tweeling-geitje of 'n tweeling-kind door de ondergrondse pijp kan steken. De verschillende grootte van de putjes en de vorm van de ondergrondse pijpen, verraden 'n verschillende wijze van verering. De Logo van Mogoi, Abitra... trekken 'n kip door de pijp. De Logo-Niari, Tandra, Amvoria, Digala, en de Avokaya-Atsuaka, -Kologi, -Atsaba... steken ook de tweelingkinderen door de pijp. De Niari, Amvoria, Digala, Mogoi, Kareo, Riama... (te Abitra en de Atsaka niet) trekken ook de tweeling-geitjes door de putjes.

5° Verering. Te Abitra staan de lati-ouders aan weerskanten van de pijpen. Vader steekt 'n kip door iedere pijp, de vrouw neemt ze aan. Daarna beslaat 'n oude lativader of -moeder de jonge lati-ouders met beide kippen, en snijdt deze de nek over. Ieder kip wordt afzonderlijk, in een verschillende pot, gekookt. Ze koken bloem en sesaam met inlands zout, en offeren van dit alles 'n weinig onder 'n kido-boom, hun geestboom. De oude lati-ouders, zovelen als er zijn, eten de rest van het labi-eten op en drinken het labi-bier eveneens onder 'n kido-boom of ook elders. De jonge lati-ouders eten niet van dit maal, doch ze gieten wat bier in de putjes en beide slurpen dit op, ieder aan zijn kant.

Te Mogoi wordt er slechts één kip door de pijp gestoken. Deze kip blijft leven als de livu-kip. (Cfr. Het behekste kind: Zaïre, April 1949). Wanneer deze kip veel eieren gelegd heeft en de kuikens heeft uitbroed, en ze groot geworden zijn, worden de broers en de zusters van de lati-vader bijgeroepen om al die kippen op te eten. Na de ceremonie met de kip, gieten ze nog wat bier in 't eerste en tweede putje, en stoppen wat monzowa of andere brij in het derde en vierde putje.

Bij de Avokaya-Obi gebeurt de verering als volgt. De beide lati-ouders gaan drie- of viermaal rond de lati-dzo. Daarop dragen ze de lati buiten bij de putjes. De oude lati-ouders staan langs één kant, de jonge langs den anderen kant. Als de oude latimoeder het kind bij de benen opneemt en het hoofd van het kindje drie- of viermaal (naar gelang het kind 'n meisje of 'n jongen is) in het putje steekt, staat de jonge latimoeder achter haar rug. Daarop legt ze het kind neer en herhaalt dezelfde ceremonie met het tweede kindje in het tweede putje. De mannen blijven ondertussen op hun post staan. Na deze

ceremonie wordt de tweeling terug in de hut gedragen. Hierna nemen ze allen hun oude standplaats in. De oude lati-ouders smijten ieder 'n brokje monzowa in het putje langs hun kant. Daarop verwisselen ze van plaats met de jonge lati-ouders en smijten ook in die putjes 'n brokje monzowa. Nadien gieten ze wat bier in de putjes. Hierop eten de lati-ouders de labi-monzowa en drinken het labi-bier. Eerst daarna worden de potten bier en eten uitgehaald en aan de verwanten uitgedeeld.

Bij de Logo-Tandra van Awago gaat het als volgt. De moeder giet 'n weinig bier in het vijfde putje (cf. tekening 5). Daarop nemen de lati-ouders ieder 'n kind in de hut en plaatsen er zich mee tussen de putjes. De vader steekt de eersteling in het eerste putje, door de pijp, en moeder neemt het op uit het tweede putje. Hierop steekt moeder het tweede kindje in het derde putje, door de pijp, en vader neemt het op uit het vierde putje. Zo drie- of viermaal naar gelang de tweeling 'n meisje of 'n jongen is, zodat de tweeling één of tweemaal de ronde doet. Geen woord binst deze ceremonie. Ook de verwanten staan in wijdingstilte er rond te kijken. Hierop drinkt de moeder, zij alleen, het labi-bier uit. Verder wordt er niets in de putjes geofferd. Nu dragen de ouders de lati terug in de hut en keren seffens daarop terug bij de putjes. Iemand, gelijk wie, gaat 'n kariba-liaan kappen die de ouders mekaar rond de hals binden, als 'n officiersband, en maken zich gereed voor de lati-dans, die verderop zal beschreven worden.

Bij de Logo-Adrangoro van Tomati worden de tweelingkinderen tussen de putjes neergelegd, terwijl de verwanten van beide lati-ouders zich langs weerszijden van de putjes opstellen. De lati-vader zet de dans in, gaat naar zijn vrouw en stoot naar haar met het hoofd. Hij keert op zijn plaats weer, gevolgd door de moeder die haar man eveneens stoot. Dit doen ze viermaal. Hierop stellen de lati-ouders zich op, ieder achter 'n kind, en geven mekaar de kinderen viermaal over.

Het naar mekaar gaan en stoten gebeurt ook elders, doch eerst na de verering, en maakt deel uit van de rituele dans.

c) Labi-maal.

Bij plaatsen eindigt de latibu-lèdè met de brijceremonie. Zo gaan de lati-ouders van de Avokaya-Ogamaru naast de latibu zitten. Iemand stopt wat brij in de hand van de vader. Deze bijt erin, spuwt 'n weinig links en rechts, - drie- of viermaal naar gelang de lati 'n meisje of 'n jongen is - en eet 'n weinig op. Daarna doet de moeder hetzelfde.

Ook bij de Kakua-Gori van Ima legt 'n man wat brij in de mond van de lati-ouders. Namen ze deze ceremonie over, of is ze hun eigen?

Mr. Lartiller tekende de volgende variante op (waar?) De ouders dragen het kind, knopen om hun lenden en deze van de lati 'n latiba, en doen de tweeling door en over de pijpen gaan. Dan gieten beide ouders wat bier in de putjes en stoppen er wat brij in, ieder langs zijn kant. Daarop springen ze van het eerste putje naar het tweede, en omgekeerd. Daarna draaien ze rond de latibu en zingen « ma ti mva dringali, ma ti mva lati », terwijl ze nog altijd 'n kind dragen.

Bij de Logo-Bagnu heeft deze ceremonie eerst plaats « als de tweeling sterk geworden is ». 'n Korte dans met tweezang gaat het labi-maal vooraf. De ouders, op de gewone wijze uitgedost, staan dichtbij de deur van hun hut. De man zet de dans in. « Lati latiko » zingt de man, waarop de vrouw antwoordt: « agia, ma ti lati, lati latiko, agia ma ti lati ». De man zingt opnieuw: « ma ti ama dringalu, ma ti amf kalaki ». Terwijl dansen ze naar

willekeur, doch ze houden mekaars handen vast. Hierop zetten ze zich neer. 'n Man nijpt wat brij af en houdt het voor de mond van de vader. Deze bijt er 'n brokje af, spuwt het rechts van zich weg, bijt nog 'n brokje en spuwt het links uit. Daarop drinken ze het labi-bier.

Op plaatsen heeft dit labi-maal—of is het 'n herhaling?—eerst plaats als de tweeling « uit eigen hand eet ». De ouders dragen hen dan naast de latibu, stoppen wat brij in de mond van de tweeling, en daarna ook in de putjes. De rest eten ze thuis op (Logo-Imvuri).

De Tandra van Awago drinken het labi-bier eerst na de rituele dans; de vrouw drinkt driemaal, de man viermaal. Daarop neemt de man viermaal 'n brokje monzowa tussen zijn tanden en spuwt het uit; de vrouw doet driemaal hetzelfde. Daarop beginnen ze voor goed te eten en te drinken, doch zij alleen, want de andere verwanten krijgen noch bier noch monzowa.

d) Lati-dans.

Sommigen doen de lati-dans na het labi-maal (Tandra, Mogoi, Avokaya-Ogamaru...), anderen vóór het labi-maal (Kakua-Gori), doch gewoonlijk en bijna algemeen na de latibu-lèdè.

Doch vóór de dans spreken de Bandri - Bandrimva de volgende bezwering uit: « Is het 'n vreemde man die de lati baarde dat ze dan sterven, doch is de man van de lati-moeder hun vader, dat ze dan leven ».

Sommigen zetten de dans in met drie- of viermaal rond de geboortehut te draaien. Dit wordt alleen gedaan door de jonge lati-ouders, alsook door alwie vroeger 'n lati baarde of zelf 'n lati is (Avokaya-Obi...) Bij de Tandra van Mogoi o. a. lopen vader en moeder over en weer naar mekaar, stoten met hun hoofd en ayanga-hoedje naar mekaar zo als geiten doen. Bij de Tandra van Awago draaien de lati-ouders in cirkel op hun erf. De ouders staan recht over mekaar. In cirkelboog gaat de man springend naar de plaats van zijn vrouw die in tegenovergestelde cirkelboog naar de plaats van haar man gaat. Op die plaats gekomen, keren ze om en gaan terug naar hun eerste standplaats. Zo gaan ze over en weer zonder mekaar te benaderen, onder 't zingen van « ma ti mva dringali, ma ti mva lati ». Deze dans duurt zo wat 'n half uur.

Te Kareo wordt deze dans lang nadien gedaan, nm. « wanneer de tweelingen met eigen kracht op hun zitvlak gaan zitten ». Oude lati-ouders binden de jonge ouders 'n latiba aan als 'n officiersband. De vader zet 'n ayanga-hoedje op, neemt de boog in linkerhand en prangt 'n lans in zijn rechterhand; de moeder blijft blootshoofd en met lege handen. Beide ouders stellen zich nu op weerskanten van de latibu, en gieten, ieder langs zijn kant, 'n weinig bier en smijten 'n brokje monzowa in de putjes. Intussen legt 'n oude lati-vader of -moeder 'n halve kauwoerde met de opening op de mond van 'n pot bier, en trommelt met twee stokjes op de kauwoerde om de lati-dans te begeleiden. Op de maat van deze eigenaardige trommel gaan de ouders naar mekaar en verwijderen zich van mekaar. Telkens de man bij zijn vrouw komt, dribbelt hij « als 'n h-an bij 'n hen ». Terwijl zingen ze: « mi ti dringali, mi ti lati ». Ook te Karisia en te Mabinza-Nzoro, wordt de dans geleid door de kauwoerde-trommel. Bij hen echter dansen allen, hoewel misschien 'n rituele dans van de lati-ouders deze gezamenlijke dans voorafgaat. Na de dans lopen allen naar 'n kido-boom, dansen nog 'n korte dans rond de boom, waarop allen neerstrijken om te drinken (Karisia, Mabinza-Nzoro).

Het is haast overal dezelfde muzikale zin en tekst die we te horen krijgen. Hier dus enkele van die zangen.

« Ma ti mva dringali, ma ti mva lati » (Avokaya-Kologi en Gila, Tandra).

« Ma ti mva lati, ma ti mva dringali » (Logo-Lundri, Mariba...).

« Ma ti mva gborolo, ma ti mva lati » (Avokaya-Ogamaru...).

« Mi ti mva riri, mi ti mva lati » (Tandra-Tibu...).

Sommigen zeggen mi (gij) in plaats van « ma » (ik), om dat de ouders mekaar aanspreken. (Avokaya-Atsaba, Karisia...).

Soms zingen ze « dringalu » in plaats van « dringali ». Dringalu is 'n dikkop, 'n kikkervisje de grootte van 'n duim, die krielen in de krekken waarin men maniok te roten legt. Het woord dringali wordt door sommigen ook zó verstaan en vertaald. Is dit de juiste betekenis van dringali? We vinden « ngali », en niet « ngalu », nogmaals terug in de namen die aan de tweeling-kinderen worden gegeven, nm. ngali'go (ngali-man) en « ngaliwa » (het achtervoegsel duidt ook het vrouwelijke aan, al heeft « wa » ook nog andere spraakkundige bijzonderheden te verwoorden).

« Gborolo » is het gorgelend geluid van het water in 'n kalebas-pijp waaruit gewoonlijk hennep gerookt wordt; ook de pijp wordt zo genoemd. Waarom het tweelingkind « gborolo » genoemd wordt, weten zij ook niet. « Riri » is de verdubbeling van « ri » (=twee).

Na de dans ontbindt de vrouw de vel-koord bij haar man en omgekeerd (Mariba), terwijl bij andere Tabuluba, zij die de labi deden, bladeren ombinden; niemand zal verder nog bij het tweelinghutje komen.

e) Naam.

Als de navelstreng verdroogd is en afgevallen, geven ze de tweeling 'n naam. Bij de Bagnu gebeurt dit eerst « als het kind gelachen heeft ».

Tweelingen bij de Niari kregen respectievelijk de namen van « agoka » en « agoni », natuurlijk als beide jongens zijn (ago = man, ka = rood, ni = zwart), omdat de eerste altijd roder van huid is dan de tweede. Waarschijnlijk is dit maar 'n gedacht van hen, of wel steunt dit op 'n bepaald geval. Elders hoorde ik de namen « Suraki » en « ngaiwa » (verkorting van nga-yo-wa : geen eten). Elders nog, zowel bij de Avokaya als bij de Logo, krijgt de eerste jongen altijd de naam van « Lati'go » en de tweede « Ngali'go » (lati-ago en ngali-ago). Zijn beide meisjes, dan noemt men ze opvolgentlijk « Latiwa » en « Ngaliwa »; elders opvolgentlijk « Latiwa » en « Latikowa » (latikoa, latikwa). Te Aolais zijn 2 jongens die « Latigo » en « Langitai » genoemd worden. Is het eerste kind 'n jongen en het tweede 'n meisje, dan heten ze « Latigo » en « Latiwa » of « Latikpa ».

Ngaligo en ngaliwa schijnen afgeleid van het werkwoord « ngali-ngali », wat dobberen, zwalpen betekent. Ngalingali wordt gezegd van 'n stuk hout dat op het water dobbert. Zo komt ook het tweede kind aangedobberd « als 'n ngali ».

III

Verering van de tweeling.

Sommige families, meer dan andere, paaien en verwennen de tweelingen, en hebben schrik streng op te treden, hen te bekijken of te verwensen; ze vrezen dat de tweelingen zullen samenspannen om hun ouders te doden. Volgens 'n Zande-Avundua zouden de ou-

ders ziek worden, als de tweelingen, om gekijf en strenge behandeling op hun ouders zouden kwaad worden. Sommige zullen de tweelingen niet slaan, uit schrik dat de tweelingen hun 'n stijven nek, 'n soort torticollis, zal geven (Logo-Koleba).

Als de tweelingen beginnen te lopen, moet men ze goed in 't oog houden en hen beletten, door bedreigingen en harde slagen, zich samen achter de hut af te zonderen. Wanneer immers de lati achter de hut 'n stok opnemen zodat beide 'n uiteinde vasthouden, en deze stok tussen hen in twee breken, dan zal hun moeder sterven. Een van de tweelingkinderen zou dan zeggen: we moeten moeder doden, waarop het ander weigerend in vraagvorm antwoordt: wie zal ons dan eten koken? Als moeder kort daarop sterft, zal het niet lang duren of het tweelingkind zal zijn tweelingbroer of -zuster die moeder doodde, ook doden (Hyacinth Animongwa).

Dragen. Ook wanneer iemand 'n tweelingkind wil opnemen en dragen, moet men, zoals voor het livu-kind, eerst 'n tweelingoffer brengen, en aan beide kinderen juist hetzelfde geven. De ringetjes en de geldstukken die men offert, worden aan de lendenkoord gebonden, en soms ook in het tweelingputje gelegd (Avokaya-Gila, -Kologi ..).

Tweeling-offer. De noodzakelijkheid van 'n tweelingoffer beperkt zich niet alleen bij het zien (latidzo) en het dragen van 'n tweeling. Alles wat de tweeling aangaat, moet 'n tweelingszaak of -daad zijn, in alles aan mekaar gelijk. Dit schijnt bij alle volkeren, ten minste in de Noord Oosthoek van Kongo, streng geboden te zijn.

Ze worden gelijktijdig gezoogd, hoewel de eersteling de eerste borst krijgt; draait 'n kind zijn hoofd om naar het ander terwijl het zuigt, dan zal dit kind ziek worden. Ze moeten eender gekleed lopen, ten minste zolang ze ongehuwd thuis blijven. Indien de tweelingen 'n jongen en 'n meisje zijn, dan worden ze natuurlijk verschillend gekleed, doch ze zullen gelijktijdig in het nieuw gestoken worden. Komt iemand ertoe (zelfs de eigen ouders) 'n tweelingkind te verwijten en te verwensen, dan moet men beide eender verwijten en verwensen. Als 'n tweelingkind 'n pak slaag krijgt, dan moet het tweede onverdiend evenveel slagen ontvangen, zoniet zal een van de twee sterven, en het ander ook in de dood roepen. Als de moeder de hut veegt, moet ze het veegsel in twee keren wegsnijten. Moest men aan beide niet hetzelfde geven, zelfs als men één tweelingkind niet oppakt, dan zou dit wenen. Erger nog, het zou sterven, en dit zou dan nadien ook zijn tweelingbroer of -zusje in de dood roepen (Tabuluba, Logo-Logari). Volgens de Bagnu zou dit kind sterven dat de voorkeur kreeg.

IV.

Dood van de tweeling.

Als een van de tweelingen sterft voordat de lati beëindigd is, of elders, voordat de latibu-lèdè en de lati-dans plaats hadden, dan zullen al deze ceremoniën niet doorgaan. In dit geval dansen de ouders drie- of viermaal rond het graf onder het zingen van de tweeling-zang: « mi ti mva. » Daarna leggen de ouders zich platuit dwars tegenover het graf, ieder langs zijn kant, zodat hun koppen nevens elkaar liggen. Zo liggen ze ongeveer twee uren te wenen en te huilen volgens de hun eigen klaagwijze. Ze scheiden maar uit en gaan naar huis, zonder verdere ceremoniën, wanneer ze moe geweest zijn (Tandra).

Sterven beide tweelingen en zijn ze van beider kunne, dan worden ze afzonderlijk begraven, de jongen met zijn hoofd naar het Westen, het meisje met haar hoofd naar het Oosten. De grafterp van het meisje wordt na drie dagen geklopt, die van den jongen eerst na vier dagen. De lati-ouders worden dan met 'n kip beslagen. Ze maken ook twee rijen tweelingputjes (vier dus), verbinden ze twee aan twee met 'n ondergrondse pijp, gieten 'n weinig bier in twee putjes zodat ook de twee tegenoverstaande putjes, door de pijp, vol lopen. De ouders knielen ieder voor 'n putje en slurpen het bier op uit één van de latibu. Dit gebruik van sommige Tabuluba is natuurlijk weer niet algemeen.

De Tandra van Mogoi zouden de latibu alleen vereren bij de dood van de tweeling. Zo zeggen ze, doch met eigen ogen zag ik de latibu vereren voor de lindi-jacht, lange jaren na de dood van 'n tweeling in die familie. Ook Surubastia-Avokaya had 'n tweeling die eveneens lange jaren dood zijn, doch nog altijd worden de latibu vereerd telkens hij op jacht gaat, iets zaait of iets van belang doet.

Als de tweelingen of een van hen sterft voordat de labi gedaan is, valt de «ruba» weg, en is bijgevolg de latibu-lèdè en de lati-dans niet meer geboden. Ook later zal er geen latibu-verering meer plaats hebben bij akkerbouw of jacht. Zo o.a. bij de Niari en de Tandra van Awago. Dit is echter ver van algemeen, en zelfs als beide doodgeboren worden, zullen sommige Tabuluba nog de latibu vereren en de lati-dans uitvoeren, om de lati-ouders te belezen en te vrijwaren van beheksing, zodat ze zouden vermageren (Abitra).

V.

Allerlei.

'n Herhaaldelijk onderzoek in ieder dorp zou ons nog heel wat magisch-religieuze gewoonten doen ontdekken. Tweelingen zijn eer zeldzaam, en het gebeurt ook wel dat 'n oude lati-moeder, die noodzakelijk van 'n vreemde familie is, de gewoonten van haar familie in de ceremoniën inschuift. Hier volgen enkele van die gewoonten.

Als 'n vrouw of 'n meisje, zelfs onvrijwillig en onbewust, 'n latibu intrapt zodat de ondergrondse pijp instort, dan zal ze eensdaags 'n tweeling baren. 'n Schijnbeweging om hen naar de putjes te stuwen, is voldoende om ze alle van schrik op de vlucht te drijven (Kareo).

Als de lati uit eigen hand eet, en de moeder wil eten dan zal ze eerst de lati eten voorschotelen, en eerst dan zelf eten (Amvoria-Voraka van Angwandi).

Bij de geboorte van 'n lati planten sommigen twee banaan-struiken. De vrucht hiervan is aan de lati voorbehouden (Koleba).

Als 'n tweeling-ouder vermageret zal 'n oude lati-moeder, desnoods 'n oude lati-vader, zekere bladeren bereiden met eleusine; ze kunnen de bladeren niet nader bepalen, omdat dit het geheim is van de lati-ouders. De lati-moeder kookt de bladeren en de eleusine tot moes en voedert het op 'n stokje aan de zieke, zoals men 'n jonge ekster voedert. Daarna bindt ze nog latiba om de hals van de zieke, latiba die zolang zal blijven totdat die van zelf afvalt (Abitra). Wanneer hun verwant 'n tweeling gebaard heeft, zullen de Bagnu op bindi-jacht gaan (brousse-rat). Ze zullen de bindi zolang najagen totdat ze haar levend met de blote hand grijpen.

Lati-ziekte (torticolis). Slaat 'n vreemde met kwaad gemoed 'n tweelingkind, dan

krijgt hij 'n soort torticollis, 'n scheve of 'n stijve hals, stijf langs één kant (Tabuluba, Bagnu). Deze ziekte noemen ze dan ook lati-ziekte. Alleen de tweeling of 'n tweeling-ouder kan dit weer goed maken en de stijfheid wegnemen (Bagnu, Riama...). In dit geval zal 'n lati-ouder dus de latibu aan zijn deur vereren, ofwel twee putjes kappen op het voetwegeltje. Hij vereert de putjes met in het eene wat bier te gieten en in het andere wat monzowa. 'n ei of wat ook te stoppen, zoals de landri-raadpleging het zal aanraden of zoals het in zijn eigen gedacht opkomt. Daarna bindt hij 'n latiba om de hals van den zieke (Mogoi, Motoba), wringt het hoofd tussen zijn handen en draait het met 'n korte snok rechts en links, voor- en achterwaarts, zodat het kraakt. Sommigen doen dit met de blote handen, terwijl anderen de roerstok (nyafè) en 'n steen tegen het stijf gedeelte van de hals aandrukken (Abitra). De latiba moet er vanzelf afvallen en mag niet afgedaan worden (Abitra, Motoba).

VI.

Raadpleging

tijdens de latibu-lèdè bij de Avokaya van Udu. Wanneer 'n tweeling sterk geworden is, wat gewoonlijk na een of twee weken het geval is, zal 'n man, desnoods ook 'n vrouw, die reeds 'n tweeling gebaar heeft, samen met de ouders van de pasgeborene tweeling, 'n dag bepalen voor de latibu-lèdè. Voor deze gelegenheid zenden de ouders 'n bode naar de verwantschap van de moeder. Wonen de verwanten dichtbij, dan zijn allen aanwezig op de ceremonie; wonen ze integendeel ver af, dan zullen alleen haar ouders, of een van beide of 'n broer, haar maagschap komen vertegenwoordigen.

Bij zonsopgang zal 'n oude lati-vader de latibu graven rechts van de deur van de geboortehut. Mocht niemand voordien 'n lati gehad hebben, dan zal het familiehoofd zelf de putjes graven. De verwanten van de vader brengen 3 kippen mee; terwijl de verwanten van de moeder belast zijn met het leveren van 2 kippen. Twee kippen zijn bestemd voor de tweeling, twee andere voor de lati-ouders, terwijl de vijfde moet dienen voor beide maagschappen. Ieder verwant breekt ook 'n stokje, de grootte van 'n cigaret of van 'n potlood, en overhandigt dit aan het familiehoofd dat de ceremonie zal leiden. Al de vaderlijke verwanten van de tweeling brengen ook hun bogen, pijlen, lansen en jachtnetten mee.

Zodra al de verwanten in 'n brede halve kring rond de latibu neergehurkt zitten, komen de ouders van de tweeling plechtstatig uit de geboortehut en zetten zich langs weerskanten van de latibu. De bogen, pijlen, lansen en jachtnetten liggen middenin de latibu en de kring verwanten. Het kan gebeuren dat 'n vrouwelijke verwante de moeder bijstaat, maar gewoonlijk staat of hurkt alleen het familiehoofd nabij de ouders en de latibu.

Het familiehoofd begint de ceremonie met 'n gelegenheidsrede, die niet zonder vrees en in de diepste stilte aanhoord wordt. Wijdingsvol ontvouwt hun « tori-ata » (geest-en-vader) diep ernstig de betekenis van deze ceremonie. Er bestaat natuurlijk geen algemeen noch plaatselijk formulier, doch de toespraak zal ongeveer als volgt luiden:

« Lati, ami didi, ami ti zodi, ma ri amiki lèdè. Amiki ata di fè didi, ngale ati ami, amiki ata di ruba ro, adi dra ni, dre amiki are ko; taümva kuru fè akodi gna ayo. Ako ti ami ruba ro ko, ako ti ami, ma di lati tilè bèdi sèdi, taümva kofo dralè gara dri. (Ako ti ami, are vogowa ba a-sè titi tilati bèdi tini, taümva kofo gara dri).

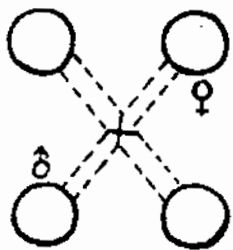
Ati di ami ngale amiki ruba ro, mi mba ko, mi dra vèledi, taümva kodè-dralè amiki bu a, kado dini ko, mi mba rëtschè, taümva kodra gara dri. Ati ami ngale ruba ro ama volè sè ya, andrea di ba i volè sè ya di, ma ba fè titi. Kado ruba ro ama volè sè ko, ii volè sè koko, ngale di lagna i, za i di, kusu, adzu, pia amaki ya titi bè di, taümva kodra ii dri, kado garo dia alo ama lafalè adi tini di sèdi, ma ba fè titi ». 7)

De bago (familie-hoofd) legt nu stokje voor stokje in een krans rond de latibu, met telkens 'n afstand van ongeveer 30 cm. Het eerste stokje dat hij neerlegt verbeeldt de vader van de lati. « (Lati) Ata di ruba i, adi dra ni, fè didi = als de tweeling 'n slecht voorteken is voor de vader, dan zal hij (de vader) sterven, dit stokje. » Dus, als bewijs dat de tweeling 'n slecht voorteken is voor de vader, zodat hij zal sterven, legt hij dit stokje waarop de kip zal sterven. Terwijl hij zegt « fè didi » (= stokje dit) plaatst de tori-ata het stokje dat de vader moet verbeelden naast de latibu. Daarna doet hij dezelfde l e m e (=bezweering) voor de moeder, en bij de woorden « fè didi » legt hij het tweede stokje dat de moeder verbeeldt. 'n Derde maal zegt hij: « ama ruba, ma dra ma, fè amaka didi = mijn ruba, ik zal sterven ik, stokje van mij dit, » en meteen legt hij het stokje dat hemzelf aanduidt. Zo legt hij 'n stokje op of in naam van ieder aanwezig verwante, telkens voorafgegaan door de bezweringsformule: « Gaduma » (naam van 'n verwant b. v.) di ruba i, adi drani, fè didi = tweeling, (dit wordt telkens onderverstaan), Gaduma is ruba dit, (Gaduma) hijzelf zal sterven hij, stokje dit ». Als hij aldus al de aanwezige verwanten vernoemd heeft en bezworen op het stokje dat ze aanbrachten en hen verzinnebeeldt, breekt de bago zelf nog 'n stokje voor ieder afwezige verwante, en bezweert het met dezelfde formule. Daarna legt hij nog een stokje voor de velden en een voor de jacht.

Nu heeft de eigenlijke raadpleging plaats die zal aanduiden wie er zal sterven, want 'n tweeling is ruba en brengt onverbiddeijk de dood mee. Wie is getekend? De kippen zullen het uitwijzen. Eerst worden de kippen van de tweeling aangesproken. De ouders zitten langs weerskanten van de latibu. De « l e m e » is als volgt: als gij,

tweeling, uw eigen ruba gebaard hebt en gij de dood zult sterven, dan moet uw kip in de putjes doodvallen en geen ander plaats zoeken. Doch als gij niet zult sterven, maar 'n ander, dat uw kip dan niet in uw putjes sterve, maar wel op het stokje van den veroordeelde. Hierop beslaat hij met de fladderende kip opvolgentlijk de putjes, de jacht-netten, bogen en lanssen, de stokjes, de tweeling en nogmaals de putjes. Dan neemt moeder met beide handen de kip, immobiliseert ze boven de kruising van de twee onderaardse pijpen die de tweelingputjes verbinden, vader trekt de kop van de kip naar zich toe en snijdt ze de nek over. Zo worden de vijf kippen een na een de nek overgesneden en kijkt men waar ze gaan sterven.

Sterft de kip van de tweeling op de putjes, dan zullen beide kinderen sterven. Sterft ze integendeel op 'n stokje, dan zal de tweeling voor de man die door dit stokje verbeeld is, ruba zijn, en zal die man sterven. Sterft de kip noch op de putjes noch op 'n stokje, doch op de bogen of op de jachtnetten, dan is dit geen ruba, doch 'n goed voorteken voor 'n rijke jacht. Ook wanneer de kip dood valt op het stokje dat de velden



7) « Tweeling, gij daar, gelijk dat ge geboren zijt, ik ben hier om u te vereren. Van uw vader stok deze, als men gebaard heeft u ruba van uw vader, (dan) zal (hij) sterven, (hij) zal uw plaats (op de wereld) niet zien (kortom: hij zal sterven); kleine kip zal nemen stokje van hemzelf. Als ze u niet gebaard heb

verbeeldt, is het 'n goed voorteken en mag men 'n rijke oogst verwachten.

Na deze ceremonie zet de lati-vader 'n hoed op van beestenvel en begint rond de putjes te dansen, samen met hen die voordien 'n tweeling hadden. Terwijl zingen ze: « *lati mva dri ngali, ma ti mva lati* » = tweeling-kind (met) 'n groot hoofd, wij hebben gebaard tweeling-kinderen.

Na de tweeling-dans bestrijken ze de maagstreek van al de aanwezigen met kippenbloed. Ze koken de kippen samen met bonen, koken bier dat voorop gebrouwd is, smijten 'n brokje kippenvlees en bonenbrij in de vier putjes, mengen dit en bestrijken daarmee de maagholte van de omstaanders, alsook de bogen en jachtnetten. Daarop gaan allen uiteen.

VII.

Latibu-lèdè voor tweeling-geiten, jacht en ziekte.

De *latibu* worden ook vereerd voor tweeling-geitjes, akkerbouw en jacht, alsook voor ziekte, *torticolis* en gelijk welke andere ziekte indien de raadpleging het zo bepaalt. De verering voor al deze omstandigheden verschilt grotelijks. Terwijl sommigen vier putjes graven voor tweeling-geitjes, jacht en akkerbouw, zullen anderen slechts 2 putjes graven voor akkerbouw, jacht en elke andere ziekte dan de *torticolis*.

a) Tweeling-geitjes.

Terloops hebben we reeds opgetekend welke families o.a. de tweeling-geitjes vereren met *latibu*, en enkele families opgegeven die de geitjes door de ondergrondse pijpen trekken.

De Logo van *Andata* vereren de putjes niet, en binden alleen 'n *lati-ba* om den nek van de tweeling-geitjes; zo beweren ze toch. De Logo van *Angwandi* daarentegen, alsook sommige *Avokaya*, delven voor de *lati-geitjes* ook 'n *latibu* naast de veranda van hun hut of op de weg. De putjes zijn bijgevolg veel groter van doorsnee en diepte, en ook de pijp is natuurlijk op maat van de geitjes die er doorheen getrokken worden. Ze binden de navelstreng aan de nek van de moedergeit, binden het ander uiteinde aan de nek van 'n geitje, en trekken dit geitje zo door de *tori-lati*.⁸⁾ Daarop doen ze hetzelfde met het tweede geitje, en trekken het door de tweede *tori-lati*. Ieder geitje heeft dus zijn *latibu*. Daarna gieten ze 'n weinig bier in de putjes. De Logo van *Mogoi* en van *Kareo* o.a. vereren de tweelingputjes alleen op 'n weg; ook zij trekken de geitjes door de pijp, bij middel van *soli-gras* en *latiba* die ze om de

ben *rubā* van hem, als ze u gebaard hebben voor ons, zoals wij 'n tweeling baren (≡ we kennen dus de zaak), kleine kip zal liggen naast erop (zal naast het stokje van vader sterven, dus niet erop). Als ze u gebaard hebben, iedereen op 't dorp kan tweeling baren, kleine kip zal ernaast sterven. Als ze u gebaard hebben *rubā* van uzelf, zult ge niet groot worden, ge zult de dood sterven; kip valt dood van u in putjes (in putjes van u). Als het zo niet is, zult ge opgroeien, kip sterft er naast. Als ze u gebaard hebben als *rubā* van ons ofwel bij verwanten van moeder, wij zetten al deze stokjes. Als ze geen *rubā* van ons zijn, noch bij hen (verwanten van moeder), als het is eetwaren (veld), of heesten, bogen, lanssen, jachtnetten van ons allen, zal kip op hen dood vallen, het is alsof iemand van ons is, alsof voor hem wij leggen stokjes allen. »

8) *Lati* wil zeggen, weg (merk het toonverschil met *lati* = tweeling. *Tori-lati* zijn dus de ondergrondse pijpen langswaar de geest (*tori*) van de tweeling gaat. Sommigen immers denken dat de geest van een hunner voorouders overgegaan is in de tweeling.

nek van de geitjes binden. De Bagnu die de geitjes niet door de pijp trekken, binden 'n latiba om de nek van de tweelingen en van de moedergeit.

b) Akkerbouw.

We kunnen hier twee wijzen van vereren optekenen. Sommige families vereren de latibu voor akkerbouw alleen dan wanneer ze 'n tweeling in de familie hebben; zij kappen dan ook vier latibu naast de drago zoals bij de geboorte (Aola, Mogoi. . .) De Logo van Angwandi, alsook de Mondo - Bafwadi van Tikadzi en anderen, kappen de latibu naast of op het zaailand; de enen kappen vier putjes, anderen kappen er slechts twee (Mondo). Overal wordt de latibu-lèdè alleen gedaan voor het zaaien van sesaam, sorgho en eleusine, de drie hoofdgewassen van de Logo-Avokaya; de maïs verdrong eerst later de sorgho, doch de latibu wordt niet voor de maïs vereerd.

Bij de Avokaya van Aola nemen man en vrouw wat zaad, bier en brij, en gaan tegenover mekaar staan aan beide kanten van de putjes, zoals bij de geboorte van 'n tweeling. De vrouw bindt zich 'n stuk bedmat om de lenden, terwijl de man 'n stuk diervel omgordt. De bedmat en het diervel worden beide opgehouden door 'n badrigoliaan, die over hun schouder hangt als 'n officiersband. Eerst giet de man tegelijkertijd 'n weinig bier en zaad in beide putjes langs zijn kant, daarna geeft hij, door de ondergrondse pijp, 'n brokje brij aan zijn vrouw. Op haar beurt doet de vrouw hetzelfde. Na deze ceremonie nemen beide 'n onzo-stok en slaan mekaar waar ze raken kunnen, totdat ze vinden dat het volstaat. Hierop zaaien ze het geofferde zaad aan het begin van het veld, de oppervlakte van 'n voorschoot, en keren huiswaarts. Het zaaien zelf gaat eerst morgen of nadien door. Het zaad dat ze in putjes goten zal daar opgroeien ter eere van de tori (Aola). Bij Mogoi brengen al de familieleden gezamenlijk wat zaad dat door de lati-vader in de latibu gegoten wordt.

De Logo-Angwandi maken de latibu op de weg naast het zaailand. De putjes zijn soms maar 5 cm. diep en 5 cm. doorsnee, en natuurlijk door 'n ondergrondse pijp verbonden. Ze gieten zaad in beide putjes, prevelen 'n gelegenheidsgebed, en laten dit offerzaad liggen als 'n blijvende bede. 'n Anderdaags of nadien bezaaien ze het veld zonder verdere voorafgaande ceremoniën.

De Mondo-Bafwadi delven twee putjes van ongeveer 10 cm. doorsnee en 20 cm. diep, die, op 'n afstand van 25 à 30 cm., door 'n ondergrondse pijp worden verbonden. Aan ieder putje zit 'n man of 'n jongen, geen vrouw. Doch 'n vrouw geeft 'n brokje monzowa aan de man die het langs de holte, dwars door de pijp, aan de tegenovergestelde man geeft, die het opeet. De vrouw stelt zich dan op achter de tweede man, reikt 'n brokje monzowa ook aan hem, die het langs dezelfde weg aanbiedt aan zijn tegenmaat, die het op zijn beurt opeet. Moesten ze deze ceremonie niet onderhouden voordat ze het zaailand kappen, dan zouden de vogeltjes al het zaad oppikken, en het veld zou niet veel opbrengen.

De Avokaya kennen deze ceremonie op het veld niet.

c) Jacht - Termieten.

De latibu-lèdè voor de jacht wordt bijna algemeen gedaan door de Logo-Avokaya, sommigen in de vier latibu aan de hutdeur of naast de drago (Mogoi), de meesten echter in twee putjes op het wegeltje dat van hun huis loopt naar het jachtveld. Sommigen vereren de latibu zowel voor de ali (weg-jacht) en wara (klopjacht) als

voor de lindi (vuur-jacht) (Mogoi), terwijl anderen dit alleen voor de lindi-jacht doen, en niet voor de ali- of wara-jacht, tenzij deze jacht herhaaldelijk ongelukkig is (Avokaya - Atsuaka).

Deze verering zal uitvoeriger beschreven worden in 'n studie over de jacht. Het volstaat, om 'n gedacht te geven van deze verering, te verwijzen naar de Logo van Nzopi. Na de verering van de drago, delven ze twee putjes op het wegeltje. De putjes meten 5 à 10 cm. doorsnee, en staan 25 à 30 cm. van mekaar verwijderd; 'n ondergrondse pijp verbindt beide putjes. In een van deze putjes nu giet de tori-ata (manen-vader) wat bier, zodat het langs de pijp in het tweede putje vloeit. Dan steken ze enkele pijlen van soli-gras door de pijp en trekken ze langs den overkant uit.

Termieten. Voor de vangst van de termieten delven de Tandra van Awago en de Lundri van Angwandi 'n putje aan de deur van hun hut (zoals ze 'n putje delven aan de voet van de termietenheuvel), en smijten daarin wat monzowa om de lindri (schaduw) van de tindri (eersteling die stierf) te vereren (cfr. Het bebekste kind, in Zaïre, April 1949). Na de vangst delven ze 'n tweede putje naast het eerste, en verbinden nu beide onderling door 'n ondergrondse pijp. Ze malen enkele termieten, mengen dit met water en roeren het tot 'n moes, en gieten dit uit in het putje. Moesten ze dit niet doen, dan zouden de termieten niet uitvliegen.

Ook de Tandra van Mogoi en de Niapia van Kareo doen deze verering, doch alleen na de termieten-vangst. Alleen de eigen familieleden zijn hierbij aanwezig.

d) Ziekte.

Hogerop werd de latibu-lèdè voor de torticolis behandeld, doch de latibu worden ook vereerd voor gelijk welke andere ziekte, doch alleen dan wanneer de landri-raadpleging de oorzaak van de ziekte op de tori schuift, en deze vorm van verering voorschrijft. Iedereen mag en zal in dit geval 'n latibu kappen en vereren, doch op het voetwegeltje dat van hun hut naar het veld of naar 'n andere woonst kronkelt. In dit geval worden slechts 2 putjes gegraven en ondergronds verbonden.

Deze verering schijnt wel 'n derivatie te zijn van de tweeling-verering, en oorspronkelijk alleen door lati-ouders of tweelingen gedaan te worden. Hier en daar wordt ten anderen deze verering uitsluitend door lati-ouders gedaan.

VII.

Enkele gebruiken bij andere volkeren.

De Baka van Aiwa kappen geen latibu, doch grootvader of oom slaat de tweeling, seffens na de geboorte, met twee gelijke, evengrote kippen; deze kippen worden niet afgeslacht. Zohaast de labi gedaan is, smeren ze het hoofd van de tweelingen en van de moeder in met kiraka-rood en sesaam-olie; meer niet.

Bij de Azande-Avundua tekende ik het volgende op. Ze noemen 'n tweeling « èbi », de eerste heet « Bigu » de tweede « Sira ». Moeder komt niet buiten voordat de navelstreng afgedroogd is, dus eerst na 4 à 6 dagen. Die dag zal vader twee langwerpige, ovale putjes delven op 'n vuilnishoop. In het eerste putje leggen ze Bigu, in het tweede Sira. Zijn het twee jongens, dan legt vader ze in de putjes; zijn het twee meisjes, dan

legt moeder ze in de putjes ; zijn ze van beider kunne, dan legt vader de jongen en moeder het meisje. Terwijl ze daar 'n tijdje liggen, zegt vader : waar is mijn kind ? Hij doet precies of hij zoekt, vindt het, raapt het op en drukt het tegen zijn schouder en gaat ermee weg om het seffens aan de moeder terug te geven. Is het 'n meisje, dan zal de zuster van de moeder het kind opnemen en aan de moeder terug geven.

Als de tweeling kwaad wordt, zullen vader en moeder ziek worden. Ze moeten gelijk gekleed zijn, en beide moeten evenveel slagen oogsten als er ook maar één slagen verdiend heeft. Ieder tweeling-kind heeft zijn eigen borst. Men spreekt hen aan als grote mensen. Als één slaapt terwijl de ander eet, dan laten ze hem slapen, doch ze bergen zijn eten weg. Zodra de ander wakker wordt, zeggen ze aan de slaper : uw broer heeft dit gegeten, eet het uwe. Zelfs als hij nog niets verstaat, spreken ze hem zo aan.

De Azande beslaan nooit met 'n kip, doch snijden ze wel de nek over om ze te offeren.

De Azande begraven de tweeling langs de weg, doch aan weerskanten. Of dit alleen in de hoofdj Aragi gebruik is ?

De Babua noemen de tweeling « mopasa » van het werkwoord kupasa = wisselen. De Babua en de Mabinza verwisselen inderdaad de tweeling, zodat deze die eerst geboren wordt, als tweede wordt beschouwd, en de deze die als tweede geboren wordt, als eerste doorgaat. Ze zeggen en denken dat de tweede eerst in de schoot van de moeder kwam.

Bij de Alur vinden we 'n kruik met twee monden, die « kurugu » genoemd wordt. Deze kurugu wordt uitsluitend gebruikt bij de ceremoniën van 'n tweeling. In deze kruik bewaart men ook 'n wit poeder (kalk ?) dat bij de ceremoniën te pas komt. Wanneer 'n moeder het ongeluk heeft, zoals ze zeggen, 'n tweeling te baren, schaffen ze zich 'n kurugu aan indien ze er nog geen bezitten. De ouders worden besproeid met het wit poeder opgelost in water, door de vroedvrouw. Moesten ze deze besproeing nalaten, dan zouden ze blind worden, en vroeg of laat de tweeling verliezen. Ook de tweeling wordt onmiddellijk na de geboorte met hetzelfde kalk-water besproeid, alsook bij 't opkomen van iedere nieuwe maan totdat ze 15 à 16 j. oud zijn. Indien de tweeling sterft, of slechts één van hen, dan wordt het lijkje begraven in 'n kruik met één mond. Na de mond haast hermetisch afgesloten te hebben, zetten ze de kruik onder 'n boom, ver weg van het dorp. (Inlichting van Abbé Mathias Ukumu, door Dr. Janssens).

B. J. Costermans, O.P.

L'O.N.U. et les Territoires non autonomes.

Territoires non autonomes: Résumé des Renseignements transmis au Secrétaire général au cours de

- 1) l'année 1946 (158 pp.)
- 2) l'année 1947 (508 pp.)
- 3) l'année 1948 (746 pp.)

Conseil de Tutelle :

- 4) Procès-Verbaux officiels (séances 1 à 29). - 400 pp.
- 5) Comptes rendus analytiques (séances 86-142) - 304 pp.

Non self-governing Territoires :

- 6) Resolutions adopted by the general Assembly (4 premières séances)

(Editions : Lake Success, New-York)

Chap. XI de la Charte des Nations Unies: « Les Membres des Nations Unies qui ont ou qui assument la responsabilité d'administrer des territoires dont les populations ne s'administrent pas encore complètement elles-mêmes, reconnaissent le principe de la primauté des intérêts des habitants de ces territoires. Ils acceptent comme une mission sacrée l'obligation de favoriser dans toute la mesure du possible leur prospérité, dans le cadre du système de paix et de sécurité internationales établi par la présente Charte et, à cette fin: a) d'assurer, en respectant la culture des populations en question, leur progrès politique, économique et social, ainsi que le développement de leur instruction, de les traiter avec équité et de les protéger contre les abus; b) de développer leur capacité de s'administrer elles-mêmes, de tenir compte des aspirations politiques des populations et de les aider dans le développement progressif de leurs libres institutions politiques. . »

N. La résolution 66(I) supprime le mot « libre » et parle de l'obligation d'aider ces peuples « dans le développement progressif de leurs institutions politiques ».

Les Membres des N. U. admettent que toutes les nations du monde s'intéressent à bon droit au développement des territoires non autonomes. Aussi ils s'engagent à communiquer régulièrement à l'O.N.U. des renseignements statistiques et autres de nature technique relatifs aux conditions économiques, sociales et de l'instruction dans le territoire dont ils sont respectivement responsables.

Un Régime de Tutelle spécial est créé qui a pour but l'évolution progressive des territoires sous tutelle vers la capacité à s'administrer eux-mêmes ou l'indépendance. Cette évolution doit être réalisée dans le plus bref délai possible et les territoires sous tutelle doivent accéder à l'autonomie ou à l'indépendance le plus tôt possible (résol. 226 III).

Une première faute originelle, extrêmement grave pour le présent et pour l'avenir, est que beaucoup de frontières de ces territoires sont tracées arbitrairement comme si

leurs habitants étaient des individus sans aucun lien social ou politique. Il est de l'intérêt primordial de ces habitants que ces liens naturels soient reconnus, et si les N.U. cherchent vraiment leur bien, elles doivent faire concorder autant que possible les frontières des territoires avec les frontières ethniques et linguistiques.

Un second principe, tout aussi fondamental, est que, si un territoire est plurinationnel, le bien des nations composantes prime celui de l'entité juridique qui les unit. Si les nations constituantes doivent pâtir de leur union, au lieu d'en profiter, l'union doit être rompue.

La société fondamentale à laquelle appartient un tel indigène est la société naturelle formée par l'origine, le sang, la langue et la terre. C'est en elle qu'il trouve son histoire, sa famille, sa culture. C'est à elle que va son devoir de patriotisme. C'est elle qui est sa communauté populaire, son ethnique, sa nation.

Chez les peuples claniques l'ethnie est composée de tribus, sous-tribus et clans. Le clan ou parentèle est le groupement des descendants d'un ancêtre commun, avec leurs femmes et clients, qui admettent l'autorité d'un patriarche, qui possède, au nom et au profit de tous les membres, un patrimoine commun inaliénable.

Ce clan est la vraie cellule sociale, et, en même temps, il est politiquement indépendant : chaque clan est un état. La nation est donc pluri-étatique.

Chez des peuples pareils, le développement progressif des institutions politiques était tout indiqué : grouper les clans en sous-tribus, tribus et ethnies.

Malheureusement encore ici le fondement même a été méconnu. On a évincé les chefs de clan et on a créé des capitans de village. C'était faire table rase de toute institution politique indigène et c'était méconnaître en même temps tout fondement juridique de la propriété foncière.

Sur le plan national = ethnique il faut bien reconnaître la même méconnaissance des droits indigènes. Ici les raisons invoquées sont variées :

On invoque la nécessité de favoriser la cohésion des populations du territoire, comme si le droit naturel ne primait pas le fait. On parle de la nécessité d'un accès, d'une intégration à la culture « internationale », « universelle », comme si la culture nationale n'en était la meilleure base et un nouvel enrichissement. On parle de la pauvreté de ces langues primitives quoique chaque étude en révèle de nouvelles richesses. On continue à parler de l'impossibilité pratique vue la multiplicité des ethnies et des langues, en confondant tribu et ethnique, dialecte et langue. On table sur l'intérêt des populations et leur désir d'adopter la culture et les institutions occidentales, mais on n'écoute que la minorité qu'on a imbue d'abord de nos idées et à laquelle on n'ouvre qu'une seule porte, celle de l'occidentalisation et de l'assimilation.

L'O.N.U. a dressé une liste de 74 territoires non autonomes. Mais les renseignements pour l'année 1946 étaient peu nombreux et fragmentaires. Ceux pour 1947 couvraient déjà 62 territoires, mais restaient encore fort disparates. A la fin de l'année, l'O.N.U. prépara un schéma-type qui influença favorablement le contenu des renseignements sur l'année 1948 (63 territoires).

Dans sa réunion plénière du 2-12-1949 des résolutions importantes furent adoptées.

- 1° pour le traitement égal de tous les habitants en matière d'éducation :
- 2° pour l'emploi de la langue indigène comme langue véhiculaire de l'enseignement primaire et secondaire ;
- 3° pour la lutte contre l'analphabétisme.

En lisant ces renseignements et compte-rendus on voit que trop souvent « dans les déclarations officielles on se déclare partisan de l'indépendance, de l'autonomie, de l'abolition complète du régime colonial, mais, en réalité, sous des apparences démocratiques et en des constructions extérieurement non coloniales, on cherche à sauver le plus possible de sa situation privilégiée, sous le prétexte, subjectivement parfois sincère, mais qui en réalité est un leurre, d'une responsabilité morale pour l'accomplissement d'une mission reçue jadis » (H. Kraemer: Bulletin des Missions, 1948, p. 326).

En pratique, sous la poussée d'un orgueil racial et culturel inconscient mais très réel, d'un étatisme unitaire, du capitalisme étranger et de la loi de l'inertie, on occidentalise autant que possible, on fait de tout développement économique, social, politique, un moyen d'impérialisme culturel, on crée une élite dénationalisée qu'on pousse vers l'assimilation et qu'on veut faire passer comme l'élite et la voix des masses.

« Notre ligne de conduite en matière d'éducation des Noirs tend à former une nation africaine civilisée et non pas à édifier une pyramide sociale artificielle dont le sommet serait occupé par les Européens de pigmentation noire » dit le rapport belge (1949, p.674), mais dans le même recueil, p.35 je trouve: « La Belgique considère que le but final de sa mission au Congo belge est d'arriver à une assimilation complète des indigènes et des peuples civilisés. Un premier pas dans la voie des réalisations concrètes sera bientôt franchi: l'Etat envisage d'assimiler intégralement aux Européens certaines classes d'indigènes particulièrement évolués ». Si le Gouvernement « ne considère pas le régime coutumier comme inférieur au régime civil » (Motifs du décret sur l'assimilation) et s'il veut aider les populations dans le développement progressif de leurs institutions politiques, c'est le régime coutumier qu'il doit développer, au lieu d'en favoriser la désertion. Et cette critique s'adresse à bien d'autres Gouvernements qu'au nôtre seulement.

Faut-il ajouter qu'en bien de territoires l'enseignement qui y est en grande partie aux mains des « institutions bénévoles », c'est-à-dire des Missions, semble bien mériter le même reproche d'être occidental ? Ce n'est certes pas le moyen pour « désoccidentaliser le message du Christ ». Mais il faut ajouter qu'une des causes en est la discrimination injuste entre l'enseignement « bénévole » et l'enseignement gouvernemental qu'on retrouve presque partout (excepté les territoires sous Gouvernement des Pays-Bas).

Le Gouvernement de territoires non encore autonomes est « une mission sacrée ». Il faut gouverner pour servir. La tâche est belle. Mais toute hypocrisie se paie. L'essentiel est l'intention et la volonté d'abnégation.

E. Boelaert.



Bibliographica

COL.U.C. Onze Kolonie en de Kolonisatie. 596 blz. Standaard. Brussel. inge. 168 frs; geb. 198 frs.

Dit lijvig en mooi uitgegeven boek bundelt de voordrachten en lezingen gehouden in het koloniaal universitair centrum van Leuven tijdens de academische jaren 1939-40 tot en met 1943-44. Het vervangt de gewone jaarboeken, die onder den oorlog niet konden verschijnen.

Het gaat natuurlijk niet op, in een korte recensie, de zo uiteenlopende lezingen één voor één te beoordelen. Twee handelen over Universiteit en Kolonie, drie over algemene Kolonisatie-problemen, drie over geschiedenis, vier over de blanken in Kongo, zes over de inlandse bevolking, negen over België's koloniaal beleid, en zes over koloniale literatuur.

De waarde dezer lezingen is vrij uiteenlopend, maar alle zijn en blijven lezenswaard. Toch is het opvallend hoe sterk gedachten, standpunten en waardebeoordelingen reeds veranderd zijn in de enkele jaren, die ons van deze lezingen scheiden. Ook hebben oorlogsomstandigheden wel belet, dat de schrijvers of sprekers notitie konden nemen van de grote veranderingen, die onder den oorlog in onze kolonie plaats vonden.

Als een leemte voel ik echter het ontbreken ener lezing over het wetenschappelijk werk, dat hier verricht werd, op de eerste plaats door onze missionarissen.

Het hele werk strekt tot eer van Col.U.C. De Standaard heeft de uitgave ervan degelijk verzorgd.

E. Boelaert.

Les Coopératives indigènes au Congo Belge. Brochure n° 1 éditée par le Bureau de l'information pour Indigènes du Gouvernement Général, Léopoldville-Kalina, 1950. 86 p.

Cette brochure abondamment illustrée est destinée à la propagande pour l'idée coopérative dans les milieux indigènes où le gouvernement tâche de l'introduire en place de l'ancien système coopératif constitué par le clan et la tribu. Elle veut en même temps fournir des renseignements juridiques et pratiques à ceux qui désirent constituer de telles sociétés. On y lit aussi des instructions très claires pour tenir la comptabilité de ces entreprises.

V. M.

MITCHELL J.C. and BARNES J.A.: The Lamba Village.- Communications from the School of African Studies, May 1950-ronéo 74 pp.-6s.

Max Gluckman, comme Directeur de l'Institut Rhodes-Livingstone, nous présente cette étude qui inaugure les recherches des auteurs qu'il accompagna sur le terrain et qu'il initia aux recherches.

Le terrain choisi était trois groupes de villages Lamba de la Rhodésie du Nord. La plupart de ces villages étaient de formation récente et avaient plus de 40% de leurs H.A.V. au travail à l'étranger. En 23 jours les chercheurs devaient étudier 27 petits villages, en connaître la structure familiale, réunir les chiffres pour 37 tableaux démographiques : groupes d'âge, groupes claniques, mariages, divorces, économie, etc. etc.

La tâche était vraiment surhumaine. Et il me semble que les chercheurs ont été fortement handicapés par le manque d'une vue de base sur le matriarcat. S'ils avaient pu se référer à des règles générales sur la place de l'oncle maternel dans ces sociétés, sur le droit de propriété, le droit d'héritage, aussi celui du pouvoir, leurs recherches n'eurent probablement pas eu cette précarité qui les distingue maintenant.

Dans un chapitre introductif M. Gluckman se sépare des deux chercheurs et présente deux thèses dont la première s'oppose directement à l'idée des chercheurs en prétendant que le village Lamba aurait comme noyau constitutif non un groupement lignéaire mais un groupement de beaux-fils autour du beau-père. Dans une note de 1949 il semble rétracter cette première thèse. La seconde est d'ordre plus général: il prétend que les peuplades du Centre africain (Rhodésie du Nord, Nyasaland, Congo, Angola, Mozambique et une grande partie de Tanganyika, Kenya et Uganda) se distinguent essentiellement de celles de l'Afrique du Sud, du Nord-Est et de l'Ouest par l'absence de « corporate lineage ». Au Centre africain « the membership of a clan may entail certain observances, and even obligations to fellow-clansmen and members of linked clans, but the members of the clan are not grouped at lower levels into corporate units ». Cette seconde thèse aussi semble bien improbable.

E. Boelaert.

J.F.HOLLEMAN : The Pattern of Hera Kinship.— Rhodes-Livingstone. Papers, n° 17.-58 pp., 6 sh.

Surtout en pays anglo-saxons la question de la terminologie clanique reste à l'ordre du jour. Pourtant je n'ai pas l'impression que la confusion diminue et que la systématisation scientifique avance beaucoup.

L'introduction écrite par Max Gluckman pour « the Lamba Village » de J. Mitchell et J. Barnes est loin d'éclaircir le problème. Il y propose une distinction essentielle entre les groupements à lignées corporatives de l'Afrique du Sud, du Nord-Est et de l'Ouest et les groupements sans lignées corporatives de l'Afrique Centrale (Rhodésie du Nord, Nyasaland, Congo, Angola, Nord du Mozambique, et de grandes parties de Tanganyika, Kenya et Uganda).

Holleman fait ici un réel effort pour expliquer clairement le système de la tribu qu'il a étudiée pendant dix mois. Malheureusement avec un interprète. Je n'ose pas dire qu'il a

complètement réussi. Est-ce la faute à cette dualité dans les conceptions indigènes qu'on renseigne aussi pour d'autres tribus de cette partie de l'Afrique? Ou n'a-t-il pas réussi à dégager exactement la signification des quatre principes-règles qu'il retrouve dans les conceptions des Hera? Et ici je pense au principe que l'enfant de la sœur est identifiée à la mère. Selon l'explication de l'auteur, les Hera considéreraient un homme comme père des enfants du frère de sa mère, enfants qui sont en même temps ses grands-pères.

E. Boelaert.

TEGNAEUS HARRY: Le Héros Civilisateur.- 224 pp.- *Studia Ethnographica Upsaliensia*. 1950. L. 3.

Cette étude fut présentée comme thèse pour le doctorat à la Faculté des Lettres d'Upsala, en mai 1950 et veut être une contribution à l'étude ethnologique de la Religion et de la Sociologie africaines. Elle traite du personnage mythique et légendaire qu'on retrouve chez presque toutes les peuplades africaines comme le héros fondateur du groupe, de la civilisation, du royaume ou du culte.

L'auteur passe successivement en revue le cercle de la Volta, du Haut Niger et de l'Ouest atlantique (46 pp), le cercle de l'Est atlantique (37 pp), le Soudan central et oriental (27 pp), les Nilotes, les Nilotes chamitiques, les Bantous du Nord-Est et le cercle des Grands Lacs (41 pp), enfin les cercles congolais, l'Angola-Zambèze, Madagascar et les cercles sud-africains (15 pp). Les conclusions se résument en 3 pages.

Une première remarque à faire semble bien que cette étude est prématurée. L'importante bibliographie citée par l'auteur montre clairement que très peu d'études systématiques spéciales ont été faites sur l'un ou l'autre de ces héros. L'auteur a donc dû baser son enquête sur des articles ou des livres où son sujet n'est traité qu'accidentellement, parfois même sur des publications par trop anciennes et sans critique des sources. Un détail ainsi relevé peut paraître d'importance capitale là où, en réalité, il est accessoire, de tradition douteuse ou même erroné. Une étude ethnologique doit pouvoir se baser sur un ensemble d'études ethnographiques scientifiques.

Une seconde remarque est que cette étude est inachevée. Ce n'est que la préparation d'une étude, sa partie préparatoire. L'auteur, en effet, ne donne qu'un aperçu, à vol d'oiseau, des données recueillies dans ses lectures, et il le fait d'une manière purement géographique, sans tenir compte des strates et des provinces culturelles. Il résume ces données dans six cartes globales qui n'indiquent ni noms ni limites et qui, si on en superpose les données, présentent une confusion qu'il aurait fallu expliquer. Dans une étude pareille on s'attend à ce que l'auteur recherche les différents types de héros civilisateurs, l'origine de chaque type, l'évolution de chaque mythe à travers les civilisations évoluant dans l'espace et le temps. On s'attend à des explications.

Qu'on me permette un seul exemple: Le Diaba des Gourmas (39) vient du ciel avec sa femme et son sabre et laisse les empreintes dans le sol, comme le Lianja des Mongo vient du ciel avec sa sœur et sa lance, et laisse ses empreintes. La procession de Sakumo des Gas (59) rappelle étrangement la procession Ewewe de Lianja. Le garçon

boiteux des Ekoïs de la Nigérie (89) est le même que celui de Lianja. Le Nzeanzo=Njanjo des Batchanas, Battas et Mboulas (101) demande à sa mère de naître avant son temps et sort par la cuisse, tout comme Lianja demande à sa mère et sort par la jambe. De même le Nyiakango=Nyikang=Dhiang des Shillouks (121), le Gihanga des Rouandas (159), le Kiranga-Ryangombe des Roundis (161) et le Lyangombe des Nyamwezis rappelle le Lianja Mbombe des Mongo. Il doit y avoir un lien, et pourtant Diaba est roi, Nzeanzo est forgeron, Dhiang-Gihanga-Ryangombe est roi et fondateur de culte chez les Nyamwezis, tandis que Lianja n'est ni roi, ni forgeron, ni chasseur, ni fondateur de culte.

Malgré ces défauts, l'étude présentée mérite de grands éloges. Elle suppose une grande somme de travail et prépare le terrain pour une étude très intéressante sur ce sujet trop peu approfondi. Elle fixe mieux les différents types de héros: l'ancêtre, le forgeron, le roi. Les autres types: fondateur de culte, intermédiaire et co-créateur, me semblent moins bien fixés et secondaires. L'auteur place le forgeron, l'ancêtre et le fondateur du culte dans la civilisation paléonigrine dont, selon lui « l'extension dépasse de beaucoup le domaine des Soudanais anciens et englobe le Nord du Congo, le Haut-Nil jusque dans l'Abyssinie, le centre et le sud de l'Afrique orientale » (179). Le Roi-civilisateur appartient aux civilisations néo-soudanaise et rhodésienne et le chasseur est incorporé à la civilisation des chasseurs.

E. Boelaert.

REVISTA DE ENSINO

Le Service de l'Enseignement de l'Angola commence l'édition de cette nouvelle revue, dont les deux premiers numéros (pour l'année 1950) ont paru.

La revue se propose de publier des études pédagogiques et méthodologiques, tant générales qu'appliquées aux diverses branches. En même temps elle donne les nouvelles concernant la vie scolaire, la législation courante, ainsi que le mouvement du personnel enseignant de la colonie.

La présentation générale de cette revue abondamment illustrée tout comme sa teneur scientifique fait honneur à nos voisins du Sud.

Au sujet de l'esprit qui anime la revue, relevons dans l'éditorial: « Parmi les fondements éthiques de la nation et donc de l'école portugaises se trouve, en premier lieu, la conception chrétienne de la vie humaine et de la société. Cette conception n'implique pas nécessairement une formation religieuse de tous les Portugais, mais seulement la reconnaissance de principes sur lesquels reposent encore le monde occidental et la civilisation européenne: la résistance au pouvoir exclusif de l'état dans la vie sociale; le rôle prépondérant de la famille et d'autres institutions, telle que l'Église, dans l'éducation; la liberté de la conscience et la notion que la perfectibilité humaine ne pourra jamais se réaliser dans la communauté terrestre mais uniquement dans le monde surnaturel... Le caractère œcuménique du Catholicisme a imprimé une forme décisive à notre évolution sociale... et nous a rendus capables de communiquer à d'autres peuples... la possibilité de s'intégrer dans une communauté unique. Cette tendance à la tolérance, cet amour du prochain... possède une valeur éducative indiscutable ».

Toute correspondance concernant la revue est à adresser à : Repartição central dos Serviços de Instrução, LUANDA (Angola). L'abonnement (deux numéros) est de 60 angolares pour l'étranger.

G. H.

AEQUATORIA

REVUE DES SCIENCES CONGOLAISES

TIJDSCHRIFT VOOR
KONGOLESE WETENSCHAPPEN

No 3, 14e Année, 1951.

Les Funérailles chez les Bakongo.

Le noir aime les siens, et s'il est un jour où ce sentiment l'envahit jusqu'à le préoccuper entièrement et d'une façon très démonstrative, c'est bien celui de la mort. Dès que son approche est certaine pour un membre de sa famille, il a soin d'en avertir les parents qu'il peut atteindre, pour qu'ils viennent assister aux derniers moments dans une attitude respectueuse, c'est-à-dire assis et jambes croisées. D'abord silencieux, ils se mettent soudain à pousser des plaintes et des hurlements à l'instant critique du dernier souffle, provoquant ainsi un vacarme dissonant, qui est de mise. Ce serait la suprême injure pour quelqu'un de le laisser seul pendant son agonie et quiconque de la famille s'abstiendrait d'y assister serait taxé de la plus grossière inconvenance, ou même soupçonné d'avoir causé sa mort par l'action mystérieuse d'un maléfice. De passage dans un village, j'ai vu par hasard mourir, abandonné de tous, un jeune homme, malfaiteur renommé; il emportait avec lui la malédiction de la famille qui ne voulait plus lui prêter la moindre attention.

Dès que le mourant a rendu l'âme, des coups de fusil, tirés à blanc, annoncent son décès aux habitants et le gong porte la triste nouvelle aux villages voisins. Le rythme conventionnel pour cet événement est caractéristique: six coups brefs et deux coups longs, qui scandent parfaitement l'expression courante: «*Nzambi umbokele, fwidi*: Dieu l'a appelé, il est mort». La vie finit ainsi dans le mystère, insondable pour les mortels, mais connu de Dieu seul, le Maître Souverain de toutes choses. Est-ce à dire que la mort relève de Dieu seul? Le Mukongo ne le croit pas: d'une façon très explicite, il met aussi en cause le mauvais esprit: *nkadiampemba*. D'après mes investigations, il ne semble pas s'identifier avec le diable de la Révélation, mais avec le *ndoki*: l'ennemi de la famille, celui dont l'influence maléfique cause les décès et tous les malheurs inexplicables. Mais si le noir voit un aspect mystérieux dans la mort, il admet cependant le caractère immuable de l'au-delà. Elle donne accès au séjour de la stabilité définitive, et tel semble bien être le sens primitif de *bilungi*. Le préfixe *ki* indique le lieu ou l'état, et *lunga* veut dire: être définitivement établi. C'est ainsi que l'interprétaient deux vieux païens que j'avais essayé en vain de convertir. Ils n'étaient nullement effrayés en entendant le mot *bilungi*, qu'ils comprenaient dans ce sens païen. «*Mais, me disaient-ils, nous voulons bien aller aux bilungi, et y*

rester pour toujours. Nous y verrons nos ancêtres, et s'il y a du feu, comme vous dites, ne croyez pas que nous nous mettons dans ses flammes; on s'assiéra tout autour pour traiter les affaires de la famille en d'interminables discussions.» Voilà le séjour des morts pour les païens: une vie analogue à celle du village. Cependant les méchants en sont exclus et, condamnés à errer comme des étrangers, sans demeure fixe, à défaut de joies familiales, ils continuent comme ils peuvent leur vie malfaisant d'ici-bas. Mais la puissance des ancêtres leur est bien supérieure, et par leurs sortilèges lancés contre les bannis, ils en conjurent les effets.

Le Mukongo ne peut se défendre d'avoir des convictions profondes sur l'existence d'une force maléfique chez ceux qui ont franchi le barrage (*mpambu nkama*) et sont arrivés dans le cadre d'une nouvelle existence. Aussi la première idée qui vient à l'esprit du noir, à la nouvelle d'un décès, c'est d'aller supplier le disparu, lui demander grâce (*lomba nlemvo*). Debout devant le cadavre, il présente, à hauteur de la poitrine, ses deux mains ouvertes et juxtaposées, puis projette un peu de salive sur les paumes. En même temps il proteste au défunt qu'il est innocent de sa mort, et lui demande de bien vouloir rester où il est, de ne venir communiquer avec les vivants ni par songes ni par maléfices. Si quelqu'un se rappelle lui avoir adressé, de son vivant, des paroles dures, injures ou imprécations, sans avoir eu le temps de se réconcilier, il aura soin de cueillir une herbe magique, *kimbanzia*, puis il viendra la mâcher et faire des crachotements rituels en disant au disparu: «Ce que j'ai dit, je l'ai dit de la surface de la langue, et non pas du fond de la langue». (Actuellement encore, c'est la formule solennelle du pardon employée par un supérieur pour retirer les malédictions lancées contre un de ses sujets). Dans la région de Kionzo, si un enfant absent aux derniers moments de sa mère n'a pu recueillir sa bénédiction, c'est-à-dire ses souhaits d'amour réciproque et de succès dans l'acquisition des biens, il ira dès son arrivée se recueillir près de la dépouille mortelle, et demandera à genoux la bénédiction manquée.

* * *

La toilette du cadavre se fait dans un silence respectueux par les personnes du même sexe. Après un lavage au savon, on le revêt de ses meilleurs habits, parfois d'un simple drap blanc, tout en laissant la figure découverte. La veillée ininterrompue jusqu'à la mise en bière est de rigueur. Aussi la famille prendra des arrangements pour se relayer dans l'accomplissement de ce devoir, cependant que les pleureuses répéteront inlassablement leurs lamentations improvisées, sujet qui ne manque pas d'intérêt. Un homme de confiance m'en a transcrit quelques-unes, me laissant toute la peine pour les comprendre.

- | | |
|--|---|
| 1. Eyobilanga, yaya ngwala, è, è. | Il faut vous baigner, cher ami (yaya : terme de respect); |
| E ku ndambu a zanga luyobidila, | d'un côté de l'étang, vous vous baignez, |
| ku ndambu a beto ya nlongo. | l'autre côté, le nôtre, est défendu. |
| Ngwala, yobilanga, yaya ngwala, | Ami, baignez-vous, cher ami. |
| è, è. | |
| Sens : Dans l'univers chacun doit garder sa place : donc que les morts ne se mêlent pas des vivants. | |
| 2. E kingandi wele kwandi vè. | Un tel s'en est allé. |
| Tumonana diak'è ? Zowa ! | Nous reverrons-nous encore ? Insensé ! (que je suis). |

- E ngongo vana zanga La grue (a sa place) sur l'étang,
 E mindele vana kanga, è, è, è. Les blancs (sont établis) sur un sol aride.
 Sens : La même idée revient : chacun à sa place, même les blancs qui se fixent habituellement dans un endroit dénudé et souvent aride, alors que les noirs recherchent les bonnes terres.
3. E nzol'e yaya (4 fois) Par l'amour de ma mère !
 E lukwendanga kweno, Vous (autres), vous vous en allez,
 Nsengo awe nza sisa, yayè ! (Mais) laissez bien vite ma houe, ô mère !
 E nzol'è yayè, e nzol'è yayè ! Par l'amour de ma mère ! (bis)
 Sens : une fois partis, ne vous intéressez plus à nos occupations : vous n'êtes plus de ce monde.
4. E kikwakwa ! E kwè wasumba Eh quoi ? où donc as-tu acheté cette ceinture
 Nsanga ku nsî a alele, e yaya, de perles (que tu portes) sous le pagne, ô fem-
 wau ? me ?
 Sens : Pourquoi t'es-tu parée de pareil ornement neuf, sinon pour aller vers une autre destination ? — Notez qu'en cas de suicide ou en danger inévitable de mort, le noir ne manque pas de mettre ses meilleurs habits.
5. E mu mala wayizila kô, yay'è. C'est à pied que tu es venu ici, ami.
 Kingwandi wayenda kuna longo. Un tel est allé à une noce.
 Mu malu wayendila kô, yaya, C'est à pied que tu y es allé, ami,
 Mu vutuka se nata. (mais maintenant) pour t'en retourner, il faut
 qu'on te porte.
 Sens : Tu as changé de condition, au point que maintenant on doit te porter à ta demeure.

En résumé, sous différentes images, tirées de l'observation des hommes et des choses, ces chants expriment que le mort a définitivement changé de condition et de place, et ils sous-entendent cette conclusion : « laissez-nous en paix ».

Au cours de la toilette funèbre, les proches parents recueillent un menu morceau d'étoffe comme relique, et en signe de deuil, ils le porteront quelque temps au cou. En général on manifeste la tristesse par le *mvindu*, la négligence dans la toilette : les proches se rasent la tête, les enfants s'enduisent la figure d'argile (*yobila towa* ou *yobila tobe*) et les femmes abandonnent le fichu de soie dont elles se coiffent la tête ; à tous il est défendu de travailler aux champs ou d'aller se baigner à la rivière. Le deuil, c'est le désœuvrement complet : la femme s'abstient même de préparer sa nourriture, et elle mange à l'écart la réfection que d'autres lui apportent. Le deuil, c'est également se figer immobile près du cadavre dans une posture bouddhique ; tout au plus chasse-t-on les mouches qui ne manquent pas d'errer sur la face du défunt (d'ailleurs on la voilera, en cas d'invasion exagérée), et c'est ainsi qu'ils écoutent les tristes mélodies des pleureuses avec une patience héroïque et une impassibilité de bonzes, même pour l'odeur cadavérique, rapide à se manifester sous le climat tropical. On trouverait malséant d'en témoigner sa répugnance, et par respect pour les vénérables restes du disparu, le noir, d'ailleurs très endurant, sait cacher sa répulsion. Sans rien dire, il trouve bien un prétexte pour aller à l'extérieur respirer un peu d'air pur à pleins poumons. Nous sommes bien loin des temps où l'on séchait sur des claies exposées au soleil le corps des notables qu'on enterrait après un long délai et en grande pompe. Il y a vingt ans, j'ai vu enterrer un chef mort depuis sept jours, et dont on avait enduit le cadavre avec de la créoline achetée à Matadi.

La nouvelle du décès s'est vite répandue dans toute la région et parfois sous des

expressions imagées : un tel a suspendu sa cuiller, un tel a mordu sa natte, un tel est allé ramasser des noix de cola dans la forêt, un tel s'est égaré, un tel a coupé sa respiration, tel enfant dort, un tel joue. Un bon nombre de gens commence à converger vers le village et la famille met son point d'honneur à voir aux obsèques l'affluence la plus nombreuse possible. Dans certains villages elle compte les présences par le nombre de branchettes que les assistants déposent dans une corbeille ou dans le fonds d'un chapeau renversé. Les parents du défunt, éparpillés dans la contrée, se hâtent d'arriver parmi les premiers, et le chef qui répond des funérailles (en langue indigène il est censé « posséder le deuil » ou même le cadavre) les convoque en une assemblée privée, le *bendo* pour traiter des frais requis pour la circonstance. Il faudra en effet offrir nourriture et boisson aux assistants. Les lois de la bienséance par contre demandent à ces derniers d'apporter leurs *mafundu*, une contribution en espèce ou en nature, par exemple des étoffes, des couvertures. Parmi les autres dépenses, on compte les planches du cercueil, la rémunération du menuisier, des fossoyeurs, des tireurs de salves, et éventuellement, s'il s'agit d'un notable, des musiciens qui soufflent à pleins poumons dans leurs trompes d'ivoire. Chacun dépose donc une offrande bénévole entre les mains du président, un billet de cinquante francs, une pièce de tissu, une couverture, puis après la réunion on procède à l'ensevelissement.

On étend d'abord une belle couverture au fond du cercueil, puis on y dépose délicatement le cadavre qu'on recouvre jusqu'au menton d'une autre couverture. Les extrémités, ainsi que d'autres morceaux d'étoffe, servent à caler le corps pour en assurer l'immobilité absolue pendant le portage. Une fois le couvercle fixé, on cloue une étoffe sombre sur toute la boiserie extérieure, et voilà la charge prête pour les porteurs. Autrefois en guise de cercueil on employait le « kibasa » encore en usage chez les pauvres: il se compose d'un lacs en branches de palmier, lui-même entouré de nattes. Mais actuellement ils ont adopté notre cercueil, qui sera souvent l'œuvre d'un bricoleur, si on ne trouve pas de menuisier dans les environs: une vulgaire caisse rectangulaire ou parfois trapézoïdale. Que de fois en ai-je vu dans les cases du vieux; provisoirement c'est une armoire à clé où ils serrent jalousement leurs petites valeurs, mais un jour elle gardera leur dépouille mortelle, comme si l'acquisition de ce meuble constituait pour eux le gage infailible d'une sépulture honorable et par conséquent d'un contentement parfait dans leur survie auprès des ancêtres.

Pendant que l'on procède aux divers préparatifs, la danse au rythme du grand tambour occupe les loisirs des étrangers et villageois. Parfois on peut y entendre les trompes d'ivoire, si le défunt jouit d'une grande considération. Leur musique n'a rien d'une mélodie, car c'est un mélange fort discordant de sons que chaque instrument veut bien émettre, suivant le seul élément voulu du rythme. Mais grâce à ses roulements continus et bien rythmés, le tambour vient rehausser quelque peu l'ensemble. Il faut être indigène pour goûter ce genre musical, d'ailleurs bien adapté aux mouvements des danseurs. Étranges funérailles où l'on se met à danser, dira-t-on. Certes! mais la logique du noir n'est pas la nôtre. La danse est voulue pour donner à la cérémonie la note spectaculaire, pour honorer la mémoire du défunt d'une manière sensationnelle et tapageuse, ajouter du prestige à son nom et par là atténuer la tristesse de la famille (*katula kiadi* chasser la tristesse, disent-ils).

(à suivre)

Le Drame de la Tuilo.

En juin 1945, un mois après la reddition des forces allemandes, les indigènes du Congo belge poursuivent l'Effort de guerre. Ils s'adonnent à la cueillette du caoutchouc. Des marchés périodiques les tiennent en haleine. Tous les mois les familles quittent les villages, pénètrent profondément dans la forêt équatoriale en quête de latex, campent sous les feuilles : une vie nouvelle faite de provisoire et de continuelles pérégrinations s'organise.

Le 8 juin 1945, Ikomo accompagné de sa troisième femme Likolo, atteint les rives marécageuses de la rivière Lomako (entre Djolu et Mompono). Il se trouve à 70 Km de son village de Yefili ; il cherche un logis ; aux environs du ruisseau Tuilo, il rencontre son congénère Mpea Philippe, de Yolota, déjà installé avec sa femme Ngole dans une hutte en feuilles à double compartiment. Ce dernier lui offre une pièce. Ikomo devient son hôte.

Dès lors, associés dans la recherche des lianes à caoutchouc, Mpea et Ikomo travaillent en commun. La solitude, les dangers, la poursuite d'un même but les unissent. Leurs femmes vaquent à leurs occupations. L'endroit est désert mais regorge de gibier. Les éléphants, les chimpanzés y pullulent. Au soir, ils bavardent. L'on entend parfois l'écho assourdi du gong d'un village de réfractaires Loma, incrustés dans ces parages où ils vivent hors la loi. De temps à autre, la visite d'un des leurs, campés dans les environs, rompt la monotonie de cette vie des premiers âges.

Cependant leur production s'accumule. L'un et l'autre ont jusqu'à présent fabriqué trente-cinq sheets, fumés à l'aide d'un séchoir rudimentaire. Le 21 juin 1945, Mpea et Ikomo décident d'aller à la chasse aux porcs-épics : le chien Bosakonene les accompagnera. Les femmes se proposent d'aller écoper un barrage aux marais de la Tuilo pour recueillir du poisson de vase. Ce travail est long et fastidieux. Elles reviendront tard dans la soirée. Elles préviennent leurs maris.

Vers trois heures et demie de l'après-midi les chasseurs reviennent bredouilles au logis. Songeant aux tâches du lendemain, Mpea avise son camarade qu'il va chercher des fausses cannes à sucre. Ikomo répond qu'il ira de son côté rechercher des *nkoli*. La sève de ces lianes sert à coaguler le latex. Peu de temps après, la femme Mombela, passant devant la case de Ikomo, vit sa lance-harpon fichée dans le sol.

Lorsqu'il regagne son campement à la nuit tombante, Mpea ne trouve pas son compagnon. Vers 8 heures, il entend des voix chanter une mélodie : ce sont les femmes qui entrent. A leur approche, il leur demande des nouvelles d'Ikomo. Likolo s'étonne de cette apostrophe ; elle s'inquiète de l'absence de son mari ; prise d'un noir pressentiment, elle passe une nuit angoissée.

Le jour suivant, pressé par Likolo, Mpea part à la recherche d'Ikomo. Ses explorations se limitent à de feintes recherches : parti à 6 heures, il revient à 8 heures. Likolo s'impatiente : Mpea demeure inactif. Les journées des 22 et 23 juin sont consacrées à de brèves incursions dans les environs sans résultats. Le 24 juin, Mpea déci-

de brusquement de rentrer à Lingomo où devait se tenir le marché de caoutchouc. Il part avec Ngole. Il abandonne Likolo éplorée, seule, en forêt.

La femme d'Ikomo recueille l'impression que Mpea la trompe et qu'il est bien décidé à ne pas faire venir des secours. En s'en va trouver Banatoli Raphaël, qui réside dans les environs; elle l'informe de ce qui s'est passé. Ce dernier parcourt la forêt proche. Entretemps la nouvelle de la disparition d'Ikomo s'était répandue au village. Son frère Bolonga s'amène sur les lieux, réconforte sa belle-sœur et, après avoir lui aussi exploré la forêt, décide de rentrer au village: il faut entreprendre des recherches systématiques.

Dix jours se sont passés depuis la disparition d'Ikomo. Une délégation de Lingomo se rend à Djolu chez l'Administrateur. Ce dernier, qui pense à un accident survenu lors de la coupe des lianes (ces chutes mortelles sont fréquentes), ordonne la mobilisation du village: Mpea doit servir de guide.

Le 9 juillet 1945, le policier Lowawa se rend au domicile de Mpea: il l'avise, que selon les ordres du Chef de territoire, vingt indigènes de Yefili partiront à la recherche d'Ikomo sous sa conduite. Le capita de village Bomanga et Bolonga, frère du disparu, les escorteront.

Le lendemain, contre toute attente, le guide se dérobe. Au moment du départ, l'on constate que Mpea a pris les devants et qu'au lieu de précéder la colonne de secours, il a précipitamment quitté Yefili tôt matin avec ses femmes. Privée de guide, l'expédition fait appel à Likolo, qui referra une fois de plus le douloureux calvaire.

Le voyage s'effectue en cinq jours. A deux reprises différentes des pluies diluviennes arrêtent la colonne. Le 13 juillet 1945 Bomanga et ses gens arrivent au campement. Ils y trouvent Mpea réinstallé depuis deux jours et déjà adonné à la cueillette du caoutchouc.

Cette fois, le guide ne peut plus se dérober. On décide d'entreprendre des explorations systématiques le lendemain matin. Le 14 juillet 1945, à l'aurore, les indigènes de Yefili, déployés en rangs de tirailleurs, sillonnent la forêt à coups de machette dans tous les sens, sous la conduite de Mpea. Aucune zone végétale n'échappe à leurs fouilles méthodiques. Vers l'heure de midi, au milieu de la stupeur générale, Banatoli découvre à 800 mètres du campement la lance-harpon d'Ikomo. La pointe ensanglantée est pliée en son extrémité; le manche est brisé en deux endroits; un morceau gît à 5 m. de là. Levant les yeux, les indigènes aperçoivent alors un reste de cadavre putréfié, comprenant un tronc décapité, auquel tenaient encore le bras et la jambe droite, calé dans l'enfourchure d'un arbre eko à 4 mètres du sol. L'ensemble est maintenu dans cette position par une branchette secondaire enroulée et solidement liée à la branche-mère. D'autres découvertes macabres se succèdent. On trouve la jambe gauche pliée dans l'embranchement d'un arbuste appelé *isumolongi*, à 12 mètres de l'endroit où le tronc est suspendu. Plus loin, derrière un massif de lianes *bekau* le crâne d'Ikomo est déjà rongé par les insectes: les herbes ont été écartés pour l'y déposer. Enfin à quelque distance de là l'on retrouve la machette maculée de sang. Du bras gauche aucune trace.

Durant la prospection, l'on vit Mpea littéralement se coller au capita Bomanga. Au moment des découvertes, toute la fureur des Lingomo se déchaîna sur l'infortuné; des lances se levèrent... Il fallut tout le sang-froid et l'autorité du Chef de village pour calmer les esprits surexcités. Avec précautions un certain Losala fit descendre le tronc ¹⁾. La cage thoracique présentait des côtes brisées à partir de l'épaule sur une longueur de 40 cm. A la jambe droite l'on découvrit une ablation des chairs du mollet.

1) Sinistre besogne que personne ne voulait exécuter. Losala mourut le mois suivant.

Vers 1 heure, le policier Lowawa, demeuré au campement, entend la sonnerie du *bompate* (cor de chasse) et un concert de lamentations déchirantes. Il se transporte sur les lieux et il constate sous l'arbre *eko* une série de rameaux brisés (*beune*) qui paraissaient délimiter l'endroit où Ikomo avait été tué. Cette ligne de *beune* se prolongeait sur une certaine distance jusqu'aux approches de la hutte d'un certain Bombela (2).

Dès lors, les proches d'Ikomo s'occupèrent à rassembler les tronçons de cadavre épars qu'ils emballèrent dans des pièces de tissu et déposèrent dans des hottes. Le cortège refit le chemin du retour en pleurant.

Les données de ce problème criminel sans précédent dans les annales judiciaires de la Tshuapa défiaient toute imagination. A Ikomo l'on ne connaissait pas d'ennemi: aucun sujet de différend ne l'opposait à l'un ou l'autre de ses congénères. L'on pouvait supposer avec beaucoup de vraisemblance qu'il avait été tué à l'aide de ses propres armes. En effet la corde de la pointe de fer du harpon demeurait imprégnée de sang; la machette jetée au loin était pareillement maculée. Comment cet homme si bien armé n'avait-il pas pu résister à son agresseur? Quel monstre humain s'était acharné sur sa victime avec une telle férocité sans prendre la précaution élémentaire de faire disparaître les traces de son crime? Qui avait commis l'attentat? Un homme? Une bête? Comment dans ce cas expliquer la présence des *beune* dont les rameaux desséchés attestaient le passage d'un être humain au moment du meurtre? Toutes ces questions les Lingomo se les posaient avec une perplexité croissante; leurs déductions les amenaient à porter leurs soupçons sur Mpea. On s'était souvenu qu'en fin 1942, lors d'une assemblée de secteur présidée par le Commissaire de district, au cours de laquelle avait été débattue la question de savoir si les indigènes feraient du copal ou du caoutchouc pour leur contribution à l'Effort de guerre, Ikomo, se faisant le porte-parole des Lingomo, avait plaidé la cause du caoutchouc avec chaleur. Son intervention avait recueilli l'approbation unanime des notables. D'aucuns se disaient que la position qu'il avait adoptée lui avait peut-être valu l'animadversion du clan des Yolota, généralement moins enthousiastes. C'était chercher un mobile fort loin.

Le comportement singulier de Mpea au cours des recherches, son insensibilité devant la détresse de Likolo, ses dérobades, ses dépositions réticentes lors de l'enquête, son attitude apeurée au moment de la découverte des restes d'Ikomo paraissaient autoriser les plus graves soupçons. Son facies d'assassin éloignait toute sympathie.

La fragilité de ces indices ne justifiait pas une inculpation. Mpea fut libéré. Il bénéficiait d'une sorte d'alibi, puisque la femme Bombela avait aperçu la lance d'Ikomo fichée en terre devant sa hutte vers quatre heures de l'après-midi, alors que Mpea avait déjà quitté les lieux. Ce témoignage corroborait la déposition de ce dernier, suivant lequel Ikomo lui avait annoncé son intention d'aller en forêt pour y chercher des acides. Quand on laisse sa voiture devant la maison au lieu de la rentrer au garage, c'est que l'on se propose, dans un temps très proche, de faire une course dans le voisinage.

Comment expliquer l'étrange conduite de Mpea? On peut supposer que soit le 21 juin 1945, entre 4 et 7 heures, soit le lendemain matin, Mpea fit la terrifiante découverte. Cette découverte, comment pouvait-il, lui, un étranger de rencontre, la révéler à Likolo? Ceux qui connaissent les indigènes dans leur vie quotidienne, savent qu'ils ont

2) Quand un indigène s'aventure en forêt dans une zone qui lui est inconnue, il plie, le long de son parcours, tous les 5 mètres environ, les rameaux des branchages à portée de sa main. Il s'agit d'un geste traditionnel, instinctif. Ce sont les *beune* (pluriel de *bonne*) qui rappellent, si l'on veut, les morceaux de papier que le Petit Poucet jetait en forêt pour retrouver son chemin.

des ménagements d'une délicatesse insoupçonnée lorsqu'ils doivent avertir un parent du décès d'un des leurs. Il est aisé de s'imaginer quelle fut la réaction de Mpea lorsqu'il fut en présence du hideux spectacle. De quelles transes son cœur n'a-t-il pas été secoué ? Responsable du sort d'Ikomo, avec lequel jusqu'à présent il avait partagé toutes ses journées, Mpea devait se taire et feindre l'ignorance. La franchise de ses déclarations eut toujours été suspecte. Ce qui se produisit le 14 juillet 1945 le prouve surabondamment. Mpea risquait sa vie *et il savait*. La ligne des *beune*, c'est probablement le chemin de reconnaissance qu'il traça dans la forêt. Toutes les étrangetés de sa conduite subséquente constituent la suite logique de sa découverte.

Aucun fou dangereux ne hantait ces parages. On avait signalé aux environs la présence d'une vieille femme, simple d'esprit mais inoffensive.

Il fallait donc admettre que Ikomo avait été victime d'un accès de furie d'un animal sauvage, encore que l'ablation du mollet fit penser à une intervention humaine. Léopard, éléphant ou chimpanzé ? Il fallait écarter les félins. Comment expliquer le découpage des membres du corps et les lésions de la poitrine ? L'hypothèse d'un accident causé par un pachyderme paraissait à première vue acceptable. Il arrive que l'éléphant, doué d'une force colossale, projette sa victime dans les arbres à l'aide de sa trompe. Comment expliquer dans ce cas la ligature végétale ? Au surplus, l'œil exercé des natifs n'avait enregistré aucune trace du passage d'éléphants. Et suivant leurs dires, les traces de pachydermes - empreintes des pieds, déjections ou brisures de branchages - subsistent durant trois mois.

L'intervention d'un éléphant ou d'un félin étant exclue, l'on pouvait envisager l'hypothèse d'une mort causée par un chimpanzé. Les indigènes me rapportèrent que ces animaux vivent généralement en familles ; qu'il arrive parfois qu'un mâle soit chassé du groupe à raison de son caractère acariâtre. Ces solitaires (*ekunda enumbalitsa*) sont agressifs et s'attaquent parfois à l'homme.

Voici un fait qui s'est passé en 1924 au village de Nsonge, en chefferie Ekota Likolo (Boende). Un chasseur était allé examiner son enclos de chasse. Il aperçut une antilope prise au piège. Il ficha sa lance en terre à proximité de sa bête, puis, muni de sa machette, se rendit à un massif de *nkongo*, à 200 mètres de là, pour y cueillir quelques feuilles pour emballer son gibier. Pendant son absence, un chimpanzé s'empara de la lance, quitta le retour du chasseur puis la lui jeta. On découvrit le cadavre de l'indigène, deux jours plus tard, encore transpercé de sa lance.

On sait qu'un chimpanzé, blessé d'une flèche, arrache aussitôt le projectile, sans s'en saisir ; cueille des feuilles d'arbre à proximité de sa patte, les introduit dans la plaie pour arrêter l'hémorragie, puis se tient aux aguets pour renvoyer la flèche vers son agresseur.

Le chimpanzé ne connaît pas d'ennemis ; il ne redoute que le serpent. Il n'est pas rare qu'il appréhende une antilope. Dans ce cas, il l'écartèle et de la sorte sectionne les membres. A l'instar des humains, il emballe les morceaux de viande dans des feuilles de *nkongo* (*liboke*), dépose ces paquets sur des blocs de termitières qu'il a amoncelées, puis, après ce semblant de cuisine, s'en va satisfait...

A quoi riment ces singeries dont le spectacle des activités humaines leur ont suggéré l'imitation ? Des noirs ont vu des chimpanzés déambuler comme des hommes sur un chemin public. On sait qu'en d'autres moments, des groupes de chimpanzés, en guise d'amusement, se font la petite guerre avec des bâtons, des branchages qu'ils se lancent l'un

vers l'autre. Les natifs ont, de longue date, par un procédé de chasse machiavélique, exploité ce penchant : sous les yeux amusés des anthropoïdes, juchés dans les arbres, ils livrent un simulacre de combat à l'aide de « roseaux » *bescombo* ou *bekakó* ou d'autres engins inoffensifs. Ils abandonnent ensuite le terrain, après avoir fiché leur sagaies en terre. Dès leur départ, les chimpanzés s'en emparent et recommencent le jeu devenu cette fois meurtrier. Le lendemain les chasseurs ramassent les corps des victimes. A l'exemple des femmes indigènes, les chimpanzés décortiquent les jeunes tiges de feuilles *nkongo* pour en retirer les asperges connues sous le nom de *byeya*. Ils se construisent des sortes de huttes dans les arbres. Lors de la construction de ces nids, on a vu des chimpanzés arracher des jeunes arbustes en les tirant vers eux jusqu'au déracinement.

Enfin une particularité anatomique intéressante doit être relevée : l'ossature du bassin de ces bêtes possède la dureté de l'acier. Aucun métal n'y peut pénétrer.

Ces données obtenues par recoupement étant admises, j'incline à croire à une intervention simiesque dans l'accident de la Tuilo. Qui sait si Ikomo ne s'est pas trouvé seul à seul avec un chimpanzé solitaire ? Peut-être lui a-t-il porté un coup de lance sur l'échine ? Ainsi s'expliquerait la courbure de la pointe en fer du harpon d'une facture cependant très épaisse ? Et toute la succession des événements se comprend...

Ph. de Rode.

Iets over de NTAMBWE

FETISJ in KASAI.

De bakermat van de *Buanga* van Ntambwe is niet te bepalen met gegevens uit deze streek. Men zegt dat hij herkomstig is van de kanten van de Lualaba. In de drie groepen Kampungwe, Kasangaayi en Kafumbe, gelegen in het gewest Kamina, tussen Lomami en Luembe is hij nog zeer vitaal. Het moet reeds 20 à 30 jaar geleden zijn dat hij geïmporteerd werd, was tijdelijk overvleugeld door de Mpunga, en is nu weer de voornaamste buanga in de streek samen met die van de jagers Buyangwe genaamd. In de chefferies van Kabongo ten westen van de Lomami en in het gewest Kabinda is hij aan het zieltoegen. Opnieuw wordt hij daar niet meer opgericht, hier en daar bewaart men hem nog in de hutten, doch weinigen roepen zijn vermeende hulp nog in.

Ofschoon de *buanga* van Ntambwe ook omivalent wil zijn is hij voornamelijk bedoeld voor het wegnemen van ziekten en het onschadelijk maken van tovenaars, doch ook om kinderen te baren en veel geld te kunnen verdienen.

Wenst iemand de *buanga* geïnstalleerd te zien dan ontbiedt hij iemand die deze reeds bezit en beschouwt hem als vader van zijn Buanga. De Ntambwe kent echter twee varianten, n. l. Kabemba die voor de mannen is en Ntambwe Muzungu voor de vrouwen. Niet dat de ene soort enkel voor een geslacht zou gebruikt worden, doch omdat de Kabemba bediend wordt door een man met de hulp van zijn vrouw, terwijl Ntambwe Muzungu door een vrouw geïnstalleerd wordt met de assistentie van een mannelijke helper.

De vader van de Buanga trekt er met zijn vrouwelijke helpster *Yokolo* en zijn mannelijke assistent *Nkungwe* op uit om in een dorp de buanga te installeren. Alle toekomstige leden komen met hun muziekinstrumenten opdat de geest van de Ntambwe hun toekomstige chef voorspoedig in bezit zou nemen. Ook hier immers is de leider van de buanga-gemeenschap een medium dat door nederdaling van de geest naziël, mukishi van een voorzaat in trance komt. Het installeren en eerste-in-trance-brengen valt samen. Om tot de aanstelling over te gaan moet de « zoon » aan zijn « buanga-vader » een wit kleed en een geit ten geschenke geven. Als hij het eerste honorarium e gen aan zijn beroep, beurt, zal hij ook nog duizend frank afschieten om dan verder zelfstandig zijn winstgevend stielkje te mogen uitoefenen.

Als ingrediënten zoekt men vele houtsoorten, die verwerkt worden tot splinters of poeder, en ook een dosis peper. Hout van de *lupasibaji* verbranden ze tot as en doen het in een fles tesamen met olie en stinkende bloemen (*luenyé*). Vervolgens nemen ze houtpoeder van Kahete Nzovu en werpen het de kandidaat in de ogen. Dan zoeken ze een Kasamba-velletje, doen er zand in, slachten een dier (geit, schaap of kip) en laten het bloed in de opening op het zand druipen. Aan het uiteinde wordt het vel dichtgebonden en « Kabemba » is gereed.

Nu binden ze de aspirant Kabemba tegen de linkerbovenarm. Een mat wordt met de onderkant boven op het erf gelegd en een pot *Nsaani* met wonderbare ingrediënten, allerlei houtsoorten, peper en stinkbloemen plaatst men er op. De nieuwe leider neemt plaats op de mat en houdt met beide handen de pot vast terwijl hij er strak inkijkt. De *bijimba* in de pot moeten hem nu in trance brengen. Ondertussen beginnen zijn toekomstige adepten te zingen en te dansen. Begint hij niet aanstonds te beven en sidderen dan bindt de vader van de *buanga* hem een *nshimba*-vel op het hoofd. Met een rammelaar trommelt hij hem in de nek opdat de *buanga* vlug naar zijn hoofd zou opstijgen. Aan het flesje met zijn stinkende ingrediënten moet hij zijn neus voltrekken. De mensen zingen en dansen uit alle macht: « *Kankulutu mudie mushima buanga mushima* », opdat de naziel zonder dralen zou neerdalen.

De Kabemba wordt nog eens stevig aan zijn linkerarm gesnoerd en daar begint hij te sidderen, valt neer, springt weer op als een razende en rent naar de broes omaanstonds met een bepaalde houtsoort terug te keren. Brengt hij de juiste soort mede dan is het een bewijs dat hij waarlijk « bezeten » is. Zo hij gefaald heeft gaan ze nog een tijdje door met de boven beschreven handelwijze. Heeft hij het gewenste gebracht, dan wassen ze hem uitgestrekt op de mat met de ingrediënten van de pot. Nu begint de nieuwe chef op zijn *kabemba* of op een *buanga* mes te staren en geeft staaltjes van waarzeggerij ten beste. Zijn eerste verdiensten gaan naar de vader van de *buanga*. De pot *Nsaani*, die als zetel van de *Ntambwe* doorgaat, bewaart hij zorgvuldig in zijn hut samen met de Kabemba.

Is de chef van de *buanga*-gemeenschap in trance dan geven ze hem speciale namen zoals b. v. Kafwenke, Buana Ndeke, Komanda, Kasongo Mula of Buana Kiasuma.

Is het in trance te brengen medium echter een vrouw dan is het procédé hetzelfde. In plaats van de Kabemba echter maakt de fetisjeur een *nkishi* (fetisjbeeldje) gereed dat hij helemaal met velletjes omwikkelt. Op de plaats waar de ogen zitten worden kaurischelpjes vast genaaid. Het bloed van het offerdier laat de fetisjeur in de opening in de kop van het beeldje sijpelen. De manlijke helper heet *mpulushi*. Dit beeldje bewaart de vrouw dicht bij haar, ja plaatst het op de rand van haar bed als ze gaat slapen.

Elke maand zullen de leden samen met hun medium een offer brengen. De botjes van het beest moeten zorgvuldig samen gegaard worden en later weggesmeten op een bepaalde plaats. Veronachtzaamt iemand dit voorschrift dan krijgt hij een « *lumande* » van 10 fr. Passeert iemand die lid is van de gemeenschap met een bord, pot of vuur achter het medium dat het offer brengt dan belooft hij dezelfde boete. Kan of wil een lid die boete niet betalen dan doen ze hem een kleine kalebas vol water vermengd met peper leegdrinken.

De media en hun helpers mogen geen varkenvlees eten, noch van *ngulube*, noch van *mpenge*, ook geen nijlpaardenvlees. Groente v. n. *mulembwe*, *makena*-miertjes en alle zwarte vissoorten zijn verboden. Als het regent mag hij niet snel lopen, doch moet op zijn gemak naar huis kuieren. Alenswaren nat geworden door de regen mogen in die toestand niet gegeten worden. Men is verplicht geduld te oefenen totdat ze weer helemaal droog zijn.

De media hebben twee bronnen van inkomsten, het behandelen van ziekten en voor leden het lot raadplegen wanneer ze in trance zijn. Wordt de gelukkige bezitter van de *buanga*

bij een zieke ontboden dan legt hij het *nshimba*-vel op de plaats waar zijn patient pijn gevoelt. Na een poos neemt hij het vel weer van hem af en staart een ruime poos op de plaats waar het vel het lichaam aangeraakt heeft. Den onthult hij de oorzaak van de ziekte, die bijna steeds bij een tekort gedane voorzaat ligt. Tijdens zijn ambtsfuncties draagt de bedienaar van Kabemba een hele verzameling vellen van allerlei soort rond zijn lijf en de kabemba op zijn linkerbovenarm. De dienstver van Ntambwe Muzungu draagt een normaal kleed en een witte tropenhelm. Beiden geven na de diagnose ook goede raad en zoeken houtsoorten in de broes, maken er met water een brouwsel van en wassen er de zieke plek mee. Tenslotte neemt hij twee strosproeten, legt er een knoop in en steekt ze tegen de wand opdat de tovenaars niet zouden kunnen binnentreden. Vervolgens pakt hij een andere halm die de zieke tegen zijn oor moet leggen om de tovenaars uit zijn lichaam te krijgen. Voor zijn goede diensten krijgt hij vijf frank.

Leo Stappers, C. I. C. M.
Kamponde (Kasai)

LA CIRCONCISION CHEZ LES NGOMBE.

Les enfants Ngombe sont circoncis de nos jours en bas-âge, individuellement ou par groupes de deux ou trois selon les circonstances. Il paraît cependant qu'avant l'arrivée des blancs on pratiquait l'opération à l'âge de la puberté. La coutume n'est pas entourée d'un rituel spécial. Si on demande pourquoi on pratique la circoncision la réponse est toujours la même: « Nos ancêtres ont fait cela depuis le commencement ».

Le garçon non-circoncis est un objet de raillerie de la part de ses camarades circoncis. On l'appelle Mwea (Manjombolo chez les Yumba-Doko) ce qui signifie: « Queue du Porc-épic », à cause de la similitude dans la forme. Si un garçon pouvait arriver à l'âge du mariage sans être circoncis, aucune femme ne consentirait à l'épouser et auparavant aucun rapport sexuel n'était possible entre une femme et un incirconcis.

Le jour choisi pour l'opération est de préférence un jour de pluie et l'opération se fait le matin.

L'opérateur est toujours un homme. Au moment de commencer l'opération celui-ci prend un peu de sel et de pili-pili à la bouche. Aussitôt prenant le prépuce il le tire et le tranche d'un coup de couteau. Ramenant la peau en arrière il crache le mélange de sel, de pilipili et de salive sur la blessure.

Aussitôt que possible on applique un pansement. Le premier pansement est une feuille de l'arbre *liloto* qui a un bois doux. Cette feuille a une qualité astringente. Quand on enlève le premier pansement on le remplace par une feuille de l'arbre *libondobondo* qui est de bois plus dur. Le troisième et dernier pansement est la feuille de l'arbre *ngbanda* -l'arbre de fer, qui est de bois très dur. On voit ici la magie symbolique, les trois arbres progressivement plus durs donnant de la force au gland.

Le prépuce est enterré par la grand'mère maternelle ou par une tante maternelle. Il est enterré invariablement au pied d'un *likondo* (gros bananier). Les fruits de ce bananier sont strictement interdits au père de l'enfant et à la famille du père. Seule la famille de la mère peut en manger. En outre, les feuilles de ce bananier ne sont jamais coupées ni enlevées. Les grosses bananes ne sont jamais braisées sur le feu mais toujours bouillies. On croit que si on cuit les bananes sur le feu le gland du garçon deviendra galeux et aura des taches noires comme la peau des bananes braisées. Le gros bananier d'ailleurs joue un rôle très important dans toutes les coutumes sexuelles. On peut le regarder comme un symbole sexuel.

Le jour de la circoncision, un parent du garçon essaye de trouver un poisson *Mbunjenje*. Cuite, la chair de ce poisson devient rouge comme une crevette et on croit que si le garçon en mange, sa blessure sera propre et saine comme la chair du poisson.

LES TABOUS DE LA CIRCONCISION.

I. L'Opérateur.

L'Opérateur ne peut jamais opérer à l'époque des règles de sa femme. Si l'opérateur n'observait pas ce tabou, l'opéré aurait une hémorragie dangereuse. Ici on voit encore

l'action de la magie symbolique. En plus, l'opérateur doit éviter tout contact avec sa femme jusqu'à ce que l'opéré soit complètement guéri. Des rapports entre l'opérateur et sa femme n'empêcheraient pas seulement la guérison du garçon mais l'entraîneraient au plus grave danger.

2 L'Opéré.

En mangeant de la chikwangu le garçon ne doit jamais en mordre les bouts. Au contraire, il commence par manger au milieu.

Il doit observer la même règle en mangeant du poisson. Sinon il ne guérira pas vite et il risque d'avoir une hémorragie. Le symbolisme de ces tabous signifie évidemment que l'extrémité du membre souffrirait, si on mangeait les bouts de chikwangu ou la tête et la queue des poissons.

Le poisson yembe est strictement défendu. Ce poisson n'est pas droit mais plutôt courbé. Si l'opéré en mangeait, son membre ne serait jamais droit.

L'opéré ne doit manger que dans sa propre assiette. Boire de l'eau dans une tasse appartenant à un homme qui aurait eu des rapports sexuels avec sa femme, serait pour lui un danger grave. Il ne doit jamais accepter de l'eau de la main d'une femme. Un enfant plus jeune que l'opéré lui donne à boire.

Si l'opéré est tout jeune, sa mère peut le soigner. Dans ce cas-là elle doit observer tous les tabous de l'opérateur. Le garçon accompagne ses camarades dans le village mais il ne lui est permis de porter aucune étoffe, jusqu'à ce qu'il soit complètement guéri.

Quand l'opérateur estime que la blessure est complètement cicatrisée, il enlève le pansement et frotte le gland avec des cendres de bois. Dans certains clans on exige que le garçon ait des rapports avec une jeune fille avant de porter un cache-sexe.

J. Davidson,
B.M.S.

Discours du Gouverneur Général.

Le Conseil du Gouvernement, assemblée consultative, a tenu ses assises annuelles du 30 juillet au 2 août. Selon la tradition, la session s'est ouverte par le discours du Gouverneur Général. Après avoir évoqué les journées historiques vécues par la Belgique, il souhaite la bienvenue aux 8 Congolais qui seuls, à partir de cette année, ont été désignés pour représenter les intérêts de la population autochtone.

Abordant la question essentielle de la politique indigène, l'orateur s'arrêta aux projets relatifs à l'immatriculation et à l'assimilation. Des textes législatifs sont élaborés dans le but de « soustraire l'élite de la population congolaise au régime de la coutume et des législations spéciales aux indigènes pour la mettre juridiquement et socialement sur un pied d'égalité complète avec la population non indigène... Ce régime est accessible à tous, bien que provisoirement quelques-uns seulement remplissent les conditions stipulées. » D'autre part, on étudie des mesures de différenciation suivant les différents palliers d'évolution qu'auront atteints les Congolais. Contrairement au principe d'égalité juridique de la démocratie, les Congolais seront donc peu à peu groupés dans diverses classes juridiques, le sommet étant occupé par l'élite totalement assimilée. « Cette élite se compose de tous ceux qui, par leur manière d'être, ont manifesté leur adhésion incontestable aux valeurs fondamentales de la civilisation. » (Ces valeurs ne sont pas spécifiées, mais sans doute les textes législatifs les indiqueront sous forme de conditions à remplir pour entrer dans telle ou telle classe ou recevoir tel ou tel privilège).

Il semble bien que ces mesures répondent aux vœux de la partie plus « évoluée » de la population indigène. Les membres congolais du conseil ont remercié avec effusion Mr. Jungers.

La presse congolaise, en général, approuve le but ultime : l'assimilation complète, mais estime que plus de prudence dans la voie serait de mise. Un des protagonistes les plus anciens et les plus convaincus de l'assimilation, Mgr. de Hemptinne, se demande s'il est permis au Gouvernement « de tenter une expérience dont les risques ne sont pas contestables. » Il estime qu'on aurait dû consulter les organismes compétents. « Malgré soi, on éprouve l'impression d'une sorte de coup d'état ou du jeu de la carte forcée. » Et là où le Gouvernement a voulu prouver l'absence de toute bar-

rière de couleur en admettant les autochtones à participer aux travaux de l'assemblée, l'évêque d'Elisabethville estime que « c'en est fait de la solidarité de tous devant l'intérêt commun ». Il ajoute même qu'« une représentation distincte opposera blancs et noirs. » Mais déjà le conseil reposait sur la représentation de divers intérêts existant dans la colonie. Les indigènes y étaient compris, mais ils n'étaient représentés que par une infime minorité d'Européens. Et nous ne voyons pas comment la nomination d'autochtones au conseil pourrait en elle-même mettre fin à la solidarité.

Le Gouverneur Général fait remarquer que la nouvelle mesure n'est pas « un renversement spectaculaire de notre politique... Rien n'est changé... à nos intentions. » Cela veut dire que la nouvelle politique se rattache à celle poursuivie par l'État Indépendant et qu'on tourne le dos à la politique suivie entre les deux guerres quand on s'attachait à sauvegarder la « coutume indigène », à relever les chefferies et les tribunaux indigènes (quoique parfois avec de graves abus dans l'application).

Mr Jugers souligne avec force qu'il n'y a pas de barrière de couleur au Congo. Il s'élève avec véhémence contre ceux qui ont cru pouvoir tirer cette conclusion de l'existence d'une discrimination législative, judiciaire, administrative, qui est issue du « souci de protéger les Congolais contre leurs propres faiblesses ou contre ceux qui pourraient être tentés d'en abuser, » ou encore de s'adapter aux circonstances au lieu d'imposer des lois qui ne leur conviennent pas. Le Gouvernement affirme donc implicitement que la politique d'après la guerre de 14-18 n'était qu'un moyen différent pour arriver d'autant plus sûrement au but qui n'a pas changé. Dans cette période intermédiaire de hauts fonctionnaires se sont donc gravement abusés. Il n'y a qu'à relire les textes officiels et les nombreuses études de l'époque pour s'apercevoir que l'opinion générale croyait bien à un revirement de la politique en faveur de l'évolution sur les bases juridiques et culturelles coutumières.

Le Gouverneur Général ajoute qu'il « n'est pas question d'eupéanisation. » Il demande en quoi l'assimilation « empêcherait » le développement d'une culture propre ». Il est vrai qu'aucun des peuples de couleur n'a réussi à se faire Européens; tout au plus ont-ils développé une culture différente de l'européenne comme de celle de leurs ancêtres. N'empêche que pour accéder au nouveau statut les Congolais doivent se séparer du droit ancestral (élément important de la culture, cependant) et s'être formés à des conceptions, des attitudes, un langage, etc. très éloignés de ceux de leurs parents. Au moins sur ces points capitaux, donc, ils doivent s'eupéaniser. Mais les mesures annoncées ne sont pas la cause de cet état, qui est le produit de l'activité colonisatrice entière continuée durant plus

d'un demi-siècle. S'il est donc vrai qu'on ne peut parler d'eupéanisation factice, il reste cependant que la nouvelle politique va accélérer à une cadence toujours croissante le processus d'eupéanisation. Le Gouvernement ne devrait donc pas en vouloir à ceux qui ne comprennent pas comment concilier l'assimilation avec le respect effectif des valeurs traditionnelles.

*
* *

On peut plus aisément se mettre d'accord sur ce que Mr Jungers déclare plus loin : « l'égalité réelle et complète à laquelle les Congolais ont le droit de prétendre et que nous avons le devoir de les aider à atteindre, doit être exclusive de toute concession sentimentale. Nous devons les traiter en hommes comme nous, pouvant prétendre aux mêmes droits, mais devant satisfaire aux mêmes exigences. »

Il faudrait cependant commencer par attacher la même signification à un terme passablement ambigu comme « égalité ». Les projets annoncés ne s'accordent pas avec le principe d'égalité juridique inscrit dans toute constitution démocratique moderne. Tous les Congolais ne seront plus égaux devant la loi. L'inégalité juridique existant précédemment entre Blancs et Noirs est remplacée par une nouvelle inégalité entre Noirs, basée sur le degré d'assimilation de l'Africain à l'Européen, tandis que l'ancienne inégalité reposait sur la différence plus profonde existant de fait entre les races et les peuples avec leur culture, leur langue, leur mentalité, leurs conceptions, leur droit, leur histoire et leurs traditions séculaires bien différenciés. Même les nations européennes, cependant si unies par la race, la civilisation, l'histoire, le milieu présentent entre elles des différences très prononcées qui ont persisté jusqu'à ce jour, malgré le christianisme, malgré l'introduction à l'époque de la Renaissance du droit romain, malgré l'uniformisation de la civilisation, malgré la facilité des communications, etc. (Et il serait malheureux pour l'humanité de voir se perdre les qualités propres à chaque peuple comme à chaque race).

Est-il sage d'ignorer une réalité aussi évidente que les différences nationales ou raciales ? Ne faudrait-il pas plutôt les respecter et s'y adapter, mais en les tenant pour ce qu'elles sont, ni plus ni moins ? Comme le rappelle Mr Jungers, le Congolais a comme tout homme le droit d'être traité en homme. Mais l'homme n'existe que par les hommes qui appartiennent nécessairement à un groupement, à une communauté, à un peuple, à une race. Si l'on traite un homme comme homme et en homme, on tient compte de

sa réalité totale et complète, on le traite tel qu'il est effectivement, et non dans l'abstrait; on le considère donc aussi comme membre de communautés déterminées. Dès qu'on lui demande de renier sa race, sa religion, sa culture, donc sa patrie spirituelle, comme condition pour obtenir le droit d'être traité en homme ou, comme on dit, sur un pied d'égalité, cette égalité n'est déjà plus réelle et à vrai dire il n'est plus traité en homme. Cela ne signifie nullement qu'il ne puisse lui-même désirer pareil traitement. Un esclave, aussi, peut préférer son état à la liberté. Mais l'on peut se demander si l'on ne lui rendrait pas un meilleur service en essayant de guérir le complexe sous-jacent au lieu de le renforcer en y cédant. La différence ne se trouve pas dans l'attitude, également charitable de part et d'autre, mais dans la justesse du diagnostic et dans le discernement des remèdes appropriés.

La véritable amitié, la collaboration fructueuse, les rapports harmonieux, justes et charitables entre les groupes comme entre les individus ne se forment et, surtout, ne se maintiennent pas par l'effacement des différences, par le nivellement uniformisateur, mais au contraire par le respect réciproque des personnalités, par la réalisation des possibilités individuelles, par le développement des qualités propres, le tout mis au service d'un idéal commun.

*
* *

La barrière de couleur n'est pas évitée totalement par des mesures législatives. Le côté social est aussi important; mais comme il est du secteur privé, le Gouverneur Général ne peut faire autre chose qu'insister auprès des Européens individuels pour que leurs relations avec les Noirs soient correctes et harmonieuses.

En les traitant en hommes nous combattons le préjugé de couleur. Mais il y a des complexes d'infériorité qui nous paraissent aussi graves, aussi gros de dangers pour l'avenir: le complexe national et le complexe social. Or, il nous semble que les mesures annoncées tendent à les aggraver. Elles confèrent l'égalité non simplement sur la base humaine, mais pour autant que les bénéficiaires acceptent notre mode de vie. Elles renforcent ainsi le mépris des aïeux, et donc de la patrie.

En effet, à leur base se trouve un jugement implicite sur la valeur de la culture, des qualités, de la mentalité spécifiques des Congolais, si pas de la race noire entière, et ce jugement est défavorable. Ce qui est intentionné comme un geste généreux serait ressenti par d'autres peuples com-

me une condescendance humiliante.

Après cela on voit difficilement une culture propre s'épanouir, même si les autochtones continuent à se nourrir de manioc, de bananes ou de riz, si leurs commerçants vendent des produits locaux ou si des artistes subissent l'influence du milieu tropical.

*
* *

On nous dit que certains Congolais ont atteint un degré de civilisation tel qu'il est humiliant pour eux d'être jugés par un tribunal de « basenji ». Loin de nier les progrès accomplis j'abonde même dans l'admiration des efforts déployés et des réalisations acquises. Mais si nombre de Congolais désirent réellement devenir les égaux des Blancs, n'imiteraient-ils pas aussi leur fierté nationale, ethnique, raciale? Ne pourraient-ils considérer qu'en Europe chaque nation a sa mentalité et ses qualités propres, que chaque pays a son droit et son organisation propres, que tous les citoyens d'un pays sont régis par les mêmes lois et jugés par les mêmes tribunaux quel que soit leur degré de civilisation et que personne n'y réclame des exceptions ou exige des tribunaux spéciaux pour le motif que les juges lui sont inférieurs en civilisation, politesse, science, érudition, richesse, intelligence, sainteté, etc.? Et cependant les variations y sont énormes!

On dit encore que le droit et l'organisation indigènes (même très mitigés comme dans les centres) ne conviennent plus aux évolués. Pour remédier à ces inconvénients n'aurait-il pas suffi de certaines adaptations judicieuses? On a bien trouvé le moyen d'imposer des modifications plus profondes, tant à l'administration qu'au droit indigènes et à leur exercice. Songeons aux secteurs, aux centres extra-coutumiers, même à l'organisation de fait des chefferies dans certaines régions. Tout ce qui est contraire à la loi écrite et à l'ordre public est soustrait aux juridictions indigènes. Au pénal la compétence a pratiquement passé aux tribunaux européens. Plusieurs mesures législatives limitent la compétence indigène au civil. Fallait-il encore entamer les fondements même de l'ordre coutumier?

Où serait-ce peut-être que le Gouvernement estime les tribunaux indigènes (pourtant institués ou sanctionnés par lui) incapables de juger équitablement les évolués ou d'appliquer des mesures spéciales exigées par le degré de civilisation atteint par eux? Ces tribunaux se sont cependant vu conférer la compétence pour certaines lois écrites et des conflits de travail (pourtant

compliqués et étrangers à la mentalité indigène) leur ont été soumis. Le Gouvernement ne pourrait-il pas assouplir son organisation trop rigide en face de la variété des situations congolaises au point de vue ethnique, religieux, culturel, social? D'autres pays ont su découvrir des solutions à des situations compliquées de populations diversifiées, par le fédéralisme (Suisse, États-Unis, etc.) ou par la création de statuts personnels (matrimoniaux-successoraux en A.O.F., p, ex.). Avons-nous été acculés au présent renversement par l'uniformisation trop poussée de notre état centralisateur à outrance?

*
* *

Après avoir annoncé le geste généreux à l'égard de l'élite, Mr Jungers expose les dernières réalisations importantes en faveur des indigènes en général au point de vue médical, éducatif, scolaire, de l'habitation dans les centres, des coopératives, avec une mention spéciale de la caisse d'épargne et de l'adaptation de la législation du travail.

Dans la situation économique particulièrement favorable le Gouverneur Général décèle des signes d'amélioration permanente. Cependant il conseille la prudence devant cette euphorie.

Il souligne que l'augmentation évidente du niveau de vie des autochtones doit être poursuivie par la valorisation constante des salaires. Il invite les employeurs à maintenir ou à adopter une attitude juste et bienveillante à cet égard. Et il combat avec beaucoup d'à-propos l'attitude opposée basée sur des slogans ressassés.

*
* *

Un indice de l'essor économique remarquable de la colonie se trouve dans l'accroissement du rythme des demandes de main-d'œuvre. Ou plutôt (car ce n'est pas la même chose) cet accroissement indique une progression rapide des entreprises européennes. Mais déjà 34 % des hommes valides du Congo sont en service. On ne nous dit pas si ces chiffres comprennent les nombreux indigènes économiquement improductifs engagés dans la police, l'armée, l'administration (Cfr. Europe-Amérique, n° 318).

« Si cette proportion s'élève encore, la vitalité des milieux coutumiers ne va-t-elle pas se trouver compromise? Et même, le simple équilibre en-

tre producteurs et consommateurs ne risque-t-il pas d'être rompu? Si, dans certaines circonscriptions, il existe encore des disponibilités théoriques de main d'œuvre, elles sont compensées par des prélèvements déjà excessifs dans d'autres. Et souvent, les hommes disponibles théoriquement ne le sont pas en fait ».

Et voilà que le P. Van Wing signale, dans sa récente communication à l'Institut Colonial, que parfois des recruteurs revenant avec de nouveaux engagés voient le service médical en refuser jusqu'à 30 % (qui, cependant, seront quand même mis au travail). Et il ajoute que la législation sur le recrutement, avec ce qui s'y rattache, est tombée en désuétude. On n'est donc pas étonné d'apprendre que « certaines normes en vigueur en matière de recrutement pourraient, après études préalables, être assouplies ». Et l'on se demande comment les nouvelles formules déjà prévues pour justifier le recrutement d'un pourcentage plus élevé des bras disponibles allégeront les soucis d'un administrateur dont le territoire est composé de villages dont la population ne contient pas même 10 % d'hommes valides et comment la fuite vers les centres n'en prendra pas des proportions encore plus grandes. En supposant, évidemment, que le Gouvernement veuille freiner cet exode, ce qui paraît peu probable après ce que le Gouverneur Général vient de dire au sujet du manque de bras dans les entreprises.

L'orateur reste cependant optimiste après l'expérience de la commission de 1930. Il pense pouvoir écarter les graves dangers qui menacent les communautés coutumières par des mesures appropriées. « Aujourd'hui un nouvel effort d'adaptation est nécessaire. Il n'y a pas de motif que nous ne le fassions pas ». Et les amis des indigènes pensent déjà avec angoisse au sort qui leur sera fait lorsque la troisième conflagration mondiale leur demandera un nouvel effort de guerre. Actuellement le but est clairement de concilier les besoins de l'économie européenne et la vitalité des milieux coutumiers. On estime même possible de diminuer la pression par la réduction de la main-d'œuvre dans certains secteurs. L'enchaînement de toutes ces idées n'est pas fort clair. Mais un fait nous semble évident: l'histoire du problème de la main-d'œuvre durant les 25 dernières années ne laisse plus aucune place pour l'illusion concernant l'avenir des milieux coutumiers.

Pas plus d'ailleurs que pour ce qui regarde la lutte contre « les gaspillages de main-d'œuvre », car ce n'est pas la première de son espèce à laquelle nous assisterons et nous savons donc d'expérience qui et quoi en seront atteints.

Quant à la rupture de l'équilibre entre le producteur et le consomma-

teur des vivres, n'est-il déjà pas un fait dans certaines régions? Et ce déséquilibre est-il économique? Et pourra-t-il être réparé (mais pourquoi toujours réparer au lieu d'éviter??) en obligeant à des cultures anti-économiques pour la population imposée?

La solution ne devrait-elle pas plutôt être cherchée ailleurs? Par ex. dans la valorisation des produits agricoles, dans la création de conditions favorables à l'agriculture (cfr. *Lezingen over de Opvoeding der Plattelandsbevolking, De Sikkel, 1951*), dans le contrôle de l'exode de la population rurale vers les centres (ou plutôt, dans la favorisation de conditions telles que la vie rurale devienne souhaitable au lieu de la rendre toujours plus haïe) et dans la participation des indigènes de brousse au respect et aux droits humains que le Gouvernement accorde si bienveillamment aux détribalisés. 1)

*
* *

En résumé, le discours du Gouverneur Général marque un tournant dans la politique indigène du Congo, par des innovations que beaucoup estiment dangereuses. A-t-on pendant la rédaction pensé à certains milieux internationaux? Les journaux ont moins relevé les paroles prononcées au sujet de la main-d'œuvre, sans doute parce qu'ils les approuvent; mais à ceux qui se préoccupent du sort des milieux plus déshérités de la colonie ces paroles inspirent de graves appréhensions.

D'autre part le discours est encourageant en montrant les grandes réalisations pour le bien-être indigène. Il contient des vues optimistes sur la situation économique. Il prodigue de sages conseils au sujet des salaires, de la politique sociale, des relations entre les races (en s'abstenant toutefois de rechercher les causes des frictions et donc de suggérer des remèdes, qu'il estime être du domaine privé). Je crains bien un peu que tous nos voisins n'admettent pas sans restriction l'affirmation que « Parmi les territoires d'Afrique, notre Colonie est probablement celui où les rapports raciaux et sociaux sont jusqu'à présent les meilleurs. » Mais il est indéniable que beaucoup de territoires, même administrés par des puissances coloniales de premier ordre, présentent des rapports raciaux peu enviables et dont la situation devrait nous rendre extrêmement prudents, afin d'éviter des mesures, des conditions, etc. propres à amener aussi chez nous ces situations tendues, que les gouvernements voisins n'avaient pas voulues eux non plus mais qu'ils n'avaient pas su prévoir comme conséquences de leur politique.

G. HULSTAERT, M. S. C.

1) Cfr. *Journal des Tribunaux d'Outre-Mer*, II, n° 12 et 13.

Encyclique pour le Progrès des Missions.

N.S.P. le Pape Pie XII vient d'envoyer à l'occasion du 25^e anniversaire de l'encyclique missionnaire Rerum Ecclesiae, une lettre encyclique, dans laquelle il signale les progrès, les persécutions, les besoins, etc. des missions, en explique le but, décrit les qualités attendues du missionnaire, donne des directives pour l'action catholique, la formation du clergé indigène, l'action médicale et sociale, l'attitude à l'égard des civilisations autochtones. Nous en extrayons les passages suivants :

(Le missionnaire) doit donc considérer comme une seconde patrie la terre à laquelle il vient porter la lumière de l'Évangile, et l'aimer comme il convient : si bien qu'il ne recherche pas d'avantages matériels, ni les intérêts de son pays ou de son institut religieux, mais bien ce qui concerne le salut des âmes. Assurément il doit avoir un grand amour pour son pays et pour son institut, mais il doit aimer encore davantage l'Église....

Le but des Missions, comme chacun sait, est d'abord de faire resplendir pour de nouveaux peuples la lumière de la vérité chrétienne et de susciter de nouveaux chrétiens. Mais le but dernier auquel elles doivent tendre — et qu'il faut toujours avoir sous les yeux — c'est que l'Église soit fermement et définitivement établie chez de nouveaux peuples, et qu'elle reçoive une Hiérarchie propre, choisie parmi les habitants du lieu....

Il Nous reste à toucher un point que Nous souhaitons vivement voir parfaitement saisi de tous. L'Église depuis son origine jusqu'à nos jours, a toujours suivi la norme très sage selon laquelle l'Évangile ne détruit et n'éteint chez les peuples qui l'embrassent, rien de ce qui est bon, honnête et beau en leur caractère et leur génie....

La nature humaine garde en elle malgré la tache héritée de la triste chute d'Adam, un fonds naturellement chrétien qui, éclairé par la lumière divine et nourri de la grâce, peut s'élever à la vertu authentique et à la vie surnaturelle. Pour ce motif, l'Église n'a jamais traité avec mépris et dédain les doctrines des païens, elle les a plutôt libérées de toute erreur et impureté, puis achevées et couronnées par la sagesse chrétienne. De même, leurs arts et leur culture, qui s'étaient élevés parfois à une très grande hauteur, elle les a accueillis avec bienveillance, cultivés avec soin et portés à un point de beauté qu'ils n'avaient peut-être jamais atteint encore. Elle n'a pas non plus condamné absolument mais sanctifié en quelque sorte les mœurs particulières des peuples et leurs institutions traditionnelles. Tout en modifiant l'esprit et la forme, elle a fait servir leurs fêtes à rappeler les martyrs et à glorifier les saints mystères....

Nous écrivions Nous-même en Notre première Encyclique « Summi Pontificatus » ces paroles :

« D'innombrables recherches et investigations de 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 et d'en rendre les valeurs spirituelles fécondes pour une vivante et vivifiante prédication de l'Évangile du Christ. Tout ce qui, dans ces usages et coutumes, n'est pas indissolublement lié à des erreurs religieuses sera toujours examiné avec bienveillance, et quand ce sera possible, protégé et encouragé »....

L'apôtre est le messager de l'Évangile et le héraut de Jésus-Christ. Le rôle qu'il remplit ne demande pas qu'il transporte dans les lointaines Missions, comme on y transplanterait un arbre, les formes de culture des peuples d'Europe, mais ces nations nouvelles, fières parfois d'une culture très ancienne, doivent être instruites et réformées de telle sorte plutôt qu'elle deviennent aptes à recevoir, d'un cœur avide et empressé, les règles et les pratiques de la vie chrétienne.

Langue Ancestrale.

Sous le titre significatif de « Pourquoi ce ridicule dans certaines familles congolaises ? » le journal bimestriel « L'Évangile en Afrique », n° 103 publie, sous la signature de Jos. Samba du Séminaire évangélique de Ngouedi, A.E.F., un intéressant article dont voici quelques extraits :

J'ai écouté avec beaucoup d'intérêt plusieurs Européens qui nous ont conseillé d'aimer notre langue... Si les savants européens, qui aiment les peuples de notre continent, s'intéressent à l'étude de nos langues..., pourquoi l'Africain ne se réveille-t-il pas de son sommeil ? Le moment est venu pour nous de comprendre l'importance de notre langue maternelle et d'essayer de la conserver.

Malheureusement ce n'est pas ce que font tous les Congolais ! Plusieurs sont en train de perdre leur langue. Je connais des jeunes femmes Bacongos et Balaris qui ne savent plus la langue de leurs parents ! Sur la ligne du chemin de fer Congo-Océan, à Brazzaville, à Léopoldville surtout et à Matadi... c'est le lingala qui domine. Et pire encore, on lui préfère la langue artificielle dite « mono koutouba »... Pourquoi ce ridicule orgueil ? Ces pauvres Congolais qui se croient très civilisés, ont honte de parler la langue des « Bassenzi »... Drôle de civilisation !

Un Français admettra-t-il que ses enfants parlent l'anglais ou l'espéranto au lieu de leur langue maternelle ?... A « Mpoutou » chaque peuple possède sa langue propre et la conserve jalousement. Ce sont les meilleurs citoyens qui conservent et cultivent leur langue maternelle...

En conclusion : Il est très nécessaire qu'un enfant digne de ses ancêtres parle la langue qu'ils lui ont donné en héritage et qu'il l'apprécie jalousement. Donc il est logique que dans les familles on parle cette langue-là. Honte à la famille qui perd l'usage de sa langue maternelle...

Documenta

Journées Sociales Togolaises.

Les participants des premières journées sociales du Togo, réunis à Lomé, sous la Présidence d'honneur du docteur Aujoulat, Secrétaire d'État à la France d'Outre-Mer, les 23 et 24 septembre 1950.

AFFIRMENT solennellement leur conviction que la famille monogame est la cellule sociale de base sur et en fonction de laquelle doit être bâtie toute la société togolaise.

DEMANDENT, en conséquence, que tout soit mis en œuvre pour aider la famille togolaise à remplir son rôle, qui est de promouvoir le bien des deux époux en vue de la procréation, du développement physique et intellectuel, et de l'éducation morale et spirituelle des jeunes togolais de demain.

ÉMETTENT le vœu:

a) que la dot coutumière, qui est, dans son sens primitif, la matérialisation du respect que le jeune homme porte à sa future femme, ne porte jamais atteinte au libre consentement des futurs époux, quel que soit leur statut, et soit réduite à un strict minimum que les chefs coutumiers ne devraient jamais permettre d'être dépassé.

b) que les autorités responsables se penchent avec attention sur le problème de l'habitat et que soit instauré dans ce pays une politique du logement, capable d'aider chaque famille à acquérir une maison saine et hygiénique.

c) que soit encouragé l'investissement sur place des profits réalisés au Togo, afin que chaque salarié puisse toucher un salaire lui permettant de faire vivre décentement sa famille, sans, pour cela, porter atteinte à l'équilibre économique du territoire.

d) que le mariage monogame soit, en toutes occasions, encouragé et protégé, afin de mettre, peu à peu, un terme à la pratique de la polygamie, pratique indigne d'un grand peuple, et ce, notamment, en développant par tous les moyens l'enseignement féminin, spécialement sa branche ménagère, et en étudiant la possibilité de créer sur place un service social qui aurait pour première tâche de promouvoir l'éducation de la femme togolaise.

e) que toutes les autorités morales de ce pays rappellent à la famille, en toutes occasions, son rôle d'éducatrice, que l'enseignement s'attache à préparer les écoliers à leur rôle futur d'éducateur, et qu'un nouvel effort soit fait pour enrayer le fléau de la délinquance juvénile, notamment en assurant un contrôle effectif et réel des films projetés au territoire.

SOUHAITENT que la presse locale fasse largement écho à ces préoccupations et mène campagne dans ce sens.

S'ENGAGENT enfin, avant de se séparer, à diffuser ces vœux et, chacun dans son domaine, à les promouvoir afin que la famille, dont l'équilibre physique et la santé morale sont capitales pour l'avenir du pays, soit à même de tenir sa place dans la société togolaise. (Afrique Nouvelle, n° 166, 7 oct. 1950).

Le Regroupement des Villages Gabonais.

Le programme de modernisation et d'équipement de l'Afrique Équatoriale française exigeait que l'effort portât d'abord sur les agglomérations urbaines. L'actuel développement de Brazzaville et des principales villes de la Fédération est le témoignage de cette action. Le Haut-Commissariat pense qu'il est maintenant possible, et indispensable, de s'attacher aux problèmes posés par les populations rurales.

Le Gabon, en raison de sa situation démographique et des nécessités économiques, sera le premier Territoire à bénéficier de cette action.

De longue date, dans l'ensemble du Gabon et notamment dans le Woleu-N'Tem, les groupes ethniques ont coutume de se constituer, non en agglomérations importantes et stables, mais en petits villages largement égaillés et fluctuants, se déplaçant au hasard de telle ou telle considération agricole, économique ou même psychologique. Les conséquences d'un tel habitat tant pour l'activité du pays que pour l'évolution des Africains, sont évidemment désastreuses.

Dans un récent article, M. Y.-H. Evounha, conseiller représentatif du Gabon, grand conseiller de l'A. E. F., déplorait cet état de choses : « Certes, écrivait-il, c'est grâce à la concentration des villages, au regroupement des populations gabonaises par clan, par région ethnique, qu'importe ! que les générations de demain tireront le meilleur profit des institutions qui dispensent la santé et la culture : hôpitaux, dispensaires, écoles, cercles culturels, etc... institutions dont les effets à l'heure actuelle ne sont que parcimonieusement sentis par les masses disséminées, ça et là, au fond de la brousse, et inaccessibles à tout progrès. »

Les élus autochtones eux-mêmes avaient soumis aux autorités administratives un projet destiné à permettre la stabilisation et la modernisation des villages gabonais. A la suite des enquêtes méthodiques réalisées par les Administrateurs, au niveau de chacun des Districts, le Haut-Commissaire décida d'envoyer au Gabon une mission sociologique chargée d'étudier les problèmes humains.

De janvier à mars 1949 (M. Balandier, chargé de la Section de Sociologie à l'Institut d'Études Centrafricaines), de janvier à mars 1950 (MM. Balandier et Pauvert), une documentation précise fut réunie qui donna matière à deux rapports apportant des suggestions pratiques.

C'est sur cette base que se tint à Brazzaville, le 22 août 1950, une Conférence réunissant, en outre des élus du Gabon, les Directeurs des Services Fédéraux intéressés et les Sociologues du Gouvernement Général, pour mettre au point les modalités de réalisation.

Une équipe de techniciens, chargée de l'exécution du projet, doit quitter Brazzaville le 11 septembre 1950. Sous la responsabilité d'un sociologue, M. Pauvert, elle comprend : un médecin, un agent de l'Agriculture, un géomètre et un second sociologue.

Le financement de l'entreprise sera assuré sur les fonds du Plan, grâce aux crédits prévus en faveur des Centres cantonaux ruraux. En fonction des possibilités financières

immédiates, les premiers centres à réaliser sont choisis dans les quatre plus importantes régions (Ngounié, Nyanga, Ogooué-Maritime et Woleu-N'Tem).

L'équipe devant assurer la préparation et la mise en route travaillera en collaboration étroite avec les fonctionnaires de commandement chargés de faire procéder à l'exécution. Lorsque l'emplacement du nouveau village aura été précisé par les responsables locaux, l'agent de l'Agriculture et le Médecin, l'édification des bâtiments d'usage public (maison commune, école, dispensaire et, au Woleu-N'Tem, coopérative) sera immédiatement entreprise. Les cases d'habitation, d'un type étudié par les Travaux Publics, seront construites par les villageois aidés matériellement et conseillés. Dans le cadre de ces villages modernisés, un effort d'éducation du paysan et d'action sociale sera poursuivi. Le commerce local participera à cette entreprise, la boutique étant un des éléments propres à attirer et maintenir la population.

Le développement du sens de la propriété individuelle et collective, la création, dans certain cas, de bois cantonaux et banaux, agiront dans le sens de cette fixation.

En entreprenant le regroupement des villages gabonais, le Gouvernement Général et le Gouvernement du Gabon savent qu'ils répondent à un besoin vital, mais de réalisation difficile : c'est une nouvelle tâche d'organisation, de continuité qui commence dans l'intérêt supérieur des populations gabonaises. (Afrique Nouvelle, n° 164, 23 sept.1950).

Volk en Taal.

Het kan niet ontkend worden, dat de Europeaan, de « blanke », tegenover de Neger, de Mongool, de Indiaan, doch ook tegenover taalverwante Indiërs, een eigen type belichaamt; dat Portugezen en Zweden, Ieren en Russen, ja - wanneer geen ideologische verwarring in het spel treedt - Poolse Joden en Duitsers, zich sterker samenhorig voelen, dan zij allen met zwarten of gelen, die louter door het toeval van het staatsburgerschap of van de omgangstaal met hen zijn verbonden: De gemeenschappelijkheid van voorgeslacht die voor de overgrote meerderheid van de Europeanen bestaat, is een feit dat zich positief hierin uitdrukt, dat bij het teruggaan naar het gezamenlijk voorgeslacht in de mannelijke en vrouwelijke linie, bij geslachtsbrieven die tot in de vroege Middeleeuwen reiken en die dan theoretisch milliarden ascendenten omvatten, dezelfde personen, weliswaar in de meest veranderlijke volgorde, als voorouders van de gezamenlijke thans levende bewoners van ons continent moeten optreden; dat daarom allen met allen bloedverwant zijn. Negatief betekent deze voorouders-gemeenschap, dat in de ascendentie van de Europeanen de voorouders van de zwarte Afrikanen en van de meeste Aziaten niet voorkomen, respectievelijk zo zelden, dat we de uitzonderingen - bijvoorbeeld de schaarse afstamming van geïmmigreerde Negers en Chinezen - praktisch buiten beschouwing kunnen laten. Europa is dus op de eerste plaats de woonplaats van één grote volkenfamilie, dit woord in de eigenlijke genealogische zin opgevat.

De tweede factor van eenheid is de taalverwantschap. De gedachten van Schmidt-Rohr over de « Sprache als Bildnerin der Völker », waaraan door de vakwetenschap te weinig aandacht werd geschonken, kunnen niet van de hand gewezen worden. 's Mensen woorden omgeven hem met een aura waaraan hij zich nooit geheel kan onttrekken, zoals de taal zelf door de lucht waarin zij weerklinkt, mede gemodeleerd wordt. De idiomaten van de meeste Europese naties zijn met elkaar verwant; daarbij verdient de gemeen-

schappelijke woordenschat minder aandacht, dan wel de structurele overeenkomst als getuigenis van gelijke zielsaandoeningen. Want ook de Europese talen die niet van de dominerende Indo-Europese stam worden afgeleid, zoals het Magyaars, het Fins en het Estisch, of het geheimzinnig Baskisch, doen ons minder vreemd aan, dan bijvoorbeeld de Sino-Thai groep met haar velerlei tonen, haar gebrek aan een scheiding in woordsoorten, haar eigenaardige filosofische inhoud. (Uittreksel uit « Europa » door Roger de Craon Poussy, volgens « Streven », Nieuwe Reeks, Jaargang IV, Deel I, N° 2, November 1950, pp. 182-192).

Sur la Dénatalité Mongo.

Faisant suite à son étude publiée en 1944 (cfr. AEQUATORIA, VII, p. 124) le Dr Donald Baker donne dans C.E.P.S.I. n° 13, une comparaison entre les Topoké progressifs et Yayenga, village Bongando en pleine régression. Il s'agit de deux groupements voisins dans le territoire d'Ikela. La comparaison porte sur l'évolution entre 1937 et 1948. Les chiffres éloquentes indiquent qu'il n'y a à cette grande différence dans la situation démographique de ces deux villages aucun facteur provenant du milieu physique.

Il est instructif de citer quelques conclusions de l'enquête. A côté d'une forte stérilité chez les Bongando et une stérilité très réduite dans les Topoké, les deux groupements montrent une forte augmentation de célibataires mâles de 21 à 30 ans (la polygamie n'y semble donc pas en régression!). Chez les Yayenga la polygamie est nuisible à la natalité, mais elle ne l'est pas chez les Topoké. Les femmes fécondes de Yayenga ont une moyenne de fécondité satisfaisante, si pas aussi bonne que parmi les Topoké. La mortalité infantile est plus élevée à Yayenga que chez les Topoké. La déficience des Bongando est due au grand nombre de femmes stériles.

Ensuite l'auteur passe en revue les diverses causes invoquées. Il insiste très fort sur les causes morales et demande de la part des agents de l'administration une conduite plus digne au point de vue sexuel pouvant servir de bon exemple aux indigènes. « Il est illogique que les blancs se plaignent de l'immoralité des indigènes, si ceux-ci ne font que suivre leur mauvais exemple. »

Le « choc néfaste provoqué par notre occupation » a modifié défavorablement certaines coutumes matrimoniales et affaibli la discipline sexuelle. « Il y a des races qui continuent à se maintenir et même à prospérer malgré ce choc. Mais il n'en va pas de même pour le Mongo.

La dégénérescence raciale n'est pas retenue par l'auteur et controuvée par les faits. D'ailleurs, semble-t-il, il faudrait commencer par établir les critères de pareille dégénérescence. Et si, alors, elle était réelle, elle demanderait à être expliquée à son tour; ce n'est donc que déplacer la question.

L'auteur ne croit pas qu'il y ait fréquent usage d'abortifs ou d'anti-conceptionnels.

Par contre, il estime que la dénatalité constatée est due principalement aux maladies vénériennes. Il n'exclut pas d'autres facteurs morbides, mais semble bien ne reconnaître en fait de causes effectives que les maladies, les autres facteurs n'agissant qu'en tant que favorisant la propagation des maladies vénériennes. Le P. Boelaert est cité mais non l'opi-

nion de M. Lodewijckx, qui d'ailleurs traite d'une tout autre région, le Dr. Baker ne se limitant proprement qu'à deux petits groupements.

Les causes étant ramenées à leur plus simple expression, il n'est guère difficile d'indiquer les remèdes qui, pense le Dr. Baker, ne tarderont guère à opérer un redressement de la situation. La protection de la famille (préservation morale de la jeunesse, exemple des Européens; lutte contre les mariages à l'essai, contrôle du taux de la dot, limitation de la polygamie, etc.) et la diffusion de l'instruction et du christianisme comme moyen de redressement moral paraissent surtout envisagées par l'auteur comme des facteurs importants dans la lutte contre les maladies vénériennes qui est à mener en même temps et avec vigueur dans le secteur médical. L'occupation médicale est absolument insuffisante. Les médicaments existent; mais il s'agit de mettre sur pied une organisation de lutte effective. Les habitants des centres et surtout les clercs itinérants, les policiers, messagers et soldats devraient être assujettis à des examens périodiques. Enfin, il faut instruire le peuple au sujet du grand danger vénérien.

« La lutte antivénérienne n'est certes pas le seul moyen, mais c'est celui auquel il est le plus urgent de recourir; bien plus, si on n'y a pas recours immédiatement et avec succès, il est inutile de rien entreprendre d'autre dans le domaine moral, social, alimentaire, etc. »

Institut International des Civilisations Différentes.

C'est à Paris qu'au mois de mars 1951 s'est tenue la 26^e session de cet institut fondé à Bruxelles en 1894 sous le nom d'Institut colonial international. (Cédant à la prudence des milieux internationaux et de certaines autres sphères, le nom a été changé en un autre moins offusquant.) Cet institut veut se détacher autant que possible de toute influence politique et économique, et étudier les problèmes d'une façon objective, scientifique. La participation d'anciens pays coloniaux comme l'Inde, le Pakistan, l'Indonésie peut contribuer à renforcer cette indépendance vis-à-vis de toute sorte d'impérialisme, même dans ses manifestations culturelles (qui semblent bien à présent les plus subtiles). Cependant on remarquera que les conclusions sont un mélange de vues favorables aux indigènes et de concessions à l'économie (européenne, semble-t-il). Le texte est souvent rédigé de façon à ménager la chèvre et le chou; l'issue de pareille politique, dans la réalité vivante, ne peut faire de doute. Car si l'on s'en tient au texte, l'économie, le « progrès », la « démocratie » font figure d'absolu; les valeurs indigènes sont très respectables et méritent d'être conservées, etc., mais doivent céder le pas aux « nécessités d'une société moderne ». Ces limitations, transposées dans les réalités journalières des pays dépendants, sont grosses de conséquences. Ce qui ne diminue en rien l'idéalisme et la générosité et le « libéralisme » de l'institut et de ses membres; bien au contraire, puisqu'ils essaient de laisser aux populations indigènes la part principale.

La première question traitée concernait les qualités que devraient posséder les plans pour le développement des pays arriérés. Les conclusions sont très théoriques et ne paraissent guère susceptibles d'influencer sérieusement l'évolution économique. En voici les pro-

positions IV et V :

« Les plans doivent tendre à développer les échanges intérieurs, en associant à la production une main-d'œuvre locale plus qualifiée, en élevant le niveau de vie des consommateurs, et par voie de conséquence, en stabilisant une économie rendue moins dépendante du commerce extérieur.

Les plans ne peuvent réussir qu'avec la collaboration des populations bénéficiaires dont il faut exciter l'intérêt et la bonne volonté, et dont il faut aussi respecter les conceptions et les modes de vie, dans la mesure où ils ne sont pas en contradiction avec les nécessités d'une société moderne; notamment, on évitera la prolétarianisation et les déplacements de population, qui ne sont pas indispensables, et on veillera attentivement à l'adaptation des cadres sociaux aux procédés modernes de production, ou au progrès.

Les conclusions de la seconde question, relative à l'évolution politique et sociale des élites autochtones, nous paraissent plus intéressantes. Les voici :

1) Le but des Nations métropolitaines, pour aider leurs territoires d'Outre-Mer à atteindre un niveau de vie plus élevé, doit être accompli par le développement de l'élite locale dans tous les secteurs de l'activité humaine.

2) A l'avenir, une telle élite se trouvera moins en faisant appel aux autorités coutumières et davantage par les moyens d'éducation.

3) A cause des dangers qui résultent de la désintégration des sanctions coutumières, le contenu moral du système éducatif dans les territoires d'Outre-Mer est de la plus haute importance, et pour cette raison, il est à espérer que, entre autres moyens, la coopération la plus étroite soit maintenue entre les gouvernements territoriaux et les églises.

4) Les Universités doivent être établies dans les territoires qu'elles doivent desservir.

5) Une fâcheuse tendance du système éducatif actuel est qu'il forme si abondamment des avocats et des politiciens. Il devrait contribuer à la formation de dirigeants dans tous les secteurs de l'activité humaine; un développement spécial devrait être donné à l'enseignement technique.

6) Un autre défaut essentiel du système d'éducation actuel est l'insuffisance de l'éducation des femmes laquelle est nécessaire d'abord pour elles-mêmes, ensuite pour la sauvegarde de l'unité de la famille.

7) Le système éducatif doit tendre à préserver les cultures régionales, à utiliser les langages régionaux partout où ils ont quelque valeur; mais là où les populations locales souhaitent elles-mêmes apprendre les langues européennes et pratiquer le mode occidental de vie, l'occasion de leur enseigner les conceptions européennes de la société devrait être saisie.

8) Le développement de l'élite implique à sa base l'éducation de masse. La capacité et le choix des dirigeants sera fonction de l'étendue de la population éduquée de même que la garantie d'un contrôle démocratique contre les abus.

9) Le progrès dans l'éducation supérieure et de masse requiert une organisation de la société dans laquelle les populations les mieux instruites trouveront des occasions sérieuses d'emploi.

Les rapports sur le Problème des langues véhiculaires donna lieu aux conclusions suivantes :

1) Les langues étant, comme tout usage, la propriété des usagers, et aucune langue

n'étant de soi immorale ou inhumaine, les puissances administrantes ne peuvent intervenir dans le domaine linguistique qu'en raison de la nécessité qui leur incombe d'organiser un enseignement public adéquat de portée universelle et une administration efficace.

2) Le rôle attribué à la langue vernaculaire et l'introduction dans l'enseignement d'une langue européenne ne peuvent être déterminés que compte tenu de l'opinion et des vœux des populations elles-mêmes. Toute intervention dictatoriale est dangereuse et juridiquement peu justifiable.

3) Aucune politique linguistique ne peut être inspirée par un souci de supériorité raciale ou par le désir de maintenir les populations dans un état d'infériorité intellectuelle ou sociale.

4) Les vœux des populations différant notablement d'après les régions et susceptibles de différer dans le temps, il faut se garder d'imposer des solutions universelles et des formules d'application générale.

5) Aucune de ces conclusions ne libère les pouvoirs administratifs de l'obligation qui leur incombe de favoriser l'étude des idiomes actuellement parlés, mais et surtout si ceux-ci semblent voués à une extinction prochaine.

6) La responsabilité des autorités est grande dans les régions où il n'y a localement ni langue évoluée, ni culture développée et où les populations sont incapables d'exprimer un choix raisonné.

Dans ce cas on utilisera autant que possible au degré primaire la langue ou le dialecte local pour l'acquisition rapide et généralisée des premières connaissances, mais on donnera aussi à l'ensemble de la population les éléments d'une langue de diffusion internationale.

Au degré secondaire et supérieur, l'élite sera directement formée dans la langue de diffusion internationale, mais on entretiendra une connaissance suffisante de la langue locale pour ne pas rompre les contacts entre elle et la masse.

Enfin, sur la quatrième question : les expériences du continent Nord-américain dans les contacts des civilisations, le manque de temps ne permet que la présentation des rapports et les échanges de vue, sans conclusions.

Séparation Raciale.

Dans un article de la revue italienne « *Africa* » (6^e année, n^o4, avril 1951, pp.109-111) intitulé « *La politica indigena del Sud Africa* », Sereno Gaddi se fait l'interprète des idées d'E. Rörich et prend la défense de la politique indigène de l'Union sudafricaine contre certaine critique « superficielle et abstraite ».

Nous en relevons : La population aborigène se répartit comme suit : dans les réserves indigènes 42%, dans les campagnes 37%, dans les centres urbains 21%. Les 42% des réserves indigènes représentent 29,4% de la population totale de l'Union et occupent 30% de la surface productive du pays.

La justification morale de l'« Apartheid », c.à.d. la séparation entre les blancs et les races dites inférieures, se trouve dans le fait, que non seulement le point de départ du diagramme de développement, mais aussi sa courbe sont complètement différents entre les deux groupes de la population.

Les agglomérations indigènes près des villes répondent aux exigences du moment, avant tout parce qu'elles assurent à l'indigène une ambiance adaptée à ses possibilités économiques, à sa condition sociale effective et à ses habitudes traditionnelles vivantes. Bien plus, elles constituent une nécessité pour freiner la détribalisation. Ce frein est dans l'intérêt et des blancs et de la communauté indigène. Trop grands, en effet, sont les dangers et les dommages, qui résultent pour les noirs d'une ascension brusque et incontrôlée vers une égalisation aux conditions sociales propres des blancs, qui sont le fruit d'un développement autonome multiséculaire. Il est trop tôt pour parler d'égalisation des noirs aux blancs, et encore moins de fusion, tandis qu'il est juste de parler de bon voisinage et d'association. Seuls ces derniers peuvent porter à la compréhension mutuelle et à la collaboration; l'égalisation et la fusion ne sauraient provoquer que des incompréhensions et des contrastes. C'est dans ce sens qu'il faut entendre « Apartheid ».

Le système des réserves indigènes est nécessaire, parce que les systèmes agricoles traditionnels à caractère nomade ne tiennent pas compte du phénomène de l'érosion du sol. On a calculé que l'Afrique du Sud a perdu en 25 années un quart de sa terre productive.

Démographie.

Nous ne pouvons oublier que, dans certains territoires, la population est en diminution constante sous l'effet d'influences diverses dont nous portons parfois la responsabilité. Il se trouve qu'au lieu d'augmenter, des tribus sont en train de décroître rapidement; quelques-unes même sont menacées d'extinction.

Cette crise démographique revêt parfois un aspect strictement médical... Des territoires africains doivent faire face à une crise qui n'est pas seulement due à l'expansion de certaines endémies ou épidémies, mais à des troubles sociaux extrêmement graves, à une rupture d'équilibre entre la brousse et les centres urbains. De plus en plus on s'aperçoit que les centres urbains se développent à un rythme affolant, tandis que les villages de brousse se vident de leur jeunesse. Des centres comme Abidjan, Douala, Brazzaville sont passés de 30.000 à 80 000 habitants et plus, en trois ou quatre ans. Que devient cette population des campagnes qui se rassemble dans les villes? Une enquête faite à Douala a décelé que 70 % des ménages ainsi transplantés sont des ménages sans enfant.

(Dr L. Aujoulat, Secrétaire d'Etat à la France d'Outre-Mer, cité dans *Afrique nouvelle*, n° 168)

Enfance Délinquante.

Enfin un texte législatif s'occupe de cette jeunesse qui se développe depuis la colonisation. Contre cette plaie sociale (qu'on voit éclore partout où se forment de grandes agglomérations produites par l'industrialisation) la Colonie n'est désormais plus désarmée (AEQUATORIA, VIII, 1945, P. 35 et 95).

A l'exemple de la loi belge le mineur jusqu'à 18 ans (16 en Belgique) est tenu pour totalement irresponsable. A la sanction pénale sont substituées des mesures de garde, d'éducation et de reclassement social. (B.O. 1951 n° 2, p. 57)

Il s'agit maintenant de doter la Colonie des établissements en nombre suffisant et situés favorablement pour atteindre le but de la loi, en tenant compte des situations sociales et des attaches tribales des délinquants, qu'il faut veiller à ne pas déclasser et désaxer davantage!

Pour le Développement de l'Enseignement.

En 1949, près de la moitié des enfants congolais, soit plus de 936.000, fréquentaient 27.000 écoles. Le corps enseignant comprenait près de 2.000 professeurs, presque tous missionnaires, et 36.000 instituteurs congolais.

Le Plan décennal consacré à l'enseignement 7 % de ses capitaux, soit 1,8 milliard d'investissements à effectuer en dix ans, sans compter les 3 milliards de charges récurrentes.

L'année dernière l'effort du Gouvernement pour la construction et l'équipement d'écoles officielles s'est porté particulièrement sur les travaux préliminaires ou la construction d'écoles professionnelles dans les provinces de Léopoldville, du Kasai, de l'Équateur et Orientale. L'ensemble des crédits pour les trois premières années du plan s'élève à plus de 394 millions.

En outre, pour la même époque, les crédits destinés au développement de l'enseignement subsidié représentent plus de 214 millions.

Parmi les principales réalisations de 1950 on compte cinq écoles primaires pour garçons, qui ont été terminées, et 31 écoles primaires pour garçons, 17 écoles primaires pour filles et 3 écoles moyennes qui sont en cours de construction.

D'autre part, le Fonds du Bien-être indigène intervient aussi dans le programme de construction scolaire. Sa participation représente 174 établissements nouveaux, 74 compléments de construction et d'équipement pour un montant de plus de 168 millions pour les années 1948 à 1951.

Il faudrait y ajouter les dépenses engagées par l'enseignement libre et par l'enseignement subsidié. Si ce dernier est contrôlé par la Colonie, il n'en est que partiellement financé; une charge importante incombe aux missions religieuses. Cet apport est difficile à évaluer, mais il est considérable.

(selon Congopresse, no 88)

Travaux Scientifiques par des Africains.

En A.O.F. a été créé « un prix annuel destiné à récompenser les travaux d'ordre scientifique et documentaire dus à des Africains. Des prix en argent, pouvant être partagés, dont le montant total pourra s'élever à 50.000 francs, seront attribués aux lauréats du jury.

Les travaux... doivent être exclusivement consacrés à des sujets relatifs à l'Afrique occidentale française : histoire, ethnologie, folklore, institutions et langues indigènes, géographie, histoire naturelle, etc. à l'exclusion de tous écrits purement littéraires....

Les prix seront décernés par un jury constitué par le Conseil supérieur scientifique de l'I.F.A.N.... »

(d'après le J.O. de l'A.O.F. n° 2526 du 24 mars 1951 et Afrique nouvelle n° 191)

Pour le développement de l'Afrique.

Une étude comparative de l'O.N.U. est consacrée aux différents programmes établis pour le développement des territoires africains.

L'accent est mis sur la faveur dont a jouie jusqu'à maintenant l'amélioration des exportations, base des investissements. Les plans projetés s'intéressent d'avantage aux services sociaux et aux communications, laissant aux investissements privés le soin de se consacrer à l'agriculture, aux mines et à l'industrie.

Le plan décennal britannique pour ses territoires africains prévoit une dépense de 434 millions de dollars; le plan français porte sur un total de 1.273 millions de dollars dont 515 pour les territoires au Sud du Sahara (Afrique noire); le plan décennal belge prévoit 500 millions de dollars.

Les sommes consacrées aux services sociaux représentent les pourcentages suivants : 50 % pour les territoires britanniques, 19 % pour les français, 34 % pour les territoires belges.

(d'après : *Marchés Coloniaux*)



Bibliographica

P. WALBERT BUHLMANN, OFM Cap. : Die Christliche Terminologie als Missionsmethodisches Problem. 418 pp. - Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried (Suisse), 1950. Fr. s. 21.-

Partout la mission se trouve devant la tâche de prêcher la doctrine chrétienne, d'administrer les sacrements, d'établir l'Eglise dans de nouvelles régions. Pour obtenir un effet durable, elle doit s'incarner, prendre corps, s'ancrer dans l'âme des peuples païens : le peuple comme tel doit être christianisé aussi bien que les individus. Ce but postule l'adaptation de la part du missionnaire. Il doit mettre la nouvelle religion à la portée de ses auditeurs. L'adaptation trouvera donc une application particulière dans la langue. Et dans cette adaptation linguistique un point très important est celui de la terminologie. C'est ainsi que l'auteur introduit l'objet de son étude.

La première partie pose le problème, donne des principes, expose les diverses solutions. Cette partie théorique est d'une importance capitale, parce qu'il faudra toujours se référer aux principes, seuls capables de montrer la voie dans les cas compliqués.

Sur ces principes l'auteur base ses préférences pour l'emploi de la langue indigène dans l'instruction religieuse, tout en sacrifiant la langue maternelle à une langue intertribale (Verkehrssprache) lorsque la langue autochtone est trop petite (il ne nous dit cependant pas quand une langue doit être considérée comme trop petite). Il insiste en même temps sur l'importance de bien connaître et de parler correctement la langue indigène, idéal plus rarement réalisé qu'on ne le croit généralement.

De cette attitude envers la langue indigène suit la préférence pour la terminologie chrétienne sur une base autochtone. L'emprunt aux langues européennes, pourtant, n'est pas à rejeter a priori. Dans la pratique, les premiers missionnaires, devant faire simultanément face à toutes les nécessités, n'avaient souvent pas d'autre choix. Dans la suite, cette solution hâtive a plus d'une fois été regrettée et des termes européens ont dû céder la place à des mots indigènes ; d'autres fois les barbarismes ont obtenu droit de cité. L'auteur fait remarquer que ce procédé est courant dans toutes les langues du monde. On peut ajouter qu'il est, en outre, un moyen d'enrichissement pour la langue adoptante.

Mais comme le rappelle fort à propos le P. Bühlmann, cette solution de facilité n'est pas si indemne d'inconvénients qu'on le pense souvent. Car elle laisse subsister le terme indigène analogue (et ne disons pas trop facilement qu'il n'existe pas !) et peut donc conduire à un syncrétisme particulièrement dangereux dans l'Afrique moderne.

Un inconvénient qui a amené les missionnaires à préférer un terme européen est que les mots indigènes sont parfois ambigus. L'auteur fait remarquer que l'équivocité n'est pas évitée simplement par le recours à des termes européens. Et il cite des exemples frappants de mots aussi peu indigènes que : *communio*, *batiza*, *missa*, *manna* Et qu'on n'oublie point la charge émotionnelle des mots indigènes continuant de coexister avec la nouvelle terminologie.

L'adoption de termes indigènes élimine ces inconvénients. Elle permet la christianisation de ces mots et de toute la langue. Ce but sera atteint par la pénétration des idées chrétiennes, par l'implantation de la vie chrétienne dans la société, et par la collaboration des prêtres indigènes dûment formés et restés en contact avec leur peuple.

L'auteur montre très clairement les difficultés inhérentes à cette question de la terminologie qu'il examine sous tous les angles. Il rappelle les procédés dont usent les langues pour étendre leur vocabulaire : emprunt et développement interne. Dans la première catégorie le P. Walbert insiste avec beaucoup de raison sur la mine que nous offre la situation linguistique de l'Afrique : elle permet des emprunts à des dialectes voisins, la resuscitation de mots éteints ou archaïques, etc. Pour le deuxième procédé il nous présente un résumé de la sémantique, branche de première importance pour tout missionnaire qui s'intéresse au problème en question.

La deuxième partie du volume, la plus longue, expose les applications pratiques aux divers termes chrétiens en swahili et, subsidiairement, aux autres langues bantoues. L'auteur fait ressortir les difficultés inhérentes à certains concepts, comme aussi la richesse et la souplesse de ces langues. On constate sur le vif la tâche ardue des missionnaires qu'on voit aux prises avec les tâtonnements et les doutes, comme aussi avec les désaccords d'autant plus pénibles que l'issue est capitale.

Si le thème se restreint aux langues bantoues, certains exemples sont cependant pris aussi dans d'autres langues d'Afrique ou d'ailleurs.

De toute façon, la valeur de cet ouvrage est universelle. Où qu'il se trouve au monde, le missionnaire peut y puiser des indications extrêmement utiles. Aussi ce livre ne devrait-il manquer dans aucune bibliothèque missionnaire. C'est un manuel à consulter fréquemment par les missionnaires auxquels incombe la tâche ardue mais méritoire de la formation d'une terminologie chrétienne en langue indigène ou de la traduction de l'Écriture Sainte ou de prières.

Tous ces missionnaires, et tous les Africanistes, seront reconnaissants à l'auteur ainsi qu'à la *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* et à son directeur, le P. J. Beckmann, pour cette importante contribution à la missiologie pratique.

G. Hulstaert.

N. B. Ce volume peut être obtenu aux bureaux de *AEQUATORIA*, à Coquilhatville, au prix de 210 fr. congolais.

CAPT CARDAIRE: Contribution à l'Étude de l'Islam noir. I. F. A. N.
Douala, 1949. 129 pp.

L'auteur vise à montrer « l'application des principes d'extension » de l'Islam « dans le cadre très original de l'Afrique Noire ». Mais de fait cette Afrique noire se restreint au Soudan occidental et central. A cet effet, une première partie étudie les causes générales de l'unité islamique et de sa propagation rapide (simplicité de la doctrine, avantages culturels et économiques, etc.). Un deuxième chapitre examine l'animisme africain : en présentant ce second parti de l'action historique, l'auteur aime à suivre les opinions de Baumann.

En exposant l'histoire de la pénétration au Soudan de l'Islam par deux voix géogra-

phiques et au moyen de deux sectes ou courants doctrinaux très différents, l'auteur explique les difficultés qui en résultent pour l'unification de l'Islam en Afrique noire. Enfin, il passe en revue les facteurs modernes d'intégration et d'unification en évaluant leurs possibilités: le prestige religieux d'Ibn Séoud et l'influence politique et intellectuelle de l'Égypte.

Il est parfois difficile de suivre l'auteur dans ses explications ethnologiques; comme quand il dit qu'on peut admettre que le fond culturel des peuples de la forêt... est franchement matriarcal « (p. 24). Quelques inconséquences orthographiques auraient pu être avantageusement évitées. Mais ce qui me paraît plus grave est que l'auteur se montre moins bon connaisseur du Christianisme que de l'Islam. P. ex. quand il écrit p. 17: « au XIII^e siècle, la philosophie allemande se refusant à admettre la consubstantialité (sic) de l'Hostie, la Papauté dut tolérer pendant quelque temps l'existence d'un véritable schisme au centre de l'Europe. »

Souhaitons que cette « contribution » soit le prélude à une étude plus poussée de la pénétration de l'Islam en Afrique.

G. H.

J. VAN WING V. GOEME, S.J. : Annuaire des Missions Catholiques au Congo Belge et au Ruanda-Urundi. 672 pp. L'Édition Universelle, Bruxelles, 1949.- 225 Fr.

Cette troisième édition suit le même plan que la première et la deuxième, dues au zèle et aux patientes recherches de l'Abbé Corman. Depuis 1925, année qui vit la parution de la première édition, que de chemin parcouru par les missions congolaises! et partant quel développement n'a dû prendre l'annuaire pour rester à la hauteur! Il est devenu un gros volume.

Cet épanouissement a malheureusement un revers: pour diminuer le prix il a été nécessaire de supprimer les cartes de chaque vicariat et les bibliographies de l'œuvre culturelle et scientifique des missionnaires. Malgré le gain financier nous regrettons cette diminution de valeur de l'ouvrage. Et l'on se demande s'il n'y aurait pas eu moyen d'élaguer par ci par là de façon à conserver un volume identique.

La Carte d'ensemble ne remplace pas les cartes isolées qui indiquaient les postes des missions.

L'importance des renseignements donnés varie selon les circonscriptions, sans doute à cause de la différence dans l'ampleur de la documentation fournie.

Cet ouvrage reste de première importance pour les missions congolaises et pour tous ceux qui s'intéressent à leur développement.

G. H.

FR. BASILE: Aux Rythmes des Tambours. 172 pp. Montréal, 1949. Prix : 1,75 Doll.

Il ne se trouve sans doute pas beaucoup de dissertations qui intéressent au même

point le musicologue, l'amateur de musique africaine, l'ethnologue et le missionnaire. Le Fr. Basile (des Frères du S. Cœur) s'est volontairement abstenu de tout langage technique. Ce n'est pas seulement cette simplicité qui rend l'ouvrage agréable à lire, mais encore la personnalité riche de l'auteur.

Le Fr. Basile écrit en poète. Les résultats de son activité de 12 ans comme missionnaire-musicologue au Soudan Anglo-égyptien, en Afrique du Sud et à Madagascar, sont présentés dans une langue qui sait dire les choses de l'art dans une langue artistique tout en éclairant les problèmes profonds. C'est comme poète qu'il pénètre la mentalité africaine; il est imprégné de l'atmosphère artistiquement naïve dans laquelle baigne toute la vie des Noirs. Il nous présente de leur musique un tableau si vivant que tout lecteur en sera charmé.

Le Fr. Basile écrit surtout en musicologue. Il s'est familiarisé avec toutes les formes propres de la musique africaine, dans ses manifestations si variées selon les tribus, les âges, les circonstances les plus diverses de la vie. Il décrit aussi les instruments les plus importants. De cette manière il peut nous faire connaître d'une façon objective ce que cette musique a de caractéristique et de spécifique. Mais il rend compte que le fin fond de ce « langage de l'âme » ne lui a pas été complètement révélé.

Les chapitres traitant de la primauté du rythme sur la mélodie, de la pentatonie, du système tonique et du demi-ton me paraissent d'une importance spéciale pour le problème de l'adaptation.

Dans cette question l'auteur semble se poser comme but le chant communautaire généralisé. Ainsi devient compréhensible le jugement porté sur les travaux antérieurs, comme ceux que nous devons aux M.S.C. Jans et Walschap. C'est encore ainsi que l'on doit entendre son exposé un peu pessimiste des résultats du plain-chant. Le mouvement européen pour le grégorien a montré qu'une distinction nette doit être faite entre les chants qui, à cause de leurs hautes exigences artistiques, doivent rester l'apanage d'un chœur formé, et les chants dont la structure est telle qu'ils peuvent convenablement être exécutés par tout le peuple sans trahir l'art:

Le missionnaire dans l'auteur se montre en ce qu'il s'est essayé à créer du neuf sur la base des connaissances musicales qu'il a acquises en Afrique. Tous ceux qui estiment avec justice la musique nègre aussi bien que la musique européenne applaudiront à l'auteur quand, sous le patronage du Psalmiste qui dansa devant l'arche et lança l'invitation: « omnes gentes plaudite manibus », il demande qu'on rende à l'Africain son rythme, ses tambours, ses battements de mains, son âme. Tout Blanc aimant sincèrement l'Africain, surtout tout Noir (nous songeons spécialement aux prêtres indigènes) doit se sentir encouragé, enthousiasmé pour la musique autochtone quand il lit: « Et toi, mon petit nègre, tu ne chantes point? Mais tu pleures? Tu ne danses point? Tu ne frappes pas des mains? » - « Maître, on lui a pris son tambour et son âme avec. » - « Rendez-lui son tambour! »

A cet appel l'auteur ajoute diverses recommandations pratiques qui se peuvent résumer dans le passage suivant: « Créons pour le Noir une école de Musique... qui ne tendra pas à l'eupéaniser,... qui sauvegardera toujours la liberté d'expression indigène... qui visera à donner une formation musicale complète, mais en fonction de la musique indigène. »

Le sens profond et la fin principale de cet important ouvrage me semble être de nature missionnaire. Et quand le Directeur du conservatoire national de Montréal, M. E. Lapierre, dans son introduction, félicite l'auteur qui écrit ce livre, nous pouvons féliciter tout missionnaire qui le lira attentivement.

M. KIVITS: Pathologie et Moralité de l'Enfance indigène au Mayumbe.

Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge, XIX, 4. 33 pp. Bruxelles, 1950. 30 fr.

Cette étude basée sur l'observation de 2640 accouchements et d'un groupe de 1275 enfants suivis pendant trois ans, conduit à la conclusion que la mortalité infantile, dans cette région du Congo Belge, est de 132 ‰, soit le double du taux actuel de la Belgique.

L'auteur analyse les causes variées tant de la mortalité infantile que de la mortalité, celle-ci supérieure d'un tiers à celle de la Belgique actuelle, mais à peu près égale à celle de notre pays il y a 25 ans. Le paludisme appert être la cause principale de la mortalité infantile.

Dans une troisième partie le Dr Kivits envisage les mesures pratiquement applicables pour réduire la mortalité du premier âge. Il examine e. a. la consultation prénatale, la consultation des nourrissons, la prophylaxie anti-malarienne, etc. Il insiste particulièrement sur la diffusion de notions de puériculture parmi les femmes indigènes. G. H.

O. BOONE: Bibliographie ethnographique du Congo Belge 1945-1946

202 pp.; Musée du Congo Belge, Tervuren; Van Campenhout, Bruxelles, 1950.

Ce premier volume de la collection bibliographique de Tervuren consacré aux travaux parus depuis la guerre suit la méthode adoptée auparavant, tout en l'améliorant.

L'excellente pratique d'inclure les travaux concernant les peuplades voisines du Congo, comprenant en fait la généralité des peuplades bantoues, a été heureusement conservée.

Parmi les améliorations introduites signalons avant tout une division plus détaillée de l'index idéologique. Il est maintenant très aisé de trouver les études parues sur un sujet déterminé même de détail, comme sur le collier, le beau-père ou tel animal. Une autre amélioration est l'emploi de renvois à des sujets voisins ou à d'autres peuplades.

Par contre nous regrettons que noms de peuplades et titres idéologiques ont été mêlés dans un index unique. Il y a, certes, la différence dans les caractères employés, mais cette différence ne saute pas bien aux yeux. Et de toute façon il nous semble que l'ancienne formule de la séparation est préférable. Les noms de régions comme Nigeria, Cameroun, etc. pourraient continuer à être placés avec les noms de tribus ou constituer un index à part.

Nous devons regretter surtout que la transcription des noms indigènes laisse encore tant à désirer, malgré les rectifications fréquentes demandées par les linguistes et les spécialistes sur place. Nous savons bien que la transcription adoptée est celle donnée dans les études analysées, mais les auteurs ne sont pas toujours des spécialistes et une orthographe employée dans une revue littéraire p. ex. ne devrait pas prévaloir contre l'opinion d'un spécialiste. Qu'on pense à des transcriptions comme « Kundu », « Mobangi », « Bangandu », « Baniaruanda », « Gombe », etc. Il y a aussi quelques rares erreurs typographiques, comme Bakale dans l'index contre Bakela dans le corps du volume.

De toute façon un grand progrès est réalisé sur les parties antérieures et même sur le volume consacré à l'année 1939, également paru après la guerre mais sans nom d'auteur et encore selon l'ancienne méthode. G. H.

AFRICAN ABSTRACTS.

Ce « Bulletin analytique africaniste » est une revue trimestrielle contenant les comptes-rendus analytiques de toutes les études ethnologiques, sociologiques et linguistiques parues dans les périodiques courants. Les résumés sont donnés soit en anglais soit en français.

La revue est éditée par l'Institut International Africain de Londres, avec l'aide d'une subvention octroyée par l'UNESCO. La rédaction en est assumée par M. Le Professeur Daryll Forde, directeur de l'Institut. Le caractère international est assuré par le concours de divers conseillers à la rédaction et de spécialistes appartenant aux divers pays d'Europe, aux Etats-Unis et à l'Afrique du Sud.

Le premier volume consacré à des articles parus en 1948 et 1949 contient des résumés de 618 articles provenant de 113 périodiques publiés en 25 pays.

Cette publication, commencée en 1950, est un instrument de travail extrêmement utile; s'il peut subsister, il deviendra sans doute indispensable à tous ceux qui s'intéressent aux « sciences de l'homme » en Afrique.

Le prix de l'abonnement annuel est de 26 shilling (ou l'équivalent en monnaie d'autres pays); le numéro: 6/6.

G.H.

LE JOURNAL DES TRIBUNAUX D'OUTRE-MER.

Depuis quelques mois paraît chez Larcier à Bruxelles ce périodique mensuel dirigé par M. Ch. Van Reepinghen. Sur trois colonnes de texte serré, les douze pages de chaque numéro donnent des études théoriques et un abondant choix de jurisprudence tant des tribunaux européens qu'indigènes du Congo (à la manière du Bulletin des Juridictions indigènes d'Elisabethville, dont le fondateur a aussi lancé la nouvelle revue). En outre plusieurs juristes de marque font partie du comité de rédaction; leur présence est une garantie de la valeur de la nouvelle revue (abonnement annuel: 375 fr.; pour la Colonie par service postal aérien: 475 fr.).

AEQUATORIA

REVUE DES SCIENCES CONGOLAISES

TIJDSCHRIFT VOOR
KONGOLESE WETENSCHAPPEN

No 4, 14e Année, 1951.

Godsverering bij de BaaMilembwe.

In « Het Godsbegrip bij de Baluba van Kasai » (Zaire, Juli 1949) schrijft P. R. Van Caeneghem: « De onenigheid loopt over de eredienst welke al of niet aan het Op-
perwezen gegeven wordt. »

In het verdere verloop van zijn studie vernemen wij hoe de Baluba van Kasayi God beslist een eredienst geven. Het bestaan van Godsverering zowel door offer als gebed konden ook wij vast stellen zowel bij de Baluba van Katanga (groep Muambayi, Ngangole en chefferte Kayamba) als bij de Basongye (Beekaleebwe, Been'Ekiiye en BaaMilembwe). 1)

Waar de schrijver over de omvang van deze godsverering handelt, schrijft hij: « In het geestelijke heeft de eredienst van God een dominerende plaats ». Verder: « De Lubaneger denkt aan God, bidt tot God in de meest verscheiden omstandigheden van zijn dagelijks leven, overal en in alles; op het verloop van zijn dagelijks bestaan ligt de ernst en de wijding van het godsdienstige. »

Lezen we echter verder dan zien we dat de auteur zijn eigen woorden begint te beperken en toegeeft dat de verering van de nazielen of Mikishi minstens kwantitatief een veel voornamere rol speelt in het dagelijks leven. Wij trekken in twijfel of God wel ooit *intentionaliter* zou begrepen zijn bij de verering der Manga (behoedmiddelen); zelfs wanneer hij *concomitanter* vermeld wordt, lijkt het ons een dode formule. Wij staan verbaasd over het groot aantal gevallen waarin de Muluba van Kasayi God zou vereren of tot Hem bidden, doch wij zijn niet gerechtigd zijn feiten in twijfel te trekken. Ondanks veelvuldig gevraagd vonden wij hier op scheidingslijn tussen Kasayi en Katanga slechts weinige uitingen van Godsverering. Een grondig onderzoek stelden wij in bij de ouderlingen van een groot dorp (1000 zielen, n. 1. Kibandila).

Het zou interessant zijn te weten in hoeverre de gebruiken en gebeden door de schrijver geciteerd een privaat karakter dragen en in welke mate ze gemeengoed zijn van de gewoonterechtelijke gemeenschap.

De twee voorbeelden die wij hier *in extenso* geven zijn algemeen in zwang bij de BaaMilembwe (Beena Mukungila, dorp Kibandila) en werden door zegglieden van Been

1) De toontekens worden weggelaten in deze teksten: een uitvoerige Studie over het toonstelsel van deze taal verschaft in Kongo-Overzee.

'Ekiye en Beekaleebwe beweerd bij hen ook te bestaan.

1. Offer.

Wij citeren hier de woorden van een ouderling : « Als de eerste regenbuien op het land zijn neergedaald trekken alle mensen er op uit om mais en andere gewassen te planten. Als de gewassen reeds beginnen op te schieten en een lang aanhoudende droogte de velden teistert, geven de mensen zich over aan gejammer en geklaag totdat vermoeidheid hen tot zwijgen brengt. Dan sturen ze een afvaardiging van ouderlingen naar de chef van het dorp met de boodschap : kondig af dat alle men kome met voortbrengselen der aarde opdat wij God een offer zouden opdragen. De chef houdt raad met de ouderlingen en dagvaardt de gemeenschap die gehoor geeft aan de oproep en komt met mais, boontjes, maniok, aardnoten, enz. Onder dreunende trommelslagen begeven allen zich naar een grote boom buiten het dorp en maken met hun hakjes een breed pad er naartoe. Ze stellen de oudste van het dorp de gaven ter hand. Hij a-nvaardt ze, gaat er mee tot onder de boom waar hij ze als een offer aan God op de grond plaatst terwijl hij zegt : « Evile Mukulu ! Mpanga Mbuu-Mukungu a Kiayima, mpande naa Tshiite, e muiyilu mua, etufuille lusa, etupe mpeji, tubaakooko, etu bantu boobe. » God ! schepper Mbuuwa Mukungu a Kiayima, mik en offerheuve! Gij die in de Hemelen zijt, hebt medelijden met ons, geef ons regen, wij zijn geslagen door moedeloosheid, wij uw mensen. »

Tot een dergelijk offer neemt de gemeenschap haar toevlucht wanneer zij ziet dat alle andere middelen falen. Dan wendt zij zich rechtstreeks tot de Gever van alle Vruchtbaarheid. Ongeveer elk jaar in Januari tijdens het klein droog seizoen wordt zulk een offer gebracht en verder alleen in tijden van grote tegenspoed om rampen af te wenden. *Concomitanter* zou God nooit te samen met de Mikishi vereerd worden.

Het gebruik bij de Baluba is juist hetzelfde doch zij plaatsen hun gaven aan een tweesprong buiten het dorp.

2. Gebeden.

Alle vrouwen en meisjes kennen een gebed dat als een lofzang tot God gericht wordt als een nieuwe mens zijn intrede in de wereld gedaan heeft. Het is de moeder zelf die dat gebed reciteert :

Evile Mukulu Mpanga, Evile Mukulu Mbuu-Mukungu a Kiayima,
 God almachtige schepper, God Mbuuwa Mukungu a Kiayima,
 panga mitshi, panga bantu, aapanga bioso bi mu maumbu,
 schiep bomen, schiep mensen, schiep alles in de landouwen ;
 aapanga bioshoo kulonda, aapanga Ekiye dia na Kalanda ;
 hield alles in stand, schiep de Been'Ekiye van Kalanda ;
 aapanga Mpaaza na ku Milembwe, aapanga Musolo na Muelaayi,
 schiep de Beena Mpaaza en BaaMilembwe, schiep Beena Musolo en Muelaayi,
 aapanga Kibeeji kia na Muteeba
 hij schiep de Ba Kibeeji van Muteeba
 aapanga Batooka na Bimundu
 hij schiep de blanken en de blankachtigen (1)

1) Bimundu zouden blankachtige mensen zijn die hun voorvaderen hadden gezien.

aapanga Lumami, aapanga Luamba Kaseeya
 hij schiep de Lomami en de Luamba Kaseeya (rivieren)
 na Luluwa, aapanga baaTshiite na Diipumba
 en de Lulua, hij schiep de Tshite en Diipumba (hoofdmansgraden)
 aapanga Mulopwe ku Musengye
 hij schiep het Baluba stamhoofd te Musengye
 aapanga kutunduka nguba
 hij schiep de landen waar de zon opgaat
 aapanga mbabalaiku Musengye
 hij schiep de vissen te Musengye
 aapanga Mukonkole, aapanga Ngooyi
 hij schiep de oudste en de jongste van de tweeling
 aapanga Kilombola baalombuele
 hij schiep de gids die de weg wees (kind dat de schoot opende)
 aapanga nswa na lumumbu
 hij schiep de eetbare en oneetbare mieren
 Evile Mukulu nnoobe mtumu
 God gij zijt de Heer
 vuaa mu kingumbungumbu ki lupapi
 die komt in het gedruis van de wervelwind
 kuiyanda kutunduka.
 uit God's oord waar de zon opgaat.
 Evile Mukulu Mukungu, nnoobe yaaya nnoobe teete.
 God de Schepper gij zijt vader en gij zijt moeder.
 Evile Mukulu ntuamupende, nkupendengye obe muntu.
 God mag ik niet beledigen, zou ik U beledigen als een mens?
 Evile Mukulu nnoobe yaaya nnoobe kaaka.
 God de Schepper gij zijt vader, gij zijt grootvader
 Kikupe Evile Mukulu kishii mukaanyu
 Wat God u geeft daar voor is er geen dank
 shi kupa mukaji pelanga, muana mukaji nkaseele.
 al geeft hij u een vrouw die mais maalt, de vrouw is een korfje. (2)
 Muana mulume nkatanda, mpeji baauoko naakatuela.
 De man is een schuilplaats, als de regen valt kan ik er binnen (3)
 Evile Mukulu taakupe kiobe, baakupa e'la mukunda.
 God heeft u nog uw deel niet gegeven, prijs hem en hij zal U gedenken.
 Oomutumbula ealaaza, ookafika kua Mulopwe ku Musengye.
 als je God zijn eer geeft, kom je bij de Mulopwe te Musengye. (?)
 Kintu kioso takii mueni, anka muana e mueni.
 Elk ding is geen welkomme gast, enkel een kind is een vreemdeling die gloednieuw in ons
 midden komt.
 A Mukonkole, a Ngooyi'bi, anka muana e mueni.

2) Een dochter krijgen is een gave, maar als vrouw trekt ze naar de vreemde. Het korfje is zinnebeeldig voor het verlaten van ouderlijk huis.

3) De man blijft in zijn streek.

O oudste en jongste van de tweeling, enkel een kind is als vreemde wel gekomen.

Mudiano eeyoo, mudiano eeyoo.

Vriend gegroet, vriend gegroet!

Ook wél later komt het voor dat een moeder di. gebed opzegt, b. v. als haar kind ziek is en niet wil eten.

Tenslotte geven we nog drie kleinere gebeden waarvan het eerste God's kracht verheerlijkt, het tweede hem alle geneeskraft toeschrijft en het laatste een heerlijke uiting van Godsverbondenheid te kennen geeft. Het doet eigenaardig aan in het tweede gebed te horen dat men God efficaciteit voor een behoedmiddel afsmeekt. De ouderling hierover ondervraagd zei dat een *buanga* een gave Gods is! Niettemin wordt God's tussenkomst bij een *buanga* normaal niet gevraagd en niet verwacht omdat het doorgaans enkel de krachten van afgestorven zou opwekken.

Evile Mukulu Nkununuina, yaaya a baana, ngyendu a bujitu, mutshi ui bukopo ushise-muna muntu, God Schepper die steeds levenskracht schenkt, vader van de kinderen, machtige hamer, sterke boom die geen mens kan dragen.

Nnoobe Evile Mukulu Mukungu! Ndamengye naamu, kuete kupua kubabala, anka obe. Kyeba naamu buanga buande bukuatshikye mukundya. Gij zijt God de Schepper Mukungu! Bewaar me toch, die de ziekte beeindigt dat zijt alleen gij. Help me toch opdat mijn behoedmiddel zijn medium krijgt (een vrouw die in trance de oorzaken van ziekte onthult door ingevingen van de overleden voorouders).

Obe Evile Mukulu, panu pa nsenga nnoobe muntuule, shiekana naadia, shiekana naakita kini naa kini, bia bioso nkudimba, ejimba diande di kuakua koodi, Gij God de Schepper, hier op aarde, gij hebt me er geplaatst, en of ik nu al eet of wat ik ook verricht, het is allemaal maar bedrog, mijn binnenste is daar bij U.

L. Stappers, C.I.C.M.,
Kamponde.

Les Funérailles chez les Bakongo (suite 1)

Quand les préparatifs sont terminés, l'assistance se masse devant la case, de solides gailards sortent le cercueil et le déposent sur une natte. Pendant cette opération, j'ai vu des veufs tirer en sens contraire des porteurs. De même chez les Mimboma, où l'enterrement d'un notable comporte l'emploi du char (terme trop relevé pour cet assemblage primitif dont les semblants de roues glissent plutôt sur le sol), les proches parents essaient d'entraver sa marche en le retenant par les lianes attachées à l'arrière-train. Évidemment ce sont là des manifestations de regret destinées à la galerie, car le noir éprouve le besoin d'extérioriser ses sentiments, s'il est le point de mire de la foule.

Le cercueil une fois déposé, les assistants, hommes et femmes, s'agenouillent tout autour, tant qu'ils peuvent y trouver place et chantent à tue-tête des lamentations soutenues par le roulement du tambour. Par un léger balancement du corps, ils obéissent instinctivement au rythme, tout en agitant un mouchoir ou une menue pièce d'étoffe de façon à frôler légèrement le cercueil, geste d'hommage que parfois on adresse aussi à des vivants. De temps en temps des amis ou parents du défunt se détachent des spectateurs et jettent sur le cercueil une menue offrande, de la monnaie ou un billet, qu'on s'empresse de remettre au chef des funérailles. Cette petite charité l'aidera à payer les frais et il ne manquera pas de la compenser tantôt par un bon verre de vin de palme.

Malgré l'entraînement dû à la répétition continuelle du même motif dont la courbe descendante finit toujours sur un demi-ton, et malgré le caractère endurant du noir emporté par le rythme, voix humaines et tambour se fatiguent à la longue et finissent par un arrêt brusque. Les nerfs se détendent et l'attention se reporte sur le cercueil. Les porteurs le chargent sur leurs épaules et prennent le sentier largement détroussé qui mène à la tombe. La foule suit à distance inégale, sans aucun ordre ni recueillement. Nous regarderions leur attitude comme une absence totale de civilité envers la famille. Un jeune homme court par-ci par-là tirer un coup de fusil; un autre, emportant une natte, se fraie un passage en toute vitesse pour rejoindre les porteurs pressés, afin d'étendre sa pièce sous le cercueil au moment de la halte. Les femmes - avec ou sans bébé sur le dos - parvenues à se grouper davantage près du cercueil, agitent un hochet et chantent sur un pas de danse les improvisations entonnées par une soliste exercée. J'en ai vu une, ruisselante de sueur, battre le *ngongi* sans discontinuer avec une attention et un sérieux qui défient toutes nos musiciennes. Le *ngongi* est une sorte de clochette double en fer à cheval et sans battant; frappé avec un bâton, il rend un son métallique très clair. Cet instrument accompagnait autrefois l'escorte d'un chef en voyage et, manié par un expert, il annonçait aux gens son arrivée ou son passage.

A la halte prévue, si la tombe se trouve à une assez bonne distance, les porteurs

déposent le cercueil et la suite recommence la même démonstration bruyante qu'au sortir de la hutte, mais cette fois-ci au son moins grave d'un petit tambour apporté pour la circonstance. Enfin, après ces quelques moments de répit, le cortège reprend sa marche jusqu'à l'endroit largement débroussé de la sépulture. Près de la fosse se trouvent déjà les lianes destinées à y descendre le cercueil. Mais avant cela, les assistants se livrent une dernière fois à un bruyant hommage, accompagné de l'inévitable tambour et d'une décharge intensive. Puis silence. Des hommes solides amènent le cercueil au-dessus de l'ouverture et le déposent doucement sur les lianes tenues par d'autres en travers de la fosse ; ceux-ci le font descendre en relâchant progressivement les liens dont les bouts sont enfin jetés dans la tombe. Les femmes la comblent en ramenant avec leur houe la terre jaune des abords, jusqu'à en former un petit tertre. Après quoi, tout le monde rentre au village. Par une coutume sacro-sainte, tous ceux qui ont donné un coup de main à l'enterrement, sont obligés sous peine d'amende de se laver les mains chez le chef de famille qui « possède » le deuil.

La reconnaissance pour un témoignage de sympathie, tel que la participation à l'enterrement, prend chez le noir la proportion d'une dette de justice. J'ignore si c'est par délicatesse naturelle, par intérêt ou même par crainte, en tout cas il a soin de s'en acquitter avec une attention scrupuleuse. On le constate chez le chef de famille entièrement dominé par le souci de rendre à tous les parents et amis du défunt le tribut de sa reconnaissance, dans les formes bien déterminées par leur code de politesse. Quand il a sorti deux, trois dames-jeannes de vin de palme, debout devant les auditeurs assis en demi-cercle, il leur adresse la parole avec l'art consommé d'un improvisateur. Le premier et le dernier mot du discours n'expriment que la reconnaissance et le vin qu'il présente est nommément désigné par « mbungu ya matondo », vin de remerciement. Et quand les gens, pressés de partir, viennent lui dire adieu, sur place ou après un pas de conduite, il leur souhaite bon voyage dans un chaleureux serrement de mains, accompagné encore une fois d'un cordial merci.

Il reste à dire un mot sur l'emplacement et l'ornementation de la tombe. D'abord où enterre-t-on les morts ? Le chef a sa place réservée : lui-même de son vivant se la choisit dans la forêt et isolée des autres. Cette séparation est aux yeux des indigènes une distinction, le symbole de son autorité familiale et éventuellement territoriale. Cependant de nos jours, certains chefs commencent à désertir la forêt. On rencontre assez souvent de ces tombes aménagées le long des sentiers et surmontées, à l'imitation de nos pierres sépulcrales, d'une maçonnerie couchée ou debout qui rappelle aux passants le nom du défunt et la date de son décès. Le noir qui a un peu d'argent l'affecte volontiers à ces dépenses pour perpétuer la mémoire de ses chefs, de ses parents et même de ses enfants. A San Salvador la tombe des rois présente un bloc en pierres du pays, qui a résisté pendant des siècles à l'usure du temps.

On respecte toujours les dernières volontés du défunt dans cette question de l'emplacement : un tel, par exemple, veut être enterré dans la terre de sa famille maternelle. Mais la plupart des gros villages ont leur propre cimetière, ordinairement aménagé dans la forêt la plus proche, sans tenir compte du possesseur, pourvu qu'il réside au village. Dans beaucoup de régions, il est défendu d'y ensevelir un enfant premier-né ; sa place est derrière la hutte ou le long d'un sentier à proximité du village. Toute violation de cette consigne entraînerait, selon eux, la stérilité de la mère. On pourrait se poser la question : Pourquoi cette préférence pour la forêt, surtout dans l'ancien temps ? Un noir m'a fourni cette explication avec son large sourire : « Dans l'idée de nos ancêtres, le

sous-sol de la forêt, à cause du silence imposant et de l'ombrage mystérieux des arbres, devait garder le séjour des défunts qui y survivent dans le cadre imagé d'un village », unique forme connue de leur existence sociale. Les revenants, soit « matebo » qui se présentent sous la forme d'une lueur, soit « nkuyu » caractérisés par une odeur spéciale, se rencontrent toujours dans la forêt, à moins, évidemment, qu'il ne leur prenne la fantaisie d'en sortir pour aller troubler les rêves d'un dormeur, très souvent beau sujet de terreur pour le visité.

Quant à l'ornementation de la tombe, nous assistons actuellement à une évolution rapide et heureuse, due non pas seulement à l'aisance financière des Congolais mais aussi à l'instruction qui leur apporte un sens plus exact des convenances. Il n'y a pas longtemps, sur les tertres funéraires, mal délimités et parfois entourés de bouteilles enfoncées en terre, on voyait les objets les plus bizarres qui avaient appartenu au défunt : une dame-jeanne vide, un vieux casque, une vieille casserole ou tout autre ustensile de cuisine, et même une petite chaise. Les vieux chefs de Kionzo avaient la manie d'acquérir toute une collection de poteries qui conservée au fond de leur hutte devait figurer un jour sur leur tombe, assez spacieuse et protégée par un toit. Cet appareil saugrenu qui excite l'amusement de l'étranger, inspirait de la considération aux natifs, car dans l'ancien temps - avant l'évolution générale des noirs - ces poteries constituaient une valeur par laquelle les vieux chefs tenaient à se faire distinguer des autres. Ces menus biens, pouvant résister quelque peu à la corruption du temps, mettaient en évidence aux yeux du peuple la dignité du possesseur. Dès lors il semble assez naturel que pour identifier les tombes et pour garder plus longtemps le souvenir individuel de ses défunts, le Congolais du stade primitif entasse sur leurs tombes ces objets hétéroclites jusqu'à leur donner parfois les proportions d'un étalage. Telle est l'interprétation que les indigènes m'ont donné de cette coutume : ils veulent identifier les défunts et les remarquer par une naïve ostentation.

Deux ou trois mois après l'enterrement on procède à la fin du deuil, *nkatasu a mvindu* : l'enlèvement du deuil. Les membres proches de la famille se font couper les cheveux qui ont poussé depuis le décès et les femmes peuvent reprendre leur fichu de tête. L'opération finit par le régal d'une poule et de vin de palme offerts par le veuf au chef de son épouse qui « possède » le deuil. Par cette cérémonie le conjoint survivant est censé être libre de contracter une nouvelle alliance, et dans l'ancien temps, comme me l'a certifié un chef, c'était la coutume de proposer à la veuve le mariage avec le frère du mari défunt : libre à elle d'accepter l'offre ou de rentrer avec tous ses enfants, s'il y en a, dans sa famille maternelle.

Avec la fin du deuil peuvent coïncider les *matanga* (inaugurat en de la tombe) formellement distincts. Cette fête familiale, qui se rapporte essentiellement à la tombe, se célèbre parfois un an après l'inhumation, car la mise en forme de la tombe d'un notable ne se fait pas du jour au lendemain. Les « matanga » ont l'ampleur d'une grande fête, plus grande que celle du mariage et la plus grande qui se passe dans la vie païenne si monotone de nos Congolais : ce sont trois jours de jouissances couvertes par des cotisations, mais qui dépassent facilement la mesure : transportées dans les centres extra-coutumiers, « elles dégénèrent en exploitation antifamiliale, anti-sociale et immorale » (Croix du Congo, 11-6-50)

Je ne veux relever des *matanga* que la cérémonie exécutée sur la tombe. Comme elle avait autrefois une importance capitale, étant le centre de toute la fête, elle nous fournit des détails intéressants sur l'ancien culte des morts. Quand toute la famille est agenouillée, les enfants et les petits-enfants autour de la tombe, le père (à son défaut, le fils aîné)

à la tête du tertre, celui-ci commence à saluer son chef défunt en battant des mains trois fois deux coups. Puis en une longue prière, il lui formule des demandes (*lomba nsambu*) qui correspondent aux grands intérêts de la famille : « Donnez une bonne santé à tous les membres de votre famille, écarterez d'eux le fléau d'une grande mortalité (*kimbondi*), le malheur d'une mort subite ou violente, les épidémies ; quant à nos femmes, ne les frappez pas de stérilité, mais donnez-leur une progéniture nombreuse ; pourvoyez nos palmiers d'une quantité abondante de vin, afin que nous ayons de quoi réjouir le corps et le cœur ; faites que nos chasseurs rencontrent beaucoup de gibier, poussez-le dans nos pièges ; gardez et multipliez nos animaux domestiques ; peuplez nos étangs de poissons en nombre incalculable ; nous viendrons les capturer avec nos « bivwakanga » et les porterons au village en chantant la joie d'une superbe provision. Bénissez nos cultures et répandez-y la pluie à temps ; écarterez la foudre de nos têtes. Faites nous vivre heureux sur les terres que vous nous avez laissées en héritage. En signe de reconnaissance, je vous offre ce vin de palme. » Le père verse alors du vin de palme dans son verre. Il boit un coup et jette le reste sur la tombe. Tous les membres de la famille font de même, tandis que des coups de fusil éclatent dans toutes les directions pour appuyer d'une manière tapageuse l'importance de la démonstration. Enfin tous appuient les doigts sur la terre trempée et les portent à la figure pour la marquer de boue. Certains ne marquent que les tempes et parfois aussi la partie saillante de l'abdomen, en dessous du nombril. Ces marques restent jusqu'à la fin des « *matanga* », quand tout le monde rentre chez soi.

Cette prière, la seule qui se trouve dans la bouche de païens et qu'ils répèteront à l'occasion d'une famine ou d'une épidémie, nous montre bien leurs idées sur le monde. Dieu, Auteur souverain de toutes choses et des lois de la nature, ne s'occupe pas des mortels. La vie, y compris l'au-delà, n'est qu'une lutte entre les forces du bien, la famille, - et les forces du mal concrétisées dans le « *ndoki* ». Tout le bien vient de la famille, de là son culte très prononcé, et celui des ancêtres, plus estompé. Tout le mal est attribué au *ndoki* ou au *nkadi-ampemba*, l'ennemi, figuré sous une forme humaine et dont la couleur, le blanc de l'argile (*mpemba*), contraste avec le noir des natifs, - ennemi commun (*mbeni eto*) de la famille et par extension, de tous les hommes, la grande famille humaine.

Conclusion.

L'évangélisation a trouvé là un travail ardu pour christianiser les idées et les mœurs païennes des Bakongo. Les expressions *nkadiampemba* et *bilungi* ont été retenues pour signifier respectivement « diable » et « enfer » au sens de la Révélation. La destinée de l'homme se place nettement sur le plan surnaturel de notre filiation divine ; elle trouve son terme dans la vision béatifique, suprême communication de Dieu à l'homme, joie parfaite du ciel que nous localiserions dans les hauteurs sereines et lumineuses de l'atmosphère plutôt que dans le sombre sous-sol de la forêt. Mais pour y arriver, la purification totale de l'âme s'impose. Les sacrements des mourants opèrent celle-ci et la liturgie des morts l'implore avec instance. Le Mukongo croit et prie. Il aime la cloche de l'enterrement, il aime les bénédictions et les prières du prêtre. Les *matanga* disparaissent et font place à la cotisation pour une messe, célébrée parfois en présence de la famille. Les tombes ne présentent plus le ridicule de l'ancien temps : une croix y est plantée ou un très louable effort d'invention esthétique la fige en matières durables. Bois ou ciment, elle porte avec les noms du défunt et la date de son décès, les derniers vœux des vivants : R.I.P. Qu'il repose en paix !

L'Instruction des Filles.

A diverses reprises des Africains ont dans leurs revues traité de cette question importante. La collection de « la Voix du Congolais », par exemple, contient plusieurs articles demandant qu'un effort plus grand soit fait pour l'instruction de la jeunesse féminine du Congo. Généralement les auteurs se plaignent amèrement de l'insuffisance de cet enseignement fort en retard sur celui de l'élément masculin déjà bien développé. Plus d'une fois on y a lu des inculpations directes ou voilées à l'adresse des missions et spécialement des religieuses. Ces auteurs semblent alors oublier tous les immenses bienfaits dont eux-mêmes, leurs familles et leurs compatriotes sont redevables à la charité chrétienne désintéressée, souvent héroïque, de ces missionnaires.

Aussi est-on heureux de percevoir un son différent dans un des numéros récents de la revue mentionnée où A.G. BUKASA indique les causes du retard dans l'évolution moderne de la femme congolaise en citant : R. A. BOLAMBA dans son intéressant livre : Problèmes de l'Évolution de la Femme Noire (Essor du Congo, 1949) : l'arrivée tardive d'institutrices européennes, le manque de celles-ci, la nécessité primordiale de doter les services du gouvernement et les entreprises privées d'éléments capables d'effectuer les travaux bureaucratiques et d'atelier 1)

Il est donc heureux de voir cet auteur indiquer les causes réelles et y ajouter : « Bien des parents considèrent comme étant sans importance l'instruction de leurs filles ». Voilà, à notre avis, un facteur plus effectif du retard incriminé. Nous voici loin de l'inculpation injuste des missionnaires.

Une énumération plus complète des causes se lit dans la brochure gouvernementale sur l'Organisation de l'Enseignement libre subsidié, Dispositions générales, 1948 : « L'idéal serait que le relèvement moral et intellectuel pût se poursuivre à la même cadence chez les garçons et chez les filles. Malheureusement, cet idéal ne peut se réaliser dans l'état actuel des choses, qu'expliquent maintes circonstances défavorables à l'éducation des filles : organisation sociale des communautés indigènes, atavisme de servitude qui pèse sur la femme noire, réceptibilité intellectuelle généralement moindre chez les filles que chez les garçons, préjugés ou opposition intéressée du milieu familial. »

Ce texte que les auteurs indigènes auraient utilement médité avant de porter leurs jugements, peut être souscrit sous certaines réserves sur la troisième cause (qui devrait être démontrée et que notre expérience actuelle ne confirme point). On aurait pu ajouter la raison donnée par l'article cité : les parents se désintéressent. Mais aussi les filles elles-mêmes ne voient aucun avantage à fréquenter les écoles. Les garçons, au contraire, y voient le moyen d'échapper au village, aux obligations sociales, aux tracasseries des chefs et des po-

1) Cette dernière catégorie en nombre très restreint : il fallait avant tout des « bureaucrates » et c'est là la cause principale du manque actuel d'artisans ; comme si souvent on a couru à ce qu'on nomme le plus pressé et il est donc naturel qu'on paie ensuite cette négligence, mais il ne faut point pour cela inculper autrui ou invoquer des raisons historiquement erronées. . .)

liciers, aux travaux routiers, économiques ou « éducatifs »; en même temps ils y trouvent la probabilité d'un avenir plus brillant au point de vue financier, économique et social dans l'Afrique de demain.

Les indigènes considèrent l'enseignement, tout l'enseignement--même primaire--uniquement sous l'angle de l'intérêt personnel et direct. L'attitude de beaucoup d'Européens les confirme dans ce jugement. Et le Gouvernement ne les contredit point dans l'attitude de ses agents, dans les façons dont il distribue ses faveurs, ni même dans ses programmes.

Il ne faut donc pas s'étonner que l'instruction des filles est si grandement en retard sur celle des garçons. On ne peut plus, à présent, invoquer le manque d'institutrices. Malgré leur présence en quantité suffisante on peut constater, dans des régions où l'enseignement des garçons jouit d'une grande faveur et est en plein épanouissement, que les écoles des filles continuent de végéter à cause de l'indifférence totale de la population jeune ou adulte. Si l'on arrive à grouper quelques dizaines de filles à côté d'un nombre égal de centaines de garçons, c'est uniquement grâce au dévouement inlassable des religieuses et au soutien des missionnaires « de brousse ».

Là où une amélioration se dessine (et elle se montre depuis quelques années dans certaines régions, tandis que dans d'autres jusqu'ici très en retard les premiers signes se font apercevoir) on peut dire les indigènes commencent à se rendre compte de l'intérêt que peut présenter l'instruction des filles, soit qu'ils en escomptent un gain direct (monitrices, accoucheuses, infirmières) soit qu'ils prévoient que les filles trouveront pour le mariage des partis plus profitables, financièrement plus intéressants. Certaines filles de leur côté ont déjà cette vue l'avenir. A ce moment on peut être certain que le retard déploré est en voie de réduction.

G. HULSTAERT, M.S.C.

Encore la Dénatalité Nkundo.

En commençant cet exposé, je fais ressortir l'énorme importance que j'attache à l'aide clairvoyante et désintéressée des missionnaires. Je sais fort bien que certains d'entre eux ont douté et doutent peut-être encore de l'urgence d'une pareille propagande. Je sais aussi combien il est difficile d'expliquer d'une façon pudique les problèmes de la génération. Ces difficultés ont retenu particulièrement mon attention. Le moraliste le plus sévère peut assister sans crainte à mes causeries. Une grande expérience a été acquise au cours de plus de 400 réunions.

Les foules rurales, pudiques s'il en est au monde, accourent de plus en plus denses pour écouter la parole qui enseignera les règles de vie capables de favoriser la venue d'enfants. Car pour l'indigène le bonheur autant que la richesse de la famille se concrétise dans l'enfant. Ceux qui croient que le rural congolais est volontairement stérile se trompent lourdement.

Le désir de la postérité est tellement évident que, lorsque soit naturellement soit parce que leurs usages sont défectueux, les femmes sont stériles, elles accusent Dieu de ne pas leurs donner d'enfants. L'enfant est considéré comme un don de Dieu, et le plus cher des dons, celui qui unit les ménages et permet de s'éteindre en paix quand l'heure sera venue.

Déjà deux Révérends Pères et un Docteur protestant m'ont écouté et se sont rendus compte de l'inanité des soupçons que fait naturellement naître l'extrême délicatesse du sujet. J'espère que ce nombre s'accroîtra, comme celui des Européens qui de plus en plus nombreux assistent à mes causeries. Ils s'apercevront que les auditoires indigènes si susceptibles m'écoutent dans un silence émouvant.

J'ai été amené à systématiser ma propagande. Comme le lecteur le remarquera aisément, je n'envisage plus uniquement l'objectif principal, mais profitant de l'expérience acquise par d'innombrables contacts avec le Congolais rural, je fais déborder ma propagande et j'aborde des points d'une importance primordiale au point de vue hygiénique et social.

Je vais donc exposer succinctement le schéma d'une de mes causeries. Celles-ci durent environ une demi-heure, parfois trois quarts d'heure, ou même une heure les jours où je suis le mieux disposé et lorsque l'auditoire est particulièrement attentif. Car j'abrège quand je sens quelque lassitude chez ceux qui m'entourent.

Et voici la première règle préconisée : « La femme doit garder toute la nuit la semence (makila, mai) de son mari. Elle ne peut pas employer pour ses ablutions vespérales internes de l'eau dans laquelle elle a fait macérer des écorces ou des feuilles astringentes qui ont pour effet de tuer les petits enfants qui entrent dans son corps à la suite du rapport conjugal. »

En commençant ma causerie j'explique d'une façon sommaire la physiologie masculine et féminine. Mais très pudiquement. Je dis à peu près textuellement ceci : « Dans le corps de l'homme Dieu a placé d'innombrables petits hommes. A la femme Dieu a donné des œufs, un sein pour porter les enfants et du sang pour les nourrir. L'homme tout seul ne

peut engendrer. C'est pourquoi Dieu a créé le mariage. Quand l'homme s'approche de sa femme, d'innombrables petits enfants passent dans le corps de celle-ci. Ces petits hommes doivent accomplir un grand chemin pour arriver aux œufs. La plupart meurent au cours de ce voyage pénible. Des mois entiers, tous meurent; puis un beau jour l'un d'entre eux arrive à un œuf... la femme devient mère! (Cfr. C.E.P.S.I., n° 13)

Donc, mes amis, que votre femme ne saute jamais de son lit pour plonger sur un bassin d'eau et tuer la semence que Dieu vous a donnée! Qu'elle reste près de vous toute la nuit pour qu'un jour elle vous donne un enfant.

Si la femme s'est lavée le soir avec de l'eau astringente elle aura tué votre semence. Elle ne peut se laver l'intérieur qu'avec de l'eau pure, ou mieux: avec de l'eau contenant un peu de sel. (L'eau légèrement salée ne change pas l'acidité du corps et peut favoriser la vitalité des spermatozoïdes.)

L'application stricte et prolongée, s'il le faut, de cette règle amènera un jour une grossesse.

*
**

Deuxième règle. Je vous ai déjà dit que Dieu a donné à la femme du sang pour nourrir un enfant à l'intérieur du corps. Lorsque la femme n'est pas enceinte, ce sang s'écoule chaque mois. Mais dès qu'un petit enfant se trouve dans son ventre, ce sang doit rester dans le corps de la mère pour nourrir l'enfant.

Celui-ci est très petit, tellement qu'il faut un microscope pour le discerner. Il ne peut évidemment pas absorber tout le sang accumulé durant un mois entier. Ce sang doit rentrer dans la circulation de la mère et servir de réserve nutritive. C'est là l'origine des malaises que les femmes éprouvent quand elles deviennent enceintes. Le mois n'apparaît pas; viennent des coliques, des nausées, des maux de tête, un manque d'appétit, une grande irritabilité.

Femmes, qui attribuez votre état à l'arrêt de la menstruation, réfléchissez! Toutes ces incommodités proviennent d'une cause: vos vœux seront exaucés! Vous deviendrez mères!

Renoncez donc aux lavements qui feront réapparaître votre sang! Courez chez le médecin ou la Sœur la plus proche; ils vous soulageront et mèneront votre grossesse à bon terme. Si vous intervenez par des médicaments ou des lavements, votre sang ne réapparaîtra que lorsque vous aurez tué votre petit enfant! Vous ne le verrez même pas: il est très petit, vous vous imaginerez que c'est un caillot de sang!»

*
**

La troisième règle n'a peut-être pas une influence aussi directe sur la natalité que les précédentes. Elle présente par contre un intérêt social indéniable. Elle comporte l'interdiction d'user de pili-pili comme lavement.

Je suppose que dans de nombreux cas un embryon non encore solidement fixé peut mourir à cause de l'anesthésie provoquée par le *Capsicum frutescens*. Donc je reconnais, dès le début de mon exposé, que cette troisième règle n'a pas sur la natalité une incidence aussi importante que les deux premières. Mais sa méconnaissance provoque d'innombrables décès.

Ici je dois une explication: Le *Capsicum* anesthésie les muqueuses internes, donc aussi les parois intestinales, de même que la morphine anesthésie tout le corps. Or qu'un indigène soit atteint d'une simple colique, d'une antérite, d'une amibiase, d'une ankylostomiase,

en un mot d'une attaque quelconque aux intestins, immédiatement il a recours à un lavement au pili-pili. Souvent d'autres substances végétales (toxiques? non toxiques? qui le sait?) sont ajoutées à ce médicament passe-partout.

En cas de simple colique, les douleurs cessent et le malade est guéri. Publicité gratuite pour le poison. En cas de maladie il n'en est plus de même. Le malade, après le lavement, sent un bien-être envahir ses entrailles. Il se croit guéri. Mais quelques heures après, son mal revient, et peu après il est plus violent qu'auparavant. Nouveau lavement! En cas de maladie grave, c'est une succession d'attaques et de calme entre deux lavements! Ceux-ci se succèdent à intervalles de plus en plus rapprochés! Plus grave est l'atteinte de la maladie, plus souvent se font les lavements.

J'ai connu un homme qui devait se mettre six lavements par jour, dont un la nuit. Un beau jour il est mort après un lavement, ses intestins étant probablement perforés.

Car cette pratique favorise l'attaque des parasites: elle ne les tue pas, elle ne fait qu'anesthésier, c'est-à-dire rendre le mal imperceptible aux sens, mais non l'éteindre.

J'ai vu des gens atteints gravement aux intestins se rendre chez un médecin européen et continuer leurs lavements à l'hôpital. Le médecin se trouvait impuissant: sans aucun doute sa médication pouvait encore juguler le mal, mais ses efforts devaient rester vains, car les lavements au Capsicum continuaient leur action néfaste, les excoriations provoquées par eux servant de refuge aux parasites, jusqu'au jour où la perforation intestinale ne pardonne pas.

J'ose affirmer que chez les Nkundo les lavements au pili-pili sont la principale cause de mortalité.

Le Capsicum est un anesthésique puissant des muqueuses internes; il est un remède inefficace, voire mortellement dangereux. Et je ne saurais assez attirer l'attention sur l'immense fléau social qu'est le lavement au pili-pili. C'est le morphine, la cocaïne de l'indigène. Il est d'autant plus nuisible qu'il est associé à d'autres extraits végétaux, voire à des strychnidés! Le lavement au pili-pili fait beaucoup plus de ravages que le chanvre: il tue d'innombrables individus!

Bien entendu, c'est la partie de mon canevas qui rencontre le plus d'opposition dans la masse, mais à mon avis ce n'est pas le moins important. Ma réussite à l'implanter aurait une influence favorable sur l'indice de mortalité.

*
* *

La quatrième règle a une importance considérable. Elle a trait à l'éducation des enfants.

Tout le monde sait que dans le pays Nkundo les filles non mariées jouissent d'une liberté sexuelle complète. Or, soit par insouciance, soit par intérêt, les parents autorisent, sinon favorisent les rapports sexuels de leurs petites filles. Ces rapports précoces sont évidemment néfastes à la procréation.

Laisant à part le côté moral de cette pratique funeste, on doit très objectivement admettre que la fécondité de la femme en est parfois compromise définitivement.

Je décris tout les maux qui en proviennent et j'adjure les mères de bien élever leurs filles. « Combien d'entre vous, dis-je, n'accusent pas Dieu de ne pas leur donner d'enfant, alors qu'elles ont détruit elles-mêmes leur corps dans leur jeune âge? Combien d'entre vous se lamentent à présent, alors que petites filles elles recevaient des garçons? La cause de cette stérilité est en vous: vous l'avez provoquée! N'accusez donc plus Dieu, le Père

re de tous les hommes ! Pères et mères, surveillez vos filles, empêchez-les de connaître les hommes avant d'être nubiles ! »

* *

Le cinquième point que je soulève intéresse la mortalité infantile, très forte dans les milieux ruraux.

Un examen attentif de cette question m'a donné la conviction absolue que l'une des causes majeures de cet état lamentable est les lavements au savon que donnent les mères à leurs nourrissons. Tout le monde sait que ces lavements se font non au savon médicamenteux neutre, répondant aux prescriptions de la pharmacopée, mais avec du savon commercial, caustique, dont la vente amènerait le pharmacien imprudent devant la correctionnelle.

Que l'un ou l'autre de mes lecteurs, incrédule, fasse l'expérience suivante : plonger pendant quelques minutes ses mains dans une eau rendue savonneuse par un pareil savon. Il en aura les mains gercées ! Pareille savonnée introduite dans les intestins particulièrement frêles d'un jeune enfant y provoqueront des plaies. Le malaise ne cessera pas : l'entérite s'aggravera et amènera très souvent la mort.

Chacun de mes lecteurs pourra à présent se faire une opinion : Ma propagande est-elle simplement utile ? Est-elle nécessaire ? Est-elle indispensable ?

Elle se perfectionne constamment et peut-être d'autres questions importantes y seront incluses, mais jamais sans un mûr examen, jamais subjectives.

* *

Mais où en est cette propagande dont les méthodes ont été tant controversées ?

En 1950 j'ai tenu 206 réunions, totalisant 12675 auditeurs, non compris ceux de Coquilhatville et environs, qui peuvent être évalués à 1500 (Wangata, Wendji, Bolonge, Coq, et public address). En 1951 durant les six premiers mois, j'ai tenu 79 réunions ayant au total 6855 auditeurs noirs et 55 auditeurs blancs.

En 1950 ma propagande se limitait aux territoires suivants : Ingende : 4730, Bolomba : 4390, Bokote : 3410, Coq-ruraux : 25, Bikoro : 20. (Ni Coq ni les environs ni Basankusu n'ont été notés) En 1951 mes causeries ont atteint 7 territoires, les auditeurs se dénombrant comme suit : Coq : 2340, Ingende : 645, Bolomba : 715, Bokote : 1965, Basankusu : 765, Boende : 275, Bikoro : 150, soit environ 7000 auditeurs en 79 réunions. Je dois ajouter que durant ce semestre, à cause d'autres activités (T.P.S.I., Conseil de province, commission pour la protection des indigènes) mes conférences n'ont eu lieu que pendant 4 mois.

Pareille propagande est à effets lents cela va sans dire. Mais ils sont notables si on les examine avec un recul suffisant. Je cite les chiffres suivants, tous officiels, des naissances :

Coquilhatville		Chefferie Bonyanga	
1946	139	1945	26
1947	138	1946	38
1948	188	1947	38
1949	208	1948	52
1950	292	1949	61

1951	149 au 20 mai	1950	63
N.B.	propande commencée au début de 1947	1951	37 (1 semestre)
C.E.C.	Basankusu. Reunion au début de 1949 :	N.B.	propagande commencée dès fin 1946
1948 :	34	1949 :	42
		1950 :	64

Secteur Ikelemba (Bokote)		Secteur Busira (Bokote)	
1948	24	1948	76
1949	29	1949	150
1950	31	1950	103
1951	24 (1 semestre)	1951	99 (au 26 juin)

N.B. propagande commencée en 1948. En 1950 beaucoup de naissances &lsku n'ont pas été inscrits.

Rappelons quelques chiffres naissances-décès :

Chefferie des Bonyanga :	1945	1946	1947	1948	1949	1950 (5 mois)
naissances	24	38	38	52	61	24
décès	64	60	52	31	45	16
Chefferie des Lingoi						
naissances	25	37	39	46	31	25
décès	106	109	86	105	96	33
Chefferie des Bokala						
naissances	31	41	42	39	46	31
décès	162	169	148	134	131	45

A remarquer que chez les Lingoi il y a une diminution surprenante de naissances en 1949. L'explication m'en a été donnée par les indigènes eux-mêmes. Il y a eu un nombre absolument anormal d'avortements : Ainsi au village d'Elema, 6 ou 7 grossesses, aucune naissance. J'ai redoublé d'efforts pour combattre les pratiques abortives.

Les chiffres n'ont pas besoin d'un plus long commentaire. Je ferais toutefois remarquer que les populations parmi lesquelles s'exerce mon action sont extrêmement vieilles, que le nombre de femmes aptes à engendrer ne forment pas plus de 50 %. La masse de vieillards et de vieilles y est imposante. Actuellement des femmes de 40 à 45 ans engendrent pour la première et probablement dernière fois. Malgré cela, chez les Bonyanga, (total 3300 habitants) le taux brut de la natalité est de 20 % actuellement.

Je fais de mon mieux, mais je suis seul à opérer dans une vaste région. Puisse à Dieu que je réussisse : je consacrerai mes dernières forces au relèvement des Nkundo.

Bolingo, 17-7-1951.

Ch. Lodewyckx.

Een Greep uit de Mombesa-taal.

« Nous sommes absolument dans l'ignorance de leur langue » schrijft P. G. Hulstaert, in zijn *Carte Linguistique* (Institut Royal Colonial Belge, Mémoires, XIX, 5, p. 22, 1950) en P. G. Van Bulck in zijn *Recherches Linguistiques* (ib. XVI, p. 578, 1948) weet enkel een paar woordenlijstjes over de Mombesa-taal ergens in een of ander staatsarchief zitten. Daarom deze enkele notas over het Mombesa. De proefpersonen die we slechts een paar dagen konden ondervragen, zijn afkomstig van rond Bondamba, gewest Yahuma.¹⁾

Hoe schaars deze notas ook zijn, ze verraden onmiddellijk het taalgeographisch milieu van het Mombesa. Het heeft kenmerken van het Môngo, het Budza, het Ngombé, om bij deze te blijven. Zó bv.

1. Oerbantu * *û* werd er soms *i*, gelijk in het Budza. Bv. *mito*, mens. Het bezit woorden die kenmerkend zijn voor de talen die geen Ngombé-invloed ondergingen (bv. *mitowáli*, vrouw) precies zoals het Zuidelijk Budza er heeft.

2. Oerbantu * *m* werd soms *b* evenals in de Môngotalen. Bv. het naamwoord-prefix *ma-* werd *ba-*: *lipapa*, *bapapa*, vleugel. Het laat soms de *b* tussen twee klinkers wegvallen, precies zoals het Môngo. Bv. *metúké mé aito*, de slaven van de mensen, i. p. v. *metúké mé baito*; *liyéle* i. p. v. *libéle*, vrouwenborst; enz.

3. Het bezit de subjonctief-uitgang van het Ngombé en Môngo, nl. *-e*.

De persoonlijke pronomina meervoud eindigen op *· u* of op *· o* al naar gelang ze afzonderlijk gebruikt worden of in genitief verband staan: *osû* = wij, *onû* = gij; doch: *baito bainó* = uw mensen, *moté uisó* = onze boom. Enz.

Daarbuiten heeft het Mombesa nog wel eigen kenmerken, zoals uit deze bladzijden zal blijken.

Woordenlijst.

(Nota: het tweede woord is de meervoudsvorm)

mito, *baito*, mens

liyélo, *baélo*, neus

molóme, *balóme*, man

litáma, *batáma*, wang

1) Wegens gebrek aan speciale tekens worden in dit opstel enkele klanken door gewone letters aangeduid, zoals *sh*. De *f* is steeds bilabiaal.

De tonen zijn op verscheiden plaatsen aangegeven tussen haakjes door *h*(oog), *l*(aag), *s*(tiggend). Het *trema* duidt op de middeltoon.

mwali, bali vrouw (s.h.)
 mwána, bána, kind
 ngálúsáká, volwassene
 mǒwóló, meyówóló, ouderling
 monginena, banginena, vriend (h.h.l.l.)
 lifaya, bafaya, gast
 bofelo, bafelo, oudere broer
 bombúse, bambúse, jongere broer
 anaóló, banaóló, voorouders
 motúké, metúké, slaaf
 ndesi, ndesi, concubine (h.h.)
 libolé, babolé, kaalhoofd
 lókó, ndókó, doof
 yemimi, bimimi, stomme (l.h.h.)
 litékuma, batékuma, stotteraar
 ligbómá, zot
 boofa, blinde

lotéto, ntéto, lichaam
 motó, metó, hoofd
 ngwélé, hoofdhaar
 liso (h.l.), baido (l.h.l.) oog
 lofwéfwé, fwéfwé, ooglid
 ngaiyo, wimpers (l.h.l.)
 bosio, basio, voorhoofd (l.h.l.)
 lofái, fái, oksel
 lokelékéla, kelékéla; schouderblad
 libéná, groef, put
 kwé li (h) mǎkǎngǎ, ruggegraet
 mǎkǎngǎ, rug
 lohambi hambí, zijde (l.l.h.)
 likúkulu, bakúkulu, bil
 likui, bakui, zijkant van de bil (l.l.h.)
 yekemba, bikemba, been (jambe)
 yelingi (l.h.l.) yé ikemba, dij
 lilúí, balúí, knie

yehúlú, bihúlú, lip
 lolé, baard
 litóí, batóí, oor
 ngungú e litóí, oorgat
 loángángá, kin
 mbángángá, onderkaaksbeen
 lino, (h.l.), baino (l.h.l.) tand
 lolámé, ndámé, tong
 binunu, tandvlees
 likéku, bakéku, kies
 lokókóíó, kókóíó, schedel
 ngingo, hals (h.h.)
 mohéhé, strot
 litókótoko, schouder
 yetétélé bitétélé, borst
 so's, buik
 line (h.h.), baine (l.h.h.) onder-
 buik

mópótó, lenden
 lifindzi, bafindzi, arm
 yelingi (l.h.l.) yé lifindzi, voorarm
 mofwóns, mǎfwóns, bovenarm 2)
 likalo, bakalo, hand
 lotaká, toká, vinger
 yehóhó, bhóhó, nagel
 toi, drek (l.h.)
 basine, urine (l.h.l.)
 yángálá, zweet
 lifwa, wonde
 se'éngu, galblaas
 bingi, gras
 mbú, aarde
 moté, meté, boom
 kasi, kasi, blad (h.h.)
 yetáhe, bitáhe tak
 lofáte, fáte, mais

2) Men lette op het verschil van de prefix-klinker in enkelvoud en meervoud. Ik kan nog geen duidelijke regel formuleren. In alle geval wordt de regel niet steeds onderhouden door de jongere generatie.

mwéngé, méngé, kuit	liyengela, baengela, suikerriet (h.l.l.l.)
móngondzi, mengondzi, scheen (l.h.h.) 2)	lianga, tabak (h.l.l.)
ligbólsógbólsó, bagbólsógbólsó, enkel	limbimba, bambimba, palmboom (l.h.h.)
lit'ind'zind'zi, voet	mbila, palmnotentos (h.l.)
mosilé, mesilé, spier	lombila, mbila, palmnoot (l.h.l.)
yelingi (l.h.l.) yé lit'ind'zind'zi, hiel	mondziká, ndziká, palmpot
lotaka, teen	nkango, palmnootvlees
liyéié, baéié, borst van de vrouw	lianga, bánga, palmbad
litongu, batongu, navel (h.h.h.)	swé, swé, vis
ngungi, lichaamshaar	fěle, fěle, slang
ngélo, bloed	limbando, bambando, hagedis (h.h.l.)
liwé, bawé, been (os)	kúma, kúma, python
ifekúfekú, hartplaats	sóku, sóku, olifant
motéma, metéma, hart	mókófi, mekófi, chimpanzee
misóli, tranen (h.l.l.)	yeséndé, biséndé, eekhoorn
báina (l.h.h.) bá litóí, oorvocht	kói, kói, luipaard
biémbá, neusvocht	mbwá, mbwá, hond
totai, speeksel (l.h.h.)	ndehe, ndehe, everzwijn
kókó, kókó, kip	toi (l.h.) tó mémé, geitenstront
mémé, mémé, geit	lóye, báye, water
nóli, nóli, vogel	mbúla, regen
muló, miló, uil	fiyo, koude (h.l.)
ngéma, ngéma, aap	litóí, druppel
itotoki, totoki, vlieg	málohóla, maan
mbó, mbó, mug	ntóndófi, ster
mokaló, mekaló, pad	yefofó, wind
limbómbó, bambómbó, vledermuis	yétsháká, nacht
dzili, dzili, luis	lisésé, golf
dzili i (h.) mbwá, vlo	itshikolo, totshikolo, bosrivier (l.h.h.)
nama, nama, dier	baina, olie (l.h.h.)
moxé, miké, ei	báná, palmwijn
limbembe, bambembe, pluim	yetúká, kalebas
londéka, ndéka, hoorn	yóé, brandhout, vuur
lonkondóka, staart,	móye, rook
bolio, balio, olifantstromp (l.h.l.)	yelélé, mes
lipapa, bapapa, vleugel	yéma, yéma, ding
yakóngo, bikóngo, bek	kómbó, bezem
dyéhu, baéhu, nest	móngóndó, paan
makótsi, mekótsi, kippenstront	túlú, túlú, klederstof

Enkele Spraakkunst-verschijnselen.

1. Akkoordprefixen bij hoedanigheidswoorden.

mito mo-nēnéne, grote mens	mv. baito ba nēnéne
mowolo u-nēnéne, grote ouderling	meyowolo me-nēnéne
lifaya li-nēnéne, grote gast	bafaya ba-nēnéne
motuke u-nēnéne, grote slaaf	metuke me-nēnéne
ndesi e-nēnéne, grote concubine	ndesi i-nēnéne
loko lo-nēnéne, grote dove	ndoko i-nēnéne
yemimi ye-nēnéne, grote stomme	bimimi bi-nēnéne
bosio bo-nēnéne, groot voorhoofd	basio ba-nēnéne,
koko e-nēnéne, grote kip	koko i-nēnéne
bolio bo-nēnéne, grote tromp	balio ba-nēnéne
moté u-nēnéne, grote boom	mete me-nēnéne
itotoki i-nēnéne, grote vlieg	totoki to-nēnéne

De akkoordprefixen bij de hoedanigheidswoorden hebben dus steeds een lage toon. De tonen van de naamwoorden of van de hoedanigheidswoorden blijven onveranderd. Indien de klinker van het akkoord-prefix o of e is, ondergaat hij een assimilatie aan de volgende klinker, de stamklinker van het hoedanigheidswoord dus; hij wordt ε of ə indien de volgende klinker ε of ə is, doch wordt e of o vóór al de overige klinkers. Doch Mo- is hierop een uitzondering; dit prefix is ten andere reeds speciaal doordat het de nasaal behoudt.

Voorbeelden met andere adjectieven:

koko e-kéké, een kleine kip	koko e-isaki, een rauwe kip
ndolé e-sóndámáké, een lange weg	moté u-sóndámáké, een lange stok ⁴⁾
metúké me-wéwé, korte slaaf	moté u-wéwé, korte stok.

De tonologie van de hoedanigheidswoorden is typisch: -nēnéne, -kéké, -wéwé, wat in de naburige talen: -néne, -kéke, kúe luidt. Ze hebben dus een dubbele stam in het Mombesa.

2. Aanwijzende voornaamwoorden.

I. mito a-nó ⁵⁾	mv. ba-né, deze ³⁾	lifaya li-ne	mv. ba-ne
mote u-ne	me-ne	loko lo-ne	i-ne

3) Dezelfde tonen zijn bewaard ook in de volgende voorbeelden, waar zij gemakkelijks-halve zijn weggelaten. De tonaliteit der substantieven kan gevonden worden in de woordenlijst.

4) Let op het verschil tussen de o in usondamake tegenover ə in het vorig voorbeeld!

5) Met lette op de uitgangsklinker tegen ε in de overige gevallen.

II. mito á-ho	bá-ho, gene	lifaya li-ɔ	bɔ
mote ú-ɔ	mi-ɔ	loko lɔ	yɔ
mito móli	mv. ba-móli ⁶⁾	mote u-moli	mv. me-moli
loko lo-moli	i-moli	koko e-moli	i-moli
itotoki i-moli		totoki to-moli, gene ginder	

De akkoordprefixen schikken zich hier naar dezelfde regels als bij de hoedanigheidswoorden. Enkel de eerste klasse enkv. maakt hierop uitzondering, en luidt a- in I en II. Bij demonstratief II hebben de prefixen een hoge toon, doch dit schijnt wel niet aan het prefix te liggen.

3. Genitiefconstructie.

mito ɔ lɔxyá	mv. baito bá lɔxyá ⁷⁾
lifaya lí mito	bafaya bá mito
motuke ú mito	metuke mé aito
ndesi e mito	ndesi í aito
bosio bó mito	basi : bá aito
koko e mito	koko í mito
mote ú mito	mete mé mito, mɛ lɔxya
itotoki í mito	totoki tɔ lɔxya, tó aito

Het genitiefpartikel bestaat uit het akkoordprefix, doch met een hoge toon, behalve na woordklas I en IX van Meinhof; juist zoals in de omliggende talen.

4. Persoonlijke voornaamwoorden.

a) *afzonderlijk gebruikt*: enkv. ngó, ɔɛ, yê. mv. osū, onū, 'bɔ (met implosieve b).

b) *als onderwerp van een werkwoordvorm*:

enkv. le- (n-), o-, a-; mv. to-, bo-, bá-.

De eerste persoon enkv. heeft nog ander vormen, en de tonen van de voornaamwoorden blijven niet steeds dezelfde; doch wat we hier opgeven is wel de normale vorm en toon. De 3e persoon verandert volgens de naamwoordklassen.

c) *als bezittelijk voornaamwoord*:

enkv. á, ó, é; mv. isó, inó, iyó.

Ze hebben dus alle een hoge toon. Het genitiefpartikel dat er vóór komt is het gewone akkoordprefix, de eerste klasse heeft o, ɔ doch het heeft

6) De volgende voorbeelden hebben dezelfde tonaliteit; die der substantieven (en hun betekenis) kan men vinden in de woordenlijst.

7) lɔxyá = dorp. Voor tonaliteit en betekenis der substantieven, cfr. woordenlijst.

hier een lage toon! Daarbij gedragen de personen enkelvoud zich zeer eigenaardig, zoals de volgende voorbeelden aanduiden.

1^e p. mito owá, mijn mens, mv. baito bahá ⁸⁾
 mote úwá, mijn boom mete meyá
 liso lilá, mijn oog baiso bahá
 kòkò elá, mijn kip kòkò iyá
 itotoki iyá, mijn vlieg totoki towá
 mowolo úwá mijn ouderling meowolo meyá.

Noteer de toon van ú !

2^e p. mito owaó, baito baó; mote uwaó, mete meyaó, lisa lilaó, baiso baó.

3^e p. mito owaé, baito baé; mote uwaé, mete meyaé; liso lilaé, baiso baé;
 kòkò elaé, kòkò iyaé.

De personen enkelvoud hebben dus na het akkoordprefix nog een laag-tonige -a- waarvóór een glijmedeklinker staat, indien het akkoord-prefix niet met l begint. De hoge toon van -á in de 1e pers. zal wel van het « verdwenen » voornaamwoordpartikel komen.

Voorbeelden van de andere personen :

1^e p. mito oisó, mote uiso, ⁶⁾ liso liiso, baito baiso;

2^e p. baito bainó, mote uino;

3^e p. baito baiyó, mote uiyo, liso liiyo, kòkò eiyo.

d) als voorwerp :

ákabilá mito, ákabilê ngó, ákabilá wó, hij volgde de mens, mij, hen;

ákatáhá mito, ákatáhâ wó, ákatáhê ngó, ákamotáhá : hij begroef de mens, hen, mij, hem.

Er wordt dus maar weinig gebruik gemaakt van een geïnfigeerd voornaamwoord. Verrassend is het feit dat de eindklinker van de werkwoordsvorm zich laat beïnvloeden door het volgend voornaamwoord of samentrekken met de beginklinker ervan.

Het voornaamwoord-onderwerp staat na het werkwoord in de relatief-voorwerpzin; het heeft een vorm die lijkt op hierboven: noli ékáólaká kē ngó, ékafola : de vogel die ik doodde is rot. Te vergelijken met het voornaamwoord-voorwerp : mbwá ékamátá kē ngó, ékawá : de hond die me beet, is dood.

e) als relatiefpronomen :

Als relatief-onderwerp is het gelijk aan het gewone voornaamwoord onderwerp met lage toon; als relatief-voorwerp heeft het een HOGE toon-mbwá ékamátá kē ngó, ékawá : de hond die me beet is dood; noli ékáólaká kē

8) Voor de betekenis der zelfst. naamw. zie woordenlijst.

ngó, ékafóla : de vogel die ik doodde is rot ; moté ukákstá kē ngó, úka-kwa ; de boom die ik kapte is gevallen ; kókó ekálambá kē ngó, ékafwéla : de kip die ik kookte is op.

De contrast-toon van het partikel -ka- in de werkwoordvorm is niet te wijten aan de relatief-constructie, doch is eigen aan deze vorm.

f) het < onpersoonlijk > voornaamwoord :

1. het komt niet voor in de vraagzin. Bv. indā akáeká, wie zei dat ?
2. ikafwéla bōyó, het is alzo gedaan.
3. ákáléngá yε, bákabandá boófe, toen hij terug was, begonnen ze te slaan, vgl. ákáléngá : hij is terug, was terug.

5. Affirmatieve werkwoordsvorm.

Imperatief : tēna, snijd	bandá, begin
lámba, kook	bilá, volg
Praesens : 1e p. e. ngálamba	ngábändä
3e p. e. ákalámbá	ákabandá
1e p. m. tokálamba	tokábändä
2e p. m. bokálamba	2e p. e. okábändä
3e p. m. bákálámbá	bákabandá

Niet enkel staat -ka- in kontr-toon met het vnm.-prefix, doch ook de ganse stam bij de ww. met hoge stamtoon. Deze met lage stamtoon willen twee middentonen na -ká en laag-hoog na -ka- hebben.

Typisch is dat én de 3e pers. enkv. én de 3e pers. mv. een hoge toon op het vnw. willen.

Verleden :	ńdeténá	ńdebandá
	óteténá	
	éteténá	
	tóteténá	
	bóteténá	
	bétetená	bétebandá

Deze vorm kan ook nog en -ká suffix krijgen.

Futurum	1 : 1 p. e.	lémokoténá	1 p. e. lémokobandá
	3 p. m.	bámokoténá	2 p. e. ómokobandá
			3 p. e. émokobandá
	11 : 1 p. e.	léokoténá	1 p. e. léokobandá
	3 p. m.	béokoténá	
	111 : 1 p. e.	léongoténá	1 p. e. léongobandá
		éongoténá	
		béongoténá	

Subjonctief :	1 p. e. létene	1 p. e. lébande
	3 p. e. átene	3 p. e. ábande
	3 p. m. báténe	
Infinitief: boténi		bobandi
Ik ging werken : I :	1 p. e. leákáténá	1 p. e. leákábandá
	1 p. m. toákátáná	1 p. m. toákábandá
	3 p. m. bákáténá	
II :	1 p. e. leángaténá	1 p. m. leángábandá
	1 p. m. toángaténá	
III :	1 p. e. ngáyatena	
	1 p. m. tokáyatena	1 p. m. tokáyabanda
Gewoontevorm :	lélámbákólá	lébilákólá
Bezig zijn :	1 p. e. léténá	
	2 ôténná	
	3 éténá	
	1 p. m. tóténá	
	2 bóténá	
	3. béténá	

6. Negatieve werkwoordsvormen.

Imperatief :	sôténá	sôbilá
Praesens :	1 p. e. ndzilámbá	ndzibilá
	3 p. m. betsilámbá	
Perfectum :	1 p. e. ndzilambi	1 p. e. ndzibili
	3 p. e. etsilambi	1 p. m. totsibili
Futurum :	3 p. m. betsiokolámbá	1 p. e. ndziokobilá
Verleden	I : 1 p. e. ndálámbáká	
	1 p. m. totálámbáká	
	3 p. m. batálámbáká	batábiláká
	II : 1 p. m. totsilámbaki	totsibilaki
	3 p. m. betsilámbaki	betsibilaki
Subjonctief :	1 p. e. ndzíténé	2 p. e. ótsibilé
	3 p. e. átsiténé	átsibilé
	1 p. m. tótsiténé	
	3 p. m. bátsiténé	
Infinitief :	botsiténí	botsibili

Documenta

Séminaire d'Anthropologie Sociale d'Afrique Orientale.

Sous les auspices de l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (I.R.S.A.C.) et de l'East African Institute of Social Research, le deuxième séminaire consacré aux recherches d'anthropologie sociale portant sur les cultures et les sociétés d'Afrique Orientale s'est tenu du 16 au 21 juillet 1951 au Centre de l'I.R.S.A.C. pour le Ruanda-Urundi, à Astrida. Le premier séminaire avait eu lieu en décembre 1950 à Kampala (Uganda).

La séance inaugurale fut présidée par le Professeur L. van den Berghe, Directeur de l'I.R.S.A.C. Le Dr A.I. Richards, Directrice de l'East African Institute of Social Research fit un rapport sur les recherches réalisées par son Institut pendant les derniers six mois ainsi que sur les travaux en cours. Des rapports similaires furent présentés sur les activités en anthropologie sociale de l'I.R.S.A.C., du Département Sociologique du Gouvernement du Tanganyika Territory et du West African Institute of Social and Economic Research par, respectivement, le Dr J.J. Maquet, M.H.A. Fosbrooke et M. D. N. Leich.

Au cours des onze sessions du séminaire, les deux thèmes principaux des divers exposés et discussions furent la structure des groupes de parenté et les bases de l'autorité politique. Priront part aux travaux de ces réunions une trentaine de spécialistes, pour la plupart engagés dans des recherches sur le terrain : Mme P. Rein'ng, M. et Mme A. Harris, M. et Mme E.H. Winter, M. et Mme J. Sherer, M. et Mme G. E. Goldthorpe, M. et Mme P. Gulliver, MM. L. A. Fallers, A. Southall, B. K. Taylor et A. Low, associés à l'East African Institute of Social Research ; MM. V. Neessen, E. Finoulst, G. Declercq, A. Kagame, J. Hiernaux, attachés à l'I.R.S.A.C. ; MM. L. Delcourt, G. Schmit, F. Corbisier, des Services de l'Administration Belge d'Afrique ; M. G. Wilson du Département de Sociologie du Tanganyika Territory. Le secrétariat fut assuré par Mme M. Fallers, Mlles J. Fortt et D. Canneel. (Communiqué par l'I.R.S.A.C.)

Questions de Dot.

Dans les « Études » de oct. 1950 Sr Marie-André du S. Cœur apporte des précisions effrayantes sur l'ampleur d'un mal déjà souvent dénoncé : la commercialisation de

la dot et les abus qui en ont découlé au Cameroun. Surtout chez les riches planteurs du Sud les dévaluations successives de la monnaie et l'enrichissement de certaines classes sociales ont provoqué une hausse considérable du taux de la dot. En 1948, la dot atteignait à Yaoundé 30.000 fr. CFA + 5 chèvres; en mars 1949 elle était à 40.000 fr. + 30 chèvres; en septembre à 50.000 fr. + 20 chèvres; en 1950 elle monta à 100.000 fr. et davantage. 1)

Avant 1940 le taux moyen des dots s'établissait aux environs de 1000 fr. L'index ayant passé en dix ans de 100 à 1.000, on voit qu'il ne suffit pas à expliquer seul la surenchère actuelle. D'autres facteurs sont en cause: ainsi le développement de l'instruction et les charges parfois considérables qui en ont résulté pour les parents. P.ex. une fille instruite sera estimée avoir coûté davantage qu'une autre: on exigera donc pour elle une dot plus élevée, surtout si le montant de cette dot doit servir à l'instruction d'un frère cadet.

D'autres abus très graves sont signalés par l'auteur. Les cas d'escroquerie, de chantage, les mariages successifs « au plus offrant », sont devenus choses courantes. La législation pénale s'avère insuffisante pour remédier à ces maux. Personne ne s'étonnera des répercussions sociales et démographiques (union libre, stérilité, prostitution) qui résultent d'une situation aussi malsaine.

Alors qu'il faudrait, semble-t-il, en premier lieu donner au pouvoir judiciaire les moyens de réprimer efficacement toute exploitation du mariage, toute forme de chantage, tout divorce injustifié, l'auteur, s'appuyant sur les revendications de certains évolués et de certains missionnaires, réclame non pas une abolition absolue de la dot, mais la possibilité de se marier sans aucune dot. Et elle propose un texte législatif à cet effet.

Pour apprécier la portée de ce projet de loi, il convient de noter qu'en Afrique française, la question de la dot ne se pose en fait que pour les individus demeurant soumis au statut coutumier. (Ceux qui choisissent de se marier suivant le statut métropolitain - cette option pourrait être rendue plus facile - échappent évidemment à toute contrainte tribale). La règle coutumière exige la dot. Cette preuve juridique traditionnelle n'est plus reconnue par le projet. Or, pour l'Africain il n'y a pas de contrat sans preuve instrumentale. Il est vrai que pour les chrétiens l'idée du mariage sacramentel s'impose peu à peu. Mais il faut aussi songer à l'immense majorité des païens. Pour eux le projet de décret signifierait simplement que les Blancs reconnaissent en droit toute forme d'union; ce qui vaut à consacrer l'union libre, le simple collage. Elle est très vraie la phrase d'un évolué: « Supprimer la dot, c'est supprimer le mariage. »

Autre conséquence de ce projet: l'épouse se verrait livrée pratiquement à l'arbitraire du mari. Sans dot celui-ci ne se verrait plus obligé envers les parents de son épouse et il la répudierait avec une plus grande facilité. L'auteur reconnaît d'ailleurs elle-même que les divorces sont rarement demandés par le mari, parce qu'il risque d'y perdre sa dot. On voit comment un mariage sans dot rendrait la situation de l'épouse plus précaire. Il risque aussi de favoriser la petite polygamie. Comment l'auteur qui a tant fait pour le relèvement de la femme indigène n'a-t-elle pas aperçu les conséquences de son

1) Faisons remarquer qu'il faut toujours être très prudent dans l'interprétation des chiffres donnés comme taux des dots. Plus d'une fois, en effet, on y inclut les frais occasionnés par les mariages actuels où, surtout dans les grands centres, le luxe joue un rôle important et impose aux jeunes maris des charges écrasantes, dont la prévision empêche plus d'un de contracter une union en règle ou de régulariser sa situation. Cela semble valoir autant pour l'Afrique française que pour le Congo.

projet ?

Parmi les répercussions sociales signalons : l'émancipation totale des jeunes conjoints de l'influence de leur milieu familial. C'est enlever au mariage son caractère social, familial pour en faire une simple affaire individuelle. Ce qui, en même temps, accentuerait encore le fossé entre les cadres coutumiers et la génération nouvelle.

La solution doit être cherchée dans la ligne des traditions. Certains estiment que le meilleur remède aux abus serait le retour aux usages anciens, ce qui serait possible par l'action des chefs coutumiers convaincus, dit Ch.A. Tchunqui. Les abus, en effet, sont tous d'origine récente ; aussi les tribunaux coutumiers se sentent-ils désarmés ; on devrait donc les assister dans l'élaboration d'une nouvelle partie du code pénal africain, et permettre des sanctions appropriées à la mentalité et aux situations.

Et puisque, en Afrique surtout, « l'économique pèse lourdement sur le social », distinguant dans la dot les cadeaux destinés aux divers membres de la famille et compensés par le « douaire » - cadeaux qui ne manquent dans aucune société policée - des objets servant de preuve instrumentale, donc de la dot au sens restreint, ne pourrait-on pas les soustraire, au domaine économique pour leur rendre leur caractère familial ? A cet effet, il paraît que le moyen bien simple serait l'institution de caisses dotales où le montant des dots serait obligatoirement versé et que les anciens gèreraient sans pouvoir en disposer autrement que pour aider leurs fils et leurs petits-fils à s'établir en ménage.

Cette institution restituerait à la dot son caractère de bien familial. Elle entèverait à la dot sa valeur économique. Elle provoquerait la stabilisation du taux des dots. On pourrait faire admettre par les chefs de famille qu'il ne pourrait être puisé dans la caisse qu'en faveur de jeunes-gens non-mariés ; ce qui serait défavorable à la polygamie.

L'application du système exigerait une mise au point minutieuse qui ne serait pas aisée. Tous les abus ne seraient pas du coup éliminés. Mais le système dans l'état actuel comporte de tels avantages qu'il mérite d'être pris en considération.

Si de nombreux évolués sont opposés à la dot, d'autres n'hésitent pas à réclamer son maintien, tout en dénonçant les abus actuels de cette institution. (cf. Afrique Nouvelle, n° 170 et 174) Même les filles évoluées qui se disent opposées à la dot, en Afrique française, sont par ailleurs si exigeantes sur le chapitre du confort qu'elles placent leur mari dans une situation difficile. Nous croyons donc qu'en cette matière délicate, la position de l'Eglise doit être très nuancée.

(d'après Dom A. Gillès de Pélicy, dans : Le Bulletin des Missions XXV, 1951, 1, p. 42 - 51).

G. H.

La culture des Arachides au Tanganyika.

La responsabilité pour le Plan de la culture des arachides dans le Tanganyika Territory a été transférée par le Ministère de l'Alimentation à celui des Colonies. Ce transfert, remarque « Venture » (Février 1951) signifie un changement dans le but. Il ne s'agit plus maintenant d'alimenter le marché anglais, mais d'une expérimentation pour

le développement agricole. Le sort du plan original a montré combien cette étude est nécessaire. Au lieu des résultats grandioses qui aussi bien officiellement que dans la presse générale et spécialisée avaient été prédits, beaucoup d'argent a été englouti et à présent il apparaît probable que le projet ne sera pas commercialement intéressant. Il est donc prévu que durant sept ans les dépenses seront couvertes par des budgets spéciaux votés par le parlement, le gouvernement local étant incapable de financer le projet.

Si le nouveau plan réussit, il représentera un bénéfice réel pour le territoire. De toute façon il est souhaitable qu'on profite de la leçon dictée par cette malencontreuse affaire et que ce sera la dernière fois qu'un territoire dépendant a été sacrifié à la mère-patrie.

Politique Foncière en Rhodésie du Sud.

L'an dernier une loi fut promulguée arrangeant définitivement la question des 17.780.908 acres de terres libres dont l'attribution doit être réglée par un comité du Parlement sud-rhodésien, composé uniquement d'Européens. A présent une nouvelle loi est introduite visant à empêcher les méthodes destructives du sol dans les zones africaines, par l'octroi ou le refus d'autorisations de culture et d'élevage. Les laboureurs et le bétail « en excédent » devront-ils quitter leurs terres? Aucun indigène ne siège au parlement et il semble qu'aucun ne fera parti des commissions de contrôle. Cependant les Africains peuvent être chassés des terres européennes de par la loi de l'année passée; et de par celle de l'année présente ils peuvent être déclarés inaptes à cultiver leurs propres terres.

Nous comprenons aussi bien que quiconque la nécessité de conserver le sol, mais nous ne croyons pas que pareille mesure doive être prise contre la volonté expresse des Africains et à un moment où les fermiers européens sont à court de main-d'œuvre, par un Gouvernement qui a encouragé l'immigration européenne au point que les Blancs occupent maintenant plus de terres que le maximum admis pour les indigènes.

On envisage une nouvelle loi électorale admettant des autochtones dans le parlement. Mais les conditions pour pouvoir voter sont rendues si difficiles que selon le Ministère des Affaires indigènes les Africains n'auront point leur propre circonscription électorale durant sa vie ou même durant celle de ses enfants.

Si ces projets deviennent effectivement lois un grand coup sera porté à la confiance de millions d'Africains dont les ancêtres ont cru à la protection de la reine Victoria.

D'après « Venture » (mars 1951).

Over Cooperatieven.

In Frans-Afrika... werden kapitaal en organisatie door dwang opgelegd in een formule van staats-coöperatieven, waarvan de mislukking reeds erkend wordt (fc. Bull. Miss. XXV, 1^o Red.) In Engels-Afrika neemt men zijn toevlucht tot vrije en door

spéciaal staatspersoneel gesteunde en voorlopig geleide productie-coöperatieven die met succes bekroond worden. Bij ons legt men een formule aan die in wezen dezelfde is als de Engelse, maar die bij de uitwerking reeds de tekens vertoont om zich te gaan bezondigen aan het euvel dat de Franse *Sociétés de Prévoyance* deed mislukken, en waarvoor minister Marius Moutet, waarschuwde: « De 1940 à 1945, en particulier, elles ne furent plus que des auxiliaires du commandement pour l'intensification de la production et de la collecte des produits. Cette déviation leur a été fatale. » (Welke zijn de redenen en oorzaken van die afwijking? En waarom wil men in Kongo diezelfde weg opgaan? Red.)..:

De dirigistische staatsinmenging, overmijdelijk voortspuitend uit de natuur zelf van ons zuiver-administratief koloniaal stelsel, en uit dezès beginsel van paternalistisch beleid verstrengeld met verregaande afhankelijkheid van private kapitalistische belangen, en uit de eenzijdige vorming van zijn ambtenaren, schijnt maar niet te kunnen beseffen dat de landelijke volkshuishouding, die ze wil vestigen, iets méér is dan een rein-ecomische onderneming van grondstoffen-productie, gepaard met geldwinst en met geboorte van nieuwe arbeidskrachten. Zij is immers ook een levensvorm die, benevens stoffelijke rendabiliteit, in hoge mate postuleert de individuele vrijheid van de landbouwer en de sociale veiligheid van zijn stand. (L. de Wilde, in Lezingen over de Opvoeding der Plattelands-bevolking, blz. 54)

La situation Démographique au Congo Belge.

Depuis deux ans, l'administration du Congo Belge a entrepris, sur le territoire de la Colonie, un programme d'enquêtes démographiques susceptibles de lui fournir des données statistiques pour l'ensemble des populations congolaises.

La situation générale se présente ainsi: à l'exception de deux vastes zones, le Congo Belge est peuplé de populations stationnaires ou progressives avec des flots de groupes régressifs. La première zone de dépopulation englobe tout l'Uélé, dans le Nord de la Colonie; la seconde part du Maniema, passe dans le Sankuru, traverse la Tshuapa et vient s'arrêter au fleuve Congo dans la région de Coquilhatville.

La documentation recueillie va permettre d'établir prochainement la première table de mortalité congolaise, qui sera appelée à rendre de précieux services au moment où l'on parle des pensions et des assurances pour les Congolais. (CONGOPRESSE N° 92 du 1.7.1951)

Conserver le Patrimoine Spirituel.

Une des conclusions qui, dit Mgr Strebler, vicaire apostolique de Lomé, se dégagent des « secondes journées sociales togolaises »: conserver le patrimoine spirituel. La

portée de ces conclusions dépasse largement les frontières du Togo.

« Nous avons le bonheur d'avoir une langue écrite, l'éwé. C'est un trésor et si nous regrettons que nos ancêtres ne nous ont pas laissé de monuments écrits... il serait bien plus regrettable de laisser se perdre ce que nos devanciers immédiats ont essayé de sauver de l'oubli. Non seulement il faut conserver à l'éwé et à toute autre langue écrite du pays son écriture reconnue, mais il faut que la jeune génération écrive elle-même et garde intact ce qui reste de son trésor spirituel.

Conservons aussi soigneusement tout ce qui a été fait dans le domaine de la linguistique des autres tribus togolaises : pour plusieurs régions de l'intérieur tout reste à faire...

Je me permets de suggérer que les membres du secrétariat social pourraient recueillir les contes, les proverbes et les récits historiques ou tout au moins les traditions des anciens temps en vue de préparer un manuscrit contenant tout cela. Notre jeunesse peut ainsi faire œuvre scientifique très utile, dont la postérité la bénira.

A plusieurs reprises on a exprimé le désir que les programmes scolaires veuillent bien tenir compte de la culture africaine afin que l'âme de l'enfant reste africaine et continue à comprendre le monde qui l'entoure...

Nos conférenciers ont aussi émis le vœu que les puissances européennes, tout en apportant à l'Afrique la civilisation occidentale, dont tous apprécient les avantages, ne détruisent pas ce que les coutumes locales ont de beau et de bon. Rien n'est plus légitime.

Quelque primitif qu'un peuple puisse être, il aime sa culture et ses traditions et il s'agit, non pas de les mépriser, mais de les étudier avec sympathie et les perfectionner... L'attitude de l'Église sous ce rapport vient d'être une fois de plus définie par notre Saint-Père le Pape dans sa récente encyclique sur les missions (cfr. *Aequatoria*, XIV, 3°)

(d'après Afrique Nouvelle, Dakar, n° 215).

A Propos de Cinéma.

D'un courageux article publié par CEPSI N° 13 sous les initiales A.M. nous extrayons quelques considérations. Elles n'auront, sans doute pas l'assentiment unanime des lecteurs, mais du moins elles nous paraissent mériter la réflexion. (Réd.)

« Le cinéma offre des possibilités éducatives et distrayantes extrêmement positives pour les populations des pays civilisés ». Mais l'auteur les met en question pour les indigènes congolais non-évolués. Là où une certaine assimilation intellectuelle est constatée la situation est déjà différente, bien que l'adaptation technique à la masse dans les centres soit discutable.

« Le cinéma repose sur une convention qui implique non la forte synthèse d'idées et de sentiments du vrai théâtre... mais une représentation plus lâche... de la vie... Le cinéma suppose aussi une connaissance intime... du milieu matériel... qui est... censé assimilé... il y a là un ensemble de conditions de nature à embarasser le plus sérieusement

le spectateur indigène... Ce qu'il en garde, ce sont des images fragmentaires...

« Le cinéma ne saurait être éducatif que brochant sur un certain fond de civilisation... Les images ne dépassent guère le stade de l'enregistrement purement sensoriel. Aucun jugement ne les débrouille... encore moins les critique. Même pour le spectateur européen... le cinéma n'est-il pas l'art... le plus brutalement envahissant (le plus « totalitaire »?)... Il est plus qu'aucun autre... capable de créer des sentiments compacts, accrochés à des idées sommaires, et de synchroniser ainsi le mécanisme des mouvements. Il est celui qui appelle le plus - et qui permet le moins - un jugement froid... »

« Nous n'avons pas le film qui convient à cette masse, pour la distraire, pour l'éduquer; nous n'avons jamais les moyens pratiques de le lui donner d'une manière assez abondante, variée et continue pour réellement en faire un instrument valable et durable d'éducation ».

« Mais on peut encore se demander si, pour le public congolais moyen... le cinéma peut être un tel instrument... »

« Education .. signifie surtout : éveils de la personnalité, de la réflexion, de l'initiative individuels. S'il en est ainsi (mais il faudrait commencer par s'assurer si les protagonistes du cinéma et le Gouvernement admettent cette définition et ce but de l'éducation... Réd.) il faut bien convenir que le cinéma, pour les primitifs... que nous visons ici, est le moyen d'éducation le moins approprié. L'accumulation et la vitesse des images... la multiplicité des suggestions qu'elles posent, déjà de nature à neutraliser les réactions personnelles d'un sujet civilisé, ne peuvent à coup sûr que désarçonner totalement l'effort d'assimilation intellectuelle d'un primitif... »

Aussi l'auteur préfère-t-il les « images fixes » bien plus éducatives et qui permettent un commentaire parlé, ce qui implique l'intervention de l'action personnelle irremplaçable. « essentiel de tout effort réellement éducatif ». Puis quel gain financier !! Enfin, l'image fixe constitue une préparation utile pour recevoir avec fruit la leçon du cinéma « qui, bonne ou moins bonne, ne manquera tout-de-même pas d'être reçue un jour, ici ou là... et le pli pris de la réflexion devant la première pourra peut-être offrir un appui pour le sens critique naissant et plus nécessaire devant l'écran cinématographique. »

Nature juridique de la dot et son avenir.

Sous ce titre la revue Kongo-Overzee publie un important article de Mr. E. Possoz. Nous en extrayons quelques pensées.

La dot, que les juristes romains appelaient « à la manière des Grecs » est universelle chez les peuples claniques. Elle est un titre de preuve instrumental, c'est-à-dire par objets.

« La théorie de la dot ne peut être qu'un cas de la théorie des obligations, comme la théorie des obligations juridiques n'est qu'un cas de constitution de droits contractuels et un cas des modes de passage du fait au droit. »

Mais à côté de cette nature juridique, la dot contient aussi une nature métaphysique, celle d'un signe visible

« C'est l'esprit de lucre des Blancs qui a imposé aux peuples claniques la forçabilité des objets de la dot. » Le Gouvernement a imposé la substitution de la monnaie aux in-

struments de la preuve en droit. « Il reste plus de preuves instrumentales dans le Code Napoléon que dans les Colonies africaines. »

« L'erreur commise par les Blancs.. envers la nature juridique de la dot se démontre le mieux du monde par la situation actuelle... grave partout... Pourquoi avoir monnayé ainsi le droit clanique, les objets, instruments de preuve, qu'il eut fallu remplacer par autant d'écrits? et qu'il faudra bien, demain, remplacer par là. »

« Notre action sur la dot fut néfaste; le remède est unique et inévitable. » La « nature juridico-métaphysique (de la dot) n'a pas encore pu être dissoute ».

« Nos erreurs.. ont commencé par notre mépris du droit... Avouons aussi notre légalisme.. seule la loi, la toute dernière votée par notre Parlement... a de valeur, est « légale »... Nous avons aussi laissé agir notre nationalisme... notre orgueil.. notre fanatisme... »

« Nous avons aujourd'hui... des raccomodages à faire... Nous allons limiter le prix des dots, interdire de toucher des dots, etc. »

Notre erreur v>-t-elle commander l'avenir? Nous ne pouvons désespérer. « Nous ne pouvons pas nous obstiner. Nous ne pouvons éterniser le désespoir des peuples claniques à retrouver leur équilibre juridique.

« Le mal fait à la ' dot ' et par là au mariage, à la famille, à la population, à la repopulation, à l'amour, à la charité, aux âmes, a été fait par notre faute, par notre ignorance. Ce mal est juridique, cette ignorance est juridique, la substitution est juridique. Nous devons repasser de l'économique au juridique. Il n'y a pas d'autre salut.

« Le droit ne doit pas être monnayé, le titre de preuve juridique ne doit plus être réduit à de l'argent, le mariage ne doit plus être pris pour une vente, l'amour ne doit plus être honni comme une pourriture, ni le sacrement comme une corruption... »

« Le remède de la dot est inévitable: elle deviendra une preuve écrite; sa part métaphysique sera remplacée par sa part du Christ, mais il faut le vouloir, le dire, le montrer, le méditer et suivre le R.P. Tempels dans sa catéchèse appliquée. »

Pour la liberté du Mariage.

Le Président du Conseil des Ministres de France vient de faire paraître un décret relatif à certaines modalités du mariage entre personnes de statut personnel dans quelques territoires français d'Afrique. Ces dispositions complètent le décret Mandel de 1939, resté en grande partie inappliqué (cfr. ÆQUATORIA, III, 1940, n° 2, p. 59-60).

Art. 1r. En Afrique Occidentale Française, en Afrique Equatoriale Française, au Cameroun et au Togo, les citoyens ayant conservé leur statut personnel contractent mariage suivant la coutume qui leur est propre, sous réserve des dispositions du décret du 15 Juin 1939 et de celles qui font l'objet des articles ci-après.

Art. 2. Même dans les pays où la dot est une institution coutumière, la jeune fille majeure de 21 ans, et la femme dont le précédent mariage a été légalement dissous, peuvent librement se marier sans que quiconque puisse prétendre en retirer un avantage matériel, soit à l'occasion de fiançailles, soit pendant le mariage.

Art. 3. Dans ces mêmes pays, le défaut de consentement des parents, s'il est pro-

voqué par des exigences excessives de leur part, ne peut avoir pour effet, de faire obstacle au mariage d'une fille mineure de 21 ans.

Il y a exigence excessive chaque fois que le taux de la dot réclamée dépasse le chiffre déterminé, suivant les régions, par le chef de territoire.

Art. 4. Les Tribunaux du premier degré sont habilités à juger des différends, résultant de l'application de l'art. 3. Ils sont tenus, chaque fois qu'ils constatent qu'il y a eu exigence excessive de la part des parents, d'en donner acte gratuitement au requérant.

Ce document lui permet de faire enregistrer son mariage par l'officier d'Etat-Civil, sans le consentement des parents de la fiancée.

Art. 5. Tout citoyen ayant conservé son statut personnel peut, au moment de contracter mariage, faire inscrire par l'officier d'Etat-Civil, sur l'acte de mariage, sa déclaration expresse de ne pas prendre une autre épouse aussi longtemps que le mariage qu'il contracte ne sera pas régulièrement dissous.

Cette déclaration constitue l'acte spécial dont il est fait mention à l'article 339, alinéa 2, du Code pénal applicable en Afrique Occidentale Française, en Afrique Equatoriale Française, au Cameroun et au Togo.

Bibliographica

L. STROUVENS et P. PIRON: Répertoire Périodique de la Législation coloniale belge. Léopoldville, B P. 367.

Le premier fascicule de ce répertoire avait été mis à jour au 31 octobre 1949.

Depuis lors, la « machine à légiférer » n'a cessé de fonctionner: il n'est guère de jour qui se passe sans que soit promulgué un décret ou une ordonnance législative, un arrêté royal ou ministériel, une ordonnance ou un arrêté provincial. Ces marques incessantes du souci du gouvernement d'adapter le droit aux nécessités de l'évolution continue de la Colonie gonflent les publications officielles, donnent aux Cours et tribunaux l'occasion de reviser leur jurisprudence, favorisent la publication d'études spécialisées dans de nombreuses revues métropolitaines et congolaises et... compliquent singulièrement la tâche de la plupart des coloniaux que leurs fonctions obligent à se tenir au courant.

Faciliter cette tâche en condensant en un recueil pratique les dispositions essentielles et l'indication des références utiles, tel avait été le but poursuivi par la publication du premier fascicule du « Répertoire périodique de la législation coloniale belge ». Le succès de cet ouvrage a amené les auteurs à en continuer la publication suivant la même formule, qui a fait ses preuves.

Le deuxième fascicule comprend, avec les commentaires tirés de la jurisprudence, de la doctrine, des circulaires et instructions officielles, les textes parus jusqu'au 31 décembre 1950. Le prix de vente est de 300 fr. Il contient 222 pages serrées (le premier fascicule en contenait 282).

La disposition est très heureuse, permettant de découper les passages à remplacer ou à ajouter pour les coller dans le code. Des indications à cet effet se trouvent en haut des pages. Chaque fascicule porte une lettre d'ordre et est imprimé sur du papier de couleur différente, ce qui permet de déterminer immédiatement le dernier en date parmi les textes successifs. Une table chronologique et une table alphabétique terminent le fascicule. Les auteurs ont ainsi rendu à de très nombreux coloniaux un service éminent. G. H.

SMITH Edwin W. : African Ideas of God. 308 pp. Edinburgh House Press, London, 1950. 21/-.

Dapper schreef in zijn tijd, dat niemand, hoe hij ook gezocht had, er ooit in geslaagd was enig spoor te vinden van godsdienst of van verering van God of Duivel in het Kafferland, en Emile Ludwig beweert, dat de « primitief » niet in staat kan zijn om zo'n wijsgerig begrip als het godsbegrip te vormen.

Hier hebben we nu twaalf studies, van twaalf protestantse missionarissen, verspreid over heel zwart Afrika, en die vertellen ons allemaal, dat de « primitieven » wél een

godsgedachte hebben, en dat die godsgedachte verduisterd is door de cultuur, en vroeger, toen die « primitieven » nog « primitiever » waren, veel duidelijker was. Chesterton wist daar ook iets van, als hij ergens schreef, dat de Zoeloe niet noodzakelijk op een lagere trap van beschaving staat, omdat hij aan God en geesten gelooft. Al heeft de « verlichte negentiende eeuw » ons dat willen wijs maken.

Het onderwerp van dit boek is natuurlijk erg delicaat « Omne quod concipitur, concipitur ad modum concipientis », wat des te meer opgaat, als het gaat over de hoogste en diepste gedachte, die een mens hebben kan. Daarbij komt, dat woorden altijd gebrekkige middelen zijn om gedachten weer te geven, en des te meer als het gaat over de Godsgedachte.

Als het dan nog gaat om interpretatie van die gedachte bij zwarten, wordt het verdacht moeilijk. Ze spreken een taal, waarvan elk woord een andere gedachte- en gevoelswaarde heeft dan onze vertaling en we kunnen ze alleen van buiten uit beoordelen, naar onsamenhangende gezegden, gebaren, spreuken en riten.

En toch is dit boek een mooi en rijk boek, bijzonder nog de inleiding van E. W. Smith zelf. En het spijt me, dat er geen katholieke missionarissen aan meegewerkt hebben. Het zou werkelijk de moeite lonen, dat zij een dergelijk werk samenstelden.

Een paar bezwaren blijven me na lezing bij. We zijn gemakkelijk geneigd om de godsgedachte en godsdienstigheid evenredig te stellen met de uitwendige akten van een publieken eredienst, met het getal godshuizen, altaren, priesters, offers, enz. We zijn beeldenvereerders, maar we vergeten, dat de God van het Oude Testament geen beelden wilde.

Ik geloof ook niet, dat de zuiverheid van de godsgedachte in omgekeerde verhouding staat met bijgeloof aan geesten en magie. Verkeerde begrippen zijn nog geen zonde, en ook voor de inlanders geldt het woord van Sint Jan: « wie het goede doet, komt tot het Licht ».

Maar een ander gevaar, waaraan de schrijvers niet altijd ontkomen zijn, bestaat erin de « gegevens » te « verklaren » door er een verklaring aan te geven, die niet inlands is. Die verklaring is misschien « impliciet rationeel », en de inlander zou ze misschien moeten aannemen, « als hij rationeel doorgedacht had », maar dat heeft hij niet gedaan, en vaak zou hij zelf niet gehandeld hebben en niet handelen zoals hij nu doet, als hij « rationeel dacht ». Dit lijkt me bij mezelf tamelijk evident, en bij de zwarten denk ik hier vooral aan het zó in de mode zijnde begrip van « mana », « nyama », « levenskracht », « elima ». Ik blijf overtuigd, dat die « verklaring » een verçising is.

E. Boelaert

A. R. RADCLIFFE-BROWN et DARYLL FORDE: African Systems of Kinship and Marriage, Oxford University Press, London, 1950.
391 pp. 35/.

Tous ceux qui s'intéressent à l'homme africain seront reconnaissants à l'Institut international africain pour avoir publié ce volume et à l'Unesco pour y avoir contribué par un subsidé. Le présent ouvrage constitue clairement une suite au volume consacré

il y a dix ans aux systèmes politiques d'Afrique. Comme son prédécesseur, le nouveau livre groupe un certain nombre (9) d'études sur le système de parenté et le mariage dans diverses tribus africaines. Chaque groupement est traité par un spécialiste connu : H. Kuper (Swazi), M. Wilson (Nyakyusa), I. Schapera (Tswana), M. Guckman (Lozi et Zulu), A. Richards (Bemba, Yao-Cema, Ila), M. Fortes (Ashanti), Daryll Forde (Yakö), S. Nadel (Nyaro et Tullishi), E. Evans-Pritchard (Nuer).

Dans l'introduction générale A.R. Radcliffe-Brown présente les fruits de ses trente années d'études dans cette matière, tout comme son introduction au volume précédent couronnait les recherches sur les systèmes politiques. Dans un style bien net et clair, il définit les termes et tâche de mettre de la clarté dans un domaine qui semble avoir été pendant longtemps (et encore, hélas) le fief de la confusion, de l'équivoque et du vague dans la terminologie. Il décrit les divers aspects que peuvent prendre les relations familiales, les influences qui y agissent et réagissent, etc. Il fait de même pour le mariage. Il présente un essai de synthèse de divers systèmes en comparant les similitudes et les divergences. Avec beaucoup de raison il insiste sur quelques principes d'interprétation, dont le principal nous paraît que : pour comprendre un système de la parenté donné « il faut le considérer sous l'angle de la structure et de la fonction sociales... Une structure est une organisation de personnes humaines dans des relations définies et réglées institutionnellement. La fonction sociale de chaque aspect d'un système est sa relation avec la structure et avec sa continuité et sa stabilité, et non ses relations avec les besoins biologiques des individus. » En d'autres termes : la famille et la parenté doivent être étudiées non du point de vue de l'individu, de sa biologie, de sa psychologie, de son économie, etc. mais sous l'angle social, c'est à dire qu'il s'agit d'institutions, donc de droit ; par conséquent nous ne trouvons en pleine ethnologie juridique plutôt que sociologique.

C'est cette introduction (occupant 85 pages) qui est de loin la partie la plus instructive du volume, à cause de sa nature principielle fondamentale et par son essai de synthèse. Car c'est surtout ce caractère comparatif qui rend pareils ouvrages intéressants pour de nombreux coloniaux et étendent leur valeur sur une aire géographique considérable. Et il nous paraît qu'à ce point de vue *African Political Systems* était mieux réussi.

Le présent ouvrage nous offre certainement de bonnes comparaisons dans les essais de M. Guckman et A. Richards (et à un moindre degré dans ceux de Schapera et de Nadel), mais les autres sont de simples monographies locales. Elles sont certes très instructives et bien faites par des auteurs spécialisés, mais on n'y trouve pas cette unité de dessein, cette ligne générale que nous avons escompté y rencontrer après le volume de 1940. Pour cela il aurait fallu que tous les auteurs eussent suivi un plan identique, qui aurait permis une comparaison sur un nombre de points essentiels bien déterminés et conduit de la sorte, tout naturellement, à une synthèse. La connaissance de ces institutions fondamentales pour tout peuple, mais surtout pour des « primitifs », aurait alors fait un progrès autrement considérable.

Nous n'ignorons pas combien cette tâche aurait été ardue. Mais aussi elle en valait la peine. Car n'est-il pas triste que, après plus d'un demi-siècle de colonisation et d'études, de dépenses en hommes et en argent, nous n'ayons pas encore une meilleure connaissance synthétique d'une question touchant de si près à la vie des individus et des sociétés, si importante pour la subsistance et le développement harmonieux des peuples, et cela tandis que la désintégration sociale devient toujours plus menaçante ?

Ce regret est encore aggravé par la constatation de toutes les richesses documentaires

contenues dans les divers essais. Ils peuvent très bien servir pour des travaux semblables sur d'autres tribus.

Un deuxième point faible est, à notre avis, la restriction à des peuples habitant les territoires britanniques (avec le seul tempérament d'une comparaison des Bemba avec les Kongo-Yombe). Il est normal qu'un livre publié en Angleterre traite de tribus gouvernées par cette puissance. Nous estimons cependant que l'inclusion de quelques peuplades d'autres colonies aurait permis un coup d'œil plus complet et une comparaison plus fructueuse. Et la lacune est d'autant plus regrettable qu'une traduction française est prévue.

En résumé, ce livre présente un aperçu général de nos connaissances au sujet de la famille et du mariage et des problèmes ethnologiques qui s'y rattachent. C'est d'ailleurs le but proposé par les directeurs, comme le dit l'exergue : « Avoir affaire aux nations sans les connaître, sans les comprendre, c'est bon pour les conquérants; moins bon pour des alliés et même pour les protecteurs; et rien n'est plus détestable et plus insensé pour des civilisateurs, ce que nous avons la prétention d'être » (Gobineau). C'est assez dire que ce livre devrait être étudié par tous ceux qui prétendent, à quelque titre et de quelque façon que ce soit, guider les Africains.

G. H.

A. E. JENSSEN : Mythe, Mensch und Umwelt. 562 pp. ill. Bamberg. 1950. 12 DM.

Paraissant en même temps comme tome IV de la revue « Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde », ce volume contient une vingtaine d'études dues à divers spécialistes. Il veut commémorer le cinquantenaire de l'Institut Frobenius de l'Université de Frankfurt a. M. et rendre hommage au grand Africaniste allemand.

Comme l'indique le sous-titre les sujets traités concernent la religion, la mythologie et l'histoire culturelle. Ils sont assez variés tant dans le domaine idéologique que dans l'extension géographique : mais l'unité se trouve en ce que tous ont trait à des questions ethnologiques ou culturelles : sur la vérité des mythes, sur la signification des jeux et des fêtes, sur le meurtre comme phénomène historico-culturel, sur les relations entre l'ethnologie et l'histoire du droit, sur l'origine de la civilisation et de l'écriture chinoises, sur la « force vengeresse » africaine, sur les relations culturelles entre les Canaries et le domaine méditerranéen, sur les races négrides des forêts équatoriales africaines, sur la sorcellerie au Kavirondo, sur les légendes rhodésiennes, sur des questions culturelles de l'Amérique pré-colombienne, sur les conceptions eschatologiques des Australiens aborigènes, sur quelques problèmes culturels anciens de Grèce, d'Égypte, d'Irlande, de l'Arabie et de l'Inde.

Malgré cette diversité à première vue déconcertante il y a à apprendre tout au long du volume, même pour ceux qui ne s'intéressent qu'à l'Afrique. Les problèmes sont d'ailleurs presque toujours bien plus généraux qu'ils ne paraissent d'abord. Ce qui se passait p. ex. en Amérique pré-colombienne ou chez les anciens Celtes peut jeter une grande lumière sur tel problème qui nous intrigue en Afrique moderne (ce qui est une des preuves de ce que l'ethnologie est une vraie science au sens propre du mot). Par exemple, l'exposé sur l'origine des dieux de l'Olympe grec contribue puis-

samment à comprendre le patriarcat et le paternat africains (tout comme le culte de Cybèle ou d'Artémis nous rapproche du matriarcat tel que le connaissent nombre de peuples modernes de ce continent). Nous ne voudrions cependant pas suivre l'auteur dans la séparation qu'il pose, à notre avis d'une façon trop rigoureuse, entre les deux systèmes; dans de nombreuses tribus africaines elle n'est pas si exclusive. Et il nous semble que les faits qui s'y constatent à notre époque peuvent de leur côté contribuer à éclaircir des problèmes semblables dans les hautes cultures de l'antiquité.

Une étude particulièrement instructive dans le domaine général est encore celle de Pettazzoni. Ce spécialiste italien montre que partout existe la distinction entre mythes et fables, les premiers étant des « histoires vraies », les secondes des « histoires fausses », des fictions; mais les premiers peuvent entrer dans la seconde catégorie lorsque l'ancienne culture cède à une culture nouvelle; le passage du mythe à la fable étant ainsi l'effet de la ruine d'une culture par des forces extérieures. Très remarquable aussi l'explication de l'auteur au sujet des animaux-chefs (coyote, lièvre, corbeau en Amérique, éléphant, araignée, mante, etc. en Afrique). Trouverait-on là l'origine de l'expression « maître de la forêt » des fables Mongo et que les indigènes actuels ne savent pas expliquer?

A relever ce passage: « Cette humanité magique, primitive est pourtant déjà une humanité religieuse. Il n'existe point d'époque magique précédant la religion, pas plus qu'il n'existe une époque religieuse ayant précédé la magie... L'idée d'un créateur suprême en tant que représentation purement logique d'une pensée pré-mythique (W. Schmidt) reste une construction totalement arbitraire. Le prémythisme est une abstraction aussi bien que le prélogisme (Levy-Bruhl). La pensée humaine est, en effet, à la fois logique et mythique... Comme la magie, le mythe est lui aussi déjà religion. L'idée du créateur suprême chez les peuples primitifs n'est qu'une forme déterminée du mythe d'origine ». Il y a, on le voit, à prendre et à laisser.

D'un intérêt particulier pour les Africanistes est l'étude sur la « force vengeresse » (Rachemacht, âme vengeresse, nyama, niande, wa, kele, nuru, megbe, etc.). M. Baumann essaie de concilier l'explication du P. Schebesta de l'*elima* des Nkundo et la mienne (malheureusement il ne semble pas avoir consulté mon étude sur le Mariage, ch.X). De fait il ne réussit qu'à montrer que nous traitons tous deux de la même chose, que nous décrivons la même croyance; la différence reste essentielle entre une force impersonnelle et un être personnel; qu'on ne devrait pas confondre plus que ne le font les Mongo eux-mêmes... Nous voudrions ajouter que nous ne pouvons retenir l'argument tiré de Vander Kerken.

Ce ne sont là que quelques indications qui peuvent cependant suffire pour montrer la valeur du présent volume. Les auteurs ont bien réussi dans leur dessein qui était d'accroître la connaissance de cultures différentes de la nôtre mais qui embrassent de fait la majeure partie de l'humanité.

G. H.

The Rhodes-Livingstone Museum 1934-1951. 44 p. Lusaka, 1951. 2/-

Cet album superbement illustré décrit l'histoire, les buts, les activités très diverses, les collections du musée national de la Rhodésie du Nord. Depuis les modestes origines il est devenu par l'activité de ses directeurs successifs et de son personnel, et grâce à l'aide

financière du gouvernement et des entreprises privées, une œuvre scientifique de première valeur, surtout dans le domaine sociologique et ethnologique. G. H.

Y. URVOY: Histoire de l'Empire du Bornou. Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire, n° 7. Larose, Paris. 166 pp. ill. 1949.

Cette étude posthume de celui que la note introductive nomme « un infatigable travailleur » est moins le fruit de recherches personnelles qu'une compilation-synthèse de publications antérieures.

Une conséquence de ceci est que la valeur historique du volume est limitée par celle de ses sources très inégales, qui contiennent des erreurs et ne font que rarement la distinction entre histoire et légende.

Mais tel quel ce livre est utile en présentant dans un seul volume et d'une manière un peu condensée ce qui se trouve ailleurs à l'état épars.

Et il pourra ainsi servir de préparation à une étude plus critique. V. M.

LEZINGEN over de Opvoeding der Plattelands bevolking in Belgisch-Kongo. 104 blzz. De Sikkel, Antwerpen. 1951, 65 fr.

Deze lezingen werden gehouden op de Koloniale Academische Dag te Gent, 1950, die o. m. tot doel had de aandacht « te vestigen op het gevaar dat de aangekondigde economische ontwikkeling van Kongo kan opleveren voor de Kongolese bevolking, indien deze economische ontwikkeling de Kongolese mens mocht blijven beschouwen als een productievoorwerp i.p.v. als het hogere doel van deze ontwikkeling. »

Prof. N. de Cleene handelde over De Inlandse sociale Structuur, P. J. van Wing over de Zedelijke Vorming van de Kongolese Bantoeneger, Prof. L. de Wilde over de Economische Vorming van de Landelijke Bantoe en dr. J. Nicaise over de Politieke vorming van de Inlander. Hierbij werd de rede gevoegd van Prof. de Wilde over de Vorming van de koloniale Landbouwingenieur ten aanzien van zijn Levenstaak. In aanhangsel vindt men het decreet over de inlandse cooperatieven.

Keurig uitgegeven zijn de lezingen van groot belang voor allen die enig belang stellen in de toekomstige *gezonde* ontwikkeling der Kolonie. Hier worden enkele der meest dringende en diepgaande problemen behandeld. De diepste gronden van de mislukking der officiële landbouwpolitiek worden blootgelegd en tevens wordt de weg aangeduid om te komen tot een echte boerenstand en gezonde landbouwhuishoudkunde.

De gewraakte gebreken liggen zó diep en zijn zó nauw verbonden aan een heel systeem dat het referaat van Prof. de Wilde weinig hoop laat op ernstige verandering, alle schone verklaringen ten spijt. G. H.

I.R.S.A.C. Deuxième Rapport annuel, 1949. 246 pp., Bruxelles 1951.

Ce rapport, superbement édité et illustré, suit le même plan que son prédécesseur (voir AEQUATORIA, XIII, 3, p. 115, où l'on peut le lire in extenso). Seulement, une troisième partie a été ajoutée, présentant le résumé des études publiées par le per-

sonnel scientifique et par les chercheurs associés, bénéficiaires d'un subside et de l'appui de l'institut ; ainsi qu'un index de travaux sur le matériel récolté par l'Irsac. Cette heureuse innovation nous présente de nombreuses études médicales, deux travaux ethnologiques et deux sur l'agriculture-élevage.

La deuxième partie, contenant quelques articles généraux, comprend cette fois une étude sur le développement de la médecine expérimentale au Congo (A. Dubois), Termité Studies (A. Emerson) et Techniques de Pisciculture (A. F. De Bont).

L'activité de l'institut s'est fortement accrue durant cette deuxième année de son existence. Cette œuvre est désormais solidement assise et présente les meilleures garanties d'une fructueuse carrière pour le développement culturel de la Colonie et de l'Afrique en général.

G. H.

G. NORTON: Should South Africa Expand? 16 pp. UDC. Publication, London, 1951. 6 d.

Cette petite brochure de propagande contre l'annexion par l'Afrique du Sud des Protectorats et du Sud-Ouest africain, tire les arguments d'une part de la politique de l'A.S. raciste et d'autre part, de la protection solennellement accordée par la Grande Bretagne aux populations aborigènes, qui se sentent menacées par leur puissant voisin et qui considéreraient le transfert de leurs territoires comme une trahison, dit l'auteur, ancien missionnaire au Bechuanaland.

G.H.

Ph. MAYER: Gusii Bridewealth Law and Custom. Rhodes-Livingstone Papers n° 18. VI+68 pp. Cartes. O.U.P. London. 6/6.

On nous offre ici le résultat provisoire d'enquêtes menées par un sociologue du gouvernement du Kenya, dont le but principal était d'obtenir des renseignements pouvant être utiles à l'administration pour la solution des cas nombreux et compliqués concernant les versements dotaux. Ceux-ci consistent avant tout en bétail. Le but de la dot dans cette peuplade est, selon l'auteur, la légitimation de la progéniture, non celle du mariage, dont l'élément constitutif consiste en une cérémonie toute différente.

La dot a rendu de très grands services autrefois. Mais actuellement elle suscite tant de contestations qu'elle entraîne une énorme perte de temps. L'auteur explique cette situation par la nature astatique de la société Gusii, qui ne connaît que des groupements familiaux et des lignées, sans autorité politique au sens propre du mot. Mais si ceci constitue une explication adéquate, cet état contentieux perpétuel aurait dû exister encore davantage avant l'arrivée des Européens qui, par leur administration, ont créé un ordre politique et policier...

L'auteur est convaincu lui-même des lacunes et des points obscurs de son étude. Il projette de reprendre cette question dans un ouvrage plus large traitant du mariage Gusii en entier.

G. H.

M. MORTIMER: Trusteeship in Practice. 52 pp. Fabian Colonial Bureau, London, 1951. 2/.

Ce rapport donne un aperçu succinct du système du conseil de tutelle de l'ONU et de son activité pratique. Ses deux grands moyens d'action sont les pétitions et les visites des territoires. L'auteur y attache une grande importance. De fait ce semble plutôt être un frein contre les excès impérialistes. Les résultats positifs n'apparaissent guère. L'organisation, en effet, manque d'autorité. Les gouvernements tuteurs se laissent, en fait, très peu influencer par les recommandations du conseil.

L'ONU souffre des mêmes défauts que la S.D.N. et on peut déjà prévoir que son héritière qui émergera de la prochaine « dernière guerre » n'en sera pas plus indemne.
G. H.

A. VANDENPLAS: Influence de la Température et de l'Humidité de l'Air sur les Possibilités d'Adaptation de la Race blanche au Congo Belge. Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge, Sciences Naturelles et Médicales. XIX, 1, 60 pp. Bruxelles 1950, 65 fr.

Ce mémoire couronné au concours annuel de 1949 étudie une question importante et actuelle sous un angle particulier mais essentiel. Il conclut à la possibilité d'adaptation seulement pour le Haut Katanga, au-dessus de 1200 m. d'altitude, et, à un degré moindre, pour les régions montagneuses de l'Est qui « ne conviennent pas au développement mental et physique. » Le climatologue demande que soient considérés aussi les points de vue économique, social, etc. Mais il ne semble guère songer au point de vue indigène, qui cependant mérite également considération, surtout quand on pense à ce qui se passe dans d'autres colonies à peuplement blanc et à l'état d'esprit de certains milieux (cfr. e. a. Zaïre, IV, 8, p. 881 et Rev. Nouv.

G. H.