

Institut Royal Colonial Belge

SECTION DES SCIENCES MORALES
ET POLITIQUES

Mémoires. — Collection in-8°.
Tome IV, 1^{re} partie.

Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut

AFDEELING DER STAAT- EN ZEDEKUNDIGE
WETENSCHAPPEN

Verhandelingen. — Verzameling
in-8°. — T. IV, 1^{ste} deel.

LES
BA DZING DE LA KAMTSHA

PAR

LE R. P. JOSEPH MERTENS, S. J.

PREMIÈRE PARTIE

ETHNOGRAPHIE



BRUXELLES

Librairie Falk fils,
GEORGES VAN CAMPENHOUT, Successeur,
22, Rue des Paroissiens, 22.

1935

INSTITUT ROYAL COLONIAL BELGE

MÉMOIRES

KONINKLIJK BELGISCH KOLONIAAL INSTITUUT

VERHANDELINGEN

INSTITUT ROYAL COLONIAL BELGE

Section des Sciences Morales et Politiques

MÉMOIRES

KONINKLIJK BELGISCH KOLONIAAL INSTITUUT

Afdeeling der Staat- en Zedekundige
Wetenschappen

VERHANDELINGEN

In-8° — IV — 1935

BRUXELLES

Librairie Falk fils,

GEORGES VAN CAMPENHOUT, Successeur,
22, Rue des Paroissiens, 22.

1935

MARCEL HAYEZ, imprimeur de l'Académie royale de Belgique
Rue de Louvain, 112, Bruxelles

LES
BA DZING DE LA KAMTSHA

PAR

LE R. P. JOSEPH MERTENS, S. J.

PREMIÈRE PARTIE

ETHNOGRAPHIE

Mémoire présenté à la séance du 19 novembre 1934.

IMPRIMI POTEST,
C. VAN DE VORST, S. J.
PRAEP. PROV. BELG.
12-2-1934.

MONOGRAPHIE

DES

BA DZING DE LA KAMTSHA

INTRODUCTION.

La monographie que l'on a sous les yeux donnera peut-être l'impression à plus d'un lecteur de poser plus de questions qu'elle n'en résout. Si l'auteur prévoyait une possibilité de retourner dans ces parages pour parfaire cette étude, dont il est le premier à sentir toute la déficience, il ne se serait pas hasardé à livrer ces notes à la publicité. Mais les frontières de la Mission se sont modifiées; les Pères Oblats de Marie ont pris la place des PP. Jésuites dans la région occupée par les Ba Dzing de la Kamtsha. Tout espoir de retour est donc définitivement écarté. Fallait-il garder ces notes qui pouvaient être utiles à d'autres? Ne valait-il pas beaucoup mieux en tirer ce qu'il y a moyen d'en tirer, les passer alors à ceux qui sont en contact journalier avec les Ba Dzing? Ils en corrigeront les défauts inhérents à tout premier travail sur ces tribus; ils réaliseront quelque chose de mieux. Les Pères Oblats continueront la belle tradition de leur Congrégation. Leurs travaux linguistiques sont trop connus pour qu'on ne soit tout à fait tranquille sur le sort que cette aide attend de leur part.

Toute monographie un peu sérieuse comporte les traits essentiels de la grammaire. N'est-ce pas là ce qui caractérise vraiment une nation, cet élément tout à fait unique, dont elle se sert quand elle veut communiquer ce qu'il y a de plus intime en elle? Le lecteur n'en trouvera quasi rien ici, pour la bonne raison que toute la documentation se trouve réunie dans la grammaire et le dictionnaire, qui sont prêts pour la publication. C'est là que le lecteur voudra bien chercher la solution à ses difficultés, qui ne manqueront pas de surgir à la lecture même rapide des passages en langue indigène. Il y trouvera aussi la langue écrite en écriture phonétique, chose que nous n'avons pu faire ici.

Une remarque, enfin, bien inutile pour qui connaît l'âme noire un tant soit peu : nous pouvons sans doute couper des tranches dans la vie des Ba Dzing, parler de la vie matérielle, sociale, etc. et il le faut bien. Mais n'oublions jamais que tout cela se fonde, que le Mu Dzing est un être dont nous étudions les diverses manifestations vitales.

Louvain, le 21 juillet 1934.

La préface que le Père Van Bulck a écrite pour cet ouvrage est déjà parue dans *Congo*, octobre 1934, sous le titre : *Les Ba Dzing dans nos sources de littérature ethnographique*.

SECTION I. — L'HABITAT.

CHAPITRE I.

LOCALISATION DE LA TRIBU ET DU GROUPE DES BA DZING DE LA KAMTSHA.

Sous le nom de Ba Dzing, on groupe des peuplades qui habitent la rive gauche du Kasai, à partir de l'embouchure de la Loange jusqu'à la ligne des crêtes qui sépare le bassin du Kwilu de celui de la Kamtsha, de celui du Kasai. Non pas que toute cette région, qui s'étend depuis le parallèle 3, jusqu'au parallèle 5, soit exclusivement occupée par des Ba Dzing; ils en constituent cependant de loin la majeure partie. Sauf le coin des Ba Ngoli, qui, s'appuyant sur le fleuve à Mangai (ou Mange) et quelques villages des Ba Lori, perdus dans les marécages du Kasai, s'enfoncent dans le territoire des Ba Dzing, tout le terrain qui reste, est aux mains de ceux qui se nomment Ba Dzing.

Les Ba Dinga, ou, comme ils se nomment eux-mêmes, les Ba Dzing, se subdivisent en deux grands groupes :

1° Les Ba Dzing de la Kamtsha;

2° Les Ba Dzing qui obéissent à Mukene, un de leurs grands chefs, résidant à Mbel.

Ce travail traite des Ba Dzing qui appartiennent au premier de ces deux groupes. Il faudra fatalement faire appel au second groupe, de temps à autre du moins; on l'indiquera en chaque cas, en nommant ces gens les Ba Dzing-Mukene.

Géographiquement, on les distingue aisément sur une carte. Les Ba Dzing-Mukene occupent le Nord-Est et le Sud-Est des Ba Dzing de la Kamtsha.

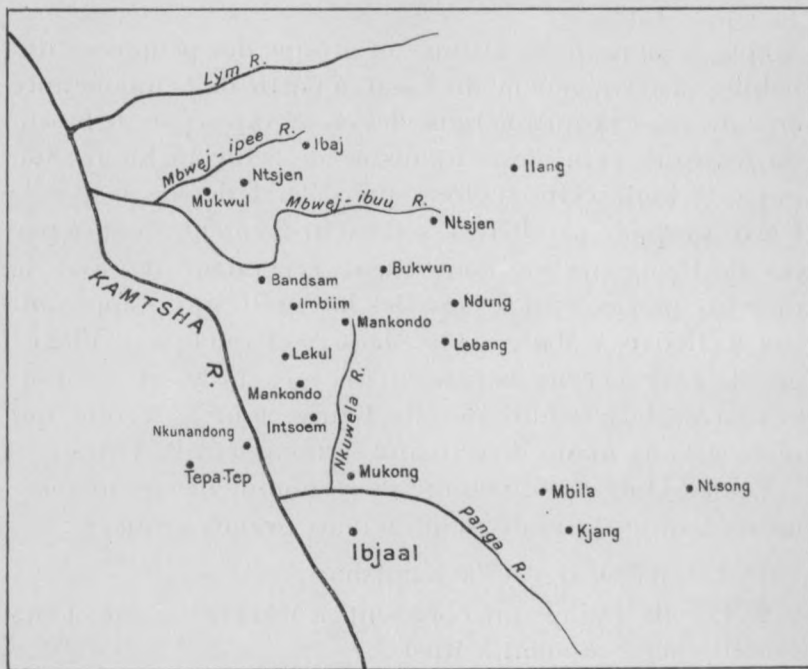
Les Ba Dzing de la Kamtsha, de leur côté, se subdivisent encore en trois groupes bien distincts et qu'il ne faudrait

pas confondre à leurs yeux. Sans avoir de nom spécial, on les distingue, soit par le nom de la région qu'ils occupent, soit par le nom de leur chef.

On compte :

1° Les Ba Dzing de Lesja, nom de la région sur la rive gauche de la Kamtsha.

2° Les Ba Dzing qui obéissent à Nkum Itjitjirii, sur la



rive droite de la rivière. Ces deux groupes ont leur territoire au Nord par rapport au troisième.

3° Les Ba Dzing qui obéissent à Kandol, chef d'Ibjaal.

Toute cette étude porte sur ce troisième groupe. Il s'agira d'eux chaque fois qu'on parlera des Ba Dzing tout court, ou qu'on écrira B.

Les trois derniers groupes se donnent mutuellement le nom de Ba Dzing et le refusent obstinément aux Ba Dzing-Mukene. Entre eux et aussi dans leurs rapports avec les

gens de ce groupe, ils ne les nommeront pas autrement que Ba Mbensja, nom qui a le talent de faire rager les Ba Dzing-Mukene. Ces derniers, de leur côté, se prétendent être les Ba Dzing authentiques et ne désignent les autres que du nom de Ba Mbunda.

Pour fixer les idées, donnons les frontières du pays des B. : au Nord : les Ba Dzing de Lesja, de Nkum Itjitjirii; les Ba Ngoli et quelques Ba Dzing-Mukene; au Sud : les Badzing-Mukene et les Ba Mbunda; à l'Est : les Ba Dzing-Mukene; à l'Ouest : les Ba Yansi.

Tout le territoire des B. est compris entre les rivières la Pjo Pjo et la Kamtsha (sauf quelques villages sur la rive gauche de cette dernière).

Les B. forment une race prolifique, mais à grande mortalité infantile. On ne s'est jamais livré à un recensement de toute la population. Les quelques essais tentés à droite et à gauche nous montrent des familles ayant eu sept, huit enfants et davantage, dont il en reste encore deux ou trois en vie.

Les relations avec les tribus voisines du Kwilu ne sont pas ce qu'on peut appeler des relations cordiales. Témoin ce catéchiste (ceci pour les Ba Dzing du Nord) d'une des Missions du Kwilu qui s'aventura dans le pays. Il avait préparé tout un petit discours sur les avantages de l'instruction, etc. Le chef l'écoute sans l'interrompre. « Mon ami, lui fit-il, tout ce que tu chantes là est fort beau. Mais si ce soir on te rencontre encore dans le village, on te flanque dans la casserole. Les Ba Dzing n'ont rien à apprendre de vous autres du Kwilu, salut ».

Voilà la scène telle que la racontent les Noirs. Historique ou non, le récit marque très nettement la division qui règne entre les esprits. Ne faut-il pas voir encore une manifestation du même caractère dans le fait que ces Ba Dzing du Nord préféreraient venir à la Mission d'Ipamu, plutôt que d'aller à la Mission de Djuma, sur Kwilu? Or, Ipamu, pour eux, est à quatre, cinq jours de marche; Djuma, par contre, se trouve pour eux à une ou deux étapes.

CHAPITRE II.

LA POPULATION ACTUELLE.

Les villages des B. ne sont rien en comparaison des villages des Ba Mbunda. Comparez, par exemple, le village d'Ifwandzondo, chez les Ba Mbunda, qui compte neuf cents contribuables. Comparez encore avec les villages des Ba Dzing du Nord, mettons Modjeka. Un village moyen des B. compte une cinquantaine de cases. Je ne prétends pas que chaque village en a autant, ni qu'on ne rencontre pas de villages qui en ont bien davantage.

Il est difficile de dire quelque chose de certain sur l'âge moyen des B. On ne possède aucune donnée objective; bientôt on sera mieux pourvu. Les naissances des familles catholiques sont inscrites dans les registres de la Mission. On aura, dès lors, un autre moyen d'apprécier la durée moyenne de la vie que l'arbitraire d'un chacun. Ce que l'on peut dire en restant dans le vrai, c'est que les vieillards semblent très rares.

Les mêmes facteurs font que pour le moment il est impossible de donner une réponse à cette question-ci : le chiffre de la population va-t-il en augmentant ou en diminuant? Personne ne saurait vous répondre que par des impressions. Il est donc inutile d'insister.

Le mouvement de la population n'est certes pas influencé par l'achat ou la vente des esclaves. Ce marché se conclut encore de nos jours, mais l'importance en est certainement minime. De même, ce n'est pas la famine qui rongerait la population; sauf des cas exceptionnels de sécheresse, la nourriture est en surabondance dans les villages des B. La maladie du sommeil, puis la dysenterie amybienne ont fait rage dans le pays (la première entre les années 1918-1920; la seconde entre les années 1925-1926). Nous en reparlerons. Bref, nous ne possédons rien qui puisse nous permettre de porter un jugement objectif.

Les B. sont tous divisés en clans, qui prétendent avoir un sang commun.

CHAPITRE III.

LE PASSE HISTORIQUE.

Migrations dans le bassin de la Kamtsha (1).

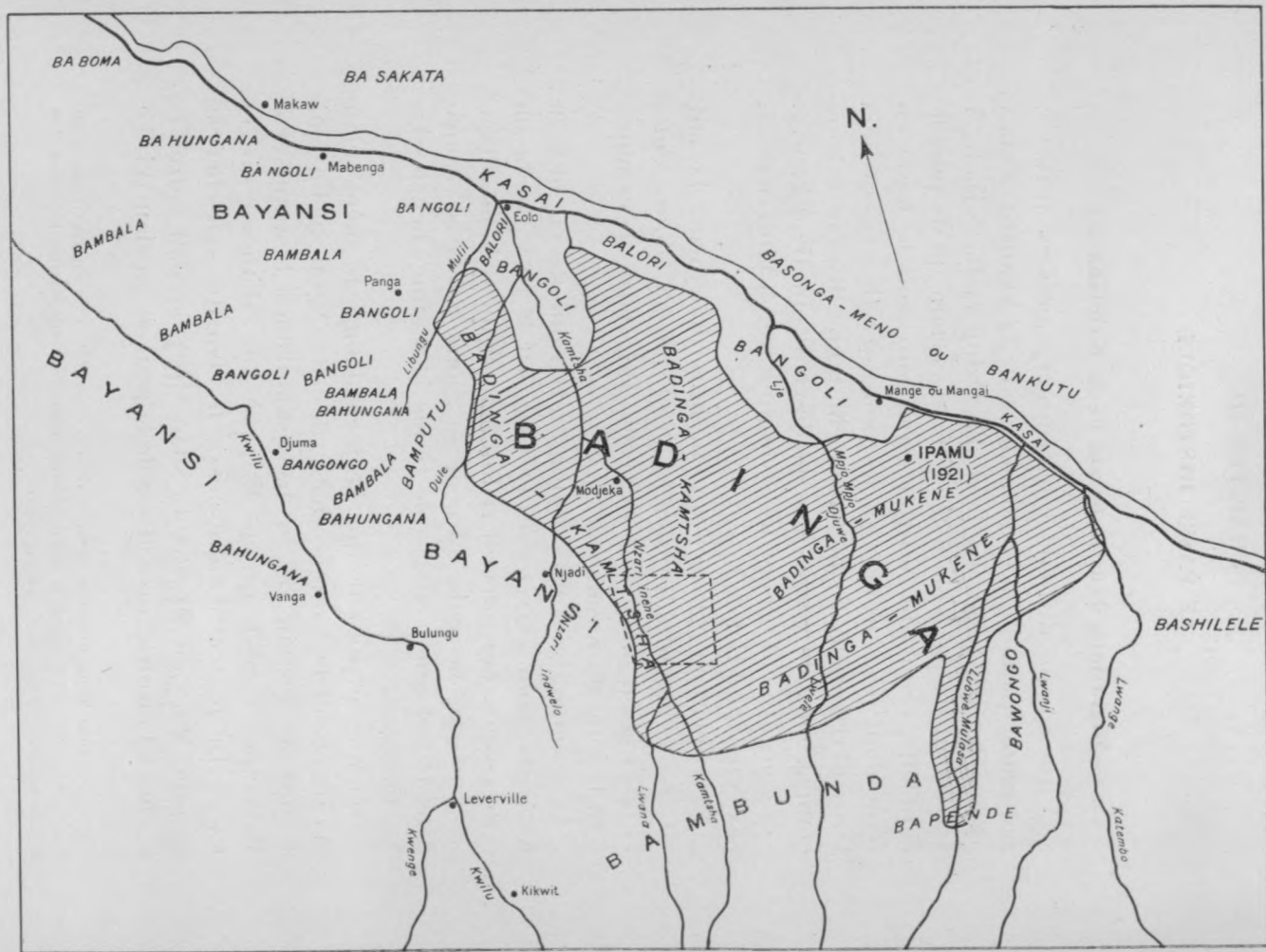
A une époque difficile à déterminer, une forte invasion se produisit à Eolo, à l'embouchure de la Kamtsha. Cela y amena les Ba Ngoli, Ba Lori, Ba Dzing et Ba Ndzadi. Y arrivèrent-ils par voie d'eau? Il est certain qu'ils prétendent être venus du Nord et qu'ils suivaient le Kasai en remontant le courant. Qui les poussait? Ils avaient déjà laissé derrière eux les Ba Sakata, Ba Boma, Ba Yansi, leurs compagnons de route dans la descente du Haut-Fleuve. Ces gens avaient occupé les rives du Kasai et l'intérieur du pays en aval d'Eolo.

La dispersion commença-t-elle immédiatement? Le fait est que les Ba Ndzadi restèrent à Eolo; ils s'y adonnèrent à la fabrication du sel et à la pêche. Plus tard, ils essaimèrent le long du Kasai.

Le groupe des autres immigrants remonta en bloc la Kamtsha, pour s'arrêter à *Lewuma*, sur la rive gauche de cette rivière. *Lewuma* est réduit actuellement à un village insignifiant; la seule trace de sa gloire passée se trouve dans le fait que c'est là que réside la femme-chef des Ba Ngoli.

Notons, en passant, que la descendance du même clan *Wi* règne sur le groupe Ouest des Ba Ngoli (celui qui occupe le terrain de la basse-Kamtsha à *Lewuma* et à *Mabenga*) et sur le groupe Est, près de *Mangai*, sur le Kasai. De part et d'autre aussi, le clan du sous-chef se nomme *Mpej* ou *Mpeshi*. Ce clan *Mpej* donnait autrefois le chef à *Lewuma*; mais il a cédé le pouvoir au clan *Wi*. Le

(1) L'auteur doit tous les détails de ce chapitre à la bienveillance du Prof^r *Struyf*, S. J., qui a bien voulu revoir à plusieurs reprises les diverses rédactions de ce paragraphe.



NOTE AU SUJET DE LA CARTE

La carte qu'on trouvera jointe au présent travail fut dressée à cette intention par le R. P. Struyf, S. J. et achevée en 1934. Il serait difficile de présenter une documentation plus récente. La longue pratique que le Père possède des gens de là-bas (1920 jusque 1934) fait de lui le porte-parole autorisé dans tout ce qui concerne le groupe des Ba Dzing. Je suis heureux de transcrire ici les notes qu'il a bien voulu joindre à sa carte, notes dont je le remercie vivement.

Les Ba Yansi ne s'étendent au Nord que jusqu'à la Mulil (Libungu).

Les Ba Yansi, au Sud de Njadi, sont tous des Ba Dinga, quoi qu'en disent tel agent de l'Etat et tel missionnaire.

Les Ba Yansi semblent être les habitants primitifs des deux rives du Kwilu.

Chez les Ba Yansi se sont établis, plus tard : les Ba Ngoli, les Ba Ngongo, les Ba Hungana et les Ba Mbala.

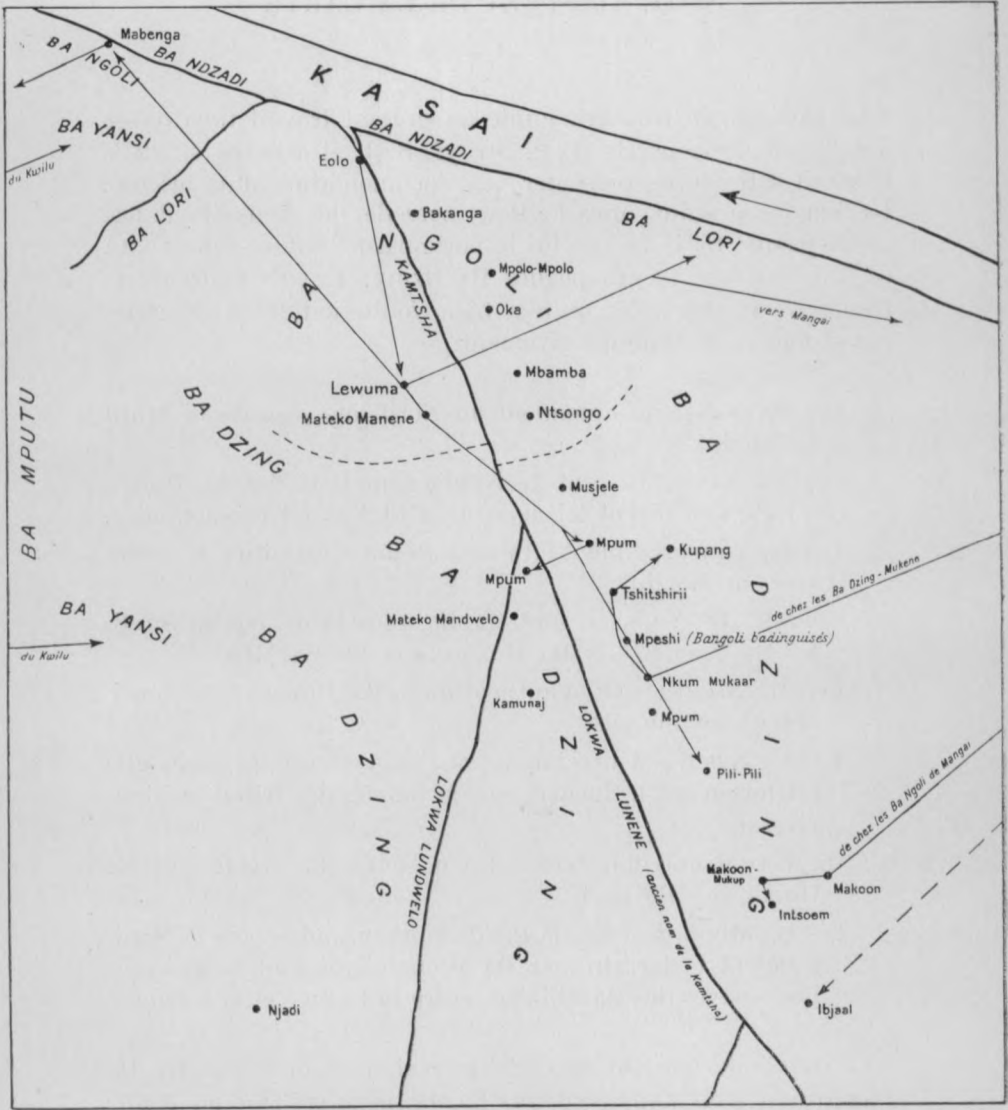
Les Ba Mputu sont d'authentiques Ba Dinga et se considèrent comme tels.

Les Ba Nzadi ont une langue qui leur est propre, mais elle est fortement influencée par la langue des tribus voisines riveraines.

On y trouvera donc des influences des Ba Ngoli, des Ba Dinga, des Ba Lori.

Les Ba Mbunda et les Ba Pende vont ensemble vers le Nord, achètent le terrain aux Ba Wongo (qui sont eux-mêmes les esclaves des Ba Shilele), entre la Lubwe et la Lwange.

Le carré marqué sur la carte la région occupée par les Ba Dzing dont nous nous occupons ici. La page sixième en donne un croquis plus développé.



Les migrations dans le bassin de la Kamtsha.

phénomène contraire a eu lieu à Oka (rive droite de la Kamtsha). Autrefois, Oka choisissait ses chefs dans le clan Wi, alors que le clan Mpej, donne les chefs à l'heure qu'il est. A quelle cause faut-il attribuer ce changement de régime? Les indigènes nous la rapportent sous la forme d'une fable ; le plus jeune a trompé son aîné. Il s'agissait de la cueillette d'un fruit; le cadet aurait dû monter à l'arbre et c'est l'aîné qui s'est exécuté.

Chez les Ba Ngoli de Mangai, il faut placer l'arrivée du clan Wi à une époque assez rapprochée de nous. (Ce même clan y porte encore le nom de Ankom). Voici comment ils expliquent le fait : Un groupe important de Ba Ngoli était parti de Lewuma vers l'Est; nous allons en parler; le clan Wi ne les y avait pas suivis. Une querelle a divisé le clan après le départ des premiers; toute une lignée s'est décidée à quitter Lewuma et à se diriger vers Mangai, où un autre clan des Ba Ngoli, déjà établi à cet endroit, lui a cédé un tout petit terrain.

*
* *

Lewuma devint à son tour un centre de dispersion.

Les Ba Ngoli restèrent dans le pays, occupèrent les deux rives de la basse-Kamtsha, essaimèrent à l'Est, à l'Ouest et au Nord. Dans la direction de l'Ouest, on les rencontre par petits groupes jusqu'au delà de Djuma, dans la langue de terre formée par le confluent du Kasai et du Kwango. Ils se cachent là en plein pays des Ba Yansi, Ba Mbala, Ba Hungana et Ba Ngongo. Ceci doit nous étonner d'autant moins que tout ce terrain est d'occupation relativement tardive. Parmi ces Ba Ngoli de la « diaspora », il en est qui se disent partis de Mabenga, d'autres de Lewuma.

Quand, plus tard, un groupe de Ba Ngoli, de Ba Dzing, poussera une pointe vers le Nord-Est en longeant la rive du Kasai, les Ba Lori les accompagneront, mais resteront dans les marais de la rive gauche du fleuve.

Les Ba Dzing suivent diverses poussées, qui auront

comme résultat l'occupation de tout le bassin moyen de la Kamtsha. Le tout ne s'est pas fait en un jour! Faut-il le dire?

Une première migration de Ba Dzing longe la Kamtsha en remontant le courant. Nous connaissons les deux chefs Ba Dzing premiers occupants de la région. Le chef Mpum se construisit un village sur la rive droite et sur la rive gauche de la rivière; le chef Pili Pili pousse plus avant encore dans la galerie forestière de la Kamtsha.

Parallèlement à cette migration de Ba Dzing vers le Sud, voici un mouvement de la population vers l'Est. Un groupe de Ba Ngoli, Ba Dzing et de Ba Lori quitte Lewuma pour gagner le Kasai et, plus tard, la Pjo Pjo. C'est le groupe des Ba Ngoli que nous appellerons les Ba Ngoli de Mangai. Les Ba Dzing, qui les accompagnent, seront ceux que, dans tout le cours de ce travail, nous nommerons les Ba Dzing-Mukene. Nous reparlerons d'eux.

Ces gens se sont déjà établis, quand se dessine une nouvelle poussée de Ba Dzing de la Kamtsha, de l'Est vers l'Ouest, cette fois-ci. Ce sont les gens de Nkum Mukaar, Nkum Itjitjirii et de Nkum Kupang. Ils se sont heurtés aux villages très denses des Ba Dzing-Mukene et se sont vite aperçus que le terrain ne suffisait pas; on leur indiqua des forêts non encore occupées sur la rive droite de la Kamtsha, entre les villages de Mpum et de Pili Pili. Aussitôt ils dirigèrent leurs caravanes vers le Sud-Ouest. Il n'y a pas eu de bataille avec les gens de Mukene, avec qui, semble-t-il, ils vécurent longtemps en paix.

Remarquons que les trois chefs Nkum Mukaar, Nkum Itjitjirii et Nkum Kupang nous représentent les chefs des trois lignées du clan qui porte le nom de Kindwa ou de Kindo, dont Nkum Mukaar est (dans l'idzing que nous étudierons dans une autre partie de ce travail) « mwan ikup »; Nkum Itjitjirii, « mwam peebuu »; Nkum Kupang, « mwan ntsoeng ». Il faut, dès lors, s'attendre à ce que la hiérarchie des chefs, décrite plus haut, se retrouve encore actuellement. En fait, le grand chef n'est pas Nkum

Mukaar, ce à quoi son titre d'aînée lui donnait droit; c'est Nkum Itjitjirii qui est le grand chef. Il doit cette dignité au fait qu'il disposait d'un grand nombre de sujets, d'un grand nombre de villages. N'empêche que Nkum Mukaar est reconnue comme l'aînée de la branche aînée.

Les trois chefs s'établirent dans la région déjà occupée au Nord par Mpum, au Sud par Pili Pili. Mais ceux-ci ont su se faire respecter par leurs puissants voisins. Ils ne leur paient aucun impôt; ils peuvent garder les défenses d'éléphant, la peau de léopard, etc.

Bien plus, quand Kindwa est arrivé sur les terres de Pili Pili, ce dernier l'a fait déguerpir en aval de la Kamtsha. Il est allé s'établir là où nous le retrouvons encore aujourd'hui. Aucun des trois chefs ne paie un impôt à Pili Pili. Nkum Bandsam, par contre, le faisait déjà, ce qui prouve que celui-ci habitait aussi son terrain avant l'arrivée du clan Kindwa et de ses gens.

Pour être complet, autant que faire se peut, ajoutons que le chef Kamunaj, établi sur la rive gauche de la Kamtsha, vis-à-vis de Nkum Mukaar, est originaire du même clan Kindwa ou Kindo.

Il est enfin une dernière poussée de Ba Dzing (et c'est d'eux que traitera tout le présent volume). On doit la placer à une époque notablement postérieure. Le chef Makoon et probablement aussi Intsoem (clan : Ngoj) sont venus dans les parages qu'ils occupent encore actuellement. Ils viennent de la direction de la rivière Pjo Pjo, que les Ba Ngoli nomment la Lje; les Ba Dzing-Mukene, la Djuwa; les Ba Mbunda, la Lwele.

Peut-on affirmer que le chef Ibjaal ou Ebjaal vient de la même direction? Ce n'est pas certain. Mais ce qui l'est, c'est que le chef Ibjaal précède les deux autres dans le pays, ce qui explique qu'ils lui reconnaissent une autorité sur eux ⁽¹⁾. Le terrain d'Ibjaal descend d'ailleurs jusque

(1) L'Etat a donné à ce chef Ibjaal une autorité qui s'étend jusqu'à Pili Pili inclusivement. D'après ce qu'on vient de lire, c'est une erreur. Voici, cependant, sur quoi se fondent les prétentions du chef actuel

dans l'entre-Kamtsha-Lwana. Makoon et Intsoem venaient de la direction Nord-Est; ils devaient être établis chez les Ba Dzing-Mukene, dans le voisinage des Ba Ngoli de Mangai. On y connaît encore le gros village d'où Makoon et Mukup (chef d'un second village Makoon, voisin du premier) sont originaires.

Citons enfin Ngaal a Mpang, un autre grand chef des Ba Dzing, dont le territoire se trouve être au Nord-Est de celui de Makoon et d'Ibjaal; Zulubang est un de ses villages. Bien qu'appartenant à la tribu des Ba Dzing, il a de nombreux villages de Ba Mbunda sous ses ordres. Ce sont des immigrants sur son terrain. Il habite même un village peuplé de Ba Mbunda, pour montrer qu'il est chef de terre et chef de trône.

*

**

Note.

Une chose ne laisse pas d'étonner. Les migrations des Ba Dzing : celle de Mpum et de Pili Pili, celle des trois chefs du clan de Kindo, celle, enfin, conduite par les chefs Makoon et Intsoem se présentent avec ces caractères communs :

- 1° Elles coïncident avec des migrations de Ba Ngoli;
- 2° Ces Ba Ngoli occupent la rive du Kasai;
- 3° Les Ba Dzing gagnent l'intérieur du pays.

Faut-il voir là une simple coïncidence? D'après les traditions, oui. S'écarterait-on cependant de la vérité en soupçonnant une fusion de deux traditions qui reviendraient à ceci :

Les Ba Dzing occupaient déjà la région avant l'arrivée

d'Ibjaal : quand eut lieu la palabre du chef médaillé pour les Ba Dzing du Sud-Ouest, Kandol, chef d'Ibjaal, avait Pili Pili pour lui refuser son obéissance. Ce qui a décidé l'Etat à trancher en faveur du chef d'Ibjaal, c'est que celui-ci a su énumérer tout ce que son ancêtre a pu exiger de l'ancêtre de Pili Pili, comme paiement de ses « kjeeng » = *anneaux de chef*. Le prix comportait autant de femmes, autant de têtes de menu bétail, etc.

des Ba Ngoli et c'est l'irruption des Ba Ngoli, venant du fleuve, qui aurait déterminé les déplacements des Ba Dzing.

A une poussée des Ba Ngoli d'Eolo vers Lewuma, répondrait la première migration des Ba Dzing dans le bassin de la Kamtsha; c'est celle de Mpum et de Pili Pili.

Des Ba Ngoli essaient de Lewuma vers Mangai; leur arrivée en ces parages détermine le mouvement de la population des trois chefs du clan de Kindo : Nkum Mukaar, Nkum Itjitjirii et Nkum Kupang. Ceci est confirmé par le fait que le clan Kindo se dit originaire du territoire de Mukene et ne connaît rien d'une migration avec les Ba Ngoli de Lewuma vers Mangai.

Le groupe conduit par les chefs Makoon et Intsoem vient également de ces régions (arrivée du clan Wi???)

De nouvelles recherches dans ce sens donneront peut-être la pleine lumière sur ce qui se présente encore à ce moment comme une possibilité.

*
* *

Nous avons déjà eu l'occasion de dire que les Ba Dzing-Mukene voyageaient avec les Ba Ngoli au moment où ces derniers quittent Lewuma pour s'engager dans la direction de l'Est. Quand les Ba Ngoli s'arrêtèrent aux bords du Kasai, les Ba Dzing-Mukene continuèrent leur route jusqu'à la Lubwe, où ils se butèrent aux Ba Shilele. Ils obliquèrent vers le Sud-Ouest, pour occuper toute la région forestière entre la Loange à l'Est et la Pjo Pjo à l'Ouest, jusqu'au Sud d'Idiofa et de la Mission de Mwilambongo, occupant les deux rives des deux rivières.

Encore aujourd'hui les Ba Dzing, dont nous venons de parler, se divisent en deux groupes : le premier occupe le terrain qui se trouve entre la Lubwe et la Loange; le second habite la région qui s'étend depuis la Pjo Pjo jusqu'à la Lubwe. Ce dernier groupe reconnaît comme chef Mukene, résidant au village de Mbel; le premier groupe a comme

chef un frère de ce Mukene, un nommé Numunzum. Ce sont les gens du groupe de Mukene qui, occupant le pays avec une population très dense, indiquèrent aux Ba Dzing des chefs Nkum Mukaar, Nkum Itjitjirii et Nkum Kupang (comme nous avons dit dans ce qui précède), la région au Sud des villages de Nkum Mpum.

*
**

On l'aura remarqué, les premiers occupants sont toujours connus; ils s'établissent chefs de village et souvent même donnent leur nom au village. Les clans qui viennent s'établir chez eux dans la suite doivent leur payer un impôt. La coutume très générale dans le pays le veut ainsi. C'est encore le cas des Ba Yansi, les premiers occupants à l'Ouest des Ba Dzing. Ces gens pénétrèrent dans la région en suivant le Kwilu. Sont venus se joindre à eux les Ba Mbala, les Ba Ngongo et les Ba Hungana; ils paient par le fait un impôt aux Ba Yansi et sont exclus du pouvoir.

CHAPITRE IV.

L'ASPECT GENERAL DU PAYS ET DE SES HABITANTS.

Le pays des B. est pour les huit dixièmes constitué par la brousse. Tous les villages ont cependant leur forêt dans les vallées et cela peut s'étendre jusque très loin. Il est des villages qui sont favorisés sur ce point : tous les villages, notamment, qui sont situés le long de la galerie forestière de la Kamtsha.

Le sol a peu de fécondité naturelle; les collines de sable se succèdent, couvertes en saison de pluies par les longues herbes de la brousse, rousses en saison sèche quand on va mettre le feu à tout cet ensemble. Quel contraste avec tout le Nord de la région! Le voyageur qui quitte Mange et s'engage dans la galerie forestière du Kasai, en suivant la route

automobile, a huit heures de marche dans la forêt devant lui. C'est la perspective de collines boisées aussi loin que porte la vue, que lui offre, de-ci de-là, une éclaircie due à un village abandonné. C'est la fraîcheur inconnue à ces plaines brûlantes, où le scintillement dans et sur le sable de la route vous fatigue autant et plus que la marche en descendant et grimpant les pentes d'un ruisseau. Si les B. aiment la brousse pour le voyage, ils préfèrent la proximité de la forêt pour leur village.

La forêt signifie avant tout le gibier, grand et petit; les fruits saisonniers, les légumes de toutes espèces. Pour tout cela la forêt constitue le grand réservoir inépuisable.

Les B. sont tous des cultivateurs; la classe d'ouvriers prolétaires est toute récente; elle a d'ailleurs bien diminué par l'effet de la crise économique. La chasse occupe les après-midi où le travail chôme. L'élevage est en général peu poussé.

SECTION II. — LE MU DZING.

CHAPITRE I.

LE TYPE PHYSIQUE.

§ 1. Soins du corps.

Coiffure.

Le soin de leur coiffure prend une notable partie du temps des B. Heureusement pour eux qu'on ne doit pas la refaire tous les jours!

1° *Coiffure des hommes.* — La coiffure telle que nous allons essayer de la décrire tend à disparaître et l'on ne peut que s'en féliciter. Sans avoir « mukor ntswe » = *chignon de cheveux* dans la nuque, caractéristique des Ba Pende, les adultes B. s'enduisaient les cheveux de terre glaise, de rouge de « nkul », d'huile de palme. On leur tressait tout cela en paquets, deux, parfois trois paquets de substance noire, qui n'exhalait pas précisément une bonne odeur. Se laissaient-ils jamais défaire les cheveux pour procéder à un nettoyage à fond de la tête? Je n'en sais rien, mais j'en doute très fort. La couche huileuse, fréquemment renouvelée, entretenait une couverture imperméable à l'eau, ce qui fait que, même dans leur bain quotidien, l'eau ne pouvait parvenir à effleurer la peau de leur crâne.

On en rencontre assez fréquemment qui s'ornent la tête de cornes minuscules faites de cheveux enroulés, liées comme on le dira pour la coiffure des femmes. Un tel porte deux cornes; tel autre en a trois : une au milieu du front, une autre de chaque côté au-dessus des tempes. Il

ne semble régner en ce domaine d'autre règle que la fantaisie et le bon goût du coiffeur.

La coiffure masculine est faite exclusivement par des hommes. Il faudra faire la même remarque quand il s'agira de la coiffure des femmes; il n'y a que des femmes qui coiffent des femmes.

Coiffer se dit « tung ntswe » = *arranger les cheveux*. Ce n'est pas l'apanage d'un petit nombre; tous les adultes hommes et femmes connaissent ce métier-là; ils seraient bien étonnés d'apprendre que chez nous les choses ne se présentent pas de cette façon.

J'en ai vu un bon nombre qui se rasent la tête, mais laissent, par-ci par-là, une légère touffe de cheveux. « Ison » = *touffe de cheveux* de ce genre. Se raser de cette façon se rend par « sja ntswe mason » = *laisser des touffes de cheveux*. Ici encore ce semble être le règne de l'arbitraire. Chacun arrange sa tête comme bon lui semble. On rencontrera donc des têtes ornées des dessins les plus invraisemblables, depuis le crâne tout rasé avec un léger parterre au milieu, jusqu'au cuir chevelu parcouru, de-ci de-là, par des minces rigoles rasées jusque sur la peau. Toutes les formes intermédiaires se retrouvent (pl. I).

Les rasoirs dont se servent les B. se nomment « paar » ou « ikjong », ou encore « itep » = *rasoir*. L'instrument consiste en une mince feuille de métal en forme de triangle isocèle à coins arrondis. La lime ou la pierre a fortement aiguisé la base. On dit que ceux qui n'ont pas le luxe de se payer un rasoir se contentent de se raser avec un tesson de bouteille. Est-ce vrai?

Pour le reste, les B. (je parle des vieux) se font « kum ntswe » ou « kwum ntswe » = *se raser la tête*, quand les poils deviennent vraiment trop longs. Après cette opération, il faut « fu tung ntswe » = *se faire coiffer à nouveau* et l'on est de nouveau en règle pour des mois!

La jeune génération, celle surtout qui a quelques notions d'hygiène, ne recule pas devant le vide complet :

« kwum ntswe kung kung » = *se raser toute la tête*. Tous évidemment ne font pas cela; que dirait-on du fiancé qui se raserait ainsi quelques jours avant son mariage?

2° *La coiffure féminine*. — Les filles des B. savent consacrer des heures et des heures à la coiffure. Elles non plus, d'ailleurs, ne recommencent pas tous les jours. Qui veut se coiffer doit commencer par défaire les dizaines de petites ficelles, fils de fer minces, cordelettes et que sais-je encore? Puis quand les cheveux retombent sur les épaules, il faut « san ntswe » = *peigner*, « sit lubœt munsã ntswe » = *huiler les cheveux avec de l'huile de palme*. La coiffeuse divise alors la surface de la tête en petits carrés de 3 centimètres de côté. On obtient ainsi des touffes de cheveux qui doivent être reliées à nouveau. « Lal ntswe » = *nouer les cheveux*, c'est le nom de l'opération qui consiste à rattacher les diverses tresses de façon à en obtenir une plus grosse. Trois ou quatre de ces dernières partent de chaque côté du front, recouvrent la moitié supérieure de l'oreille et vont se rejoindre dans la nuque, pour y former un « mukor a ntswe » = *chignon*. Avec les « musing a ntswe » = *les tresses* qui restent, on recouvre la partie supérieure de la tête. Si la coiffure a été faite avec soin, elle ne manque pas d'un certain charme par sa régularité.

Cheveux gris.

Les hommes à cheveux gris sont extrêmement rares chez les B. Est-ce parce que les vieillards ne s'y rencontrent pas souvent? « Ntswe ane mbu » rend ce que nous disons par *cheveux gris*.

Barbe.

Rares sont les B. qui ont une « ndzej » = une *barbe* et ceux qui ont quelque chose le laissent pousser évidemment. Ils en sont trop fiers! Au début on en parlera au village : « ndzej ande aji senã » = *il laisse pousser sa*

barbe! On s'y habitue, on n'en parle plus. Dans un accès de colère on criera bien de temps à autre « *wee, ndzej angja bubi* » = *toi avec ta méchante barbe!* Mais l'autre ne s'en offusquera pas le moins du monde. Si l'on ne trouve à injurier que ma barbe, se dit-il, c'est que les affaires vont bien!

La barbe du défunt est l'objet de soins bien plus grands que du temps où notre homme était en vie. On y attache des « *ndziim* » = *coquillages*, après l'avoir copieusement huilée et enduite de terre glaise!

§ 2. Déformations artificielles.

Peinture.

Un grand nombre de fétiches s'accompagnent de dessins soit sur le corps, soit sur l'objet qu'il s'agit de protéger. Quelques exemples entre mille.

« *Iler* », fétiche qui assure la bonne réussite du marché pour l'individu qui a la bonne idée de recourir à l'assistance du féticheur. Le fétiche consiste en ce que le féticheur trace quelques lignes de poudre argileuse sur le front du vendeur. Il arrive au marché comme cela.

« *Mpung* » est un fétiche de chasse, qui demande toute une observation rituelle pour être efficace. Il faut se mettre du blanc sur les bras, près de l'épaule, sur la paupière. Enfin on siffle un coup dans une corne d'antilope, le chien vient se frotter contre son maître. En avant maintenant, on est sûr d'attraper du gibier. Mais faites bien tout cela dans le plus grand secret, car si jamais un accident de chasse se produisait vous seriez accusé immédiatement. C'est votre fétiche, en effet, qui a été rendu fort par le rite accompli; il devait atteindre un objectif, mais pas celui qui a été atteint en fait. Il sera donc prudent et d'une prudence élémentaire, de faire disparaître toute trace du fétiche employé!

« *Nka* », fétiche qui assurera une vie conjugale heureuse aux jeunes mariés. Le féticheur se contente de dessiner

des traits de poudre blanche sur le corps ou la maison des nouveaux mariés.

Un grand nombre de maladies sont traitées de la sorte. Croix sur le ventre, sur les épaules, sur les côtés; raies rouges, noires et blanches, « makjet makjet » = *stries noires et blanches* sur les parties malades.

Nous aurons l'occasion de parler de la façon dont les B. enduisent leurs cadavres de rouge de « nkul ». Il m'est impossible de dire avec certitude si le veuf se met le corps en blanc avec du « mpeem » = *poudre blanche*, en signe de deuil.

Tatouage.

Pratique fort en honneur chez les B. jusqu'à nos jours, mais qui, devant la coutume de s'habiller plus que le strict minimum, a une forte tendance à disparaître, sauf pour l'un ou l'autre tatouage de la figure. Les B. n'impriment jamais leurs tatouages sur les cuisses, les jambes, les pieds. Par contre, le visage tout entier y est sujet, les bras surtout, l'arrière-bras, la poitrine et le dos (pl. XX).

« Ntsaj », m. à m. = *plaie faite au couteau*, est le nom commun pour tatouage, bien que le tatouage ne se fasse pas au couteau, du moins aujourd'hui.

Le tatouage le plus fréquent est le « ntsaj a ndzuun » = *tatouage de caoutchouc*. Il consiste en une ligne qui part du haut du front en ligne droite au-dessus du nez, divise le front en deux parties égales, passe sur la ligne médiane du nez et vient se terminer sur la pointe du nez. La figure ci-contre donne une petite variante du même tatouage. La partie nasale du tatouage reste la même; la partie frontale, par contre, présente trois lignes parallèles à 1 centimètre d'intervalle, qui viennent se rejoindre tout juste avant de s'engager sur la crête du nez.

L'opération de « ta ndzuun » = *pratiquer le tatouage* se fait à l'aide de « ntsym » = d'une *aiguille*. On ouvre la peau du patient étendu à terre, la tête appuyée sur les

cuisse de l'opérateur agenouillé et assis sur les talons. Dans les *plaies* « ntsaj » on verse de la sève de caoutchouc, d'où le nom réservé à ce tatouage. L'organisme réagit évidemment dans le sens de l'élimination des matières étran-



gères. Aussi après un temps plus ou moins long, d'après les soins qu'y a mis l'opérateur, il faut recommencer l'affaire.

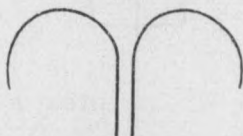
Un tatouage fort en honneur chez les B. est le triangle que les hommes portent sur la poitrine. La base du triangle mesure facilement 20 centimètres. Et depuis le sommet jusqu'au centre de la base, la bissectrice compte 7 à 8 centimètres. Du fait que ce triangle ou un autre indice de cette espèce sert de signe de ralliement pour les affiliés d'une société secrète chez telle ou telle tribu (une petite croix sur le cœur ou sur le bras droit, m'assure un missionnaire, chez les Ba Yaka) n'est pas encore un indice suffisant pour admettre ici une interprétation pareille des tatouages. Ils nomment ce triangle « dzee » ou « ntsaj a ntsol » = *tatouage de la poitrine*.

« Ntsaj i lubaan » est un tatouage qui passe du milieu du ventre aux épaules; parfois on le retrouve sur le dos ou dans la région de l'omoplate. De là il rejoint la région lombaire, décrivant de cette façon un losange dont les

épaules constitueraient le petit diamètre. Même non dédoublé sur le dos, il garde le même nom.

Ce sont surtout les femmes qui sont tatouées sur la poitrine, autour des seins, sur le ventre, sur le haut du bras, à la base de la colonne vertébrale entre le haut des fesses.

Les Ba Dzing-Mukene ont un tatouage qui leur est tout à fait particulier. Deux plumes de coq, décrivant une circonférence quasi entière, mais qui sont juxtaposées par le tuyau et dont la courbe s'écarte systématiquement et symétriquement à gauche et à droite dans un même plan.



Ce signe se retrouvera partout chez ces gens. On le voit à la soudure du nez, au front, le tuyau s'appuyant sur le nez, les extrémités recourbées allant rejoindre les sourcils. On trouve le même signe entre les seins des femmes, à la partie supérieure du bras, à la base de la colonne vertébrale. On a dû pratiquer ces incisions quand ils étaient fort jeunes et je ne sais comment, mais ces tatouages ne se défont pas par l'âge, comme le tatouage « ntsaj a ndzuun ».

Les Ba Songameno et les Ba Shilele sont également de fameux tatoueurs. On peut le voir aux enfants des Ba Dzing-Mukene enlevés de chez eux lors d'une razzia, élevés chez leurs nouveaux maîtres et qui ont réussi à s'échapper. Plus que tous les Ba Dzing ils portent des dessins artistiques sur la figure, sur les joues.

L'âge vers lequel se pratiquent les tatouages se détermine difficilement. On ne tatoue jamais des adultes, sauf pour renouveler le tatouage que nous avons appris à connaître sous le nom de « ntsaj a ndzuun ». Ceci semble donc reporter à beaucoup plus tôt la pratique des

tatouages. Quand maintenant les jeunes gens arrivaient à la Mission (ils avaient onze à douze ans, les plus jeunes) tous portaient déjà leurs tatouages; on n'y touchait plus. Quand les leur incise-t-on alors?

Il semble bien qu'il y ait un individu déterminé; pour remplir cet office, on le nomme « mute ntsaj » = le *praticien de tatouages*. Ceci n'est pas sûr cependant. On peut encore se demander qui pratique les tatouages sur les femmes; sont-ce exclusivement des femmes? Je serais enclin à répondre par la négative, sans pouvoir le prouver toutefois.

Lèvres. — Nez.

Les B. ne connaissent pas la mutilation des lèvres. D'autres tribus se percent le nez, soit la paroi centrale, soit une des parois latérales. Rien de tout cela chez les B. Le nez reste intact tant chez les hommes que chez les femmes.

On en rencontre enfin qui se font amputer un lobe du doigt; les B. n'y touchent pas. Rien de pareil ni chez eux, ni chez leurs voisins immédiats.

Denture.

Les B. ont encore de nos jours l'habitude de limer en pointe les dents incisives supérieures et inférieures. Ils appellent cela « baar madzin » ou « sa madzin ntsong » = *faire les dents en pointe*. C'est en limant qu'ils enlèvent l'émail et l'ivoire des dents. On s'attendrait à voir leurs dents devenir une pourriture vivante après une opération de cette espèce. On en trouve bien chez qui « madzin ama mudzej » = *les dents font mal*. Il y en a où un creux dans la gencive marque l'endroit occupé autrefois par l'incisive, la dent étant « manaa pwoon » ou « madzin manaa bool » = *tombée en pourriture*. Malgré tout, il semble que la dent, même privée de ses éléments de protection, résiste en général à une opération de ce genre. Ils ne constituent

qu'une infime minorité ceux qui sont gratifiés d'un mal de dents.

Les Ba Dzing-Mukene ne liment pas les incisives, mais enlèvent les deux incisives supérieures. Les Ba Ngoli font comme les B.

Chez tous, la mutilation se fait quand le sujet est encore en bas âge. Remarquons enfin que plusieurs sujets de la nouvelle génération ne se sont plus laissé faire, ce qui montre que la période où se fait l'opération n'est pas non plus l'âge de l'enfance (pl. XI).

Lobe de l'oreille.

De bonne heure les B. percent « idzœm itsuu » = *lobe de l'oreille* chez les filles. On peut dire encore « ntsœng itsuu » ou « ludzep itsuu ». A force alors de patience, les femmes des B. s'évertuent à élargir constamment cette ouverture, qui au début ne dépassait pas la largeur de l'aiguille avec laquelle on avait pratiqué l'ouverture. Ouvrir ce passage se dit « tuup idzœm itsuu » = *percer le lobe de l'oreille*. Voici comment elles s'y prennent :

On commence par y enfoncer une allumette, puis un petit bâton; le trou s'élargissant, on augmente le diamètre du bâton. Quand l'ouverture atteint 1 centimètre, on y glisse une feuille enroulée. Petit à petit la feuille s'épaissit, s'épaissit encore, dilatant sans interruption l'ouverture = « mun ». J'en ai vu de ces femmes dont les lobes d'oreilles se trouvaient réduits à n'être plus qu'un mince filet de chair entourant une ouverture où l'on aurait pu passer trois doigts à la fois et en ligne. Normalement toute cette ouverture est remplie de feuilles enroulées.

La première percée doit se faire dès le jeune âge, car de nouveau toutes les filles qui nous arrivaient à la Mission avaient déjà les lobes des oreilles percés. L'opération se fait entre femmes; c'est une d'elles qui prend sur elle de rendre ce service à une plus jeune.

Crâne.

Les B. ignorent la compression du crâne, qui donne un aspect si caractéristique à d'autres tribus. Les enfants sont laissés à eux-mêmes pour la forme du crâne. Je doute même si les B. soupçonnent qu'ils peuvent modifier la forme en l'enveloppant.

Circoncision.

La circoncision existe et se pratique comme suit : le jour où la mère sort de sa hutte, c'est-à-dire le neuvième jour après la naissance, elle s'assied devant sa maison et n'importe quelle personne qui s'y connaît peut pratiquer l'opération. Il est sûr que les Ba Mbunda la connaissent et la pratiquent. Même chose pour les Ba Pende. Les B., tant de la Kamtsha que de Mukene, semblent ignorer l'institution selon le rituel des Ba Yaka par exemple. De l'avis des Missionnaires qui parcourent la région depuis 10 ans déjà, la circoncision y est pratiquée de cette façon.

Gastration.

Je ne suis jamais parvenu à savoir si la castration a existé autrefois comme punition, par exemple. Il est sûr que maintenant elle ne se pratique pas. L'État s'y opposerait et avec raison. Mais que s'est-il passé avant 1915?

§ 3. Habillement.**Pagnes.**

A la question « les B. sont-ils habillés »⁹ il faut répondre sans hésiter oui, si vous parlez des adultes hommes et femmes; non, si vous parlez des enfants.

1° *Les adultes.* — On parlera suffisamment du vêtement des adultes dans le chapitre qui traite de l'industrie du tissage. (Sect. 3, ch. IV, § 3). On y examinera en détail les différentes espèces de pagnes dont se compose la garde-robe des B. Ajoutons à ce que nous dirons là que sur ce ter-

rain le progrès a été constant depuis que les étoffes d'Europe ont fait leur apparition dans la région. La crise économique a retardé ce mouvement par la disparition quasi totale des factoreries dans le pays et par la diminution du pouvoir d'achat des indigènes.

2° *Les enfants.* — Le vêtement des enfants consiste, la plupart du temps, actuellement du moins, dans un simple morceau d'étoffe noué autour des reins. Il n'y a pas moyen de déterminer avec exactitude vers quel âge on commence à habiller les gamins. Les petites filles le sont longtemps avant les petits garçons. Tel gamin courait encore vêtu d'un rayon de soleil alors qu'il avait déjà dépassé les sept ans. L'influence des parents y est pour beaucoup. Mais le plus souvent ils laissent leurs enfants tout à fait abandonnés à eux-mêmes, jusqu'au moment où le gosse, ridiculisé par les autres enfants de son âge, insiste pour avoir de quoi couvrir sa nudité. Si on lui donne une loque, qu'il puisse passer entre les jambes, il sera content, l'essentiel est sauf ! Une petite ficelle autour des reins et son « isjaan » = *loque* s'y suspend à l'avant et à l'arrière.

Le vêtement des petites filles se composera rarement d'une simple « isjaan » ; on leur donnera un petit pagne qui leur permette de faire au moins un tour quasi complet des reins (pl. VIII).

Pudeur.

La nudité totale est inconnue aux adultes, du moins en public. Les hommes portent le long pagne de raphia (pl. VI, XIII, XIX). Il leur descend de la ceinture jusqu'au-dessous des genoux. Ils nomment ce pagne « mbala mbal » ou plus généralement « ipuj » = *éttoffe*.

Les femmes mariées, je parle uniquement des mœurs anciennes, portent un tout petit pagne (10 centimètres de large) autour des reins. Un bout de corde leur sert de ceinture et retient leur pagne de façon à laisser nue la partie supérieure des fesses. A ce point de vue les femmes mariées

ou non des Ba Dzing-Mukene se présentent plus convenablement habillées (pl. XIV).

Tous les adultes portent un pagne de dessous qui chez les hommes reçoit le nom de « mulaam » et se porte entre les jambes.

Les Ba Mbunda se font toujours injurier par les B. quand ils passent dans les villages de ces derniers, à cause, précisément, de la façon dont ils mettent le pagne. La longueur sera sensiblement la même que chez les B.; mais ils serrent leur pagne sur le ventre, laissent les fesses découvertes, donc visibles au moins pour la partie supérieure. « Ba Mbuun buja lje ipul ipul » = *les Ba Mbunda marchent (une partie) des fesses nues*. Remarquons que les femmes des B. portent leur pagne minuscule exactement de la même façon dont les Ba Mbunda portent le leur et cela sans exciter la moindre hilarité.

Il arrive que des femmes ou même des hommes (ce sera plus rare) misérablement habillés, aient dans leurs cassettes absolument tout ce dont ils ont besoin pour s'habiller convenablement. Pour faire leur besogne de tous les jours, le costume national leur semble mieux adapté.

Vêtements particuliers.

Beaucoup de tribus ont une classe de guerriers, qui ont seuls le droit de porter tel costume spécial; cette coutume est inconnue chez les B., qui ne comptent pas de caste guerrière.

Comme seul costume spécial, je ne vois que la peau de léopard, que le sorcier se met autour des reins quand il accomplit certaines cérémonies. On verra ailleurs que le deuil, la danse commandent certains costumes spéciaux.

Vêtement à l'intérieur de la maison et à l'extérieur.

La mode indigène étant plus que stable dans ce domaine, le Noir a son pagne et il le mettra jusqu'à ce qu'il ne puisse plus s'en servir. Remarquons aussi que le séjour à l'inté-

rieur de la case ne se prolonge jamais durant le jour. S'ils y entrent, c'est pour y chercher tel ou tel objet et ils en sortent immédiatement. C'est donc dire que pendant le jour le vêtement ne varie guère, qu'on soit à l'intérieur ou à l'extérieur de la hutte.

La nuit, les gamins dans la « ndzo babaal » = *maison pour garçons* gardent tous la *loque* = « isjaan ». Il faut probablement faire une remarque analogue pour les jeunes filles dans la « ndzo bakaar » = *maison pour filles non mariées*. Quel est le costume des époux durant la nuit? Appelé souvent de nuit près d'un malade, je les ai toujours trouvés avec au moins la loque qui leur passait entre les jambes.

Ce qui est plus important c'est la façon dont les B. se comportent entre eux, quand ils sont sûrs de n'être pas surpris par tel ou tel dont la présence est indésirée en ce moment. Il faut dire que la plus large tolérance règne entre les gens du même sexe.

Quelques exemples en diront plus que tout le reste. Il pleut. Dans la maison des « babaal » vous pouvez être sûr qu'il y en a qui se sont tout simplement déshabillés au regard de tous les autres, pour aller se mettre sous l'eau qui découle du toit, une douche froide! Personne ne songe à trouver cela déplacé en quoi que ce soit.

S'ils sont malades et qu'il fait chaud dans la maison, ils seront étendus tout nus sur leur natte. Celui qui surveille les avertira à temps quand il faudra se couvrir.

La même tolérance se retrouve dans la « ndzo bakaar » chez les filles. Quand elles vont à la pêche, leur costume est réduit à sa plus simple expression, une fois qu'elles se savent entre elles.

Forme des vêtements.

Les vêtements des B. ne s'adaptent jamais aux formes du corps; ce ne sont que de simples enveloppes, nullement à la mesure d'un tel ou d'un tel (pl. XVII). Dès lors, il suffit

qu'on ait un tisserand qui puisse fabriquer des vêtements pour tous; on les tourne autour du corps et le tout est dit. Que diraient les anciens s'ils voyaient la nouvelle génération s'orienter dans de toutes autres voies?

Pas nécessaire d'avoir des aiguilles à coudre dans ce système; tous les adultes sont aptes à porter les vêtements de n'importe quel autre adulte.

Le fil devient uniquement nécessaire pour tisser; le même servira à raccommoder si le pagne vaut encore une réparation.

Les choses ne sont plus du tout comme cela actuellement. Beaucoup de B. ont été travailleurs dans les établissements Lever, des *Huileries du Congo belge*. On conçoit difficilement que ces jeunes, qui ont vu les Blancs et leurs compagnons de travail, habillés à l'européenne, aillent reprendre les habitudes d'habillement d'autrefois.

Les machines à coudre à manivelle font leur apparition dans les villages et avec elles des tailleurs indigènes fixes ou ambulants. Il faut dire que les petites culottes qu'ils se confectionnent sont d'un achevé parfait (pl. XVI).

Couvre-chef.

On peut se demander si les B. connaissent l'usage du chapeau. Il est hors de doute qu'ils le connaissent maintenant. « Mpo » est dans toutes les bouches. Les chapeaux de traite, article d'importation, ont inondé le pays.

Chez les B. je n'ai jamais découvert quelque chose qui ressemble à un « mpo » = *chapeau*. Si le soleil donne fort, « mwena wa busaj » = *la chaleur fait mal*, le plus grand nombre se contente de jeter un pan d'étoffe sur la tête. Comme protection ce n'est pas fameux, avouons-le, mais c'est déjà quelque chose. (Les B. ultra-modernes ouvrent un parapluie). S'il pleut et s'ils doivent absolument sortir, ils prennent n'importe quoi pour se protéger : un petit banc, une corbeille, un paquet de feuilles, etc.

J'ai vu un jour un gamin des Ba Dzing du Nord (son vil-

lage était Kilombo, sur la frontière des Ba Dzing du Nord et des Ba Mputu), j'ai donc vu ce gosse tresser un chapeau, qu'il nommait « iful ». Les B. à qui je montrais ce travail l'appelaient « kiful » ou « iful ». C'était un chapeau tressé en spirale, d'un diamètre d'une trentaine de centimètres.



Iful.

Il y avait ceci de particulier, que la spirale ne se développait pas dans le même plan, mais prenait la forme d'un cône très évasé. L'angle s'ouvrait à environ soixante degrés. On dépose cet « iful » sur la tête, « bwaar iful » = *mettre le chapeau*. Son propre poids l'y retiendra bien; les herbes de la brousse fournissaient la matière première.

Chaussure.

Les B. ignorent l'usage de la chaussure. Depuis leur jeune âge on les a habitués à marcher pieds nus et surtout à faire attention où ils posent le pied. La pratique de la vie leur a bientôt appris ce qu'est une « lusjene » = *épine*; ce qu'est un « ikuba » ou « ikwuba » = un *bout de tronc* qui dépasse le niveau du sol de quelques centimètres seulement et contre lequel l'imprudent se heurte à tout instant. La conséquence de ce manque de protection, c'est que leurs pieds sont exposés à la puce-chique, qui fourmille par endroits. On la nomme « lubwang » avant sa pénétration dans les tissus; « mukwun » ou « musœj » après sa pénétration.

§ 4. Parure.

Si le mot n'eût pas semblé un peu trop prétentieux, j'aurais aimé à intituler ce chapitre : « les bijoux des B. ». Mais un lecteur non averti aurait pu se tromper sur le

degré de civilisation de nos individus. On s'est donc arrêté au titre plus général de « parure ».

Anneaux.

1° ANNEAUX DE CHEF. — Les Ba Dzing-Mukene considèrent les anneaux comme le signe le plus caractéristique de l'autorité. Le chef les porte au bras gauche, depuis le poignet parfois jusqu'au pli du coude. La plupart du temps ces anneaux sont en cuivre jaune, rarement en cuivre rouge, jamais ou quasi jamais en zinc (pl. VI, XIX).

Les B. partagent avec leurs voisins ce respect pour les « kjeeng » = *anneaux de chef*. Mais leurs anneaux de chef sont en zinc. Est-ce le manque de cuivre? C'est peu probable; le paragraphe suivant témoignera de l'abondance de ce métal. Eux nomment la matière première « mujaa a loo a mindel » = m. à m. *métal* (qu'on porte) *au bras* (et qui est) *européen*. Allusion à la couleur du zinc par rapport au cuivre. Ce dernier se nomme « mujaa a loo atsy tsyy » = *métal* (qu'on porte) *au bras* (et qui est) *tout rouge*.

Chaque chef doit payer ce droit de porter des « kjeeng » et cela au chef qui lui est hiérarchiquement supérieur. Je ne saurais dire combien il doit payer, ni comment, ni combien de temps dure son échéance. Une fois qu'il a payé, c'est à lui que sera due la redevance de toute une cuisse pour chaque gibier tué sur son terrain. La taille du gibier importe peu. Il a droit à une cuisse d'éléphant aussi bien qu'à une cuisse de la petite « mbola » = *antilope bleue*. Il est chef!

Si un heureux coup de fusil abat un léopard, la peau lui appartient également. C'est le droit des anneaux.

2° ANNEAUX DES FEMMES. — Les femmes des B. ont l'avantage (?) de porter de lourds anneaux au cou, aux chevilles. Outre cela des bracelets en nombre variable.

Anneau à la cheville. — L'« ija mu lukul » ou « ndzun mikol » = *métal aux pieds* est une pièce considérable. Il s'agit d'un anneau qui atteint 7 à 8 centimètres de diamètre, qui s'ouvre rarement et se ferme avec une charnière faisant corps avec la pièce. Une fois mis, on ferme l'anneau en écrasant la tête de la goupille, ce qui fait que la femme ne peut plus l'enlever sans le secours du forgeron. Un anneau pareil à chaque jambe représente certes un poids de sept à huit kilogrammes de cuivre.

Les femmes prétendent que c'est pour bien se présenter qu'il faut traîner un poids de ce genre, « mu ndyt a kubong » = *pour être belles*.

Les indigènes semblent avoir une autre idée derrière la tête. Ce poids enlèvera à leurs femmes le désir d'aller se promener inutilement. On conçoit que si telle a été l'intention du mari, il a réussi à merveille.

Actuellement les femmes annelées aux pieds avec des pièces de ce genre sont extrêmement rares.

Anneau au cou. — Le « mwang a mpo » = *anneau au cou* pèse également plusieurs kilogrammes. Son diamètre dépasse encore celui des anneaux déjà mentionnés, mais il n'est pas si massif. Comme on vient de le dire pour les anneaux des chevilles, les femmes de la nouvelle génération tiennent d'autres principes sur l'esthétique féminine et ne veulent plus d'ornements si pesants. La coutume a déjà disparu en pas mal d'endroits; il faut chercher pour trouver encore un exemplaire témoin d'un temps qui n'est plus.

Bracelets. — Les femmes et les enfants ont l'habitude de porter cinq ou six bracelets de zinc autour du poignet. Je ne me rappelle pas avoir vu d'autres bracelets de cuivre que ceux du chef. Serait-ce pour sauvegarder la distinction entre chef et non-chef? Les hommes ne portent rien, ou bien un seul anneau de zinc. Ici le chef se montre très

pointilleux; on serait vite condamné si l'on s'oubliait sur ce point.

Si le port de bracelets métalliques leur est quasi interdit, tous, tant hommes que femmes, font un large usage de ce qu'eux nomment « lukung » = *bracelets en crin d'éléphant*. On ne compte pas les artistes qui savent confectionner ces bracelets, qui s'ouvrent et se ferment à volonté. On choisit à cet effet les plus longs crins de la queue d'éléphant. Selon la longueur du crin, on parvient à faire deux fois, trois fois jusqu'à six fois le tour du poignet. Il va de soi que plus le crin sera grand, plus aussi montera la valeur de l'article.

Bagues.

L'usage de porter une bague ne semble pas fort répandu au pays des B. Ceci est d'autant plus compréhensible que la seule *bague* = « ndzinga » qu'ils connaissent est précisément un insigne de chef. La bague ne présente vraiment rien d'artistique; elle se borne à être un simple fil métallique enroulé deux fois autour du doigt.

Le nom « mpet » donné à une bague semble être d'origine étrangère.

Défense de sanglier.

Un bon nombre de B. (j'ai remarqué le fait chez les hommes, jamais chez les femmes) portent à la ceinture une incisive de sanglier. Eux la nomment « madzin ma nim » = *dents de lion*. Or, on peut compter sur les doigts et même sur ceux d'une main le nombre de fois que le lion a fait son apparition dans le pays des B.

Je sais bien qu'une autre bête se nomme encore « nim », mais outre qu'elle est tout aussi rare dans le pays, sa taille ne lui permet pas d'avoir des incisives de cette grandeur. Il s'agit bien là d'une défense de sanglier. Peut-être sa signification est-elle tout autre.

Des figures géométriques la décorent souvent, pour ne pas dire toujours. Ce n'est qu'après mon retour en Europe

que j'ai appris que ces figures pouvaient ne pas être arbitraires.

Impossible aussi de leur faire dire pourquoi ils portaient cette dent. La seule réponse : « Cela nous rend beaux » ! Et pourquoi les femmes ne portent-elles pas une dent de ce genre ? Parce qu'elles ne vont pas à la chasse.

Perles.

Les B. apprécient fortement deux espèces de perles. Les vieilles femmes et les enfants préfèrent la perle « ikawena » = *grosse perle*; les jeunes filles aiment « ludzit » = *perle rouge*.

La grosse perle « ikawena » forme pendant tout un temps le seul costume des enfants des B. Les mamans attachent un gros cercle de ces perles autour des reins de leurs enfants. D'autres font passer la ceinture non pas autour des reins, mais de l'épaule droite sur la hanche gauche, en passant par la poitrine et revenant par le dos sur l'épaule. Les mamans qui veulent être tout à fait généreuses donnent à leurs gosses une première rangée de perles, comme nous venons de la décrire et y ajoutent encore une seconde rangée qui croise la première sur la poitrine et sur le dos. Cet habillement sert aux petites filles comme aux petits garçons.

Un bon nombre d'enfants portent également un collier de perles autour du cou. Le contraste entre ces perles blanches et la peau noire fait très bien.

Les vieilles femmes portent une ceinture de ces perles autour des hanches, tout juste au-dessus du pagne. On en compte une rangée, rarement deux. Je ne saurais dire comment et où les B. se fournissent en perles de cette espèce. Actuellement on s'en procure chez tous les commerçants européens. Mais avant l'occupation ? Reste à voir si la perle « ikawena » avait déjà fait son apparition dans le pays.

La perle rouge, que nous avons appris à connaître sous le nom de « ludzit », peut encore se nommer « kisanga »

ou « lubap ». Enfilées sur une « mudzii » = *corde*, ces perles constituent des colliers fort appréciés par la jeunesse féminine des B. On en juxtapose cinq ou six rangées. Aussi la confection de ces colliers peut les occuper des heures et des heures; « swe ndzit munsa mudzii » *enfiler des perles sur une corde*.

Ce n'est qu'au cou que les femmes des B. mettent des colliers de leur fabrication. Cet ornement semble bien avoir pris la place du lourd collier en cuivre ou en zinc qui leur était réservé. Disons qu'elles ont gagné au change.

Les Blancs leur fournissent actuellement tout ce qu'elles peuvent désirer à ce sujet.

Existe-t-il chez les B. des parures ou des signes qui permettent de distinguer les hommes libres des esclaves, les femmes libres des esclaves? C'est peu probable; on ne m'a jamais rien montré de ce genre. Il n'existe pas non plus de signe qui permette de reconnaître les notables du village (le chef excepté). Certaines tribus connaissent un signe réservé aux jeunes filles non mariées; rien de pareil chez nos B., où aucun indice ne révèle qu'on a affaire à une femme mariée ou non. Les B. ne connaissent rien qui ressemble à une breloque pendentif portée sur la poitrine, sauf quelques fruits de la forêt. Les adultes n'y portent rien.

D'après les dires de certains Missionnaires, les Ba Mbunda auraient l'habitude de faire porter un bandeau blanc aux mères qui viennent de mettre un enfant au monde. Ce bandeau décore le front de la jeune mère. Je n'ai jamais rien rencontré de ce genre chez les B.

Autre ornement inconnu à nos gens : ce sont les anneaux aux doigts des pieds. Ils ne sont pas les seuls à ne pas se servir de cette parure; les tribus qui habitent tout autour de chez eux l'ignorent également.

Enfin les peuplades ne manquent pas dans la Colonie qui sachent se faire construire des ceintures artistiques. Je n'en ai pas vu chez les B. Disons cependant que l'existence de pareilles choses ne me fut connue que de retour

en Europe, où il me fut impossible de me livrer à des recherches. Il reste probable que les B. ont des ornements spéciaux pour les danses, les festins mortuaires, etc. En quoi consistent-ils?

CHAPITRE II.

LE TYPE PSYCHIQUE.

Caractéristiques. — Contrastes.

Les Ba Mbunda ont une figure nettement caractéristique, ce qui permet de les distinguer entre mille. Les B. n'ont rien du type commun de cette espèce (cf. pl. XVI et XX). Ils ne portent pas les tatouages multiples des Ba Shilele; ils ne semblent pas en avoir la sauvagerie (je rappelle que je ne parle pas ici des Ba Dzing du Nord). Ce sont des gens de terre ferme, qui ne sauraient s'habituer à l'eau comme les Ba Ndzadi. Plus fiers que les Ba Dzing-Mukene, avec un caractère plus tranché, plus personnels que ces gens, une fois qu'ils se sentent devenir chauds pour l'un ou l'autre motif. Ils font cause commune avec les Ba Ngoli, anciens conquérants, dit-on, des Ba Dzing-Mukene, contre ces derniers, quitte à les injurier par après parce que les Ba Ngoli mangent du chien, suprême horreur! et parce que ces mêmes individus ont mangé leur chef Benoît lors de la révolte de 1922-1924. Les Ba Ngoli sont pour eux des égaux, les Ba Dzing-Mukene, et surtout les Ba Mbunda, des inférieurs.

Comme tout ce qui se nomme Ba Dzing, ils aiment le voisinage de la forêt et détestent les plaines immenses des Ba Mbunda, où l'eau de pluie disparaît vite, c'est vrai, mais où le soleil donne si fort et l'ombre est répartie si parcimonieusement. Le Mu Dzing saura se contenter de la sauterelle que les Ba Mbunda abattent dans la brousse à l'aide d'une palette, mais, faut-il le dire, quelle comparaison avec le gibier de ses forêts?

Les B. sont réservés avec les Blancs; les premiers voyageurs sont unanimes à ce sujet. Mais entre eux ils aiment la joie expansive, bruyante, les cris accompagnés de battements de mains, de battements de coude.

Fort sensibles à l'injustice, comme tout homme, les B. savent voiler leur haine des années entières, attendant le moment.

Il a l'indolence native et la paresse congénitale à tout être humain, accrues bien sûr par l'action déprimante de la chaleur et la facilité de se procurer des moyens d'existence. Mais qu'il se passionne pour quelque chose, des réserves d'énergie inattendues décuplent ses forces. L'action personnelle n'est certes pas son fait. Au pays des B. l'individu est soumis, absorbé par la collectivité. Mais que quelqu'un le blesse trop fort, et des femmes, que rien ne distingue, osent tenir tête à ceux dont leur faiblesse faisait la force.

Montrez-lui l'avantage immédiat, vous l'avez gagné. Car trente francs à la fin de ce mois lui semble préférable à cent, cent cinquante par mois après sept années d'études. Voit-il son avantage, le désir lui rendra son audace téméraire. Ne le voit-il qu'à longue échéance, il retombe dans l'apathie, que le moindre obstacle finit par rendre totale.

Les B. savent être sincères avec qui les traite avec sincérité; ils seront d'une franchise brutale avec qui les méprise et n'est pas irréprochable. Bien des Blancs l'ont éprouvé à leurs dépens.

Leur intelligence, tout orientée vers la vie pratique, ne se soucie guère de logique dans leurs conceptions au sujet des sorciers, fétiches et ancêtres. Mais comme bien des Noirs, ils sont d'excellents observateurs de la nature et de tout ce qui leur sera utile.

Il nous est fort difficile de pénétrer la mentalité et la morale des B. Ils posent certains actes qui sont répréhensibles en soi : par exemple les relations sexuelles avant le mariage, à titre d'essai; la recherche du sorcier par le poison d'épreuve. Mais quelle est leur appréciation morale

à ce sujet? Ce n'est pas que leur sens moral soit resté à l'état d'enfance, car pour des points analogues leur « code pénal » était d'une sévérité draconienne. Citons les relations, fût-ce passagères, avec une femme de chef; le meurtre par esprit de vengeance; le vol. Nous aurons l'occasion de le constater, l'adultère est plus que rare de la part de la femme. Mais une fois veuve non remariée, elle aura des enfants tant que l'âge le lui permettra. De même les garçons auront des relations avec les filles des diverses épouses de leur père et même avec les femmes de leur père, qui au point de vue indigène ne sont pas ses parentes (à moins qu'elles ne soient du même clan de sa mère à lui).

Le Mu Dzing, on le voit, a tous les caractères d'un homme, d'une nature extrêmement riche, mais non cultivée. Son âme ressemble trop à cet immense Centre Africain dont on commence à soupçonner les richesses et qui s'ignore. C'est encore une forêt vierge, mais elle pullule d'essences splendides. On ne voit que trop les sursauts de l'égoïsme cru; on néglige les trésors de sensibilité que recèle cette âme toute semblable à la nôtre et qui ne demande pour s'ouvrir, avec des retours d'ailleurs brusques en arrière, que la rencontre de la Charité.

Les B. se sont dès lors ouverts à l'Évangile et c'est dans cette partie du pays que la Mission d'Ipamu compte sa chrétienté la plus nombreuse. Ce sont les catéchistes originaires de là qui furent les auxiliaires mis sur notre chemin par la Providence pour commencer la conquête du grand pays des Ba Dzing du Nord.

Le fait que la Mission protestante de Ntsjen n'a pas extraordinairement réussi à s'implanter dans le pays, malgré un personnel blanc cinq et par moment six fois aussi nombreux que le personnel S. J. de la Mission d'Ipamu, semble bien devoir être attribué au fait que les Missionnaires de l' « Unevangelized Tribes of Afrika » sont arrivés chez une tribu où la foi avait été bien enracinée avant leur venue.

SECTION III. — LA VIE MATERIELLE.

CHAPITRE I.

L'HABITATION.

§ 1. Village.

Fortification.

Les villages des Ba Shilele, près de l'embouchure de la Loange, sont de véritables villages fortifiés, entourés de palissades; rien de pareil chez les B. Le village est ouvert à tout venant, ou, pour parler plus exactement, le village est protégé, mais non par une palissade. Le fétiche « lukin » = *fétiche protecteur* veille beaucoup mieux que ne le ferait un « lupang » = *enclos*.

Cette amulette, qu'on nomme aussi « lukin la bwal » = *fétiche protecteur du village* (on rencontrera encore d'autres « lukin » au cours de cette étude), n'est pas une statuette; j'ignore son exacte composition. On le place dans une calebasse; aurait-on affaire à une poudre? On l'enterre à l'entrée de la grand'rue qui constitue le village. Il en interdira l'accès, c'est ce qu'on attend de lui, à tout mauvais génie.

Emplacement.

Le village des B. est bâti en une longue rue; les cases se trouvent alignées à droite et à gauche. Grâce à l'influence du chef dans la construction de son « bwal » = *village*, on arrive à avoir deux lignes exactement parallèles. Entre les deux rangées de maisons s'étend l'« iling la bwal » = *place publique du village*. On entend aussi le nom « ntsa ». Le terme du kikongo-commercial « kibansala » a une tendance à s'introduire.

Il y a des chefs qui ont le talent de bien aménager leur village, qui choisiront une place où les palmiers abondent; en y entrant on a l'impression de s'engager sous une galerie de verdure. Mais il n'y a pas que des chefs de cette catégorie.

Les cases ne se touchent pas (pl. VI). Il y a environ 5 mètres d'une hutte à l'autre. C'est à chaque propriétaire à nettoyer la moitié de cet intervalle; on ne donnera pas un coup de houe en plus. Sans s'en douter, nos B. pratiquent : « Si chacun balaie devant sa porte... »

Sans l'intervention du chef, l'arbitraire régnera en maître. Un tel posera sa case perpendiculairement à la route, tel autre obliquement; un troisième ne veut pas de cet alignement et en commence un nouveau; tel autre enfin en a assez d'aller habiter le village avec le commun des mortels et va se construire une case tout seul dans la forêt. Il laissera pousser les herbes, en sorte qu'il faudra savoir exactement où il habite, ou bien l'on passe à côté de la case sans s'en douter.

Quand le choix leur est laissé de s'établir où ils l'entendent (on comprend aisément que l'Etat ne soit pas indifférent au choix de leur emplacement), ils aiment à s'établir à proximité d'une forêt, bois ou autre groupe d'arbres de quelque importance. Si faire se peut ce bois les protégera contre le vent dominant de la région; ensuite il leur servira de latrines. D'où « we ijaal » = *se rendre au bois qui entoure le village*, euphémisme pour dire « aller à selle ».

Déplacement.

Un village des B. ne reste jamais longtemps en place. Après cinq, six ans ils en ont assez. Le temps n'est pas toujours si prolongé. De multiples causes peuvent provoquer un déplacement. Eux nomment le fait de *déménager tout le village* « sool bwal » ou « sop bwal », ou « sob bwal ».

Le rêve de l'un ou de l'autre indigène peut fournir le

prétexte, surtout si l'atmosphère est favorable à un déplacement. « Me ngja lor ndzej bakul » = *j'ai vu les vieux en songe*, leur racontera-t-il. Personne ne doute au pays que les défunts puissent manifester leurs désirs par des songes. « Ndzej ija fa aku bakul » = *il y a des songes* qui nous viennent des vieux. Ils m'ont dit, continue-t-il, que nous devons bâtir un nouveau village près de tel ou de tel endroit. Cet endroit peut être insalubre, contraire à toutes les coutumes; ils iront là. On comprend l'intervention de l'Etat.

C'est ainsi que sur l'instigation de tel ou de tel illuminé, un village, admirablement bien situé sur la crête de sa colline, décida d'aller se poster près de la rivière. Les « bakul » = les *ancêtres* l'avaient décidé comme cela. Ne perdez pas votre temps à vouloir les en détourner; « mais les moustiques, les tsé-tsé...! » La réponse est apodictique : on échappe aux moustiques en s'entourant d'une épaisse fumée, mais comment échapper à la colère des ancêtres?

La maladie peut être une cause de déplacement. On conçoit aisément que le sol de ces villages soit devenu par endroits de véritables bouillons de culture microbienne. Que ces germes viennent à se répandre, on voudra fuir la contagion en changeant l'emplacement du village.

Propreté.

La propreté laisse en général beaucoup à désirer dans les villages des B. Ils sont d'une négligence rare à ce sujet. Si les herbes n'encombrent pas les abords de la maison, au moins du côté de la façade, ils sont déjà très satisfaits. Ce qui se passe derrière la case ne les préoccupe pas. Normalement ce devrait être la femme sur qui repose l'entretien de la propreté. Il arrive, et le cas n'est pas isolé, que c'est le mari qui peut prendre la houe et se mettre à débrousser le devant de la hutte. L'autorité du chef joue ici un rôle important. Le seul aspect du village vous permet de juger un peu de son esprit d'initiative. Lui est en cause si le village se trouve bien aligné, les maisons à égale distance

l'une de l'autre et comme tirées au cordeau, la grand'place sans herbes, même au cœur de la saison des pluies. On rencontre de ces villages modèles; on désirerait en trouver un plus grand nombre. Puis, dans beaucoup de villages on fait quelque effort, mais l'effort prolongé n'est pas encore le fond de l'âme des B. Le grand nettoyage se fera quand on annoncera l'arrivée imminente de l'agent de l'État, là du moins où il a la bonne idée de se faire respecter. Les balayures sont simplement jetées derrière la maison, où cela ne tarde pas évidemment à se permuter en un centre de culture microbienne.

Pilotis.

Les villages sur pilotis sont chose inconnue chez les B. On en rencontre, dit-on, chez les Ba Lori, qui habitent les marécages de la rive du Kasai. Chez ces gens-là l'habitude aurait persisté de se construire des cases pareilles, même quand ils font des huttes sur la terre ferme. Cela leur permettrait d'ailleurs d'entretenir un feu continu sous la case, précaution extrêmement utile dans un pays infesté de moustiques.

§ 2. Case.

Aspect.

Ce qui frappe tout d'abord quelqu'un qui n'aurait jamais vu une case des B., c'est la place et l'étroitesse de la porte d'entrée; elle ne mesure que 50 centimètres de haut; pour y accéder il faut de plus escalader un marchepied, passer la tête et la partie supérieure du buste à travers l'embrasement de cette porte (on passe tout juste), s'accrocher à l'intérieur de la case, passer une jambe par la porte, s'appuyer sur le marchepied intérieur, encore un mouvement et vous êtes dans la case (pl. VIII).

Construction.

Si vous voulez, assistons à la construction d'une de ces huttes. Plusieurs amis se sont entendus pour collaborer à la construction, opération réservée aux hommes. Ils se

rendront ce service mutuellement. Il faudra avant tout se procurer les montants de bois. Il existe dans toutes les forêts une espèce d'arbres qui résiste mieux que toute autre à la destruction sournoise de la fourmi blanche : c'est le « ndzin ». Chacun des collaborateurs ira donc chercher sa botte de « ndzin ». Ils s'en vont en groupe à la recherche des jeunes tiges. Non que les jeunes tiges aient une force spéciale, mais ils ne savent que faire dans la construction de leurs cases des gros troncs. Chaque individu apporte environ cinq ou six de ces « ndzin ».

Rentrés chez eux, on taille une pointe au gros bout; c'est l'affaire d'une demi-heure. Le propriétaire a déterminé entre-temps la place que sa case va occuper. Ce sera là, à côté d'un tel ou d'un tel. Il a enlevé les herbes qui s'y trouvaient, égalisé le sol, piqué des bâtonnets aux quatre coins de sa future demeure. Demain soir la maison sera bien avancée.

Deux ou trois travailleurs restent au village; les autres vont chercher, qui des « lukœl » = des *liens*, qui des « nkaj nkung » = *feuilles de plantes marécageuses*, feuilles très larges qui, en couches superposées, serviront dans la construction des parois.

Les quatre coins sont déterminés clairement. On enlève les bâtonnets, on y fixe quatre « ndzin ». La maison apparaît alors comme rectangulaire, touchant à la rue par un de ses petits côtés. Le grand côté mesure de 2^m50 à 3 mètres, enlevez-y un demi-mètre et vous avez les dimensions de la façade.

On entame maintenant la construction de trois côtés à la fois, la façade restant ouverte; cela permet d'atteindre plus facilement l'intérieur de la maison et de ne pas brouiller deux parties fort diverses. On tend une liane d'un coin à l'autre. Le long de cette ligne on enfonce les « ndzin » coupés et taillés la veille. 20 centimètres séparent chaque « ndzin ». Ces bâtons constitueront la charpente du mur. La hauteur de la paroi en construction est

d'environ 1^m50. Un adulte ne saurait donc pas se mettre debout dans la case à l'intersection du mur et de la toiture; il saura le faire au milieu de la hutte, sous le faite. A quoi bon se bâtir d'immenses maisons; ils ne s'y tiennent guère durant la journée, et que faire quand on déplacera le village? Une fois les sticks plantés des trois côtés, on les relie par un « ndzin » couché le long des sommets; on les y attache par des lianes.

Avant de parfaire les murs, les B. achèvent le toit. Un « ndzin » d'environ 2 mètres soutient le faite de part et d'autre de la case. De jeunes bambous, ou, plus fréquemment, les premiers bâtons venus courent perpendiculairement du faite à la partie supérieure des murs. Le toit ne forme pas de véranda à droite et à gauche de la maison. C'est à peine s'il dépasse le mur d'une vingtaine de centimètres. A l'avant, par contre, le faite et le toit s'avancent d'au moins 1 mètre au-dessus de la façade (pl. VI, VII). On verra par après quelle est leur intention en faisant cela.

Voilà le plus gros travail de la charpente achevé. La carcasse de la maison s'y trouve presque; il ne manque que la façade.

Voici comment ils s'y prennent pour achever leurs murs. Sur ces pieux plantés en terre il s'agira de lier perpendiculairement de fines lattes de palme et cela à l'intérieur en même temps qu'à l'extérieur, en sorte que notre maison va ressembler à un treillis rectangulaire posé sur le sol. Patiemment on va coudre les « nkaj nkung », les larges feuilles les unes au-dessus des autres sur ce treillis. Le recouvrement se poursuit à l'intérieur et à l'extérieur. Deux hommes, l'un dans la case, l'autre à l'extérieur, se passent la liane aiguisée qui leur sert de fil à travers les feuilles appliquées de part et d'autre contre le treillis de bois. On commence par le bas, et par couches successives on monte jusqu'au toit. Il faut encore remarquer que chaque paroi est cousue indépendamment des

autres; cela permet le transport de toute la maison par morceaux d'un endroit dans un autre.

Ce travail achevé, il faut couvrir le toit. Il est rare que les B. se servent des feuilles « mbvuu » ou « ndal » = *feuilles du palmier-bambou*; ils se contentent habituellement des feuilles de la forêt. C'est à peine s'il faut dire que ces feuilles-ci ne sont pas mises des deux côtés de la charpente du toit, c'est-à-dire à l'intérieur et à l'extérieur. Mais le procédé de couture reste le même : un homme à l'intérieur de la case renvoie la liane qui sert de fil à son compagnon de travail, qui couché sur le toit, y applique des paquets de feuilles. Les lier immédiatement est l'affaire d'un instant, en les perçant de sa liane aiguisée. Le fil rejoint l'homme qui se trouve à l'intérieur. Il attache le fil à la charpente et le renvoie au premier.

Quand les trois parois et le toit sont tout à fait achevés, on aborde la façade. La planche VIII nous montre bien où il faut laisser la seule ouverture qui servira de porte, de fenêtre, etc.

Si l'on demande aux vieux B. pourquoi ils se construisent des portes à accès si peu commode, on reçoit invariablement la même réponse : C'est pour mieux se protéger contre le léopard. Mais si vous êtes un peu plus intime avec eux, ils vous donnent encore une autre réponse : c'est pour se protéger plus efficacement contre les intrus auprès de leurs femmes!

Dans la construction de la façade tout se passe comme nous venons de le décrire jusqu'à 1 mètre du sol. Arrivés à cette hauteur les B. laissent l'ouverture. Notons que jamais l'ouverture n'occupe le milieu de la façade.

Quand les quatre côtés de la case sont bien replaqués des deux côtés de leur recouvrement de feuilles, on aborde la dernière opération, le second revêtement extérieur de la case.

On est allé couper des bambous. Il arrive qu'on doive les chercher très loin; le palmier-bambou (il s'agit du faux

bambou) aime les endroits marécageux. La charge d'un adulte est de cinq à six longs bambous = « mukor » « mbaj » ou « mpïï ». Les tiges mesurent facilement 6 à 7 mètres. C'est une bonne charge pour qui doit se promener quatre à cinq heures avec cela sur les épaules.

Rentrés au village, ils commencent par ce qu'eux nomment « kwul mbaj » = *enlever l'écorce en la grattant*. Puis, d'un coup de machette on les fend d'un bout à l'autre. Si la maison ne presse point, on laissera assez volontiers ces bambous fendus exposés au grand soleil, qui aura vite fait de sécher « müwen » = la *moelle*. Cela a cet avantage que, les bambous une fois liés, on ne doit pas craindre le rétrécissement du bois et le jeu que va prendre toute la ligature.

Les planches VI, VIII nous donnent une idée de la façon dont les maisons des B. peuvent bien se présenter. Le revêtement de ces bambous donne aux maisons des B. un caractère d'achevé, tant du moins que la maison sera entretenue.

Voici le procédé de ligature de ces bambous : on en applique un, coupé à la hauteur voulue, verticalement et la moelle contre le recouvrement en feuilles. On commence par l'attacher par un nœud au « ndzin » ; on passe le fil à travers la paroi à un individu qui se trouve à l'intérieur de la case ; celui-ci lie le fil à un bout de « ndzin » et repasse le fil à l'extérieur en perçant le recouvrement en feuilles. Entre-temps on a préparé un nouveau bambou, coupé en mesure de la paroi, on l'applique, et le travail continue jusqu'au revêtement complet. A l'ouverture de la porte un recouvrement en bambou protège celui qui veut passer contre toute égratignure de la part des « ndzin ».

Pour qu'on puisse commencer l'aménagement intérieur de la maison, il ne reste plus que le marchepied tant intérieur qu'extérieur. Rien de plus simple : Deux pieux en terre fourchus au sommet ; un longeron dans cette fente, et voilà l'escalier achevé.

Il y en a beaucoup qui remplacent le simple marchepied par une petite plate-forme de 50 centimètres de large environ. Aux heures chaudes de la journée on les voit étendus sur ce « lutaal », jasant avec les voisins (pl. VI et VIII).

L'heureux propriétaire peut prendre immédiatement possession de l'immeuble. Il ne reste qu'à en faire l'aménagement intérieur, travail qu'il se réserve.

Premier travail: il convient de balayer les débris de liane, de bambou, de feuilles. Puis on commence à disposer l'intérieur de la maison. Le milieu est réservé à entretenir un feu surtout de nuit. A gauche ou à droite (y a-t-il un usage déterminé?), sur un léger échafaudage, la natte des deux conjoints. Une espèce de claie fait pendant à la natte; on y trouvera toutes espèces d'ustensiles. Dans un coin les armes du mari, son arc, ses flèches. Près de là les instruments aratoires, une ou des machettes. Sous la natte une corbeille qui conserve toute la garde-robe d'un des deux conjoints; une autre corbeille, un petit coffre, contient les pagnes, etc., de l'autre. Avec le linge on trouvera généralement tout leur avoir en fait d'argent, à moins qu'ils ne soient allés le cacher dans le creux d'un arbre dans la forêt. Sous la natte encore se cachent les ustensiles de ménage, les « mfwe » = *vases en terre cuite*, les paniers « ntsaj » = *panier à manioc*; « ikutsang » = *panier van*; « muntung » = *panier à couvercle*. Ajoutez à cela quelques *calebasses* = « mbiin »; quelques petites affaires de rien du tout, suspendues à la toiture, comme des débris de *calebasse* dans un filet, et vous avez l'inventaire complet de ce qui se retrouve dans une maison de B.

On a pu le remarquer, ces maisons ne comportent qu'un compartiment, déjà tout encombré par ailleurs. Il n'y a donc pas place pour des enfants. Dans chaque village des B. il existe donc une « ndzo babaal » = *maison pour garçons non mariés*, ainsi qu'une « ndzo bakaar » = *maison pour jeunes filles non mariées*, où les jeunes gens des deux sexes vont respectivement passer la nuit. Tant que

l'enfant a besoin de sa maman, il restera chez ses parents, mais dès qu'il peut se débrouiller tout seul, et on le sait vite en Afrique, il a sa place parmi la jeunesse de son âge. Nous allons reparler de ces maisons un peu plus loin.

Avant de considérer sa maison comme achevée, tout Mu Dzing y mettra le « lukin la ndzo » = *fétiche protecteur de la case*. On le trouvera généralement attaché à la paroi. Représentez-vous une feuille enroulée contenant un mélange de terre glaise, de couleur rouge, de menus branchages, etc. Est-ce le sorcier qui leur procure ces affaires? Le fait est qu'ils y attachent énormément d'importance.

Charpente de la toiture.

Quand il faut construire un toit d'une certaine importance, mettons le toit du gîte d'étape, les B. se servent d'un moyen bien facile pour consolider la charpente. Pour les toits qui mesurent plusieurs mètres de pente, la charpente se fait en bambous. Mais ce matériel n'est pas suffisamment solide pour pouvoir supporter longtemps le poids que constitue une toiture, surtout quand elle sera mouillée. Pour fortifier leur construction, ils insèrent une *grosse branche* = « lubul » entre les « mbaj » = *bambous*. Il est difficile de préciser combien de « lubul » ils intercalaient de la sorte; cela dépend trop de l'initiative d'un chacun. Il suffit pour que le toit soit bien résistant que ces branches accessoires se trouvent réparties un peu partout sur le toit. Les B. nomment cela « bakaa sooba miti ji mbaj » = *faire alterner les branches et les bambous*.

Porte.

Les portes de leurs cases sont constituées par des bambous assemblés. La porte pend à l'intérieur de la hutte; le soir on n'a qu'à l'appliquer contre l'ouverture.

Ils font habituellement leurs portes avec des restes de bambous, qui n'ont pu servir dans la construction de la case. « Weja » (au pluriel « bijeja ») = *porte* forme un carré qui dépasse environ de 10 centimètres l'ouverture

qui paraît extérieurement. On commence par couper les tiges de bambou à la hauteur voulue; on les ajuste sur le sol un bout à côté de l'autre. Perpendiculairement à ces bambous juxtaposés on en couche deux autres, un à chaque extrémité. La *liane* = « lukœl » fera le reste. Pour qui veut consolider sa porte, il y a toujours moyen de renforcer l'encadrement en appliquant des bambous sur tout le rebord intérieur et extérieur de son travail.

Il y en a parmi les B. qui trouvent ce travail de faire une porte parfaitement inutile. Pour eux une porte constituée par une natte semble leur offrir toutes les garanties désirables. D'ailleurs, il n'est que trop sûr que les meilleures portes B. ne résistent pas aux voleurs. « Ileena » = *porte qui n'est qu'une natte*. On attache cette natte à la partie supérieure de l'ouverture, à l'intérieur de la case. Ouvrir une porte de ce genre se dira « sang ileena » = littéralement, *enrouler la porte*.

Pour les portes du type « weja », ouvrir et fermer se disent « dzuup weja » = *ouvrir la porte*; « dzuuba weja » = *fermer la porte*.

Actuellement, dans les nouvelles maisons en pisé, la porte est notablement plus grande et suspendue à gauche ou à droite, comme ils ont vu faire pour les maisons des Européens. Dans leurs cases en bambous, les portes sont également suspendues à droite ou à gauche de la hutte. Surtout à gauche. L'embrasure, en effet, n'occupe jamais le milieu de la façade, mais se trouve régulièrement à gauche pour qui tourne de dos à la maison; il est donc bien plus pratique de la faire tourner vers l'intérieur et à gauche, où elle trouve libre toute la partie interne de la façade, tandis que si elle tournait à droite, elle se heurterait à la paroi de droite (pl. VIII).

Comment y est-elle suspendue? Actuellement on se sert de simples *lianes* = « lukœl ». On leur fait traverser la paroi de la porte; on l'y attache solidement. L'autre bout de la liane ira rejoindre un des « ndzin » de la paroi de la

case. La voilà munie de sa charnière ou mieux de ses charnières, car la même opération a lieu pour le dessus de la porte comme pour le dessous. J'ai vu des portes qui étaient suspendues par des lamelles en peau d'antilope. On nommait ces charnières « ndzida » = *fermeture* ou encore « manjen » = *ce qui craque* (?). *Fermer une porte* de ce genre se dira « bula manjen ». C'est à cela que vont surtout les restes des peaux utilisées dans la confection des tambours, des bandoulières.

Même système pour obtenir la fermeture de la porte. Une liane fortement liée dans la jointure des bambous laisse pendre une extrémité libre. Celui qui veut fermer la porte n'a qu'à attacher ce bout de liane à un des bambous de la paroi. Ce genre de serrure protège efficacement contre des hommes de bonne volonté, mais nullement contre les voleurs qui, leur coup fait, sauront refaire le nœud avec autant d'adresse que l'heureux propriétaire de l'immeuble.

Rien chez nos B. qui rappelle les sculptures sur le pas des portes; rien non plus qui ressemble au travail artistique dans la confection de la porte même.

On aura remarqué que toute cette construction se fait sans l'emploi d'un seul clou. Les lianes suffisent à tous les besoins. On n'osera même pas dire que l'emploi du matériel européen serait cause d'un surcroît de solidité.

Maison de polygame.

Chaque ménage des B. a sa maison. Si quelqu'un n'en avait pas, le premier travail à faire serait d'en bâtir une. Les polygames ont même autant de maisons qu'ils ont de femmes. Ces différentes maisons se trouvent dans le voisinage l'une de l'autre.

Maison de chef.

La case du chef se distingue actuellement des autres maisons par l'ampleur de la bâtisse. Tous ou quasi tous

les chefs possèdent maintenant des maisons en pisé. J'en ai vu qui comportaient deux ou trois pièces. Mais en quoi se distinguait autrefois la hutte du chef, ou bien s'en distinguait-elle des cases environnantes? On peut se le demander. La coutume existe chez beaucoup de tribus de clôturer la ou les huttes qui se rapportent au même individu. Il semble en rester quelque trace dans l'expression « mukjaj a mboeng » = *femme de la clôture*, nom que porte la première femme du chef. La coutume, en tout cas, si elle a jamais existé chez les B., n'y est plus observée aujourd'hui. Je ne l'ai rencontrée que dans le seul village de Nkunan-dong, village situé sur la rive gauche de la Kamtsha, en face du passage de la rivière, près de l'ancien village de Ngaal Intsoem (1928).

Hangar de palabres.

Dans un bon nombre de villages des B. il existe une construction appelée « iluul ». Imaginez un hangar, quatre pieux et pas des plus droits, comme toit uniquement des feuilles d'étais, qui donnent un peu d'ombre. Aux heures chaudes de la journée, grands et petits se réunissent là pour jaser; les femmes seules sont exclues. Et l'on raconte... C'est le moment où les jeunes gens apprennent l'histoire de la tribu, de ses pérégrinations, les coutumes du groupe, les palabres tranchées, le pourquoi de la sentence; bref c'est sous cet « iluul » qu'ils apprennent ce qu'un jeune garçon des B. doit savoir et parfois aussi ce qu'il ne devrait pas savoir.

On trouve cette construction soit sur la place publique, soit plus fréquemment derrière les maisons.

Maison des étrangers.

L'Etat a fait construire dans chaque village une maison pour étrangers, ou du moins un hangar nommé « ndzo ba Bula Matari » = *maison de l'Etat*. On l'appelle encore « itaan ». Cette maison est ouverte à tout Européen de pas-

sage. Il est peu probable qu'une maison pareille existât dans les villages des B. pour les indigènes de passage. Le chef leur assigne un logement dans telle ou telle maison particulière.

Case des fétiches.

Les villages des Ba Dzing du Nord ont au milieu de la place publique une hutte où se trouve réunie toute une collection de statues, fétiches, etc. Rien de tout cela chez nos B. La maison des fétiches n'y est pas connue.

Maison pour jeunes gens.

Dans tout village des B. on retrouve une maison réservée aux jeunes gens. La « ndzo babaal » est la maison où les jeunes garçons non mariés passent la nuit. La « ndzo bakaar » réunit toute la jeunesse féminine le soir. Y existe-t-il des classes d'âge? Pas de place déterminée au village pour ces constructions; mais la maison qui abrite les enfants du chef se trouve ordinairement près de la maison de ce dernier. Il peut y avoir plusieurs maisons pour garçons et plusieurs également pour les filles. Les filles esclaves occupent la même maison que les jeunes filles libres.

Cuisine.

Un bâtiment spécial pour la cuisine semble un luxe que les B. ne s'accordent pas. S'il fait beau, la place devant la maison fait fonction de cuisine. S'il pleut, la *plate-forme* = « lutaal », que nous avons rencontrée dans la construction de la maison, abritera les trois tisons allumés au milieu desquels se trouve le pot « mfwe », qui contient la ration.

Greniers.

Un grenier, un magasin sont, ou mieux étaient, chose inconnue au pays des B. Et leurs réserves, direz-vous? Pour le manioc ils ne devaient pas en faire. On enlevait au champ ce dont on avait besoin pour chaque jour. La forêt fournissait des légumes frais tous les jours de l'année, qu'il

pleuve ou qu'il ne pleuve pas. La viande se gâte après deux jours, à moins de la boucaner à fond, et même alors elle n'est pas préservée du tout des fourmis, des rats et des voleurs.

Il y avait une chose qu'ils conservaient : la réserve d'arachides. On fait une espèce de sac en « nkaj nkung » = *larges feuilles*; on y dépose la réserve; le tout se suspend à la toiture de la case. On obtient par le fait même et la protection contre les voleurs et contre la vermine. Leur magasin est leur propre chez eux.

Chèvrerie.

On trouvera une chèvrerie dans quasi tous les villages. C'est une construction dont les murs se composent de poutres juxtaposées et reliées au sommet. La « ndzo ntap » = *maison de chèvres* n'a pas de porte. Une fois les chèvres rentrées le soir (et cela arrive régulièrement après une visite de léopard et le massacre qui s'ensuit), on laisse tomber derrière elles le ou les bâtons qui doivent boucher l'orifice. Pour ce motif on nomme cette fermeture « muti a mun a mbwa » = *poutre qui bouche l'ouverture*. Ouvrir la chèvrerie se dira donc « nan muti » = *lever le bâton*; fermer la porte, « tsuma muti » = *enfoncer le bâton*.

Poulailler.

Les poules n'ont pas de poulailler. Elles n'ont qu'à tâcher de se caser sur le faite de quelque maison.

Pigeonnier.

Le pigeonnier commence à faire son apparition un peu partout. L'élevage du pigeon est trop récent pour qu'on puisse en parler au temps jadis.

Le plus à plaindre est le « mbwa » = *chien*. Il ne reçoit jamais rien et ne peut entrer nulle part. On comprend pourquoi « bumbwa » veuille dire la pauvreté.

« Ibel ».

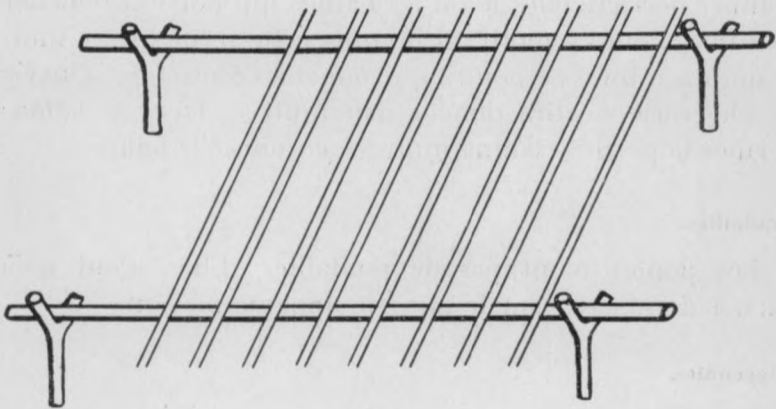
Dans certains villages on rencontre un enclos circulaire, nommé « ibel ». L'entrée en est strictement réservée aux anciens; aucune femme surtout ne peut y mettre le pied. C'est un enclos à ciel ouvert. Les B. y plantent des arbres à croissance rapide, qui portent le nom de « munen ». Il resterait à examiner si l'on trouve de ces enclos dans tous les villages des B. A Intsoem on trouvait un enclos de ce genre en 1929. Il serait intéressant de noter si dans le déplacement du village on a rebâti aussi cet « ibel ».

On reparlera de cet « ibel » avec plus de détails dans la section 5, qui traite de la vie religieuse; cet enclos doit, en effet, se rattacher au culte des ancêtres.

§ 3. Mobilier.

Chaises.

La chaise-longue, déjà assez en usage chez les B., est d'introduction récente et due à l'influence européenne.



Itoi.

On remplace la toile qui sert de siège par une natte tressée à cette intention. Un clou recourbé prend la place de notre rivet à l'articulation des montants en bois. La chaise manque de la stabilité qui caractérise la nôtre, c'est entendu; n'empêche qu'elle est bien pratique.

La chaise fixe se nomme « itol ». Elle se présente sous forme de table, mais est utilisée comme simple siège. On plante en terre quatre branchages qui au sommet s'ouvrent pour former une fourche. On y couche un *longeron* = « mukjeng ». Les quatre supports, nommés « ita », sont plantés, soit en carré, soit plus souvent en rectangle. Sur ces longerons et perpendiculairement à ceux-ci, les B. lient des branchages plus fins, d'un doigt d'épaisseur, qu'ils nomment « mitara ». (Les « mitara » sont plus serrés que ne le montre la figure.) Attacher les « mitara » aux « mukjeng » se dit « lal mitara » = *lier les branchages*. Le siège achevé mesure à peu près 1 mètre carré de surface. Sa hauteur est de 40 centimètres.

Je trouve également la mention d'un siège « nkomunkit » = *siège pour féticheur*. Il s'agit d'un tronc d'arbre de 25 centimètres de haut; le féticheur s'en sert quand il fabrique ses fétiches.

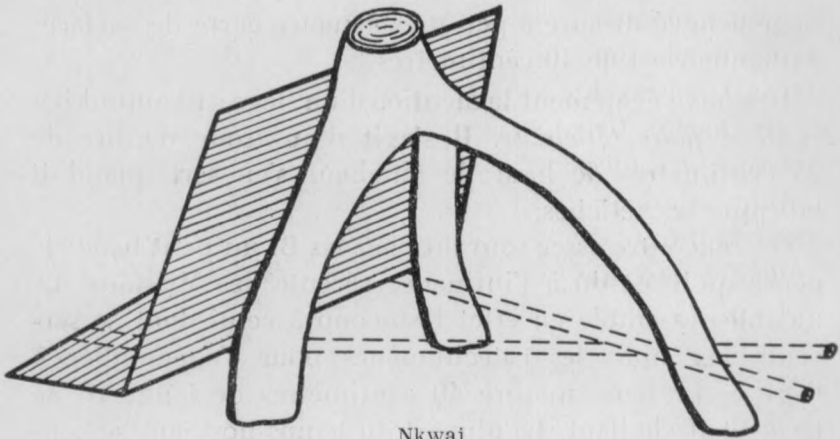
On rencontre assez souvent chez les B. un petit banc; je pense qu'il est dû à l'influence récente des Missions. Le meuble ressemble en effet beaucoup à celui dont se servent chez nous les catéchumènes pour s'agenouiller à l'église. Le banc mesure 40 centimètres de long, 10 de large et 10 de haut. La plupart du temps nos gens se contentent d'équarrir grossièrement une pièce de bois ramassée dans la forêt.

Trépied.

Le trépied des B. diffère notablement de tous ceux que montre l'étude du D^r J. Maes sur *Les trépieds et appuis-dos du Congo belge*. (ANNALES DU MUSÉE DU CONGO BELGE, Tervueren, Ethnographie, D, série 6, t. I, fasc. 2.)

Il consiste en un trépied naturel dont les trois branches se rejoignent à 1 mètre au-dessus du sol. Le tronc-souche de ces trois branches est coupé à une dizaine de centimètres au-dessus du point de jonction des branches. Le siège se fera du côté où deux des trois points d'appui se rappro-

chent le plus. Voici comment ils s'y prennent : ils lient deux forts bambous au pied arrière du trépied, de façon à les faire diverger vers chacun des pieds avant, qu'ils dépassent d'environ 30 centimètres. Au passage on les lie aux pieds du trépied. Les deux bambous n'occupent pas une position horizontale; ils sont légèrement inclinés de façon à ce que le siège soit, lui aussi, incliné vers le dossier. On lie des bambous, qui constituent la chaise sur les deux bouts qui dépassent. D'autres bambous, liés le long des montants, formeront le dossier. Le tout se nomme



Nkwaj.

« nkwaj » ou « nkwas ». L'inconvénient de cette chaise est qu'elle constitue un meuble extrêmement lourd.

Ceux qui n'auraient pas de siège, et ils constituent la grande majorité, se contentent de s'asseoir sur un morceau de bois de chauffage. S'ils n'ont même pas cela, ils s'installent sur le sol. Les Ba Kongo aiment à s'asseoir les jambes repliées à la façon des tailleurs. Les B. connaissent cette manière d'être assis; ils la nomment « beem mbjel » = *fermer les jambes*. Eux-mêmes ne s'en servent jamais. On les voit rarement assis en repliant les jambes du même côté, chose qu'ils nomment « bwel mikol ». La position assise des B. est de s'asseoir en allongeant les jambes

devant eux, soit en ligne droite, soit surtout en les repliant de manière que quelques-uns puissent laisser reposer le menton sur les genoux.

Lit.

Les B. dorment sur des nattes. On lira ailleurs dans le chapitre qui traite de l'industrie comment se font les nattes au pays des B. (sec. 3, ch. IV, § 2). Qu'il suffise ici de faire remarquer comment ils dressent la natte pour qu'elle soit prête à être utilisée.

Ils font reposer la natte sur des traverses, qui elles sont retenues par des lianes sur deux longerons. Ces derniers reposent par leurs extrémités sur des branches fichées en terre. Le choix de ces soutiens n'est pas laissé à l'arbitraire d'un chacun. Ce sont les branches de « ndzin » ou le plus souvent des pièces extraites d'un des arbustes suivants : « musambin » = *arbuste de marais*; « musjep » = connu pour la dureté de son bois; « itel ». Remarquons la naturelle horreur qu'éprouvent les B. de se coucher sur le sol nu.

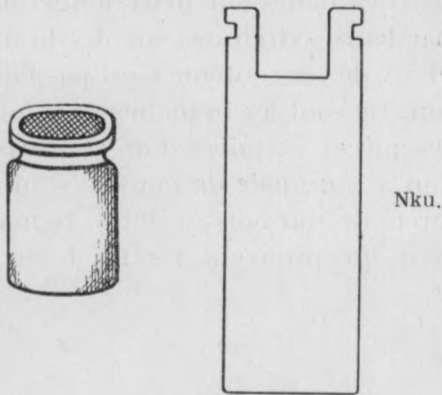
Appui-nuque.

Je n'ai pas rencontré d'appui-nuque ou appui-tête. On en trouve cependant chez un bon nombre de tribus de notre Mission; ainsi chez les Ba Yaka, Ba Nkanu, Ba Tshok. On se contente au pays des B. du petit banc dont ils se servent pour s'agenouiller à l'église. Les plus délicats se fabriquent en fait de chevet un sac en tissu de raphia. Ils l'ont bourré de feuilles de maïs. Le nom de ce sac est « lukup la nenga mutsœ » = *sac pour déposer la tête*.

Mortier. — Pilon.

Le mortier est certes un des instruments dont les femmes des B. se servent le plus. On en rencontre de deux espèces. Le plus simple n'est qu'un plateau de bois de 60 centimètres de diamètre, de 10 à 15 centimètres d'épais-

seur. Le plateau, dont je m'excuse d'ignorer le nom, se dépose sur le sol; la femme s'assied devant et le travail commence. Plus répandu est le mortier, qui prend la forme d'un cylindre d'environ 1 mètre de haut. C'est un tronçon de l'arbre « ibœl », coupé à la hauteur voulue. Dans la partie supérieure les B. ont brûlé un creux pour permettre d'y déposer ce qu'il s'agit de piler. De ces « nku » = *mortiers cylindriques* il existe encore deux grandeurs. Le « nku » désigne le mortier tel que nous venons de le décrire; le « nku ikikje » = *petit mortier* sert à désigner un mortier du même type, mais notablement plus



Coupe du « nku ».

réduit. L'opération se dit « tso » = *piler*, peu importe ce qu'il s'agit de piler. On dira ainsi « tso ntsoo » = *piler du manioc*; « tso mjeen ji nkuung » = *mélanger du sable et du gravier* dans la confection du béton.

Comme je viens de le dire, on brûle le creux supérieur de ce bout de tronc. Au fur et à mesure qu'il y a moyen de détacher les parties ignées, on les détache à l'aide d'une machette; on les rejette hors du mortier. C'est par des braises accumulées à la surface supérieure qu'ils parviennent à mettre le feu au bois. Comment s'y prennent-ils pour empêcher que le feu n'aille trop à droite ou trop à gauche? Le fait est qu'ils vous apportent toujours un mor-

tier dont les *parois intérieures* = « *ibja i nku* » sont bien parallèles. Le creux compte facilement 25 centimètres.

Quasi tous les mortiers portent à leurs parties supérieure et extérieure une *raie* = « *mundzinga* » creusée dans le bois, parallèlement à la bordure supérieure, mais à environ 10 centimètres plus bas. Son utilité semble consister avant tout à offrir une prise à qui veut transporter le « *nku* » d'un endroit à un autre.

Le *pilon* = « *mbwi* » consiste en un long bâton extrait de l'arbre « *musjep* ». Le pilon ne porte pas d'enjolivures.

Les femmes des B. aiment à travailler à deux, à trois autour d'un même mortier. Au rythme des chants, les pilons se lèvent et descendent en cadence, s'étouffant dans un bruit sourd, comme qui dirait de multiples marteaux qui travaillent de concert.

§ 4. Foyer.

Le *feu* = « *mbaa* » est la joie des villages des B. Il leur sert non seulement à préparer la cuisine, mais c'est autour de lui qu'ils se réunissent et s'accroupissent le soir, qu'ils peuvent jaser des heures durant. Et quand la conversation languit, quelqu'un *attisera le feu* = « *poj mbaa* »; leurs visages s'illuminent un moment par le feu qui monte; la conversation interrompue reprend. En se retirant le soir dans leurs cases, ils prennent leur feu avec eux, tant pour se chauffer la nuit que pour conserver toujours chez eux l'« *ijot la mbaa* » = *morceau de bois igné*, qu'il suffira d'attiser pour produire de nouveau un feu complet. Ils sont entre eux d'une gentillesse remarquable sur ce point. Il est probable que tous en arrivent un jour à manquer de feu. Ils sont enchantés de le trouver à portée de main chez l'un ou l'autre voisin bienveillant.

Préparation du feu.

Quand on a perdu tout feu dans un village, ce qui doit arriver très très rarement, mais enfin ce qui peut arriver,

il s'agit de le rallumer au plus vite. *On extrait du feu des pierres* = « bul mbaa munsa nkuung ». Il suffit pour cela de les heurter violemment, ce que tous savent très bien. Ils en font tomber des *étincelles* = « ijej la mbaa » ou « ntsjej a mbaa » sur des *herbes fortement séchées* = « mileeng mineejum ». L'opération reprend jusqu'à ce que le résultat soit atteint. Ces herbes une fois en feu, on y allume des tiges de bambou fendillées, tiges qui s'allument aisément. Quand on peut dire « mbaj kujja » = *les bambous brûlent*, on les approche du bois de chauffage finement haché; on y consacrera autant de tiges de bambou qu'il le faudra, jusqu'au moment où le bois prendra feu.

Les Ba Mbunda ont un tout autre système pour faire le feu. Ils ont l'allume-feu rotatif.

Dès que le feu monte, on criera « baki ja ja mbaa » = *on a réussi à mettre le feu au bois*. Il ne sera plus question de le perdre de si tôt, jusqu'à ce qu'une nouvelle imprudence les oblige à tout recommencer.

Forme du foyer.

Les B. connaissent un véritable *four* = « mundzing ». C'est un puits d'une cinquantaine de centimètres de côté creusé dans le sol. On dispose les braises au fond du puits; en soufflant dessus on les tiendra à l'état igné. Au-dessus de l'ouverture on couche des branchages et c'est sur celles-ci que se cuit la viande ou le poisson.

Le poêle étant encore un meuble inconnu au pays des B., on se contente de bien moins. La bouillotte se pose simplement sur les bouts incandescents de trois morceaux de bois, disposés de façon à converger vers un point. Faut-il activer le feu, il suffit de faire tomber les écailles déjà consumées pour que le vent puisse librement agir sur les parties actuellement attaquées par le feu. Pour faire tomber ces cendres on se sert habituellement de l'une ou de l'autre bûche qu'on a sous la main, parfois même d'une

bûche du foyer. On frotte une extrémité contre l'autre et le résultat est obtenu.

Bois de chauffage.

Le charbon étant inconnu au pays des B., il ne leur reste que de faire toute leur cuisine au bois; celui-ci, par contre, surabonde.

Sous le nom de « lukun » = *bûche*, les B. entendent toute pièce ligneuse propre à entretenir le feu. Ils l'appliquent donc à des essences de bois bien diverses. Ainsi, en remontant des champs en période de nettoyage, on les verra chargés de bois de toutes sortes, un peu selon les capacités de portage et surtout d'après le goût d'un chacun à emporter une grande ou une petite pièce.

Cela ne veut pas dire qu'ils mettent toutes les essences de bois sur la même ligne; loin de là. Tous savent très bien que le tronc du « kjet i ntsje », arbre qui pousse uniquement en brousse, à bois jaunâtre, tronc tortueux, feuillage rougeâtre, donne d'excellentes braises, qui résistent longtemps à l'action du feu. Mais quand on n'a pas le « kjet » on se contente de ce qu'on trouve. A la place de « lukun » on entend encore et tout aussi souvent « mis-jala » et « ntseera ».

Ramasser du bois de chauffage se dira « ling nkun » ou « bool nkun ». Si le bois doit être coupé on dira « tiit ntseera ». Il arrivera que le bois soit trop gros et qu'il faille le fendre; « itiit i lukun » sera le nom réservé à chaque partie. Les B. connaissent aussi un nom pour désigner un *tas de bois de chauffage* = « itot la nkun ».

C'est à celui qui fait la cuisine de veiller à avoir tout ce matériel en surabondance. Pour les B. qui habitent près d'une forêt, l'inconvénient est minime. Mais pour les gens qui sont logés à une demi-heure et plus de leur forêt on conçoit aisément que cette nécessité constitue une véritable corvée.

Flambeau.

Aucun Mu Dzing ne s'aventurera le soir dans la forêt sans un flambeau. Il s'agit simplement d'une pièce de bois allumée qu'il agite et qui de la sorte entretient le feu; « wung mbaa mu mbwa » = *agiter le feu en cours de route*. Les B. craignent l'obscurité, quand les fauves et les serpents s'éveillent. Son flambeau écartera ces indésirables.

Dans la maison ils ne se servent guère d'autre lumière que de leur petit feu, qu'ils font monter pour donner plus de clarté. Leur case n'est d'ailleurs pas tellement grande qu'ils ne puissent s'y retrouver sans lumière.

Nous aurons l'occasion plus loin de revenir sur l'usage du feu que font les pêcheurs en l'attachant à leur pirogue de pêche.

CHAPITRE II.**L'ALIMENTATION.**

Le repas substantiel des B. a lieu le soir. Au coucher du soleil ils sont revenus de la chasse; les voilà attendant l'obscurité pour commencer à manger. La femme leur a tout préparé; ils peuvent commencer; gare à elle si le menu n'est pas prêt! Elle aura l'occasion de s'entendre dire par son mari qu'il a dépensé tant d'argent inutilement pour se procurer une femme qui ne sait pas encore lui préparer à temps de quoi se refaire...

Cela ne veut pas dire que nos B. ne mangent que le soir. Pendant toute la journée on les voit grignoter du maïs, mâcher un peu de manioc, etc.

§ 1. Aliments.

Au repas du soir le menu n'offre guère de variation. Le repas est surtout végétarien; le manioc en forme le plat consistant. Comme accessoires, très bienvenus d'ailleurs,

un morceau de viande, s'il y en a, mais toujours il leur faut un peu de légumes. Comme boisson pendant le repas, de l'eau claire; après le repas, du vin de palme.

Manioc et bananes.

La préparation du manioc et de la banane fera l'objet d'un exposé spécial dans un paragraphe consacré à ces aliments importants (ch. III, § 1^{er}).

Patates douces.

Les « bikwa » = *patates douces* sont, de l'avis de tous les B., une nourriture extrêmement maigre. Qui mangerait donc bien des « bikwa », si ce n'est celui qui n'a rien d'autre à sa disposition?

La préparation en est réduite à sa plus simple expression. On les laisse cuire dans de l'eau. Quand les carottes, coupées en tranches, ont atteint un degré de mollesse suffisant, on verse l'eau; on laisse refroidir; le plat est prêt.

Il est à remarquer que nos B. mangent quasi toutes choses froides. Manger chaud serait un signe que le possesseur a hâte de faire disparaître toute trace de sa manducation. C'est s'avouer coupable de vol. Cette remarque vaut aussi pour ce qui suit.

Mais.

Le maïs se rencontre à l'état comestible sous une triple forme.

Sous forme de farine, le maïs reçoit plusieurs appellations : « masang », « sek », « ngwaj ». Les B. ne se servent pas beaucoup du maïs sous cette forme. Toutes les femmes savent le faire, si jamais un Européen de passage en demandait pour ses porteurs. On égrène le maïs dans un panier; le tout se verse dans un mortier; on pile, on vanne; la farine blanche reste exposée au soleil pour un séchage à fond.

Sous forme de maïs bruni, on le rencontre tous les jours

entre les mains des gamins. On délivre l'épi du recouvrement de ses feuilles; on le promène dégarni au-dessus du feu, ou bien on le laisse brunir sous la cendre toute brûlante. On nomme cela « fup bitu ».

Sous forme de maïs vert les jeunes B. en raffolent. C'est effectivement un plat délicieux. En cet état il se nomme « bitu bine mbvuu » = *maïs non mûr*. La feuille n'a point encore perdu sa couleur verte; les jeunes graines, d'une blancheur éclatante conservent un goût sucré.

Il existe encore une autre préparation qu'on peut faire subir au maïs, mais pour cela il faut le laisser tremper deux ou trois jours dans l'eau; il faut l'y laisser se gonfler « bitu biwuma ku madza ». Après cela les femmes le pilent. J'ignore les détails ultérieurs de la préparation.

Arachides.

Les « ndzuu » = *arachides* sont consommées toutes crues. Je ne sais même pas si on les mange autrement. *On craque la gousse*, ce qui se dit « bul bipuj bi ndzuu », et l'on mange son contenu.

Il y en a qui disent qu'on fait *griller les arachides* = « kang ndzuu »; je ne l'ai pas vu faire. D'autres enfin semblent vouloir faire une *couque d'arachides* = « lupaj la ndzuu ». On commence par *piler les arachides* = « tso lupaj »; quand tout est bien farineux on en fait une pâte en y *mélangeant de l'eau* = « sa madza mu lupaj »; le but de cette opération est que la pâte puisse se *mettre dans des feuilles* et puisse être mise sur le feu = « kuda, sa ku mbaa ».

Légumes.

La jeune feuille de manioc est de loin le légume le plus apprécié. Les noms dès lors ne lui manquent pas : « mabwa », ou « mabvwa », « kakam », « matam », « naa ndzaan », et comme si cela ne suffisait pas encore, le mot

« saka sak », originaire du kikongo commercial, parlé par les Blancs de la région, a une forte tendance à s'introduire. Est-ce le goût légèrement acide qui a acquis cette faveur au légume? Est-ce la grande facilité avec laquelle on le récolte? Il faut y veiller, car tel de nos champs fut menacé de ne rien produire du tout, à cause des ravages que nos gens y accomplissaient en cueillant de quoi manger avec leur manioc.

Ce que les résidents européens appellent le « mileembe », les B. le nomment « makej », si on parle de l'espèce cultivée dans les villages, derrière les maisons; « mpool » est un autre nom qui désigne une espèce analogue. Si l'on veut parler de l'espèce qui pousse dans la forêt, il faut la désigner sous le nom de « makej ma nkung ».

Un autre légume que fournit la forêt se nomme « ijoo » (en kingoli : « ajona »). Le « sje nkung » s'y trouve aussi.

Un légume caractérisé par ses petites feuilles est le « tumpang » (en kingoli : « antsog »). Les feuilles rouges qu'on étête sont propres aux « muntsjun » et aux « muleen ».

Sur les grandes mottes de terre on rencontre le légume qu'on appelle « budzung ». Enfin, les feuilles d'un arbuste fournissent le « mpol a nkung ».

A ma connaissance, il n'y a qu'une recette pour préparer toutes ces espèces de légumes. On commence par les couper en petits morceaux; on les met dans la *bouilloire* = « mfwe » avec un peu d'eau; on laisse bouillir, on pile, les légumes sont prêts.

Pour la cueillette, les B. ne prendront que les toutes jeunes pousses, qu'ils nomment « mutoon lukaj ».

Fèves.

Je ne cite qu'en passant les fèves : « nkwen ». Nos gens en raffolent, mais l'article est encore trop jeune dans la région pour connaître une grande extension.

Fruits.

Les B. connaissent de très nombreux fruits de la forêt, dont ils se servent pour agréments leur alimentation. En dresser une liste complète, il ne faut pas encore y songer. Le lecteur ne trouvera donc ici que les noms des fruits que j'ai pu recueillir.

« Lumeu », fruit qui ressemble extérieurement assez bien à notre pomme, sauf que sa chair est molle à maturité. La grande forêt des environs d'Ipamu contient une quantité énorme de ces fruits, et cela semble se vérifier pour tout le pays des B. Ce sont en effet ces fruits qui servent de cible dans les exercices de tir à l'arc auxquels se livrent les jeunes gens des B., sous la conduite de l'un ou l'autre des plus anciens.

« Kindja », fruit rouge vif, grand comme une amande. Se cherche spécialement près des cours d'eau.

« Ntsung », grands fruits ronds de 20 à 30 centimètres de diamètre. Leur pelure rugueuse reste verte à maturité. Ils ont cette particularité d'être accolés au tronc de l'arbre. Ne sont pas particulièrement recherchés.

« Mpej idut », fruits de la grandeur d'une cerise. Ils deviennent rouges à maturité.

« Mpej musim », grands fruits rouges à maturité.

« Lusop », petits fruits rouges de la forêt.

« Itswa intsœng », fruits ronds de 25 centimètres de diamètre.

« Ntsaaj », « ipit », « munkung », « too too », fruits comestibles sur lesquels je n'ai aucun détail.

Ananas.

Nos B. connaissent deux espèces de fruits qui portent ce nom : l'espèce sauvage, « mbungong a musyt » = *ananas de la forêt*, et l'espèce qui ne croît pas en forêt, « mbungong a mpur » = *ananas d'Europe*.

Notablement plus petit que l'espèce cultivée, l'ananas de la forêt se reconnaît aisément à sa teinte jaune. Les

B. le mangent, c'est évident, mais ne le cultivent pas. Ils l'offriront aux Blancs de passage, le vendront aux diverses factoreries, le présenteront au marché, etc.

Ceci se vérifie surtout pour l'ananas de la seconde espèce. Ils le cultivent pour les Blancs. Disons de suite qu'ils se sont procurés de la sorte une espèce vraiment géante. J'ai vu de ces fruits qui mesuraient 50 centimètres de longueur. Les Ba Dzing-Mukene sont plus avancés sur ce point que la plupart des gens de la Kamtsha.

Récolter des ananas se dit « bool mbungong ». C'est un travail que l'homme se réserve. Un dernier détail, la tête de l'ananas qui servira à propager l'espèce porte le même nom que les graines des autres plantes. Ainsi on parlera de « lupej lu mbungong » = m. à m. *graine d'ananas*. Or, tout le monde sait que cette plante ne se reproduit pas par des graines. Nos B. savent très bien comment il faut s'y prendre pour conserver la plante.

Canne à sucre.

La culture de la *canne à sucre* = « musong » n'est pas poussée comme il faut chez les B. C'est à peine si l'on distingue quelques tiges dans les environs immédiats de la case. Et encore la coutume est-elle loin d'être universelle. Ils en sont friands cependant, comme tous les Noirs de la région; cet article apparaît en effet régulièrement sur le marché.

Champignons.

Le nombre de champignons comestibles est très considérable chez toutes les tribus; ce sont la plupart du temps les seuls qui aient un nom. Les B. possèdent tout un répertoire de noms de champignons, dont je n'ai pu noter que quelques-uns.

« Boo » est le nom pour toute l'espèce quelles qu'en soient par ailleurs la taille et la comestibilité. Tous savent le peu de temps que demande un champignon pour attein-

dre la perfection de son genre. « Boo batuu mpip aje » = *les champignons se lèvent en une nuit.*

Un champignon très recherché et très répandu est celui qu'ils nomment « bumfut », champignon qui croît sur les régimes de noix de palme évidés. Chaque matin c'était une course à qui arriverait le premier pour cueillir le plus de « bumfut » possible.

Le grand champignon « tum » attire évidemment le plus d'amateurs.

Le plus petit champignon pour les B. est le « mantsemang »; il mesure à peine 3 millimètres. N'empêche qu'ils en raffolent.

Viande.

La viande peut se préparer de deux façons chez les B. :

On peut la faire cuire dans de l'eau bouillante; c'est ce qu'on appelle alors « teel mbii », ou « teel mbii ji madza » = *préparer de la viande avec de l'eau.* Ils savent très bien que la qualité de la soupe est en raison inverse de la saveur qui reste à la viande. Aussi n'ont-ils garde de jeter cette soupe « madza ma mbii » = *m. à m. eau de viande.*

Cette recette ne jouit pas d'une faveur exceptionnelle; on y perd le goût de la viande. On comprend que pour des B. ce soit un argument fort.

Une autre recette consiste à « jaang mbii » = *boucaner la viande.*

Le morceau de viande est fiché sur un petit bâton qui est planté en terre près du foyer. Quand un côté est suffisamment séché (car c'est jusque-là qu'ils le poussent) ils tournent le bâtonnet, et maintenant c'est le tour de l'autre côté. Cette méthode rend la viande coriace, noire, filandreuse. Elle est néanmoins la plus en usage. « Jaang musong a mbii », c'est comme cela encore qu'ils nomment cette recette.

La graisse est fort appréciée, faut-il le dire? Il serait bien intéressant de savoir si les B. connaissent un système

de préparation. Ainsi un éléphant tué leur procure quasi toujours un bon nombre de kilogrammes de graisse. Le petit cri-cri, nous allons en reparler, jouit des préférences des B. précisément par le fait que son petit corps semble constituer un réservoir de matières adipeuses.

Remarquons que le sang caillé ne se perd pas. On le laisse se former en une masse; on la distribue, les amateurs ne manquent pas! Jamais un Mu Dzing ne boira du sang cru.

Chaque adulte des B. a un plat de viande qu'il lui est interdit de manger. C'est la viande de la bête alliée au clan. Cette bête appartient au clan; c'est un frère, important par moments, et qu'il sera alors permis de supprimer, jamais de manger! Il faut dire que cette interdiction est sévèrement gardée.

Il y a quelques animaux qui ne sont dans aucun clan; tels : le sanglier, le singe; on y reviendra. Le serpent, par contre, fait partie des clans. Même le léopard figure comme membre de clan. Ce peut être un frère dangereux, du moins pour les chèvres; on fera alors son possible pour délivrer la région d'un parent de ce genre; mais si l'on parvient à tuer le fauve, personne du clan du léopard ne voudra manger de sa viande.

Le clan du chef du village d'Ipamu était celui du « kumu kum » = *épervier*, voleur de poussins et par là hôte peu désiré. Or, il se fit qu'un heureux coup de fusil nous en descend un. Peu après le chef est venu nous demander des dommages, parce que nous avions tué son frère... Les enfants du village pouvaient en manger comme bon leur semblait; lui ou ses frères de clan, jamais.

Il semble pourtant que pour autant que j'ai pu comprendre, l'idée de la métempsyose doit se mêler à cette idée d'interdiction. Les ancêtres, en effet, ne s'incarnent pas dans n'importe quel animal, mais prennent de préférence la forme de la bête alliée au clan.

Même chrétiens, les B. continuent à observer cette abstention qui est propre à leur clan. Ils la nomment « ikin » = *interdiction*. Remarquons la parenté entre « ikin » et « lukin » = *fétiche protecteur*, qui dérive manifestement du même radical. Malgré cela, il n'est pas évident que « ikin » soit autre chose qu'une reconnaissance purement civile, dirions-nous, de leurs clans.

Viandes non mangées.

Les B. ne mangeront jamais le *chat* : « muwee », « kingo », « ndzema », « ndzu ndzu », autant de noms divers. Il est probable que tous aient une signification assez rapprochée. Un *jeune chat* se dit « mwi ngo ».

Quand on leur demande pourquoi ils ne mangent pas cet animal, « il mange les mêmes choses que nous », répondent-ils. On comprend, dès lors, pourquoi leurs scrupules s'arrêtent dès qu'il n'est plus question de chat domestique. En effet, le « mukjang » = *chat sauvage* ou le « mpong a mpong » sont croqués tout à fait comme les autres bêtes de la forêt. Même remarque pour cette autre espèce de chat sauvage qui porte le nom de « mufuu ».

Un autre animal que les B. ne mangeront jamais c'est le « mbwa » ou « kwee » = le *chien*. Les Ba Ngoli par contre mangent le chien. Aussi, dans leurs disputes avec ces gens, quand ils les apostrophent : Vous mangez des hommes à la Kamtsha! la réponse est « ba ngul buja dja mbwa » = les *Ba Ngoli mangent du chien!* Le même motif inspire probablement leur abstinence de la chair du chat et de celle du chien. Ceci est d'autant plus vrai que l'existence du chien dans les villages des B. n'est pas précisément rose. Il ne reçoit rien!

Je ne saurais dire si le chacal, rare par ailleurs au pays des B. profite également de ce traitement de faveur, c'est peu probable. Le « mbwa ntsje » ou le « mbala ngom » sont probablement les bienvenus dans une casserole des B.

Rats.

Distinguons nettement le rat des champs et le rat des maisons.

Le « mpuu » = *rat des maisons* ne se mange pas, toujours pour le même motif, il mange la même nourriture que nous. On le tue, et quand ces petites bêtes se sont trop multipliées, on organisera une battue, mais le gibier pris de la sorte n'est pas pour eux!

Les B. prétendent que les Ba Mbunda mangent des rats de maison. C'est pour eux l'occasion de ridiculiser leurs voisins du Sud, bien à tort paraît-il, car les missionnaires des Ba Mbunda sont unanimes à affirmer que leurs gens ne mangent pas cette espèce de nourriture. Mais chez les Ba Mbunda on raconte que les Ba Pende se livrent à un festin de ce genre! Qu'en est-il au juste?

Les B. ont immédiatement trouvé le motif, qui pousserait les Ba Mbunda à manger des rats. Ces gens manquent de forêts, donc de gibier; ils n'ont donc que les rares antilopes de la brousse et les sauterelles! On comprend qu'ils se jettent sur le gibier qui commet l'imprudence de s'aventurer dans leurs propres demeures!

Le rat des champs, ce n'est pas la même chose! Le rat « nkum » est une bonne aubaine pour les petits B. qui le rencontrent. Il mesure 12 centimètres de long, cela vaut un coup de flèche! Un autre rat « naa milwaj » = *qui a des stries* est de taille un peu inférieure, ne mesure que 8 centimètres, est cependant estimé. Le rat « itoo », avec ses longues pattes arrière, ses oreilles dressées en éventail, n'a guère du rat que le museau. Aussi, ne se font-ils aucun scrupule de le manger.

Poisson.

Là où l'on sait se procurer du poisson, les B. font un usage très abondant de cet aliment. Ici aussi nous retrouvons l'interdiction « ikin » qui pèse sur les membres du clan de s'abstenir de telle ou de telle espèce de poisson

apparentée au clan. Je dois même dire que j'ai rencontré notablement plus de clans qui considéraient un poisson comme membre du clan, que de clans qui avaient agrégé un animal domestique ou sauvage.

Mais outre cela, on rencontre tel ou tel groupe de poissons, que seules les femmes mangent avec les enfants. Ainsi le poisson « baba » leur est réservé, si la capture est un individu de taille inférieure; les hommes se réservent les grands et les gros! Tel autre poisson, le « mutswa » est mangé par les Ba Ngoli et une partie des B. tandis que une autre partie des B. n'en veut pas.

Quant à la préparation du poisson, on peut le *griller* = « jaang mbii madza ». La méthode reste identique à celle décrite dans la préparation de la viande. On perce le morceau de part en part à l'aide d'un petit bâton « musonga », on plante ce dernier en terre, on tourne la charge du côté du feu selon les besoins.

Si on préfère cuire le poisson, les B. connaissent cette recette également « teel mbii madza munsa madza » = *cuire le poisson dans de l'eau*. Je ne saurais dire quelle est la recette qui jouit des préférences des B. Un des facteurs qui règlent le plus l'appétit en cette matière, comme en beaucoup d'autres, est la présence ou non d'ustensiles qui permettraient de préparer de telle ou de telle façon.

Œufs.

Les B. connaissent des œufs en omelette et des œufs cuits.

Qui veut des œufs en omelette commence par *casser la coquille* = « bul bipuj bi maki ma nkoo »; on verse le contenu des deux coquilles dans une feuille; on passe et repasse au-dessus du feu jusqu'à ce que l'*albumine* = « ikja lapee » et le *jaune d'œuf* = « ikja latsuu » se soient solidifiés. C'est là ce qu'ils appellent « makja manaa fup » ou encore « kera makja ». Ceci bien entendu pour les B. qui

ne se sont pas payés le luxe d'avoir une poêle, ustensile extraordinairement rare pour le moment (1926-1930).

Voici la recette pour la préparation des œufs cuits. On les dépose dans de l'eau bouillante, sans la moindre indication de temps, d'où il suit que les œufs seront d'un dur... « makja maji » = *les œufs sont prêts* veut dire qu'ils sont aussi durs qu'il y a moyen de l'être. Et ce sera la réponse normale quand vous leur aurez dit « teel makja ku mbaa » = *cuire des œufs*.

Il ne semble pas que les B. aient un moyen de discerner les œufs frais « makja ma mpala lum » = *œufs fraîchement pondus* des œufs qu'on vient de retirer de dessous une couveuse « makja mana bup » = *œufs qui ont été couverts*, c'est-à-dire couvés. Pour eux, d'ailleurs, l'inconvénient est moindre vu que ce n'est que de leur propre production qu'ils vivent, donc des œufs de leurs poules. Ceci du moins pour la majorité des B.

La même préparation des œufs est appliquée chaque fois que les B. parviennent à mettre la main sur des œufs de crocodile, sur les œufs d'oiseaux grands et petits. Ils leur font à tous le même bon accueil. Cela leur variera un peu le menu le soir! On dit qu'ils mangent les œufs de serpent s'ils en trouvent dans le corps de la bête. Après tout pourquoi pas?

Chenilles.

Il n'y a qu'une façon de préparer des chenilles, c'est de les boucaner. On les vend toutes préparées au marché, c'est, d'après eux, un plat de gourmet! Aussi, ils en raffolent. Le nombre de chenilles comestibles est fort considérable et la liste qui suit est loin d'être complète. Sous le nom commun de « mumbaam » = *chenille* se groupent des réalités bien différentes.

« Mong », chenille de 10 centimètres; le corps a une teinte verte avec des rainures rouges.

« Mumbim », chenille de 3 centimètres, toute verte, vit en forêt.

« Kisej », chenille de 3 centimètres. Elle est assez facilement reconnaissable à ses deux touffes de duvet sur la tête et à sa seule touffe de duvet sur le dernier arceau de son corps. Vit en forêt.

« Lumbong », chenille blanche, mesure 4 centimètres; vit en brousse.

« Munkjeng », chenille de teint foncé, mesure 2 centimètres; vit en brousse.

« Munkjaj », chenille striée rouge et noire; mesure 10 centimètres; vit en brousse.

« Ntumpil », chenille verte à rainures rouges.

« Itumpil », chenille verte à rainures noires. Elle porte une touffe de poils sur l'abdomen.

« Lusool la nkœl », chenille qui visite la liane « luꝑœl ».

« Luvuma », chenille qu'on retrouve sur le maïs.

« Latoo », chenille sur laquelle je n'ai aucun détail.

Larves.

Parmi les larves les plus estimées, on doit ranger les larves des coléoptères qui se logent dans la couronne du palmier à huile. On les nomme « ikwul ». Ce sont de gros vers blancs de lait. On les trouve entre les branches et le tronc ou plus exactement près de la fleur mâle qui, coupée, laisse couler le vin de palme.

Cri-cri.

Une friandise pour nos B. Pendant la bonne période on les voit parcourir les champs, les chemins à la recherche de ces précieux petits insectes. Ils n'en ont pas de sitôt soupçonné un, qu'ils se mettent à creuser, fût-ce devant votre porte! Il leur faut leur « ndzej ». Pour les champs, le tort qu'ils y font n'est pas très grave; mais il n'y a pas que les champs! Sans se gêner le moins du monde, les B. commenceront à labourer votre chemin, route d'auto ou non; que leur importe? Ils ne voyent plus que leur

« ndzej ». L'opération se nomme « tim ndzej » = *creuser pour avoir le cri-cri*.

Il y a des tribus qui arrachent les pattes arrières aux cri-cri. Les B. ne font pas comme cela. Non, certes, par mesure humanitaire! Ils enveloppent la bête dans une feuille et le soir ils l'exposent au feu. Le cri-cri sera cuit dans sa propre graisse!

Il n'y a que le cri-cri des champs dont ils soient si friands. Le *cri-cri des maisons* = « kidzere », « kidzek », « idzet », « ntso ntsong » ne les intéresse guère, au contraire ces bêtes-là les empêchent de dormir.

Fourmis.

Alors que toutes les chenilles qui avaient un nom pouvaient être mangées, les fourmis comestibles forment une petite minorité. Une seconde différence consiste en ceci, que je n'ai jamais vu les fourmis préparées par un art culinaire quelconque. On les mange toujours toutes crues. La seule préparation qu'on leur fait subir est de leur arracher les ailes, si ce sont des fourmis ailées.

Le soir, après un orage, vers six heures moins le quart, on remarque souvent les B. accroupis par groupes de deux, trois autour d'un petit trou d'où sortent les *fourmis ailées* = « lumpup », « lubvumvul ». Au fur et à mesure que les bestioles sortent de terre, nos B. les ont saisies d'une main, leur croquant les ailes de l'autre, les mettent en bouche et sont prêts pour une nouvelle capture. Pendant que l'un est occupé à satisfaire sa gourmandise, un autre répète pour son compte la même opération. Ceux qui n'auraient pas trouvé place près du groupe des fourmis complaisantes se contentent de pourchasser efficacement les rares fourmis qui ont réussi à s'élever. Leur vol est bien trop lourd pour leur permettre de s'élever rapidement. Il montre très distinctement où se trouve le petit animal. L'obscurité tombante en sauve la vie à un bon nombre!

On ne mange pas la *fourmi rouge* = (ailée ou non) « nkjap ». Les B. n'en mangent que les œufs.

Anthropophagie.

Les B. ont une mauvaise réputation dans la région à ce sujet. Je n'oserais pas dire que c'est tout à fait à tort! Ils concèdent le fait pour le passé « keetsuu buwa dja baar ku maaj a kantsha » = *on mangeait autrefois des hommes à la Kamtsha*. Chez la tribu, dont nous nous occupons pour le moment, la pratique a dû disparaître il y a bien longtemps déjà. Je n'ai rencontré aucun individu qui avait été témoin oculaire de ces faits. Bien sûr cela n'est pas un argument stringent, ils sont peu expansifs sur ce point. Mais la réponse m'a été donnée par des B. que je connaissais très bien et qui me connaissaient assez pour ne pas se savoir exposés à être ridiculisés par après.

La même chose ne peut pas se dire avec autant d'assurance des Ba Dzing du Nord. A leur décharge, il faut ajouter que la distance énorme qui les sépare du centre administratif d'Idiofa, ou même de Mange; la nature boisée du pays doivent porter en partie au moins la responsabilité de l'état sauvage dans lequel ces populations végètent. Qui dira ce qui se passe dans cette forêt bordure du Kasai? La coutume indigène règne là encore en maître ou comme le veulent quelques-uns, elle évolue là-bas selon son rythme propre!!!

Les Ba Dzing-Mukene, par contre, prétendent ne jamais avoir mangé de la chair humaine; aucun de leurs voisins ne le leur reproche en effet, tandis qu'eux en font un des principaux griefs contre les Ba Dzing de la Kamtsha et contre les Ba Ngoli.

Les Ba Ngoli, eux, ont certainement mangé de la chair humaine. Il suffira de rappeler ici le massacre de leur grand chef Benoît et sa manducation en 1922-1923, suivie de la révolte du village d'Oveke et des environs. Aussi les Ba Ngoli doivent entendre bien souvent de la part des autres Noirs « ba ngul buja dja mbwoil aba » = *les Ba Ngoli ont mangé leur chef*.

Géophagie.

Les enfants contractent facilement l'habitude de manger de la terre. Il suit de là que tous ou quasi tous sont infectés de vers. Comme résultat immédiat signalons le ballonnement du ventre. L'incurie des parents y est pour beaucoup. Mais qui leur a jamais inculqué le danger qu'il y a à laisser infecter leurs enfants de cette façon.

Miel.

« Bwi » = le miel doit être considéré comme une nourriture très recherchée par nos B. Ils ignorent le tout évidemment de l'apiculture, c'est donc uniquement de miel sauvage, tel que la forêt le leur offre, qu'ils doivent se contenter, celui que leur fournissent les « ba ndydyj » = abeilles sauvages. « Kir bwi » = faire du miel.

Les hommes le récoltent. Est-ce leur spécialité? Il est un fait que les jeunes gens de la Mission, nous en ont offert bien souvent.

Une fois qu'on a découvert où se cache le miel (est-ce en suivant un oiseau, qu'ils se mettent sur la piste, comme font d'autres tribus de l'Afrique équatoriale?), il faudra qu'il soit vraiment inabordable pour qu'ils le laissent en place! La nature du pays n'a pas gratifié les B. de falaises, dont la descente s'impose pour aller attaquer les abeilles chez elles. Ces hyménoptères ont choisi leur gîte dans le creux d'un arbre, ou ont suspendu un immense gâteau aux branches, ce qui ne facilite pas la mainmise sur leur produit!

Je ne saurais pas dire si les B. connaissent le système en vogue chez des tribus de l'Afrique de s'enduire du suc d'une des espèces d'*Alpinia* pour se garantir de piqûres d'abeilles. Ce suc contient effectivement un produit qui repousse ces bestioles. Muni de cette protection, les indigènes peuvent se livrer impunément à leurs rapt.

Les B. préfèrent le système de la fumée. Un feu allumé au bon endroit en produit une quantité énorme, les abeilles

cèdent la place ou meurent asphixiées et le miel change de propriétaire. Dans le creux d'un arbre les opérations seront parfois moins simples. Il faudra monter sans être piqué; une fois là les gens appliquent des torches contre l'ouverture en soufflant la fumée dans le col.

Le miel récolté de la sorte se présente sous la forme d'un sirop brun très foncé.

Il est à peine besoin de dire que toute préparation ultérieure du miel est totalement inconnue. La consommation se réduit à mâcher un morceau de gâteau; la mastication détruit les cellules; une fois le miel extrait, on crache la cire.

On peut rattacher à cela la façon dont les B. se débarrassent de la *guêpière* = « ikot ityyl » qu'on trouve suspendue aux arbres le long des sentiers de la forêt. Ils enfoncent un bout de tison ardent entre les branches de la flèche à trois ou quatre pointes « nkaaj », et de loin, ils la lancent dans le nid. Le nid se consume entièrement. La cible est suffisamment large pour qu'un Noir ne la manque pas du premier coup.

§ 2. Condiments.

Sel.

Actuellement, le sel de traite européen remplace partout ou quasi partout avec avantage le sel de fabrication indigène; de fait, il le dépasse en qualité et de beaucoup. Aussi le terme « mung » = *sel* est-il devenu tout à fait vulgaire au pays. Même aujourd'hui, cependant, les gens qui ne savent pas se procurer le sel voulu continuent à se le fabriquer à la façon des anciens B.

La recette en est d'ailleurs bien simple. Le régime de palme évidé « kikaj » et la fleur mâle du palmier fournissent la *materia ex qua*. On les brûle, leurs cendres constituent le sel indigène en question. Eux le nomment « mukjal ». Ils préfèrent, évidemment, le sel de fabrication européenne, mais le cas échéant, ils savent se contenter de leur produit.

Poivre.

Le poivre se compose de graines rouges et vertes; le nom de « ndzung » = *poivre* est effectivement un pluriel, dont le singulier « lulung » se rencontre très rarement, il existe cependant. La petite *graine rouge* porte le nom de « isung »; la *graine verte* celui de « ine ntsoj » ou « ine mbu ». Comme toutes les tribus environnantes les B. mangent le poivre tout cru. On peut également le *piler finement*, en ce cas on dira « tso ndzung tsunga tsunga ». Cette fois encore le terme du kikongo-commercial, avec moins de succès toutefois, « pili pili » tend à s'introduire dans la langue.

Très commun parmi les gens de ces parages est l'emploi non culinaire, mais disciplinaire du poivre. Tous les jeunes gens que j'ai connus à la Mission durant mon séjour dans la Colonie, tous dis-je (et ils se comptent par centaines), avaient dû subir ce petit supplice de recevoir du poivre dans les yeux. Nous y reviendrons (sect. 7; ch. III; § 1).

§ 3. Boissons.**Eau.**

L'eau constitue la boisson principale des B. La plus élémentaire politesse demande qu'on en donne aux porteurs de passage. Les femmes des B. n'en sont pas chiches. C'est sur elles cependant que repose tout le travail de descendre à la rivière, de remplir lesalebasses et de grimper sur le plateau où se loge le village. En cela elles se font aider par leurs petites filles. Refuser à quelqu'un une gorgée d'eau constitue une suprême injure. Si les porteurs sont des B., on n'en sera pas quitte de présenter unealebasse d'eau. Le moins qu'on puisse faire est de leur présenter unealebasse de vin de palme.

Celui qui offre laalebasse commence par en boire une gorgée, preuve qu'il n'y a pas mêlé du poison.

Vin de palme.

Il semble préférable de grouper sous une même rubrique ce qu'on dira au sujet du vin de palme et ce qui doit être dit du palmier. Qu'on nous permette de renvoyer le lecteur à ce chapitre (sect. 3, ch. III, § 1).

Bière.

Les B. ignorent absolument l'usage de la bière de fabrication indigène. Pas de bière donc de bananes, pas de bière de canne à sucre, etc.

Café.

Le café est inconnu au pays des B. Il existe probablement des essences sauvages dans la forêt; jamais aucun des B. s'est mis en tête de les utiliser pour son propre usage. Le café sur pied ne les attire absolument pas. Il est plus que probable que les indigènes sont allés goûter aux baies rouges du caféier. L'expérience ne leur aura pas été heureuse! Ajoutez à cela l'horreur que leur inspire la façon dont on engraisse le sol avant de planter les arbres en entassant des pelletées de fumier dans des trous préparés à cet usage.

Malgré cela, ils goûtent beaucoup le café préparé, il ne faut pas dire deux fois qu'ils peuvent en boire!

§ 4. Préparation.**Qui cuisine?**

Chez les gens mariés, faire la cuisine est du ressort exclusif de la femme. A elle de veiller à ce que tout soit prêt pour nourrir son seigneur et maître. Elle fera la cueillette nécessaire, extraira le manioc, comme nous le verrons. Le mari ne cuisinera jamais.

Chez les gens non mariés, il faut distinguer les filles des garçons. Pour les filles il n'y a pas de difficulté, elles font la cuisine pour elles-mêmes et parfois encore pour d'autres, comme on va le dire.

Pour les garçons deux hypothèses peuvent encore se présenter; ou bien ils sont loin de toute famille, de tout membre féminin de leur clan. En ce cas, il ne leur reste que de préparer eux-mêmes ce dont ils ont besoin. Ils seront leur chef-cuisinier! Ils peuvent se libérer de cette corvée en achetant la nourriture toute préparée au marché. L'autre alternative consiste dans le fait qu'ils se trouvent près d'une femme de leur clan, en ce cas celle-ci cuisinera pour eux. Qu'il leur suffise d'apporter ce avec quoi elle pourra se pourvoir en manioc. Tout le reste de la besogne elle le fait gratuitement.

Si maintenant quelqu'un était seul et ne savait pas cuisiner, il ne peut pas quitter son logis ou il apprendra vite à se tirer d'affaire.

Ustensiles. — Table.

Les B. ne connaissent pas la table jusqu'à présent. Le terme « meesa » leur vient en ligne droite du kikongo, où le mot remonte au contact portugais. Ils ont bien quelque chose qui correspond à notre table, c'est le *siège* = « itol » que nous avons déjà appris à connaître plus haut (sect. 3, ch. I, § 3). Mais ils ne s'en servent guère pour un usage analogue à celui pour lequel nous employons ordinairement une table. La nécessité de ce meuble se fait moins sentir pour eux, beaucoup d'usages leur étant parfaitement inconnus!

Assiette.

L'usage de l'assiette est d'introduction récente. Il faut dire qu'il s'est imposé rapidement. Au moment où j'ai quitté le pays des B. (1930) l'assiette était tellement répandue qu'on trouverait difficilement une case où il n'y eut au moins une assiette. « Iloong » = *assiette* dérive manifestement de « loonga », qui en kikongo-commercial veut dire récipient, assiette, plat, bassin.

Dans beaucoup de ménages des B. on n'a pas encore

éprouvé le besoin d'avoir deux ou même plusieurs assiettes. Enfin on en a une, c'est autant de gagné! L'assiette creusée dans le bois n'existe pas.

Cuiller.

L'emploi de la cuiller est assez récent. Les premiers Blancs vinrent s'installer au pays des B. ou du moins à la portée de ces gens vers l'année 1917-1918 à Mange. L'usage s'en est fortement répandu de nos jours.

Par-ci par-là on rencontre l'ancien système consistant à remuer les mets qu'on prépare à l'aide d'un bâtonnet, soit qu'on n'ait pas de cuiller, soit qu'on ne l'ait pas sous la main. L'usage ne connaît que la cuiller métallique importée de nos régions.

Les B. nomment la *cuiller* = « nkut ». Le terme « luto » du kikongo-commercial tend à obtenir droit de cité; ceci semble dû au fait que les Blancs ne se servent que de ce mot-là.

Fourchette.

« Som » = *fourchette* est on peut dire quasi inconnue au pays. Le nom dérive du kikongo « soma » employé par les résidents européens. Il n'y a guère que les gens qui ont eu des rapports suivis avec les Européens qui se servent de cet ustensile. L'usage se limite à la manducation, les B. ne s'en servent jamais dans la préparation des aliments.

Bouteille.

Inutile de dire que l'usage de la bouteille est assez récent dans le pays. Les B. en ont immédiatement saisi toute l'importance. Il n'est pas d'indigène si anti-Blanc qu'il puisse être qui n'apprécie la supériorité de la bouteille sur laalebasse au point de vue de la solidité et au point de vue de la propreté. Aussi, la « muloon » = *bouteille* est elle fortement appréciée au pays. Ils avaient même un autre nom encore pour désigner le même objet « mulaang ».

Ce terme est considéré comme étranger; n'empêche qu'ils ne s'en servent beaucoup plus que du terme soi-disant plus idzing.

Quand on va chercher de l'eau dans une bouteille, la facilité du portage fait que quasi tous les B. ont lié deux bouteilles ensemble, accolées l'une à l'autre. Une corde, qui leur passe sur l'épaule leur permet de porter cette charge en bandoulière « beem milaang mbjel, isa bu musing a leum ». La marche devient par là d'autant plus facile, avantage non à dédaigner dans un pays où l'eau potable doit se chercher régulièrement dans des ruisseaux encaissés. De plus, cela laisse les mains libres pour porter autre chose. Les deux bouteilles qui leur pendent sur le côté, n'incommodent pas du tout les B. habitués à d'autres charges que celles-là. Une feuille enroulée fait office de bouchon.

Ils connaissent très bien le glouglou de la bouteille qui se remplit « muloon atuk » = *la bouteille fait glouglou*, tout comme on disait autrefois « ndzaar ituk » = *laalebasse fait glouglou* en se remplissant.

En versant de l'eau « maaj muwa tuu mu mulaang poko poko » = *l'eau sort de la bouteille en faisant glouglou*. On peut probablement appliquer aussi à la bouteille ce qu'ils disent dans des circonstances analogues du bruit que fait l'eau qui s'échappe d'unealebasse « ndzaar ija pfuk » = *laalebasse fait glouglou*.

Verre.

Les verres se rencontrent déjà un peu partout dans le pays des B. Ceci vaut en tout premier lieu pour les B. qui ont eu des rapports avec les Blancs (et cette catégorie était légion; songez aux Huileries du Congo Belge, qui avaient adopté le système de roulements continuels de travailleurs pour les usines le long du Kwilu). Tout cet apport aura diminué dans de fortes proportions au fur et à mesure que diminuaient les possibilités de travail! Le nom du verre à

boire était « lukop la tala tala » = *vase en verre*. « Tala tala » signifie avant tout la matière dont sont fabriqués les verres de lunettes.

§ 5. Repas.

Quand ?

Le repas principal se prend le soir. Sur le menu figure invariablement « ntsoo » = *manioc* et des légumes; de la viande, s'il y en a; une pincée de sel. Comme boisson de l'eau à volonté. Si le mari désire du vin de palme avant et surtout après le repas, personne ne l'empêche d'en acheter ou de s'en procurer dans la palmeraie du village. Un trait commun avec d'autres peuplades Ba Ntu, c'est la coutume qui existe aussi chez les B. de ne pas tolérer que la femme mange avec le mari. Théoriquement, elle devrait se contenter de ce que lui laisse son mari! En fait, elle prendra souvent ses précautions au cas où l'appétit de son époux aurait été un peu au delà de la mesure ordinaire!

Comment ?

Certains B. ont l'habitude de ne jamais manger en public, ce qui leur procurerait, à les en croire, des maladies et d'autres inconvénients de la part des gens mal disposés ou envieux de ne pas partager leur repas. « Vous autres Européens, vous ne soupçonnez pas la force du mauvais œil! » Je n'ai pu obtenir de plus amples détails à ce sujet.

« Biboj bi ba ndooj. »

Il existe une coutume chez les jeunes chrétiens, qui remonte probablement bien plus haut qu'ils ne se l'imaginent et qui consiste en ceci. Le nouveau chrétien offre à dîner à quelques-unes de ses connaissances. Qui sont ces amis? J'avoue n'avoir jamais eu l'attention attirée là-dessus. Faut-il y voir un indice d'un groupe de jeunes gens, qui sont passés en même temps à la « ndzo babaal ». D'autant qu'une coutume parallèle existe chez les filles.

Voici quelques détails sur le repas.

Le nouveau baptisé offre à chacun de ses amis « *bandooj* » et « *batung* » séparément deux assiettes. Dans la première on trouve du manioc; dans la seconde de la viande ou du poisson. Le repas se donne le soir, mais comme je viens de le dire chacune de ces deux catégories d'amis reçoit les assiettes à des soirs différents.

L'élu accepte, mange sa ration tout seul, lave les assiettes, les remet au propriétaire et s'il a été satisfait, glisse 50 centimes ou 1 franc entre les assiettes. Le soir suivant c'est le tour d'un autre à profiter de la générosité du nouveau chrétien. L'invité peut sans y être obligé, inviter à son tour le jeune chrétien pour lui rendre la pareille.

Le parrain est toujours servi avant les autres. Il n'y a que des chrétiens qui soient ainsi l'objet des préférences du nouveau baptisé. Un autre nom pour indiquer la même cérémonie « *bisaa bi mbotika* » = *repas du baptême*.

§ 6. Excitants.

Tabac.

Les B. cultivent eux-mêmes le tabac dont ils ont besoin. Ils en font, disons le tout de suite, un usage très modéré. Ils plantent leur « *mpej makija* » = *graines de tabac*. Ils appellent cela « *mwaang mpej makija* » = *dispenser les graines de tabac*. La culture de l'article n'est pas fort développée, chacun plante ce dont il estime avoir besoin plus tard. On rencontrera donc de ces minuscules plantations de tabac dans les environs immédiats de la case, au milieu de bananiers. C'est que le tabac est apprécié par les B. surtout celui qu'on trouve tout prêt... grâce au travail d'autrui! La proximité de la case rend la surveillance beaucoup plus aisée et diminue pour autant le désir de partage chez les autres.

Une fois que la plante a atteint son développement normal, on coupe les *jeuilles* = « *kjel nkaj i makija* »; on les

étend sur une « luung » = *claire* où l'action combinée du soleil et du feu, qu'on a soin d'entretenir sous la claire vous donne après deux, trois jours un tabac « makija majeum akoroo » ou « makija majeum aku bwet » = un *tabac très sec*. Ce tabac est très fort, même pour eux « ikija la nkap ».

On fait deux parts dans ce tabac ainsi séché. Une première, celle qu'on utilisera immédiatement. On la coupe « kjel makija » soit à la machette soit au canif. C'est dire que le résultat est loin d'avoir la perfection qui caractérise le coupage de chez nous. Aussi les hommes n'en coupent pas beaucoup à la fois, quelques feuilles au grand maximum.

L'autre partie est mise en réserve. La forêt procure les « nkaj a ntet », c'est le nom des feuilles dans lesquelles les B. enveloppent leur tabac séché. Un paquet de ce genre se nomme « ikot makija » = *paquet de tabac enroulé*. Je ne saurais dire où se dépose cet « ikot makija ». Ils l'estiment trop pour laisser traîner un objet si précieux; la case seule peut offrir une cachette sûre. Ceci est d'autant plus vrai que le mari ne doit pas craindre d'être dévalisé par sa femme. Les femmes des B. ne fument pas en effet, et ne s'occupent pas de cette culture.

Chanvre.

On rencontre par-ci par-là des petits champs de *chanvre* = « djam ». Ils sont excessivement rares, on en voit cependant. C'est dire qu'il y a des B. qui ont contracté cette habitude de « nwa djam » = *fumer du chanvre*. Même parmi les indigènes cette pratique jouit de la réprobation universelle; n'empêche que quelques-uns s'y adonnent impunément.

Y a-t-il des pipes spéciales pour fumer le chanvre? Où se fume-t-il, au village, en forêt? Autant de questions auxquelles les B. interrogés ne m'ont pas donné de réponse.

Chique.

Je ne me rappelle pas avoir jamais vu un Mu Dzing mâcher une feuille de tabac.

Prise.

Priser est inconnu au pays. Eux prétendent que les Ba Mbunda le font. En idzing l'opération se nomme « nwa makija munsa mboom » = m. à m. *fumer dans le nez*.

Chez certains Ba Mbunda les adultes et les vieilles femmes aiment à s'enduire l'extrémité du nez d'une poudre jaune, qui n'est que du tabac réduit en poussière. Il est probable qu'ils se confectionnent leur matière première. Les Ba Yaka eux aussi, s'administrent de fortes doses de tabac réduit en poudre. Les larmes en sortent parfois de leurs yeux; ceci au témoignage des missionnaires de ces parages.

Pipe.

Il existe plusieurs espèces de pipes chez les B. La plus usitée est la « kiloo makija » = *pipealebasse*.



Kiloo makija.

Le principe de cette pipe est bien simple. Le creux d'unealebasse est à moitié rempli d'eau. Aux trois quarts de la hauteur de ce creux on perce la paroi d'une ouverture large comme un pouce, on y glisse le *réservoir à braises* = « nkœk ». Les B. ne mettent pas le feu au tabac, mais saupoudrent avec du tabac les braises contenues dans le

« nkœk ». La partie supérieure du « nkœk » contient donc des braises; la partie inférieure descend jusque dans l'eau contenue dans le creux de la calebasse. Le « nkœk » se compose soit d'une feuille métallique soit d'un tuyau de bois. Le goulot de la calebasse servira d'embouchure. La *fumée* = « muding ikija » ou « musuj ikija » passe donc par l'eau avant de se trouver en bouche.

Il arrive assez souvent que les gens ornent l'embouchure de la calebasse de petits *clous de cuivre* = « ntsoj ». Plus rarement on trouve un cercle de ces mêmes clous autour du « nkœk ».

Outre la pipe-calebasse, les B. connaissent la longue pipe. Elle a la forme des pipes d'Europe sauf que les dimensions en sont décuplées. Ainsi le tuyau mesurera facilement 1 mètre et même davantage.

Au sujet de la pipe « muntop » je ne sais que le nom. Il ne serait pas étonnant que ce soit le nom de ces pipes de traite, qu'on a importées de nos régions.

Les Ba Ngoli, aux dires des B. auraient une pipe nommée en idzing « nkok ikija ». Je ne l'ai jamais vue.

Les B. ont une pipe dont on bourre le réservoir de tabac comme chez nous. Le *réservoir* se nomme en ce cas « munkup ». Avons-nous affaire avec la longue pipe dont nous venons de parler? Je trouve dans mes notes « wiij makija munkup abar » = *bourrer le réservoir de feuilles de tabac*.

Le *dépôt de nicotine* qui se forme dans l'eau de ces pipes calebasses se nomme « lukjol lu ikija ». Il inspire de l'horreur même aux B.

Fumer.

Les B. fument rarement seuls et ils ne veulent pas être les fournisseurs de leurs voisins en fait de tabac. Ils ont donc trouvé un système qui concilie ces deux tendances assez divergentes!

Bourrer la pipe se traduit chez eux par le geste de jeter

un rien de poudre de tabac ou de coupures de tabac sur les braises contenues dans le « nkœk ». C'est ce qu'ils disent « sa makija munsa nkœk ».

Chaque individu usera de la même calebasse, mais il aura soin de prendre son tabac avec lui. Il mettra, dès lors, la dose qu'il désire. Il ne privera personne de son dû et tous seront contents!

Chacun tire deux trois coups de ce tabac fort « biil ikija » = *aspirer de la fumée*. Il aspire profondément, attend quelque temps avant de tirer son second coup. La fumée sort épaisse de sa bouche, qui se contracte. Ils nomment cela « feel musuj ikija » ou « tuuj muding nkaj ».

Il ne semble pas y avoir de position préférée quand on fume. On en voit qui fument debout, assis. Ils tiennent le creux de la calebasse des deux mains et l'approchent des lèvres.

Après le troisième coup, ils passent la calebasse à un autre et la série reprend.

CHAPITRE III.

LES MOYENS D'EXISTENCE.

§ 1. Cultures.

Fumaison du sol.

Les B. n'ont pas de notion de ce qu'est engraisser le sol. En eussent-ils qu'en pourraient-ils faire. Ils ont pris nos caféiers en horreur depuis qu'ils ont vu que nous permettions d'y mettre du fumier!

Ce qu'ils savent par contre très bien, c'est que le terrain ne produit pas indéfiniment, qu'il s'épuise. Il paraît peu probable que leurs connaissances botaniques aillent jusqu'à reconnaître la cause de cet épuisement. En fait, ils font comme s'ils la connaissaient et dans l'impossibilité où ils se

trouvent d'y remédier, ils employent le seul remède qui leur reste, c'est-à-dire de changer chaque année l'emplacement de leur champ. Ceci vaut avant tout pour le manioc. Ce sera donc au numéro suivant que le lecteur trouvera de plus amples détails à ce sujet. Qu'il nous suffise de faire remarquer que les cendres que dépose l'incendie de la forêt doivent constituer un engrais très appréciable sur ce sol riche par l'accumulation des débris de feuilles depuis des centaines d'années (pl. II).

Chaque village cultive un coin de forêt chaque année. Dans ce champ commun, chaque homme a son lopin à lui, qui va de telle à telle souche. L'esclave comme les autres cultive son coin à lui, après avoir cultivé celui de son maître. Si l'esclave a vendu du manioc arraché dans le champ de son maître, le prix en revient au maître. Mais s'il l'a arraché dans son propre champ, le prix de vente lui revient en propre.

Manioc.

Deux excès sont à éviter pour nos B. Un premier consiste à épuiser le sol par des cultures consécutives trop rapprochées; un second ne pas s'imposer chaque année le rude (et dangereux) travail d'abattre une portion de la grande forêt équatoriale. Ceci vaut surtout pour les B. qui habitent soit la « mbala » = la *grande forêt équatoriale*, soit la « mukuj a mbwej » = la *galerie forestière* le long de la Kamtsha. Voici la solution pratique.

Chaque village a dans la partie de la forêt qu'il détient un certain nombre d'anciens champs, que la *forêt secondaire* = « ikung » a envahi. Au lieu donc d'aller s'attaquer aux colosses de la forêt équatoriale, ils se rabattent sur ces anciens champs où la besogne avance infiniment plus vite. Le cycle des cultures les ramènera au même endroit d'après la plus ou moins grande abondance de ces champs de réserve. Dans tel village on parvient à laisser reposer le

sol pendant sept ans; dans tel autre pendant douze ans et ainsi de suite.

Qui décide l'emplacement du futur champ de manioc? Je ne sais pas. Dans la plupart des cas le choix ne portera que sur un, deux ou trois de ces terrains. Une fois le choix fait les hommes s'y rendent en groupe. Ce sera le champ du village, d'après ce que nous venons de dire sur la page précédente.

Une nouvelle coutume, plus individualiste, tend à s'introduire. Plus de travail de tous pour tous; mais chacun s'entend avec un ou deux de ses amis pour travailler ensemble et abattre un morceau de forêt. Ce sera un champ pour eux deux, pour eux trois. Pour le moment c'est encore là une exception. Tout l'élément masculin du village, chef en tête s'en vont abattre leur forêt choisie.

Arrivés à l'endroit de la forêt qu'ils veulent transformer en champ, ils passent à l'extrémité la plus reculée du champ prévu. L'amoncellement de branches empêchera bientôt tout passage. Ceci vaut surtout quand on commencera l'abatage des troncs.

On commence par le sous-bois. La machette nettoye bientôt tout un espace. « *Lim baan ba miti ji mukwang* » = *couper le petit bois à la machette*. Dans le même sens on peut encore dire « *kjel baan ba miti ji mukwang* » ou « *kjel miti* ».

Quand le terrain est ouvert on entreprend ce qu'il y a de plus gros « *tiit miti* » = *abattre des arbres*. La petite hache indigène longue et mince remplace ici la machette inutile désormais. « *Bakup buwu tiit majong ji nkor* » = *les adultes abattent le champ à la hache*.

Avant d'entamer un gros arbre, ils font de larges entailles dans tout ce qui l'entoure, car il faut qu'en tombant il leur rende le service d'en entraîner d'autres à sa suite. A deux ou trois autour d'un arbre, ou s'il est particulièrement gros à six ou sept (cf. pl. III), les haches creusent en cadence de larges ouvertures dans les flancs du tronc.

On peut noter au sujet de cette habitude de rythmer nombre de leurs actions par des chants, que nos B. n'ont pas attendu les expériences du laboratoire de psychologie expérimentale pour s'apercevoir que la cadence du chant introduit un stimulant dans toute leur activité musculaire et ne sert pas peu pour alléger la sensation de fatigue qu'engendre fatalement tout effort physique du moment qu'il se prolonge. Outre la secousse de la cadence musicale, il faut compter avec le rythme de la manœuvre de tout le groupe (les B. ne chantent guère quand ils travaillent seuls). Ceci n'est d'ailleurs qu'une application de la loi de la mesure, de la tendance qu'a tout être, humain surtout, de régler son activité selon un rythme qui lui soit propre. Nous verrons une autre application des mêmes principes dans le mode de parler de ces gens. Nous en reparlerons dans le chapitre consacré au style oral. Ce sujet demanderait à lui seul toute une étude (sect. 7, ch. I).

Voilà que l'arbre craque, des cris « tiin, tiin, tiin » = *écarte-toi!* Cris de triomphe et on recommence ailleurs.

Et le soleil de la saison sèche, perce maintenant jusqu'au sol; il dessèche les feuilles et le petit bois. Les gros troncs résistent, ils seront verts des années encore!

Chaque jour le travail reprend au rythme des chants, au rythme des coups. A la fin de la saison sèche, le futur champ présente un chaos indescriptible de bois accumulés en tous sens où l'on ne pénètre qu'en s'aidant des pieds et des mains. Qu'importe, on n'y a rien oublié (pl. IV).

Au début de septembre on brûlera ce qui veut brûler. La date est publiée. Tel jour, telle heure, si le vent est favorable et si le soleil donne bien.

Ce ne sera donc pas le moment d'aller prendre des rats à cet endroit. Quasi chaque année néanmoins on a la farce. Quand de larges colonnes de fumée troublent le ciel sans nuage, on crie : Il y a quelqu'un dans le feu. Brûler, est la dernière occupation dévolue aux hommes. Ils allument avec art, espérant que l'une ou l'autre antilope se verra

couper la route par la flamme et devra fuir devant les flèches des chasseurs.

Comme par enchantement aussi s'attroupent les *éperviers* = « kumu kum » « nin a ndzal » « nkoj » « nkwoem ». Ils sont six, huit, dix planant au-dessus de la flamme. Malheur au rat qui débouche à l'orifice de sa galerie, la fumée épaisse ne le protégera pas; la chaleur torride du brasier n'effrayera pas l'oiseau. D'un coup d'aile il plonge dans le tourbillon, rase le sol et s'élève déjà, la proie entre les serres.

Deux, trois jours durant la place est inabordable. Puis on va voir l'effet. On discute, on aurait dû commencer à brûler là, tel coin aurait passé au feu. C'est le soleil, c'est le vent, enfin la cause est vite trouvée. D'ailleurs leur besogne est achevée. Ce qui reste est du domaine des femmes : le nettoyage, la plantation, l'entretien, la récolte. Si les hommes rentrent au village en disant « majong ntsjar ntsjar ku mufala ja » = *le champ n'a pas bien brûlé*, les femmes peuvent faire provision de courage et elles le font.

Dès le lendemain on se met à la besogne « saal ijong » = *nettoyer le champ*. Toute la population féminine s'y transporte dès qu'elle a pourvu aux besoins de chaque jour. Les toutes petites filles ramasseront le bois, le placeront ensemble contre de plus gros troncs comme elles le voient faire par leur maman. « Sool miti, sa bukal baja » c'est ainsi qu'ils nomment cela. Ou bien elles surveilleront le petit frère ou la petite sœur que maman ne peut laisser seuls à la maison, et qu'elle a dû amener ici, assis sur sa hanche ou couchés dans la *bandoulière* = « leum ».

Sont-elles déjà un peu plus grandes, elles ont apporté du feu et se mettent en peine de *faire flamber les tas de bois* accumulés par tout ce monde « sa mbaa kinkuung ki miti ». On se choisit également ses bûches. Tantôt après le travail, quand *le soleil commence à descendre* = « bvun balo kujin », quand toutes se seront lavées à la rivière, les

calebasses remplies et chargées sur le dos, elles repasseront là, chargeront encore le bois de chauffage sur l'épaule déjà si encombrée et pliées sous le poids elles regagneront le plateau.

Elles ont la réputation d'être des travailleuses que le moindre effort rebute, qui cherchent une occasion pour laisser là le travail et revenir au village. La pluie fine, un rien pour les B. suffirait à les chasser du champ « *munjang a njang a mvul kufula noo, bakaar buji bwal* » = *qu'une petite pluie fine se mette à tomber et les femmes regagnent le village.*

Le nettoyage a eu comme résultat d'ouvrir la terre entre les masses intactes des troncs d'arbres abattus. Dans ce dédale, que nous appellerons « *ijong* » = *champ*, la plantation va commencer.

Il y a des villages où on ne plante que le manioc, il en est d'autres où l'intervalle entre les tiges de manioc est occupé par du maïs. Quoiqu'il en soit, dès les premières pluies on plante le manioc. Ici de nouveau grande variété. Tel groupe enterre deux tiges de manioc de 20 à 25 centimètres; tel autre enterre une seule tige de 50 centimètres. Un groupe enterre la tige entièrement; un autre groupe enterre les trois quarts de la tige et laisse le dernier quart non recouvert. Certains creusent la tranchée avec la machette; d'autres avec la houe indigène. Tous recouvrent la tige plantée en poussant le sol avec le pied. D'autres enfin partagent le travail, les unes creusent, les autres plantent et remplissent la tranchée. Qu'une bonne pluie les favorise et quelques jours après les premières feuilles de manioc percent.

Dans les villages qui adoptent la culture simultanée, dont nous avons parlé, on plante le manioc dès que les premières feuilles du maïs deviennent visibles. « *Bituu bimoen, bakaar basaa kun miti mi ntsoo* ».

Le terrain vierge n'est jamais retourné à la houe.

Espèces de manioc.

Sous le nom commun de « ntsoo » = *manioc*, les B. classent toute une variété d'espèces. Le principe de classification indigène est la durée requise pour que la plante puisse arriver à maturité. Un autre consiste en ceci : la capacité de satisfaire les besoins des indigènes dès sa sortie de terre. Or il est à remarquer que l'espèce qui jouit de la sympathie universelle est celle qui demande le temps le plus long avant de parvenir à maturité et celle qui en même temps est inutilisable à sa sortie de terre.

« Ngong », tel est le nom de cette espèce. Sa période de non-maturité est de dix-huit mois; il faut de plus la laisser rouir pendant trois jours, comme nous allons le dire bientôt. Nous nous trouvons en présence de l'espèce qui est tellement répandue qu'on la désigne quand on parle du nom de « ntsoo » = *manioc* sans plus.

Les espèces suivantes ne doivent pas passer par le trou de rouissage. « Minkal mi mput » ou « ntsoo a mpuur » = *manioc d'Europe*.

« Mupee » = manioc dont les feuilles ont un pédoncule blanc caractéristique.

« Wang » = manioc qui pousse très haut en bois.

Les parties de la plante de manioc portent les noms suivants. Sous le nom de « mubil a ntsoo », on désigne toute la *carotte de manioc* telle qu'elle sort de terre. Un nom spécial est réservé à la pointe inférieure « matuu ma ntsoo » = *pointe terminale du manioc*. Le bois se nomme « muti a ntsoo » = *tige de manioc*. La jeune feuille enfin, nous en avons déjà parlé plus haut, « mutoon a ntsoo ».

Préparation du manioc.

La préparation est exclusivement l'œuvre de la femme de ménage. Les B. ne font pas de farine de manioc pour leur propre usage. Toutes les femmes savent très bien comment il faut la préparer, il suffit, par exemple qu'un Européen de passage en demande pour ses porteurs. Les

femmes des B. préparent en général très mal leur chiquangué. Le pilonnage laisse beaucoup à désirer; de là la nécessité d'une seconde préparation par l'acheteur, si celui-ci est un peu délicat dans son manger.

Les femmes se rendent en groupe au champ de manioc, là du moins où le champ est exploité en commun. Elles *arrachent la plante* = « tsum ntsoo » en prenant le bois par la base. Chacune sait la charge à prendre, on fait des paquets, le tout est lié et déposé dans le « ntsaaj » = *panier à porter* ou dans une branche d'élaïs tressée à cet effet. La *charge de manioc* = « ntseja a ntsoo » se porte au ruisseau réservé dans ce but. Nul ne puisera de l'eau à cette rivière, nul ne viendra s'y laver. Arrivées là, les femmes *déposent*



Manioc lié sur « Mfwe ».

leur manioc dans l'eau = « sa ntsoo ku madza » dans les « ibum i ntsoo » = *puits de rouissage*, et répartent au village.

Trois jours après quand on peut dire « ntsoo iji » = *le manioc a assez roui*, elles *l'enlèvent des puits* = « saap ntsoo »; le lavent en le *pressant légèrement* dans l'eau courante = « kaam ntsoo » et remontent chez elles.

Le premier travail à faire au village est de « kwul bipuj bi ntsoo » = *enlever la pelure du manioc*. On *remplit un grand vase en terre cuite* aux trois quarts d'eau = « sa madza munsa mfwe ». On ferme le vase à l'aide de feuilles « nkaj nkuung » tendues sur l'ouverture; là-dessus on entasse le manioc nettoyé. (La quantité de manioc suffirait à remplir deux fois le récipient d'eau). Le tout est encore

lié dans les mêmes feuilles « lal ntsoo munsá mfwe » et la première préparation est achevée. Trois tisons allumés et convergents forment le foyer, le vase repose sur ces trois points d'appui. Le *manioc cuire dans de la vapeur d'eau* = « ntsoo iji ji ibaap ».

La cuisson dure une demi-heure. On *enlève le pot du feu* = « saap mfwe », on place le contenu des feuilles soit sur un large disque de bois, soit dans un mortier et le pilon réduit bientôt toute cette masse en un tout homogène. « Tso ntsoo » disent-ils, = *pilonner le manioc*. De la main droite la femme manœuvre le pilon, de sa main gauche elle mastique le manioc. « Bum ntsoo » = *modeler le manioc*.

Une autre méthode plus expéditive, mais moins culinaire, consiste à ne pas faire piler le manioc après sa cuisson dans la vapeur, mais simplement à l'écraser tout cru, tel qu'il sort du rouissage. On l'écrase sur un panier « num ntsoo ». Le manioc est évidemment bien plus dur et les déchets plus abondants.

Le résultat de cette opération se nomme « ndzep i ntsoo », « mboem a ntsoo », « mboem a lumuj » = *gâteau de manioc gris clair*. Si la nourriture a été préparée avec soin, les parties dures seront rares. On nomme ces fibres « ingila », « kiseka », « mulaj » = *filaments*. Si on a demandé de la farine, ces fibres feront totalement défaut, ce sont, en effet, ces parties-là qui restent dans la *corbeille-tamis* = « mungjel », « muloong a seng », « musal a bvuu » au moment où la femme fait passer sa farine au crible « seng bvuu », « seng ntsoo » = *cribler, tamiser*.

Il ne reste plus qu'à lier la boule de manioc dans des feuilles. Les Ba Dzing-Mukene donnent à leurs pains de manioc une forme elliptique. Quand il a cette forme on le nomme en idzing « lumwej ». Les B. par contre leur donnent une forme cylindrique d'environ 40 centimètres de long sur 4 ou 5 d'épaisseur. Sous cette forme le *pain de manioc* se nomme « mupok ». Cette opération de mise en feuilles peut se marquer par un bon nombre de formules

« bela ntsoo mupok », « beem ntsoo mupok », « kera ntsoo mupok », « lal ntsoo mupok » ou bien « bela ntsoo munsu mupok », « beem ntsoo munsu mupok », « kera ntsoo munsu mupok », « lal ntsoo munsu mupok ».

Le manioc est prêt; il ne reste qu'à le manger ou à le porter au marché à la place qui lui est réservée et qui porte le nom de « nking a ntsoo ».

Comme un bon nombre d'autres tribus des Ba Ntu, les B. mangent le manioc par pincées; on en fait une petite boulette par la trituration entre le pouce et l'index des deux mains, c'est ce qu'eux nomment « mwi ibuj i ntsoo » = *boulette de manioc*. Ils la lancent en bouche = « toom mu mun ».

Dans quasi tous les villages on rencontre des individus qui ne mangent pas de manioc. Ils se portent cependant à merveille. Je ne suis pas parvenu à savoir quel motif les poussait à s'abstenir de la nourriture nationale. Il est à tout le moins incertain qu'ils le fassent par motif religieux ou totémique. Leur abstinence ne semble avoir rien de commun avec l'abstinence de viande de tel ou de tel animal. Un homme de ce genre se nomme « muur wu neei-lip ».

Champ épuisé.

Tandis que le manioc poussait, la forêt a reconquis le terrain. Quand après dix-huit mois l'exploitation a commencé, le manioc se trouvait perdu dans la végétation envahissante. Il est à remarquer que ces pousses ne sont pas toujours des essences forestières. Une fois la récolte faite un an après, plus personne ne s'imaginerait que ce fut là un champ de manioc. La forêt a tout envahi; c'est la chasse des arbres vers la lumière. L'enchevêtrement des lianes de toutes espèces reprend doucement mais sûrement.

Un jonc très recherché se retrouve en assez grande abondance dans ces anciens champs de manioc. Son nom est « ipunga » ou « lupunga ». Les hommes s'en servent

pour en extraire la fibre qui va leur servir dans la confection de cordes très solides. Le filet de chasse doit être en effet de toute première qualité pour arrêter le gibier dans sa fuite.

Banane.

Il ne manque pas de tribus dans la Colonie, dont la principale nourriture est constituée par la banane. Il n'en est pas ainsi des B. C'est une friandise recherchée sans doute, mais qui n'est et reste qu'une friandise. On divise les bananes au pays des B. en deux catégories. La *grande banane indigène* = « ikoon » et toute autre banane qui ne rentre pas dans ce groupe « ibang ».

La culture n'est pas poussée; trois à quatre plants dans l'entourage immédiat de la case. Cela présente sans doute le grand avantage de pouvoir mieux les protéger contre la voracité des chèvres, mais ne favorise guère une culture un peu étendue. Je ne me rappelle pas avoir jamais vu un indigène se donner la peine de protéger ses plantes par un « lupang lu makoon » = *enclos de bananes*, c'est-à-dire pour bananiers. Le grand nombre non plus ne songe pas à enduire les feuilles de ses plantes avec des crottins de chèvres ou à les asperger avec de l'eau mêlée à ces crottins, ce qui a comme résultat immédiat d'écarter toutes les chèvres. Ils ne savent pas se résoudre à se donner cette peine.

Le *tronc du bananier* a un nom spécial « mutswo makoon »; on entendra le plus souvent « muti makoon ». Cette dernière appellation a l'avantage d'être toute conforme au kikongo-commercial « nti na mankoondo ». Elle a toutes les chances d'évincer l'autre appellation.

Le *jet du bananier*, qu'on transportera pour la formation d'une nouvelle souche, se nomme « mutsum makoon ». Elle n'a pas grande valeur aux yeux des B.

La *jeune feuille* = « lukaj makoon » sort toute enroulée de la partie supérieure du tronc « lukaj lano kuna luja

kora ». Arrivée à un certain âge elle perd son charme de vert clair et *se fendille* sur toute la ligne = « lukaj lane kukama ».

Mais ce qui intéresse les B., c'est le *régime* = « itswa ». On y ajoutera ordinairement le nom de l'espèce de bananes, on aura dès lors selon le cas « itswa ibang » ou « itswa ki makoon ».

Les bananes ne se soudent pas immédiatement à la *tige centrale du régime* = « muti itswa ». Trois ou quatre bananes se groupent pour ne former qu'un seul *pied d'attache* = « ikaj ki makoon ». Il se trouve des bananes qui se soudent sur tout un côté, on distingue nettement qu'il s'agit là de deux bananes, mais il y a continuité entre elles. Cela leur a valu un nom spécial « mankwa ». D'autres bananes sont insuffisamment développées, fruits minuscules, on les nommera « ilip i makoon ».

La belle *fleur rouge du bananier* = « itsung ki ikoon » ne leur est d'aucune utilité pratique. La *pointe noire* d'une banane porte le nom de « ntsoeng ikoon ».

Préparation.

Dès que la grande banane indigène « ikoon » commence un tout petit peu à *jaunir* = « sung » disent les indigènes, m. à m. *noircir*, on coupe la « muti » = *tige centrale*. On l'*épluche en enlevant l'écorce* = « bwul ipuj ». Il y a entre le fait de couper le régime et d'éplucher les bananes un intervalle d'au moins trois à quatre jours, le temps qu'il faut pour laisser arriver le régime à maturité. On coupe les bananes en menus morceaux; on les jette dans un *vase* = « mfwe » avec un peu d'eau; le tout est déposé sur les braises jusqu'à ce que les *bananes soient toutes ramollies par la chaleur* = « makoon maji aku mbaa ». Elles sont prêtes. On enlève la casserole du feu et à l'aide d'un *bout de bois*, on se met à *pêcher les fragments de banane* = « saap makoon ji mwaa muti ». Si l'épluchement s'est fait avec soin, il ne reste plus maintenant qu'à attendre que le plat se refroidisse pour le manger.

La préparation de la banane « ibang » est encore plus simple. Celle-ci se consomme telle qu'elle pousse sur l'arbre. On coupe ici encore tout le régime dès que la banane supérieure commence à jaunir. Les fruits sont encore tout durs. On le laisse suspendu dans la véranda d'une maison. Après deux, trois jours les bananes commencent à devenir mangeables.

Une des joies des jeunes B. est de voir que les Européens nouvellement arrivés au pays coupent le régime et laissent le bananier. Ils s'imaginent que la même souche va leur procurer un second régime. Eux coupent le régime d'abord et le bananier ensuite.

C'est au mari à décider quand il faudra couper le régime. Lui aussi le transportera dans sa case, en prendra soin. En revanche s'est lui aussi qui en retirera tous les avantages. Le régime lui appartient et si sa femme en mange ce sera une gracieuseté de sa part.

Une belle expression dont se servent les B. pour rendre notre concept de *accessorium sequitur principale* fait appel au bananier comme de point de comparaison. « Bwal bame, makoon ame ma » = *le village est à moi, donc aussi les bananes que voici!*

Riz.

Les B. ne connaissent aucune culture qui ressemble à notre blé, froment, orge, etc. Le riz = « looj » ou « looso » n'est pas à proprement parler une culture indigène. Elle est d'importation plus que récente. Bon nombre de villages des Ba Dzing du Nord ne la connaissent pas. C'est l'État qui a imposé à tous les indigènes de planter un certain nombre d'ares chaque année. Si jamais l'État retire son agent agricole, qui veille à l'exécution de cet ordre, il ne semble pas douteux que les indigènes ne renoncent immédiatement à cette culture. Ils la font, on ne le sent que trop, parce qu'il n'y a pas moyen d'échapper à la contrainte.

Il n'y a pas suffisamment de cohérence parmi les B. pour se livrer sous une conduite unique aux travaux qu'on demande d'eux. Ils voyent à la Mission d'Ipamu que la répartition du travail entre femmes et hommes, adultes et jeunes gens produit de bien meilleurs résultats avec infiniment moins de dépense d'énergie. Mais pour eux qu'importe! Ils ne sauraient pas planter le riz en lignes parallèles, comme cela se fait à la Mission. Ils admirent l'utilisation du terrain que les « miloong » = *sillons* occupent tout entier. Eux se contentent de planter ici et là une touffe de riz. A cet endroit il se trouvera donc beaucoup trop dru; tout autour par contre le terrain est laissé à lui-même. Ajoutez à cela qu'ils ne se donnent pas la peine de préparer le sol et il devient manifeste qu'ils gaspillent du terrain pour arriver à un résultat encore bien piètre.

Dans le paragraphe qui traite de la glu (§ 2 de ce chapitre) on pourra lire quelques détails au sujet de la surveillance des *champs de riz* = « ijong la looj ». Il faut les protéger contre la rapacité des oiseaux voleurs au moment où le riz forme ses graines.

Quand tout le champ de riz a pris une couleur rousse, indice de la maturité du riz, tout le village se transporte là-bas pour la récolte. Contrairement à ce qui se passe dans nos régions, où la paille elle aussi a sa valeur, les B. entendent leur récolte autrement.

« Mum looj » ou « mun looj » = *récolter le riz* consiste à couper l'épi et à laisser la paille sur place! Qu'en adviendra-t-il? Cela ne préoccupe pas beaucoup nos gens. La pluie, la tornade, la brousse ou la forêt envahissante auront vite fait de faire disparaître toute trace de champ de riz!

Les *épis de riz* = « lufuk la looj (?) » sont donc coupés, mis dans des paniers et transportés au village. Ils resteront accumulés là jusqu'à ce qu'on en ait besoin. Les femmes en batteront une petite partie en se servant d'une natte comme d'une aire. Le soleil aura dû les sécher une bonne

fois et le riz peut passer à la décortiqueuse! Pour un Mu Dzing décortiquer le riz veut dire le faire passer au mortier. Les femmes le pilent donc et la plupart du temps le cassent en le pilant. Elles peuvent éviter ce dernier effet, si elles le désirent, mais là réside toute la difficulté. Elles peuvent aussi, si elles le veulent, vous offrir un riz immaculé, qui vérifie la définition que nos B. donnent du riz décortiqué « looj lapee » = *riz blanc*, mais cela encore demande un effort. Or cela...

On verse le contenu du mortier dans une large corbeille « ifwam ». C'est leur *van*. Les filles des B. lancent adroitement le riz décortiqué en l'air; le vent emporte le « bipuj » = *son*; le bon grain retombe dans la corbeille et l'opération reprend, jusqu'à ce que le riz soit suffisamment nettoyé. On nomme cela « saal looj » = *vanner le riz*. Le fait de *jeter le riz en l'air* se nomme « pup looj » ou « seng looj ».

La préparation alimentaire est d'une simplicité étonnante. On fait bouillir le riz dans un bon litre d'eau, on verse le liquide, on laisse refroidir le plat et la nourriture est prête. Ajoutez-y une pincée de sel et les B. seront contents; pas si contents toutefois que si vous leur présentez une portion de manioc!

Palmier. — Espèces de palmiers.

Le palmier de loin le plus répandu dans tout le pays, celui des B. inclusivement, est le *palmier à huile* = « iba » « diba » plus rarement « liba ». D'un autre radical enfin est le nom de « ntsaam ». Je n'ai jamais pu percevoir une différence entre ces appellations.

Les B. distinguent deux espèces de palmiers élaïs. L'espèce nommée « mbuun » se caractérise par une pulpe huileuse peu développée, mais à coconote fort grande. C'est une pelure mince sur énorme noyau. L'espèce « ntsoop » présente des caractères exactement opposés : coconote réduite, pulpe fort développée.

Aucun signe ne permet, même aux B. de reconnaître l'une ou l'autre espèce à la seule inspection de la noix de palme. Ils ont un système bien indigène pour identifier l'élaïs. Ils savent que l'enveloppe ligneuse de la coconote de l'espèce « mbuun » est plus mince que la partie correspondante de l'espèce « ntsoop ». Dès lors ils se servent des dents, ils sentent si la partie ligneuse cède ou non à la pression dentaire. Si l'enveloppe craque tout le régime est de l'espèce « mbuun » et vice-versa.

Outre l'élaïs, on trouve encore, et en quantité énorme, le *palmier de tissage* = « ijyyj » que nous aurons encore l'occasion de rencontrer maintes fois au cours de ce travail. C'est lui, en effet, qui est le grand fournisseur des B. en fait de matières premières pour tout ce qui est confection en raphia.

Le *palmier bambou* = « ikjal » devrait être appelé plus correctement le faux-bambou. On le rencontre en quantités variables chez les B. Il aime en effet le terrain marécageux.

Le *palmier borassus* = « ilip » est inconnu ou pour ainsi dire inconnu chez les B. On dit qu'il se trouve en abondance chez les Ba Dzing du Nord, qu'il y serait même aussi abondant, si pas plus abondant que l'élaïs.

On cite enfin une dernière espèce de palmiers, nommé « ilang ». Ce serait un palmier qui fournit des lianes.

Les seuls exemplaires du palmier cocotier se trouvent encore à la mission d'Ipamu (1930).

Branche du palmier élaïs.

On peut distinguer trois parties dans une branche du palmier élaïs.

La *partie fine de la branche* = « lubaj » ou « mukoor ». Dans les régions où les indigènes manquent du palmier bambou, ils se contentent de lattes de ce genre pour la construction de leurs cases, de la charpente du toit. Les Blancs même l'utilisent dans la confection de plafonds.

La *partie médiane de la branche* = « munkil » sert surtout dans la fabrication de la sangle, qui permettra de monter sur le palmier.

La *partie épaisse de la branche* = « ikikjel i ntsaam » adhère immédiatement au tronc même du palmier. Elle est utilisée entre autres usages, comme pilon, pour tasser le sol, pour durcir la terre fraîchement jetée dans une nouvelle maison. Les gamins dépouillent cette partie de ses feuilles, de ses épines, y pratiquent une poignée et se servent de la partie plate, qui dans la branche adhérerait au tronc, pour frapper la terre avec violence.

Toute la branche, considérée comme un tout, porte le nom de « ikjel i lubaj ». Outre la tige centrale, que nous venons de décrire, on y rencontre encore « ilang » = la *feuille de l'élaïs* et au pied de chaque feuille une *épine* = « lusjene ». Les femmes des B. savent improviser un panier complet avec une branche de ce genre, en tressant, sans la moindre prétention artistique d'ailleurs, ces feuilles les unes dans les autres.

L'ensemble des branches, la couronne si caractéristique de l'espèce de palmier n'a pas de nom que je connaisse. On dit « bikjel iba » = *branches de palmier*; mais plus poétiquement « buj ba iba » = *visage du palmier*.

Il est une branche privilégiée entre toutes, c'est la branche centrale « mutim iba » = *cœur du palmier*. Quand on a transplanté un petit palmier, c'est là le signe que l'arbre a repris ou non. « Isjaal nkona mutim » = *il ne reste de vert que le cœur*, tout le reste s'est desséché.

Tronc du palmier.

Le tronc du palmier n'a pas de nom spécial. Sa base se nomme « idzum iba » = *ventre du palmier* parce que, pour tout palmier normal c'est à la base qu'il doit présenter son diamètre le plus considérable. Il se fait cependant qu'un arbre longtemps délaissé, soit soudain l'objet d'une culture intense. Le résultat ne se fera pas attendre.

Là où la culture a commencé, l'élaïs présente tout à coup un épaississement notable du tronc. On en voit donc dont le diamètre du tronc double à 2, 3 mètres au-dessus du sol. Cette anomalie se nomme « ikut iba ».

On rencontre des troncs de palmier où le coupeur a laissé le bout tout à fait inférieur de l'une ou l'autre branche ou même de toutes les branches, cela produit l'effet d'écaillés plaquées sur le tronc de l'arbre. Fait avec régularité cela ne manque pas de présenter le palmier sous un aspect inaccoutumé. « Ikjela i iba », c'est là le nom que les B. donnent à ces écaillés. Comme cela facilite beaucoup l'ascension de l'arbre en présentant des points d'appui aux pieds, je n'oserais pas dire que c'est uniquement mûs par goût esthétique qu'ils se sont livrés à un travail de ce genre. Il faut dire qu'ils y ont bien réussi.

Partie réservée aux régimes.

Voici dans quel ordre se succède tout ce qu'on rencontre dans la « nking iba » = la *partie réservée aux régimes*.

En commençant par l'extérieur on voit tout d'abord la branche avec son pied épais; suit un tissu fibreux, qui, lui recouvre un autre tissu bien plus finement tressé et que nous appellerons : soie. De cette soie sortent les fleurs mâles et femelles, ces dernières vont s'ouvrir en régime, enfin voici le tronc du palmier.

Parcourons rapidement ces diverses parties.

Les *fibres* qui suivent immédiatement la branche, « nking » ne sont qu'un tissu grossier et rude. La *soie* = « bufuup iba » se présente comme un tissu ocre, qui semble protéger le tronc et les jeunes fleurs. Les *fleurs de l'élaïs* se nomment « muwum a ntsaam » et « musoeoem a ntsaam », je suppose sans en être sûr cependant que ce sont les noms de la fleur mâle. On trouve encore « mukjal a ntsaam » qui est certes le nom de l'élément masculin de la fleur.

Les fleurs de la partie féminine s'épanouissent en des

noix, qui par leur ensemble constituent le régime. La fleur mâle sert à se procurer du vin de palme. Lequel des deux éléments est désigné par « mumpal » et par « mweung iba »? Sans détermination de sexe « mwang » désigne la fleur. Les abeilles doivent jouer un rôle important dans le transport du pollen d'un élément dans l'autre, car sitôt qu'un groupe de fleurs s'ouvre, on ne saurait compter le nombre de ces insectes qui l'assaillent et qui passent d'une fleur dans une autre à la recherche du miel = « budzuum ba mwang ».

Régime de noix de palme.

« Itswa i mba » désigne le régime tel qu'il est sur le palmier. Il se compose de deux parties : il y a les noix de palme, il y a la partie fibreuse qui retient les noix ensemble. Le poids des régimes varie fort selon la fertilité du sol, l'âge des palmiers, le soin donné à l'élaïs, etc. J'ai vu à Ipamu, des régimes qui pesaient jusqu'à soixante-dix kilogrammes, ils n'étaient pas si rares que cela. Une fois privé de ses noix, le régime évidé reçoit le nom de « kikaj » ou de « ikaj itswa mba ». Mûr on le nomme « itswa mba ine seung » = le régime noircit. Non-mûr on dira « itswa mba ine mbvuu », encore « itswa mba ine ntsoj » ou enfin « ndzje antut ».

Les noix portent le nom de « mba ».

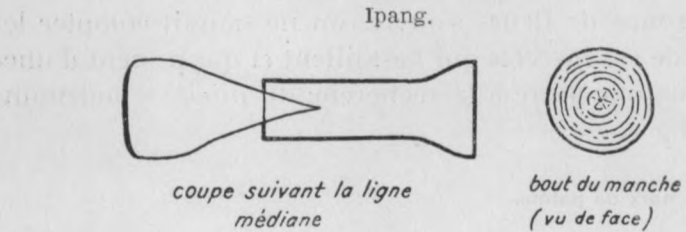
Couper un régime de noix de palme.

Le travail de couper les régimes est réservé à l'homme. A lui de veiller à ce qu'il sache où trouver les régimes aux diverses périodes de l'année. Couper un régime peut de nouveau se dire de beaucoup de façons « tso mba », « teen mba », « kjel mba », « tsum mba ».

Il existe un couteau spécial pour couper les régimes, « ipang » est son nom. C'est une vieille hache ou parfois un couteau forgé à cette intention.

Le coupeur monté sur l'arbre, élague les branches une à

une en les coupant au ras du tronc, généralement du moins. Il procède ainsi jusqu'à ce qu'il atteigne le pied du régime. La méthode suivie est de couper non pas en frappant du couteau, mais en appuyant la lame contre la base de la branche ou du régime et en heurtant violemment



contre le bout du manche, élargi à cette intention en forme de base de cône. Comme le palmier ne présente pas une résistance ligneuse bien forte, l'opération se fait sans la moindre difficulté.

La plupart des palmiers se trouvent dans la forêt (non pas équatoriale toutefois); il n'y a donc aucun inconvénient à laisser les débris du coupage au pied de l'arbre (pl. XII).

Préparation du régime.

Une fois le régime à terre, l'homme a quasi fini sa besogne, ici, il faut cependant noter une divergence de coutume. Chez les uns c'est le mari qui transporte le régime au village, chez d'autres ce transport est déjà du ressort de la femme. Je ne saurais donner la règle généralement suivie. Il est d'ailleurs probable que chez tous, les régimes d'une certaine importance sont transportés au village par les coupeurs eux-mêmes. Notons une fois pour toutes que le travail assigné ici à la femme ne vaut que pour les gens mariés; les célibataires doivent se tirer d'affaire comme ils peuvent!

Au village alors, quelques coups de hache divisent le régime en menues tranches, cela favorise et active la maturité. D'où une plus grande facilité de détacher les fruits du

régime. Ce traitement à la hache est certes encore du ressort des hommes, « comment voulez-vous qu'une femme se serve d'une hache? »

Elle peut en tout cas détacher les fruits de l' « ikaj », les transporter chez le commerçant blanc, en toucher le prix et venir le partager avec son mari. Tous connaissent le prix. Pour une caisse de 30 kilogrammes environ on payait en 1930 un billet de cinq francs et un verre de sel. Il aurait été intéressant de savoir comment se faisait la répartition à l'intérieur du ménage!

On en arrivait par ce système de préparation à ne jamais avoir de noix fraîches, ce qui diminue la valeur de l'huile. Mais pour nos indigènes l'acidité ou la non-acidité de l'huile de palme était le dernier des soucis! Dès lors, les commerçants avaient beau réclamer des fruits récents, ils en recevaient dont la coupe remontait à quatre, cinq jours et même davantage.

Certains adoptent une autre méthode pour extraire les noix de palme. Elle est moins employée parce qu'elle demande beaucoup plus de temps. On attend la maturité totale du régime sans y couper quoi que ce soit. A l'aide d'une baguette on *extraît* facilement les noix l'une après l'autre, ce qu'ils nomment « bvuk mba » et on remplit la caisse.

Pulpe de la noix de palme.

C'est la pulpe qui apparaît de la noix de palme. Chez l'élaïs elle est d'un rouge clair, sauf le dernier quart qui est d'un rouge plus foncé. Chez d'autres palmiers la pulpe garde sa teinte vert clair, même à maturité. La *pulpe* se nomme « munkuung ». C'est cette partie qui contient l'huile de palme. L'a-t-on extraite, le *résidu fibreux* change de nom et s'appellera dorénavant « mukjam ». La seule utilité que ces restes peuvent encore avoir pour nos B. est qu'ils peuvent servir à huiler le corps. De là aussi « mukjam » = le *gâteau de fibres* qui sort des presses à huile

européennes. Ils savent très bien que ces fibres peuvent encore être mangées et ils ne manquent pas de le faire.

Dans tout régime on rencontre de toutes petites noix de palme, qu'on nomme « muntsop » ou « lusop ». Elles ne se sont pas développées normalement, en ce sens qu'elles n'ont pas encore de coconote. Ces noix constituent une friandise pour les B. La proportion d'huile y est notablement plus forte qu'ailleurs.

Coconote.

Sous la pelure fibreuse qui contient l'huile on trouve la coconote, encore connue sous le nom d'amande de palme. Les B. la connaissent sous les noms de « ludzja », « ludzje ». La coconote se compose de deux parties de très inégale valeur. Il y a la « kisudi », encore appelée « kitenge » ou itenge » = l'*enveloppe ligneuse*. Puis à l'intérieur de cette dernière se retrouve la coconote proprement dite, « ludzja » ou « ludzje ». Les Blancs la demandaient et la payaient bien en 1930, mais elle a perdu toute sa valeur avec la crise économique.

Pour séparer l'amande de son enveloppe, ils cassent cette dernière entre deux pierres. La plus grosse reste en place; on y dépose la coconote. Avec une autre pierre de volume plus réduit, environ de la grosseur d'un poing, on écrase la pelure et l'on extrait l'amande. A-t-on affaire à des coconotes déjà vieilles, le coup brisera l'enveloppe, mais laissera l'amande entière. L'âge rétrécit plus l'amande que la pelure, ce qui fait qu'en agitant la coconote on entend facilement si l'on a affaire avec de vieilles coconotes ou avec de plus récentes.

Chose étonnante, les B. préfèrent concasser de jeunes coconotes, non encore rétrécies par le séchage, mais qui se briseront pendant l'opération, plutôt que de concasser de vieilles coconotes, un peu plus rétrécies, mais où le plus léger coup fait sauter le « kisudi ». Il leur faut au plus vite remplir la mesure, peu importe comment la marchandise se présente.

Concasser des coconotes, = « beel ndzje », est un travail réservé aux femmes et aux enfants.

On connaît un nom spécial pour la coconote qui contient deux amandes : « bankwa ». Retrouverait-on sous les tropiques ce qui se passe chez nous quand quelqu'un trouve une amande qui contient deux noyaux ?

Huile de palme.

Les B. font un grand usage de l'huile de palme. Je ne saurais dire avec certitude comment ils s'y prennent pour la préparer; je suppose qu'ils utilisent, comme beaucoup de tribus, la différence de densité de l'huile et de l'eau. Ils écrasent dans l'eau des noix de palme préalablement cuites dans de la vapeur d'eau. L'huile surnage et se laisse recueillir à la surface. Qu'il s'y mêle de ce chef beaucoup d'eau, c'est indéniable. Pour augmenter un peu la teneur en huile, ils pressent au-dessus de la bouteille qui contient le premier brassage, les fibres toutes imbibées encore d'huile.

L'huile se dit « maaj », « mbaj », « luboet » ou plus exactement « maaj ma mba » = *huile de palme*. On peut se demander si les B. connaissent l'*huile d'arachides*. Ils la nomment « maaj ma ndzoo ». Mais ce terme leur vient-il de ce qu'ils ont vu préparer une huile de cette espèce à la Mission ?

L'huile de palme leur sert avant tout dans la préparation des aliments. Là où nous employons des substances grasses, eux ont recours à l'huile de palme. Ajoutons qu'il faut avoir un estomac bien solide pour digérer un aliment de ce genre.

Outre l'utilisation culinaire, il faut encore mentionner l'usage qu'ils en font pour leur coiffure, la teinture de leurs pagens, de leurs corps, du corps de leurs enfants; dans la confection de peaux de tambour, etc., « sit luboet » = *huiler* s'entend tous les jours.

Les B. connaissent une méthode de préparation qui enlève toute la couleur rouge à l'huile de palme. Ils appel-

lent cela « laam luboer la lumbit ». Je suppose qu'ils arrivent à ce résultat par des cuissons successives.

Les fibres qui restent après toute l'extraction dont ils sont capables ne sont pas rejetées pour cela de si tôt. On en fait un composé d'huile grossière qui servira uniquement à enduire le corps, les cuisses et les jambes. Ramassée dans unealebasse on l'appellera « mping a mbaj ».

Vin de palme.

Le « mutet a man » = *tireur de vin de palme* est monté sur l'arbre, a coupé la fleur mâle, a fait ce qu'ils appellent « itin i mwang », qui est le nom de la fleur préparée pour donner le *vin de palme* = « man ».

Il y a suspendu saalebasse; le vin dégouttera dans le récipient. Le lendemain il montera encore une fois pour « sep iba » = pour *rafraîchir l'entaille*. L'opération consiste à tailler encore une fois dans la fleur, opération qui porte le nom de « kjel mweung » ou « kjel mumpal ». L'écoulement reprend jusqu'à ce que le tireur juge la quantité suffisante.

Les hommes ne boivent jamais le vin de palme tel qu'il sort du palmier : il est trop jeune à leur goût, trop sucré, « man musol » = *jeune vin de palme*; c'est bon pour les enfants, les femmes et les Blancs. Pour eux il faut qu'il soit fermenté, « sa bje man » = *laisser vieillir le vin de palme*. Une très forte odeur se dégage alors de laalebasse, « man ma ntsung » = *vin fort*. C'est bien ainsi qu'ils le désirent. On dira aussi « man majet » = *le vin de palme est devenu aigre*.

Les B. extraient le vin de palme de tous les palmiers. Non que tout vin de palme ait pour eux la même valeur, loin de là. Le vin qui jouit de leurs préférences est celui de l'élaïs, « man ma ntsaam » ou « man » tout court. Là où ce palmier fait défaut, ils se contenteront aussi du vin que leur procure le borassus, « man ma ilip »; ou encore le *vin du palmier bambou* = « man ma makjal », ou enfin le *vin du palmier de tissage*, = « man meejyyj ».

Le vin tel qu'il sort de l'arbre tient toute une *lie* = « ifut », en suspension. Il n'y a que les vieux qui le boivent sans séparer la lie de la boisson. Les jeunes préfèrent que *la lie se dépose* tout d'abord, = « ifut ibuu ».

Le lait contenu dans la noix de coco leur est totalement inconnu; cet arbre est encore trop jeune dans la région.

Sangle du coupeur de noix de palme.

Pour monter aux palmiers, les B. se servent d'un *lien* = « munkil », « munkam ». La sangle, car c'en est une véritable, est construite de telle façon qu'elle peut entourer en même temps et le palmier et le coupeur. La planche XII montre un gamin muni de sa sangle, prêt à monter sur le palmier.

Quand elle n'est pas employée, elle prend une forme elliptique; dans l'usage elle épouse exactement d'un côté la forme du palmier, de l'autre côté, la forme du coupeur de noix de palme.

Elle se compose de deux parties nettement distinctes, reliées ensemble le long du petit diamètre de l'ellipse. Le *nœud* qui se rencontre à cet endroit se nomme « nkun a munkam ».

La partie qui encercle le palmier est la plus importante; c'est celle-là qui donne son nom à tout le lien. Les branches de l'élaïs en fournissent la matière première. On prend la partie médiane de ces branches, partie encore flexible, déjà solide cependant, sur une longueur de 1,5 mètre à peu près. On la tord en fer à cheval; on tourne les deux extrémités de façon à les rendre plus maniables; c'est là, en effet, que se place la soudure du lien, soudure que nous avons appris à connaître sous le nom de « nkun a munkam ».

Cette partie du lien est évidemment la plus exposée à l'usure, à cause du glissement le long du tronc rugueux de l'arbre. En un sens il est bon qu'elle soit un peu usée; il y a, en effet, moins de danger que l'homme ne glisse, ce

qui peut être toujours mortel. Aussi dès qu'elle s'use un tant soit peu, il y a des fibres qui commencent à s'effriter. Les B. les nomment « bisaap ». Tant que cette usure n'est pas trop avancée, elle aide puissamment à fixer le lien sur le tronc du palmier. Les deux *extrémités tordues* de cette branche d'étais se nomment « nkot ». On doit pouvoir y faire un nœud coulant avec la seconde partie du lien.

Cette seconde partie du lien est celle contre laquelle le coupeur appuie le dos. La *liane* = « lukœl » en fournit la matière première. Comme la première partie, celle-ci prend également la forme d'un fer à cheval, de façon à s'adapter par les deux extrémités, tordues, elles aussi, aux deux bouts de la première partie, et à constituer deux nœuds coulants.

Pour offrir plus de prise au dos, on a fendu les deux lianes, « lukœl »; on en a tourné la partie bombée vers l'extérieur, ce qui fait que le dos du coupeur s'appuie contre quatre « lukœl » qui lui présentent la partie interne, le milieu de la liane (pl. XII).

Cette partie ne s'use jamais; elle ne doit donc jamais se remplacer.

Les hommes soigneux prennent encore cette précaution. Pour s'épargner la sensation douloureuse de voir la chair du dos pincée entre ces quatre lianes au moment où ils seraient là-haut sur le palmier, et que, par le fait de la pression du corps, la sangle aurait une tendance à se rétrécir, on glisse de petits bouts de liane entre ces quatre rangées et par là on les empêche de se fermer au moment désagréable. Ces *bouts de liane* se nomment « makaj ».

Nettoyage du palmier.

Ce ne sont pas les palmiers qui manquent au pays des B.; mais ce qui manque, ce sont des palmiers nettoyés. On en rencontre par dizaines de ces palmiers qu'eux nomment « diba lu munkak » = *palmier non nettoyé*. Il faut dire à leur décharge que nettoyer un palmier est une

besogne peu agréable, qui dure longtemps, qui n'est pas toujours sans danger, à cause des « idja niin a niin » = *serpent de palmier, mangeur d'oiseaux*, mais qui n'aime pas d'être dérangé dans sa besogne.

Il faudra donc commencer par le bas du tronc; monter au fur et à mesure que le travail avance, arriver à la couronne encore verte, car tout ce qui précède est mort et desséché. Il faudra surtout se résigner à attendre la venue de nouveaux fruits avant de percevoir une rémunération pour sa besogne. Un palmier non nettoyé ne produit rien. C'est seulement quand on l'aura dégagé de tout ce qui l'encombre que les fruits viendront. Or cela se produira dans x mois.

Les termes ne manquent pas pour indiquer l'opération de nettoyage : « kup iba », « kir iba », « sep iba », « wul iba », « bat iba » = *nettoyer le palmier*.

Il vaut la peine de faire remarquer qu'avant la crise le travail du palmier jouissait de fort peu d'estime chez les jeunes B. S'il ne fallait pas apprendre à monter pour aller récolter le vin de palme, dans quelques générations on aurait pu compter sur les doigts les B. qui auraient su monter le palmier. La dépréciation de la main-d'œuvre a fait disparaître chez un bon nombre la répugnance qu'ils éprouvaient à grimper sur le palmier. Ils sont trop contents de trouver du travail et de pouvoir gagner un peu d'argent.

Culture du palmier.

Les B. ne plantent jamais des palmiers avec l'intention arrêtée de parvenir à une « musyt maba » = *forêt de palmiers*. Je laisse à d'autres le soin d'expliquer comment ont surgi ces imposantes palmeraies où le palmier n'occupe pas sans doute le sol tout seul, mais dont il est l'essence de loin la mieux représentée. Les B. n'ont pas de réponse à donner pour qui les interroge sur ce point.

Pour des phénomènes de bien moindre envergure on

peut suivre encore de nos jours l'extension que prend le palmier.

Dans les nombreux transports de noix de palme, il arrive constamment que des noix tombent à terre dans la forêt, dans la brousse. Or, le sol sablonneux de toute la région semble particulièrement favorable au palmier. Il poussera donc et, après sept ans, s'il est exploité, il sera à son tour centre de dispersion. C'est ainsi qu'il convient d'expliquer les touffes de palmiers qu'on rencontre un peu partout le long des sentiers. Remarquons aussi que la grande forêt ne contient pas de palmiers, sauf ceux que l'homme y a semés de cette façon.

L'emplacement d'un ancien village peut aussi se reconnaître aisément aux palmiers qu'on y trouve encore. Toute trace d'habitation a disparu; les palmiers sont restés là, témoins du passé.

Une autre méthode étend encore de nos jours l'extension de cet arbre. Nos indigènes mangent le fruit du palmier tout cru. Ils en mâchent la pulpe, puis jettent la coconote où elle veut bien tomber. Elle ne manque pas de prendre racine; les fourmis collaborent à entraîner et donc à enfouir l'amande. Survienne une bonne averse, la coconote est ou bien définitivement enfouie, ou bien entraînée vers les lieux bas et recouverte de sable. Le palmier poussera.

Les B. professent à l'égard du palmier un respect quasi superstitieux. Non pas qu'ils aient des cérémonies en son honneur, mais parce que pour cet arbre seul ils montrent des préférences tout à fait uniques. Faites nettoyer un chemin, ils vous débrousseront tout : herbes, légumes, comestibles, tout, sauf les palmiers, à moins d'avoir spécifié que les palmiers devaient disparaître également.

Un autre signe de leur vénération pour les palmiers se trouve dans le fait que les B., comme beaucoup de races, connaissent un moyen facile d'obtenir une récolte abondante de vin de palme : c'est d'abattre l'arbre. On sait

cela très bien dans le pays des B., mais on ne le fera jamais. La preuve qu'on connaît le système, je la vois dans le fait que lorsqu'un palmier a été touché par la foudre, on lui applique immédiatement ce traitement pour en retirer encore toute l'utilité que l'arbre, touché à mort, va pouvoir leur rendre. Mais jamais vous ne verrez, pour le moment du moins, un arbre abattu pour en extraire le vin de palme.

Propriété des palmiers.

Chaque adulte peut se choisir dans la palmeraie du clan ou, selon le cas, dans la palmeraie du village les palmiers qu'il désire exploiter. Dès qu'il y a mis la main, les produits lui en sont exclusivement réservés. Il a tous les inconvénients de la culture; il en a aussi tous les avantages. Ce n'est donc que lorsqu'il aura abandonné un arbre depuis tout un temps, qu'il ne l'a plus nettoyé, plus entretenu, que d'autres peuvent s'autoriser à profiter de son travail passé. Tant qu'il élague on considère que le propriétaire n'a pas abandonné le travail. Ce droit passe aux successeurs.

Il est par trop évident que la tentation surgit chez quelques-uns de profiter du travail d'un autre, coupant en sous-main les régimes mûris grâce au travail d'autrui. Aussi, dès qu'un régime est sur le point d'être mûr, il fait l'objet de la surveillance de son propriétaire. Il le reconnaît entre mille et il y fait attention. A-t-il des soupçons, la forêt n'est pas loin, il ira vérifier.

Maladie du palmier.

Quand les feuilles du palmier présentent des taches roussâtres du haut en bas, les B. disent que leur palmier est malade. Il a la maladie nommée « mukung ». Ils ignorent d'où peut venir ce mal et ce qu'il faudra faire pour en libérer l'arbre. Par ailleurs ces taches rousses ne dimi-

nuent en rien la production de vin de palme, ni la production des fruits. On conçoit dès lors que la maladie « mukung » ait aux yeux des B. une importance minime.

Palmier de marais.

Bien connu sous le nom de « ikjal », les B. l'utilisent sur une large échelle. On se sert de ses branches et de son feuillage.

Les branches ressemblent à de longues perches sans nœuds, à coefficient de diminution très réduit. On en trouva facilement qui mesurent 6 mètres. Nous les avons déjà connues sous le nom de bambous dans le paragraphe qui traitait de la construction de la case (sect. 3, ch. I, § 2). Sur l'arbre, ces bambous ont une couleur verte. Les B. la râpent au village; l'écorce disparaît pour faire place à un jaune clair qui, sous l'action du soleil, se changera en jaune foncé.

Nous avons déjà fait remarquer la facilité avec laquelle cette branche se fend sur toute la longueur. L'opération se nomme « baar mbaj » = *fendre des bambous*. Il faut un coup de machette à une extrémité; on fait *osciller légèrement la machette* à droite et à gauche = « kor mukwang »; le bambou craque; on l'ouvre tout entier avec la main. Je rappelle aussi que les B. ont l'habitude de laisser sécher la *moelle* = « muwen », avant l'utilisation de la branche.

Les feuilles ne sont pas moins recherchées, tant par les Blancs que par les B. Pour les Européens, ces feuilles constituent une excellente couverture du toit; pour les B., ces mêmes feuilles leur fournissent la matière première pour tresser leurs cordes toutes blanches. Ils en tresseront des ficelles pour leurs nattes.

Le vrai nom de ces feuilles est « lubvu », mais le terme « ndala », du kikongo commercial, gagne du terrain et plus encore la forme déjà adaptée « ndal ».

Les fibres que les B. extraient de ces feuilles se nomment « ilwang » ou « mpaka ». La fibre se loge entre la

couverture de chlorophylle et la partie centrale de la feuille. La *corde*, qui en est faite, « mudzii », est connue pour sa résistance, malgré son faible diamètre.

Les résidents européens font couvrir leur toit avec des feuilles de ce palmier, là où les herbes de la brousse font défaut. Ces feuilles ont 1 mètre de haut et sur toute la moitié inférieure 6 centimètres de large. On en fera un large tapis en les cousant deux à deux les unes contre les autres. Comme fil on se servira des « ndzjœœm » = *lianes vertes* qui abondent dans la forêt. Une fois qu'il s'agira de couvrir, on n'a qu'à dérouler le tapis, à le coudre à la charpente du toit. On prend soin de faire passer le fil « lukœl » (autre que celui qui sert dans la confection du tapis de feuilles et que nous connaissons sous le nom de « ndzjœœm »); on prend donc la précaution de faire passer le fil = « lukœl », sur une *liane* = « mukan », ce qui empêchera que le tapis de feuilles se déchire lors de la couture.

Certains Blancs font couper le bout inférieur de la feuille avant de la faire coudre. Les B. nomment ces déchets « bitse bi mbvu ».

Enfin il en est qui couvrent le toit avec les pointes des feuilles tournées vers le haut, et il semble bien que ce soit la position généralement adoptée par les B. D'autres tournent la pointe des feuilles vers le bas du toit et recouvrent toute la surface en mettant les tapis successifs la pointe des feuilles vers le bas. Cette méthode peut réclamer à son actif une plus grande résistance à l'usure. Elle présente, en effet, un bout naturel à l'écoulement de l'eau et au vent.

Calebasse.

La calebasse joue un rôle des plus importants dans la vie des B. comme dans celle de tous leurs voisins. La grande utilité en est d'être le réservoir d'eau potable, « mbiin » « mbeen », et surtout « ndzaar »; voilà des noms que le

jeune Mu Dzing entend dès qu'il commence à percevoir quelque chose.

Préparation de la calebasse.

La plante qui produit des calebasses abonde dans la région; on la nomme « musing kuwa ta ndzaar ». Il s'agit d'une plante qui donne naissance à un fruit de forme diverse selon l'espèce. Ce fruit, de vert clair, devient brun foncé; le *pédoncule* = « mukwum ndzaar », qui retient le fruit à la plante mère, se rompt et la calebasse est prête à être ramassée.

Nos B. n'attendent évidemment pas ce moment-là pour aller mettre la main sur le fruit tant désiré, d'autant qu'ils connaissent trop bien les principes altruistes de leurs compatriotes, exprimés précisément en proverbe au sujet des calebasses « me mbiin ati; binanso lukee naa mbiin ati; me ntsa kjel mukwang » = *moi, je n'ai pas de calebasse; mais cette calebasse-ci personne ne l'aura; d'un coup de machette j'y pratique une entaille*. Aussi prennent-ils leurs précautions : dès qu'une calebasse a assez de chance de vivre, on la coupe de la plante mère = « kjel ndzaar ».

Les femmes sont très friandes de calebasses; ce sont elles qui y font la chasse et qui s'en vont « kung ndzaar » = *ramasser des calebasses*.

Au plus vite maintenant il faut les préserver de la pourriture en les séchant à fond. Ce résultat s'obtient, soit en les déposant près du feu, « sa ndzaar ku mbaa, ijum », soit en les exposant au soleil. Il faut en arriver à ce que la teinte brune soit acquise. On prévoit ici déjà un premier triage des calebasses; quelques-unes sont définitivement abandonnées : celles qui se fendent, qui ne sèchent pas bien par endroits, bref toutes celles qui présentent l'un ou l'autre défaut.

Celles qui ont donné satisfaction jusqu'ici sont alors enterrées, je ne sais au juste pourquoi, « dzje ndzaar ».

On dit que c'est pour enlever les crasses extérieures. Cela ne dure pas longtemps d'ailleurs, un jour, deux jours.

Jusqu'ici le fruit n'est pas ouvert; on l'avait séparé de la plante mère, tout juste au-dessus du pédoncule. Un coup de machette *ouvre* maintenant le *goulot* = « kjel ndzaar »; en secouant on en fait sortir toutes les *graines* = « mpej ndzaar ». D'autres laissent tremper dans l'eau et laissent à l'eau le soin d'enlever les « mbur », qui est un autre nom pour désigner les graines. L'eau qui s'échappe lors du nettoyage entraînera les graines. Cette trempe dans l'eau a encore cet avantage d'enlever le mauvais goût au futur récipient.

Une fois ce résultat acquis, laalebasse est prête à être utilisée; on n'a qu'à la remplir, « tij madza iwul mu ndzaar ».

Parties d'unealebasse.

Le creux de laalebasse se nomme « idzum la ndzaar » = *ventre de laalebasse*. C'est surtout d'après la forme de ce creux qu'on distingue les diverses espèces dealebasses dont nous allons parler. Le *col* s'appelle « mpol a mbiin ». On rencontre aussi « mutsum a ndzaar ». Ce col présente parfois un *étranglement* entre le creux et le col; on le nomme « moon ». L'ouverture enfin se nomme « mun a mpol » = *ouverture du col*.

Espèces dealebasses.

Unealebasse *ronde* se dira « mbiin inkoga ». Si la forme se rapproche de celle de la sphère, sans toutefois l'atteindre, on lui donnera le nom de « mpol ». Sous le nom de « mbiin mubil mubil », les B. désignent unealebasse ovale de 30 centimètres et plus. Un *goulot recourbé* se nomme « moon ande kora ». Laalebasse précieuse entre toutes est celle qui recueille le vin de palme sur le palmier. On la nomme « nkeup ». Une autre sert au transport du vin de palme; elle se reconnaît aisément à son

long cou; on l'appelle « ilung ». Cette dernière surtout a une grande valeur aux yeux des B. On la recherche activement. Elle peut avoir un col de 20 centimètres et davantage. Un autre nom lui est propre : « mungjel ». Une calabasse allongée porte encore le nom de « mfut nkop ».

Accessoires de calabasse.

Un bon nombre de calabasses des B. portent des dessins géométriques, lignes sinueuses ou brisées, jumelées ou non, autour de l'ouverture. A ce moment je ne soupçonnais pas que ces dessins pussent avoir une autre utilité que d'enjoliver la pièce.

La plupart des calabasses sont suspendues dans un *filet* nommé « ndzœp » ou « ikjan ». Il s'agit là d'un filet à grosses mailles, confectionné sans art le plus souvent, avec des fibres de la liane « lukœl » ou de la liane « mukan ». Un palmier dans la forêt fournit également d'excellentes *fibres de suspension* = « nking ».

Ce revêtement facilite le portage de plusieurs calabasses en une main.

Essai de la calabasse.

Quand un Mu Dzing achète une calabasse, il commencera toujours par l'essayer avant de la payer. Deux méthodes lui permettent de se rendre compte de la valeur de la marchandise.

On *heurte* légèrement la paroi de la calabasse = « beer mbiin ». Le son rendu révélera si elle est fêlée ou non.

On augmente la pression d'air à l'intérieur de la calabasse; les B. appliquent la bouche sur l'ouverture et soufflent dans le creux. Si la pression reste constante, c'est bien le signe évident que la paroi ne présente nulle part une fente ou autre chose qui puisse laisser passer l'eau.

Résine.

L'arbre « mulung » donne aux B. la précieuse résine dont ils ont besoin. On distingue la *résine noire* = « kjong »

de la résine qui sert pour attraper des oiseaux et qu'on nomme « dzang » ou « buliim ba niin ».

La résine « kjong » coule comme nous l'avons dit de l'arbre « mulung », qui est un bel arbre de la forêt. Les B. pratiquent une entaille dans son aubier = « ta ntswa mu mbii muti » ; la résine se met à couler dans le canal coupé dans l'écorce. Un petit vase recueille le produit. On laisse couler toute la nuit ; le lendemain on n'a qu'à ramasser le contenu, « kjong ija fa munsu muti » = *la résine sort de l'arbre.*

Aller à la recherche de ce produit est évidemment du ressort des hommes ; ce sont eux uniquement qui en retirent de l'utilité. La résine « kjong » leur sert en effet dans la confection des flèches, comme nous verrons au § 2 de ce chapitre.

Je ne sais pas où les B. se procurent la « dzang » = *résine-glu*. Il n'est pas impossible qu'un arbre analogue au « mulung » leur fournisse ce produit. Ce qui est sûr c'est que telle qu'elle sort de l'arbre elle n'est pas utilisable. Il faut qu'elle soit délayée pour être forte. Quand on peut dire « dzang wa bool » = *glu délayée*, on a affaire à de la matière première de bonne qualité. On se met alors à la recherche, par exemple, d'un champ de riz à la période de la maturité des grains ; on plante une ou plusieurs branches, enduites de cette liqueur, au beau milieu des épis de riz. On invite par là les oiseaux voleurs de riz à venir se reposer un moment sur cette attrape, au lieu de devoir voler sans repos jusqu'à l'extrémité du champ. Le résultat ne se fait guère attendre. Ils en sont si sûrs que le propriétaire n'est pas toujours le premier à visiter ses branchages.

L'inconvénient du système est qu'il faut renouveler journallement la couche de résine.

§ 2. Chasse.

Les B. vont à la chasse, soit seuls, soit en groupe. Le premier cas se vérifie surtout quand le chasseur est armé d'un fusil. Le second cas, qui est de loin le plus fréquent, quand ils s'en vont à la forêt armés de leurs arcs et de leurs flèches, « wen musyt, dzwaa mbii » = *chasser le gibier en forêt* exerce une belle fascination sur leurs esprits.

On se choisit ses compagnons; la plupart du temps ce seront les gens d'un même village ou d'un même clan qui partent ensemble. Je ne me rappelle pas avoir jamais vu des gens de tribus différentes partir ensemble à la chasse. L'occasion se présentait souvent à la Mission, où toutes les sous-tribus des B. et des Ba Ngoli se trouvaient représentées (pl. XV).

Tous n'ont pas la même valeur à la chasse. Chaque groupe compte une masse de gens qui, bien qu'armés, ne tireront pas un seul coup de flèche. Ils sont là uniquement pour traquer le gibier; s'ils savent l'abattre, tant mieux, évidemment. Il leur faut cinq, six individus qui soient sûrs de leur coup; des gens dont on puisse dire « muur unange lum » = *adroits chasseurs*; des gens qui ont l'œil = « diji labul ».

Ce qu'on cherche aussi ce sont des gens qui aient des filets, le plus possible; un ou deux chiens de chasse, qui eux pourront lécher les feuilles sur lesquelles les morceaux de viande ont été déposés au partage. Suivons-les dans une de ces chasses, « we nkong » = *aller à la chasse*.

Temps de la chasse.

Je n'ai jamais entendu dire qu'il y eût un temps prohibé. On chasse pendant toute l'année, quand les occupations le permettent. Et même en période de travail intense, quand il s'agit de préparer un champ pour la culture, il y aura des jours où le travail chômera pour leur

permettre de se livrer à leur sport favori, « kwen naa kuwe nkoong » = *avoir la passion de la chasse*.

Comme ils ne distinguent pas les périodes où l'on chasse et où l'on ne chasse pas, il n'existe pas de jours où il serait interdit d'aller à la chasse.

Eux-mêmes préfèrent la saison des pluies; les traces sont plus facilement reconnaissables dans le sol détrempé.

Fétiches qui assurent le succès de la chasse.

Distinguons le fétiche protecteur de celui qui donne du gibier.

La chasse ne manque pas parfois de dangers. On ne saura jamais dire d'avance quelle bête s'offrira à vous à l'improviste et il est de telles rencontres où l'un des deux doit succomber, le chasseur ou le fauve. S'ils ont une passion qui secoue toutes les énergies de leur nature, c'est la chasse. Pas étonnant donc que tous soient armés de leurs flèches et de leurs fétiches pour se protéger au moment opportun.

« Mpipa » est un fétiche qui s'attache, soit au fusil, soit à la ceinture. Il a le pouvoir de rendre celui qui le porte invisible quand le buffle ou l'éléphant se ruent sur lui. Plus encore, même si la bête avait déjà renversé le chasseur, le « mpipa » le rendra sûrement invisible au moment où l'animal reviendra pour achever sa victime.

Le fétiche consiste en des cendres que le féticheur obtient en brûlant dans un vase un petit bâton déterminé. Il faut manger ces cendres ou, si l'on préfère, on peut les conserver dans une petite corne. Le féticheur qui lui procure ce précieux fétiche lui impose en même temps de s'abstenir de manger de tel ou de tel animal déterminé. Ordinairement il ne pourra plus manger du « mponga mpong » ou « mbogo » = *chat sauvage*. Si l'autre, malgré la défense, en mange quand même, le fétiche perd toute sa force.

Le fétiche « mpung » est censé procurer du gibier. Le fétiche en question est un simple morceau de bois, d'une essence déterminée probablement. On en enlève l'écorce; on le dépose dans unealebasse brisée. Chaque fois que le possesseur va à la chasse, ils commence par enduire son fétiche de rouge de « nkul » et s'en va le cœur tranquille. Qu'il tue une bête, son fétiche aura sa part. On lui réserve le nez et la queue. Rentré chez lui le chasseur déposera soigneusement les deux bouts de viande dans laalebasse qui sert de logement à son fétiche « mpung ».

Il existe encore un autre fétiche de chasse du même nom de « mpung », procurant lui aussi une chasse heureuse. Mais ce n'est que de la poudre à se frotter les yeux, le bras et l'épaule. Nous en avons déjà parlé.

Méthodes de chasse. — Chien de chasse.

Le chien de chasse des B., comme celui de toutes les tribus voisines, est un être abominable, qui n'a rien de l'élégance de nos lévriers. Petit, à pelage d'un roux clair, le « mbwa nkong » semble être une bête nerveuse. Auxiliaire très opportun des chasseurs, il a vite dépisté le gibier à l'odeur, là où les yeux si exercés cependant des B. ne découvrent rien qui puisse déceler une trace. Il *flaire* = « mboom ande kuwa fu fwem »; il cherche, le nez en l'air, la direction dans laquelle il faudra rechercher l'animal, car « mboom ija bel » = *son odorat porte au loin*. Faut-il dire que pas un de ses mouvements n'échappe aux chasseurs? Le chien se met à parcourir l'endroit où l'on se trouve; il cherche, le museau à terre, « mboom ande iwa we mu mjeen »; il dresse les oreilles, se ride le front et s'engage dans la forêt. Dans le fourré on l'aurait vite perdu de vue, si les B. n'avaient pris la précaution de lui attacher une clochette de chasse. Dans le sous-bois, en effet, on ne distingue rien à 2 mètres de distance et fort peu de chose à 1 mètre.

Les chiens ne portent pas de collier; si l'on doit les arrê-

ter, les B. les prennent sous l'aisselle; c'est ce qu'ils appellent « sa mbwa ku njaa mfwap ». Une autre méthode pour retenir le chien est de lui attacher le *bâton-entrave* = « ikul la mbwa ». Ce n'est là qu'une simple liane, grosse comme le pouce; on l'attache au cou et à une patte postérieure; celle-ci immobilisée, la bête a toutes les peines du monde à se traîner. On lui mettra cette entrave quand le groupe de chasseurs passe dans un village ami, reste à causer un moment, en avalant une gorgée de vin de palme.

Clochette de chasse.

Sous le nom de « nkola », les B. désignent une *clochette* ligneuse qui doit les avertir où se trouve le chien dans la forêt.

On ouvre unealebasse d'une dizaine de centimètres de diamètre, de façon à pouvoir y introduire une coconote. D'autres creusent un morceau de bois tiré de l'arbre « mudzu ». L'opération se dit « tot nkola ». On nettoie bien l'intérieur de laalebasse; on y glisse la coconote. Les B. ont eu soin de ne pas détériorer la partie de la paroi qu'il a fallu enlever; ils l'ont coupée en cercle. Cela va leur permettre de se servir de la même pièce pour reboucher le trou. Ils étendent de la résine tout autour et sur les lèvres de laalebasse et sur le pourtour du couvercle improvisé. On appuie bien fortement les deux bouts enduits de résine chauffée et la clochette peut être utilisée, dès qu'elle est sèche.

On a profité aussi de ce que laalebasse était ouverte pour y percer trois ou quatre petits *trous* = « min »; cela doit servir à la suspension de la clochette.

Une fois sur le terrain de chasse, les B. attachent cette clochette au ventre du chien, « bwaar nkola ». La bête, en sautant au-dessus des arbres abattus par la tornade, agitera cette sonnette. On entendra le bruit sec de la coconote qui martèle la paroi de la « nkola ».

Filet de chasse.

Le nom le plus fréquemment employé pour désigner cet objet est « musing », du nom de la *corde* = « musing », employée dans sa construction. Il existe d'autres noms tels que « matej »; est-ce là le nom propre de cet instrument? Les B. lui donnent encore le nom de « ntsing », qui, lui, dérive en ligne droite du terme « ntsinga », du kikongo commercial, et veut dire « corde » (pl. XV).

Ils s'engagent dans la forêt avec autant de filets qu'ils peuvent en trouver. Y a-t-il des cérémonies spéciales avant l'entrée dans la forêt? Une fois à l'endroit convenu d'avance, ils attachent leurs filets aux arbres, un filet dans le prolongement de l'autre, ce qui leur donne un mur que le gibier passera difficilement. Il y aura bien des antilopes qui, voyant le filet qui leur barre la route, sauteront au-dessus. Le filet n'a qu'un mètre de haut. Mais nos B. comptent que dans leur folle fuite devant les traqueurs, les antilopes ne verront pas le filet, si ce n'est au moment où, les cornes déjà prises entre les mailles, elles se débattent, tombent, s'engagent encore davantage avec les pattes cette fois-ci entre les mailles du filet. Les « banaa mpop » viennent alors l'achever. Ce sont quelques excellents tireurs, qu'on a eu la précaution de poster aux extrémités du filet. A eux de veiller à ce que le gibier ne contourne pas le filet, à ce qu'il ne le déchire pas par ses efforts désespérés pour s'en dégager. Ils tuent la bête couchée sans rompre, si faire se peut, les mailles.

Faut-il dire que le lasso est chose inconnue aux B.? On en conçoit difficilement l'usage en forêt. Il faut en dire autant de la fronde.

La chasse des B. se réduira bien souvent à *traquer le gibier vers le filet* = « bum mbii, wen mpir a ntsing », « jit mbii kuwen mpir a ntsing ». Le chien ne fait pas autre chose, « mbwa kubung mbii » = *le chien fait lever le gibier*. Plus on sera nombreux mieux cela vaudra pour pouvoir drainer vers le filet une aire aussi large

que possible. De là aussi le droit que tous ont à leur « ikap la mbii » ou « ibuu i mbii » = *portion* qui échoit à chacun du produit de la chasse.

Couteau de chasse.

Les B. connaissent un *couteau de chasse* qu'ils nomment « ipek », « ipil » ou « impil ». La lame très large, le manche solide font plutôt songer à une arme qu'à un couteau pour dépecer le gibier. On s'en sert certainement plus pour cette dernière fonction que pour se battre avec le gibier. Le cas n'est pas du tout imaginaire où le corps à corps s'engage, il le faut bien, avec un serpent, avec un léopard. Quels services ne peut pas rendre un couteau de cette espèce dans de pareilles conjonctures!

Flèches empoisonnées.

Dans la chasse aux singes, les B. se servent parfois de flèches empoisonnées. Si la bête n'est que blessée, et ce sera le cas 9 fois sur 10, elle restera accrochée aux arbres. Il faut alors hâter le dénouement; c'est à cela que servent les flèches empoisonnées. Où se procurent-ils le poison? De l'un ou l'autre arbre de la forêt, il n'y a pas de doute. Mais du quel? Comment s'y prennent-ils surtout pour éviter eux-mêmes les effets nocifs du poison?

Oiseaux de chasse.

Les B. ne connaissent pas la façon de faire la chasse avec des oiseaux dressés à cet effet, sauf pour la chasse aux rats. Ils y emploient le jeune épervier qu'ils ont réussi à capturer. On lui a enlevé les plumes d'une aile; le voilà inoffensif pour les poules et les poussins. Il n'a qu'à guetter toute la nuit, s'il le faut, devant l'ouverture de la ratière.

Traces.

Ce qui décide si l'on ira à droite ou à gauche dans la grande forêt, ce seront les traces observées par l'un ou l'autre du groupe, traces qu'on s'évertuera de retrouver,

et si on les trouve encore assez récentes, on dépistera le gibier.

Les B. distinguent trois sortes de traces :

Il y a les traces de tout animal qui porte des ongles. On les appelle « ibor », « nteem », enfin « mikol ». Le premier vocable se rencontre de préférence. Ce sera le terme qu'on emploie pour désigner les traces que laissent au passage le chien, le léopard, le chat, le canard.

Il y a en second lieu les traces de tout animal qui porte le sabot fendu. Notons que la forêt du Kasai et de la Kamtsha ne connaît pas d'animal à sabot plein comme notre cheval. Le terme le plus habituel est « mpaj », qui veut dire à proprement parler *quelque chose de fourchu*. On peut dire aussi « ntjam ». Ce sera le cas pour toutes les traces d'antilopes, pour les traces de sanglier.

Ainsi on entendra régulièrement « bi luja moen mpaj a nkul mu musyt » = *nous avons vu des traces de sanglier dans la forêt*.

Une troisième catégorie de traces, bien moins importantes, sont les traces de serpents. Ainsi les traces de boa se rendent par « mukoo mboom » = *traces de boa*. On mange bien le boa, mais il y a tant de plats infiniment plus appétissants que celui-là.

Imitation des cris d'animaux.

Il arrive que les chasseurs doivent se disperser dans la forêt, mettons en deux ou trois groupes, qui doivent suivre une route parallèle dans le bois, sans que le sentier soit tracé, sans qu'on se voie. Un système bien simple, pour un Mu Dzing, consiste à se mettre d'accord qu'à intervalle régulier un du groupe pousse un cri qui imite le cri de tel ou de tel oiseau, par exemple le cri du « nkong ». Quand l'autre groupe entendra le « koo koo koo » du premier, il répondra par un cri analogue, et par le fait même on pourra juger si la distance qui les sépare augmente ou diminue.

On prendra de préférence le cri d'un oiseau qui ne crie pas à cette heure, mais le soir seulement, par exemple. On évite d'être surpris par le cri réel d'un oiseau authentique. Les B. imitent ces cris à s'y méprendre. Cela a en même temps l'avantage de ne pas écarter le gibier, habitué à entendre des cris de cette espèce.

Je n'ai jamais entendu dire que les B. se servaient de ces cris pour attirer les bêtes dans leurs pièges.

Je n'ai jamais entendu dire non plus que les B. se couvraient de peaux de bêtes pour approcher le gibier avec plus de facilité, ou qu'ils se couvraient la tête de plumes ou autre chose de ce genre, pour arriver au même résultat.

Dans leurs chasses dans la forêt ils ne se servent pas de feu. Dans la brousse, par contre, le feu leur est un auxiliaire précieux. Quand ils y mettent le feu à la fin du mois d'août, ils savent s'y prendre de telle façon que le gibier encerclé par le feu a le choix de périr par les flammes ou de se présenter du côté où se trouvent les chasseurs l'arc en arrêt. Cette pratique des B. leur est commune avec tous leurs voisins qui habitent un pan de brousse. Pour les habitants de la forêt, celle-ci ne brûle jamais, tant qu'elle est sur pied.

Chasse d'un chasseur.

Quand un *chasseur* = « mutja nkoong » armé de son fusil s'aventure tout seul dans la forêt, sa grande adresse consistera à approcher de l'animal sans en avoir été remarqué. Il faudra donc tenir compte de la direction du vent, pour ne pas éveiller les soupçons du gibier; faire attention où se met le pied, pour ne pas faire craquer inutilement une branche morte. Tout cela effraie les bêtes et les fait fuir. Il faudra avoir des yeux de lynx, car dans la forêt on ne voit clairement que l'endroit où l'on se trouve. A 1 mètre devant vous un autre guetteur vous regarde peut-être et vous ne le voyez pas. C'est ici le règne du plus fort, du plus adroit, du plus agile. Celui-là a tous les droits.

Quand il a enfin découvert une antilope occupée à brouter, par exemple, ou en train de ruminer, le « mutja nkoong » tire à bout portant, sans viser. S'il doit viser, il ratra 9 fois sur 10. Sa chasse est finie; tout ce qui se trouvait là en fait de gibier est filé à toute allure. Il recharge son arme, prend le gibier sur les épaules et voilà qui rentre au village vendre le produit de toute sa journée, parfois de plusieurs journées de longue attente.

Résultats. — Transport du gibier.

On trouve des Ba Dzing-Mukene qui *dépècent le gibier sur place*; on nomme cela « saaj mbii ». Cependant, même chez eux, ce n'est pas la règle générale, surtout quand il s'agit d'un gibier d'une certaine importance, mettons une belle antilope, « peel », « ntsa », surtout « nka ». On l'enroule au milieu du filet, on la transporte ainsi au village. Il faudra la dépecer au vu et au su de tout le monde; cela donnera à tous l'envie d'en acheter. Ceux alors des participants qui voudront se défaire de leur morceau trouveront facilement à s'en débarrasser.

Si la chasse a abouti à tuer un sanglier, bonne aubaine évidemment, deux individus se chargent d'amener la bête. Ils lui coupent « ndzcep i sjeen » deux *pans de peau* perpendiculairement à l'épine dorsale, de façon à pouvoir glisser un bâton de portage sous ces deux pans. Le cuir ne cédera pas. C'est alors au village du chasseur, au milieu de la joie exubérante, qu'à lieu le dépeçage (pl. XVI).

Si la chasse aboutit à tuer un « ngom », « ngjar » = *buffle*, ou, mieux encore, un « ndzoo » = *éléphant*, le transport ne peut se faire qu'après le dépeçage. Dès que le chasseur annonce cette nouvelle, tout le village est réquisitionné : hommes, femmes et enfants. Ils viennent admirer la *queue* = « munkil », que le chasseur a dû exhiber en témoignage de la vérité de ses dires. Mais souvent la bête gît à une ou deux journées de distance. On se transportera là. Il serait bien étonnant que dans le trans-

port les paniers ne s'allègent pas un peu; il y a tant et tant de viande!

Arrivés près de la bête, ils commencent par *ouvrir le ventre*, où les gaz se sont accumulés, *par un coup de lance* = « pwul idzum lande ji ikong ». On se représente aisément le coup de sirène qui répond à ce coup de lance, « musuj atuu nkap nkap ». Quelle odeur de pourriture!

Le dépeçage commence; au fur et à mesure que les hommes coupent, les femmes remplissent les paniers et emportent le tout au village. Elles marchent toujours en groupe, protégées par des hommes. Rentrées chez elles, elles boucanent la viande qu'on ne parvient pas à écouler ou dont on préfère ne pas se dessaisir. Le comment de cette opération a été décrit ailleurs.

Partage du gibier.

La coutume a déterminé une fois pour toutes la part qui revient à chacun. Aussi les disputes sont-elles rares à ce sujet. Il existe tout un code de lois; ce qu'on en trouve ici pourra servir d'introduction à des recherches ultérieures.

Sont d'abord fournis de leur part tous ceux qui ont un titre spécial à la possession de leur dû. Une fois ces gens-là servis, ce qui reste de la bête est partagé entre les simples participants à la chasse. Si le gibier était considérable, ils auront un beau morceau; si la chasse n'a rapporté qu'une « mbola » = *petite antilope* et que les participants sont nombreux, ils se contenteront d'un pan de peau, d'un os non encore entièrement décharné, d'un *bout d'entrailles* = « miso itsitsang ». Ce sont les aléas de la chasse. Ils seront contents, cependant, parce que c'est à cela qu'ils avaient droit et à rien d'autre.

Le premier des privilégiés est le chef du village. Par-ci par-là, je ne saurais dire au juste, on distingue entre le chef de village et le possesseur du terrain, qui lui alors reçoit le beau morceau. La part du chef est une *cuisse* = « lukul »,

de toute bête tuée sur son terrain. On n'essaiera même pas de lui passer une *patte de devant* = « loo ». C'est une cuisse qu'il lui faut. Le gibier peut être un éléphant ou une petite antilope; la première chose que le « musaaj a mbii » = *dépeceur* coupe est la part réservée au chef. Cette coutume a force de loi chez les Ba Dzing de toutes les appellations ainsi que chez les Ba Ngoli.

Immédiatement après le chef vient celui qui a eu la bonne fortune de tuer la bête. Il peut exiger la *tête* = « mutsœ », le *filet* = « nkuuk », et une partie des intestins; or, cette dernière partie vaut à elle seule tout le reste. La belle chair blanche des intestins!

La seconde cuisse est au propriétaire du ou des *filets de chasse* = « musing ». Je suppose qu'ils partagent la cuisse en question entre les divers possesseurs de filets. Le propriétaire a-t-il droit à une rémunération plus complète si son filet a été endommagé par le gibier?

Le possesseur du chien reçoit le *cou* = « iboj » comme partage. Le chien peut lécher les feuilles ensanglantées. Les « mfut a mbii » lui échoient également. On entend par là les menus morceaux, et ils seront bien petits, qui se perdent dans le découpage de la viande.

Trophée.

La coutume existait autrefois, dit-on, de ramasser au-dessus de la *clôture* = « lupang », les crânes des antilopes tuées par des chasseurs de renom. Cette coutume a dû disparaître depuis longtemps, car on n'en trouve plus de trace actuellement dans les villages des B. Les jeunes gens de 12 à 14 ans ne la connaissent que par ouï-dire.

Pièges.

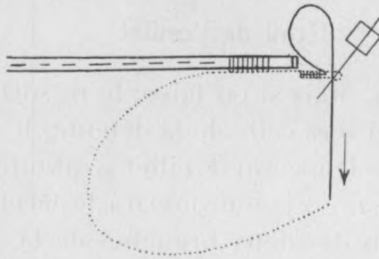
Les B. sont des fins poseurs de pièges. Depuis longtemps ils ont observé tout ce qui les intéresse dans le monde animal. Il est vrai que leur intérêt est surtout,

pour ne pas dire exclusivement, culinaire. « Mbwet » = *piège* et « lal mbwet » = *tendre un piège* sont des choses que tout jeune Mu Dzing a fait et refait des centaines de fois dans sa vie. Le piège guette, même quand l'homme dort, ou quand il fait beaucoup meilleur au bain que dans la plaine ou dans la forêt. Il apprendra pratiquement à cacher son piège, car les plus grands ennemis ne sont pas toujours les animaux. Il saura taire l'endroit où il aura dressé son piège, contre quelle bête, etc. Il interrogera les vieux de son clan, qui ne demanderont pas mieux que de communiquer leur expérience à ce jeune homme, chargé lui alors de la transmettre à son tour à ses enfants ou aux membres du clan.

Outre les pièges de particuliers, il existe aussi des pièges de tout le village ou du moins ceux où un bon nombre de gens ont collaboré, par exemple le piège pour éléphants, pour léopards.

Piège pour rats.

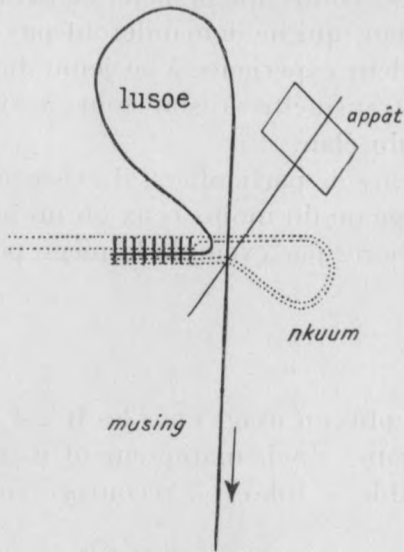
La ratière la plus en usage chez les B. est le piège qu'on nomme « lubjam ». Schématiquement il se réduit à une liane très flexible, « lukœl », recourbée en fer à cheval.



Lubjam.

On exploite l'élasticité de cette liane pour servir de ressort. A une des extrémités de la « lukœl » on a pratiqué une fente sur une longueur d'environ 5 centimètres. On enlève toute la partie droite de cette fente. On replie la

partie gauche sur le reste de la liane de façon à former un œillet qui fasse corps avec la liane-ressort. On nomme cet œillet = « nkuum ». Dans cet œillet, solidement attaché au côté de la liane « lukœl », on fait passer la corde qui retient les deux extrémités du ressort en forme de fer à cheval. Cette corde = « musing » peut former un lacet ouvert au-dessus de l'œillet = « nkuum » et cela par le seul rapprochement des deux branches du ressort. Le lacet se



détail de l'œillet

nomme « lusœ ». Mais si on laisse le ressort dans sa position extrême, qui sera celle de la détente, le lacet « lusœ » se ferme avec violence sur l'œillet « nkuum ». Le piège consistera donc en ceci : on ouvrira le lacet « lusœ » par le rapprochement des deux branches de la « lukœl ». Un appât allèche le rat et l'invite à pousser la tête au travers du lacet largement ouvert. Le bâtonnet porte-appât doit faire jouer le ressort au moindre attouchement. Le dé clic se produit, le rat se trouve étranglé, suspendu en l'air. La mort suit après deux minutes. Tout le ressort se trouve attaché à un bâton, comme le montre la figure. Enlever

un rat se dit « dziit mpuu munsa lubjam » = *ouvrir le rat dans le piège*.

Un autre piège, « mungool », destiné aux rats également, n'a même pas de ressort ou quoi que ce soit qui tue l'animal d'une façon brutale. Le piège prend la forme d'un entonnoir allongé. Un appât invite le rat à s'y aventurer. La pièce est construite de telle façon que la bête se trouve enserrée au fur et à mesure qu'elle veut pénétrer plus avant. L'affaire lui réussit si bien que quand elle voudra se dégager pour retourner, elle ne parviendra même plus à bouger. Le lendemain on l'aidera à se dégager, mais un chat l'attendra. Un coup de flèche le cas échéant et le tout sera dit.

Cette sorte de piège est assez rare; sa construction prend un temps trop notable.

Piège pour crocodiles.

Les B. construisent des pièges pour tuer des crocodiles; ils les nomment « mbwet a ngaan ». On entend aussi le nom « mbwet ana bikjela » = *piège à écailles*. Que ce cache-t-il là derrière? Peut-être que « bikjela » a un tout autre sens; c'est bien possible. Je n'ai jamais vu un piège de cette espèce. Ils doivent être assez rares, les B. n'étant pas de fameux pêcheurs. Mais le piège existe; là-dessus tous sont d'accord.

Piège pour l'antilope « Nka ».

Il existe un piège qui porte le nom de « mbwet a nka » = *piège pour « nka »*. Il se base sur l'emploi d'un lacet très solide qui prend la bête derrière les cornes et l'étouffe dans ses efforts désespérés pour se dégager. Il faut remarquer le genre d'appât utilisé dans ce piège. On utilise notamment les propriétés salines de l'urine humaine. La chose leur est facilitée par le fait que la « nka » rôde autour des villages, dans les champs de manioc. Le déclic se produit au moment où l'antilope va brouter les herbes qui ont

conservé le goût salin. Cette pratique est loin d'être particulière aux B.

Piège pour éléphants.

Le principe de ce piège, que les B. ont en commun avec nombre de tribus, est d'arranger les choses de telle façon que la bête passe sous un long *fer pointu* = « ikong », rendu plus pesant encore par un gros bloc de bois. Une ficelle pend innocemment jusqu'au sol, la bête doit la frôler dans l'étroit sentier de la forêt. Si elle la touche au bon moment, cette masse suspendue tombe sur le cou de l'éléphant. Si le piège est bien construit la lance doit couper net la colonne vertébrale du pachyderme. Il meurt à une vingtaine de mètres de là. Si c'est un mâle et s'il n'est que blessé, les autres éléphants le transporteront avec eux, des heures durant s'il le faut, soulevé entre deux de ses camarades. Ceci dans la supposition que l'accident arrive à une « itung la ba ndzoo » = *troupe d'éléphants* et non à un « mpoj a ndzoo » = *solitaire*.

Toute cette construction se nomme « mbung » ou plus explicitement « ndzo ikong » = *maison de la lance*. Le piège n'est pas fort en honneur chez les B. Il n'est même pas rare qu'ils fassent venir un individu des Ba Ngoli pour en établir un chez eux. Actuellement le fusil a déjà éliminé beaucoup de pièges « mbung » et le temps n'est pas loin où il aura disparu tout à fait. Il sera inutile de faire remarquer que les B. conçoivent l'éléphant uniquement comme gibier. Ils s'étonnent fort quand on leur dit qu'il existe des éléphants domestiqués.

Piège pour hippopotames.

Les B. emploient dans la construction de ce piège un arbre comme poids. Cela ferait supposer qu'ils écrasent la bête. Ce poids se nomme « mbokjam ». Le piège doit être plus que rare au pays. Actuellement on préfère la chasse au fusil. On dit cela « bul ngup » = *chasser l'hippopotame*.

Piège pour léopards.

Le piège pour léopards suppose toute une construction, « idzo », en grosses pièces de bois. Cela ressemble assez à une case indigène, sauf que le piège est bâti avec des matériaux autrement solides. On va chercher de *grosses poutres* = « miti minen »; on construit la case. Attirer l'animal à l'intérieur de celle-ci n'est pas chose si difficile. Le léopard n'est pas défiant de nature. A l'intérieur on lui a dressé le piège = « lee mbwet ». Il y a là un lacet destiné à étrangler le fauve qui s'y est aventuré et y a glissé le cou. La corde doit être de toute première qualité; le léopard ne se laissera évidemment pas faire. Mais on lui prépare bien ce qu'il faut. « Iking », c'est le nom de la corde, est tressée en fibres du palmier « ijyyj »; elle mesure environ un pouce d'épaisseur. Il faudra une force quelque peu supérieure à celle dont dispose le léopard pour rompre une corde de cette espèce.

On laisse donc une ouverture à la case « idzo »; on dit cela « basa sja itun ». Un chevreau lié à l'intérieur de la case doit attirer le fauve par ses bêlements. Il ne court aucun danger; il en sera quitte pour la peur. Le léopard arrive, « nkwe kuja jula idzo » = *le léopard rôde autour de la case*. Dès que le léopard est bien à l'intérieur, on l'amène par un couloir à passer la tête dans le lacet; il heurte à ce moment un *petit bâton* = « muka nti », qui, laissé tranquille, arrête le piège. Le lacet se referme et étrangle le fauve. Celui-ci hurle de douleur et par là alerte les habitants du village. On accourt; un tireur expert le tue d'un coup de flèche. On raconte qu'un jour un gosse voulait, lui, tuer la bête; il réussit à couper le lien qui la retenait. Le léopard s'est sauvé! Si le fait est exact, je ne saurais le dire; mais il est sûr que l'homme qui va le tuer est bien désigné.

Piège pour sangliers.

Le piège pour attraper des sangliers est d'un tout autre genre que ceux que nous avons décrits jusqu'à présent.

Le « mundzing » ou « mundzinga » consiste en un trou profond de 5 à 6 mètres. De là qu'on le nomme vulgairement aussi « ifuu » = *puits*. Pour prévenir les éboulements, les B. ont pris la précaution de creuser les parois en forme de pyramide renversée, s'élargissant au fur et à mesure qu'on approche du niveau du sol. L'ouverture supérieure mesure 1^m50 de côté; le carré inférieur n'a que 50 à 60 centimètres de côté. Les parois sont donc quasi à pic. Pour enlever certainement à la bête qui s'y engage « bwa mumsi ifuu » toute envie d'en sortir, les B. enfoncent une *pièce de bois très aiguillée* = « isong », au fond de la fosse. La pièce est disposée de façon que le gibier soit empalé. Un léger recouvrement de branchages et de feuilles cache l'ouverture. Le tout dans ces puits est de les *creuser* = « tim mundzing » au bon endroit. On les creusera habituellement sur la bordure d'un champ de manioc, à un endroit où de nombreuses traces indiquent le passage fréquent de ces bêtes. Ces fosses sont recouvertes de manière à ne présenter aucun danger pour des hommes non avertis, mais qui voient où ils marchent. Il y a certes un indice dans la façon de lier les feuilles des arbustes environnants qui doit avertir les passants d'ouvrir les yeux.

Pièges pour oiseaux.

Le lacet qui consiste en un *nœud coulant* = « lusœ », est d'un usage continuel chez les B. C'est le modèle préféré quand il s'agit de la chasse aux oiseaux. Les oiseaux peuvent être alléchés par toute une *enfilade de nœuds*, ce qui se dit « ilom i ntœ ».

Il suffira de rappeler ici la chasse aux oiseaux à l'aide de la glu, dont on a déjà parlé au premier paragraphe de ce chapitre.

Armes.

Comme armes, les B. connaissent la flèche sous différentes formes, l'arc et la lance. Font défaut chez eux le carquois, le bouclier, la massue, la hache de guerre.

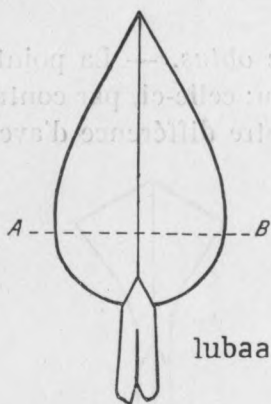
Parcourons rapidement ces divers instruments de chasse et de guerre.

Flèches.

Un coup d'œil jeté sur un « idzing i mbaa » = faisceau de flèches vous permet de distinguer immédiatement deux séries de flèches; une première qui porte des pointes métalliques; une seconde armée de pointes ligneuses.

Il existe toute une série de flèches qui se distinguent par leur pointe métallique (pl. XV). Il suffira de mentionner 5 types; les autres ne sont que des amplifications ou des réductions de ces modèles. C'est donc dire que les dimensions marquées ici sont toutes sujettes à des augmentations et des diminutions.

La pointe à forme de lancette = « lubaa ». — C'est la pointe destinée à abattre les singes et les antilopes. Elle mesure jusqu'à 7 centimètres de long, 4 de large. La ligne



— coupe suivant A. B.

médiane qui coupe la pointe en deux parties égales va de la douille = « ngung » « ngwel », à l'extrémité effilée = « ntscheng ». La façon de forger fait que cette ligne médiane pose et soude les deux ailes de la pointe en

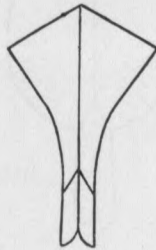
deux plans parallèles distants de 2 à 3 millimètres. Cette remarque vaut pour toutes les pointes métalliques dont nous aurons à parler.

Une pointe de ce genre dans la main des B. porte deux de ses côtés aiguisés, les côtés qui partent de l'extrémité fine et vont en s'écartant jusqu'à la *partie la plus large* de la pointe, partie que les B. appellent « idzum » = *ventre*.

La douille, et ceci vaut encore pour toutes les pointes métalliques, se greffe en angle aigu sur la ligne médiane, à l'endroit qu'on appelle « mwum a lubaa ». Cette douille ressemble à une feuille de métal recourbée dont les lèvres supérieures se rapprochent, se soudent, mais dont les lèvres inférieures s'ouvrent pour laisser plus facilement place à la pièce intermédiaire, comme nous le verrons plus loin.

Les forgerons spécialistes en ces pointes sont les Ba Dzing-Mukene. Il ne serait pas du tout étonnant que les B. se fournissent en cet article chez les chefs de ces derniers.

La pointe à angle obtus. — La pointe précédente présentait un angle aigu; celle-ci, par contre, un angle nettement obtus. Une autre différence d'avec la pointe précé-



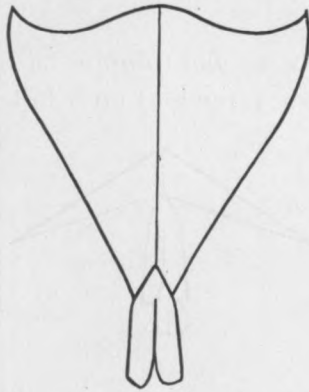
Lubaa.

dente est que celle-ci a des dimensions nettement inférieures. Depuis la pointe extrême jusqu'au bout inférieur de la douille, cette pointe-ci ne mesure que 3 ou 4 centimètres, et 2 dans le sens le plus large. Ce qui est

typique pour ce genre-ci, c'est que la partie la plus large se rencontre dans le premier quart supérieur, tandis que dans la pointe « lubaa » cet « idzum » se rencontrait au début de la seconde moitié.

Cette pointe présente encore deux pointes accessoires supplémentaires, aux deux extrémités de la ligne brisée qui forme l'angle obtus. Chaque *pointe accessoire* porte le nom d'« itot ».

La pointe en triangle renversé = « paar ». — C'est la plus large pointe des B. Elle est commune cependant dans la région. Réservée pour la chasse au gros gibier, elle sert



Paar.

quasi uniquement dans les chasses dangereuses; par exemple dans la chasse au léopard, au sanglier, etc.

Représentez-vous un triangle isocèle métallique dont la pointe supérieure s'engage dans la douille. La pointe de la flèche présente donc au gibier la large surface de la base. Pour faciliter la pénétration dans le corps, cette surface de base n'est pas horizontale; on la fait onduler comme suit : la *ligne médiane* = « mwum », aboutit au sommet d'une ondulation qui se poursuit régulièrement à droite et à gauche. On laisse se relever le creux pour commencer des deux côtés une nouvelle ondulation,

quand les parois latérales du triangle viennent couper net et en angle aigu l'ondulation qui remonte du creux.

Ce sera cette ligne ondulée qui devra être aiguisée; une moitié de l'ondulation aiguisée de biais de gauche à droite; une autre moitié aiguisée de biais également, mais de droite à gauche; les deux se rejoignent au sommet de l'ondulation centrale.

On conçoit sans peine qu'une bête qui reçoit une pièce de 6 centimètres de large dans les flancs, qui lui coupe tout ce qu'elle rencontre sur son passage, n'a guère envie de demander un second coup. Remarquons que la ligne la plus large, « idzum », se trouve ici en haut de la pointe.

La pointe à forme de champignon = « ndzej ». — L'angle obtus de cette pointe rappelle tout à fait celui de la pointe



Ndzej.

décrite en second lieu dans cette série. Elle a ceci de particulier que la douille suit la *pointe* = « ntsœng » de si près que les ailes de la pointe doivent revenir en arrière pour rejoindre la douille à 3 ou 4 millimètres au-dessous de l'extrémité appelée « ntsœng ». La ligne la plus large est ici une ligne idéale; l'« idzum » se trouve en dehors de la pointe. La pièce n'a ordinairement que des dimensions réduites, 2 ou 3 centimètres de haut, sur 5 ou 6 de large. Les B. ne s'en servent pas beaucoup.

La pointe = « paar ». — Cette pointe porte le même nom que celle décrite en troisième lieu; elle n'a cependant rien de commun avec elle que le nom. Elle semble être une combinaison des autres pointes. Elle reproduit à peu près

la première pointe « lubaa », en y ajoutant entre la base de la pointe et la douille un croissant métallique dont les pointes = « itor », se dressent de façon à permettre à la flèche de pénétrer dans la chair, mais l'empêchent d'en

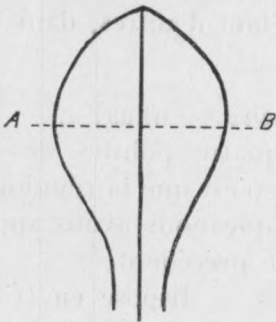


Paar.

sortir. La forme que voici se trouve très rarement chez les B. Un heureux hasard m'a permis de la voir une seule fois.

Passons maintenant en revue les flèches à pointe ligneuse.

La pointe = « itom ». — La plus grossière des pointes des B. est utilisée dans la chasse aux rats. A quoi bon se mettre en peine pour un gibier que personne ne mange! Ils prennent un bâtonnet d'environ 2 centimètres de large,



Itom.

*coupe suivant A.B.*

y taillent un gros bout et la pointe est achevée. Ceux qui soignent le plus leur travail renflent un peu la pointe au milieu. Elle mesure 5 centimètres de long.

La pointe monoxylo à crochets = « imang ». — Cette pointe-ci demande une préparation très longue. Un bout de branche de l'arbre, « musambil », connu pour son bois dur, en fournit la matière première. On coupe jusqu'à ce qu'on la réduise à environ 1 centimètre de diamètre. Puis, patiemment, on y taille des *crochets* = « imang », qui fassent corps avec la pointe elle-même. Le nom de ces crochets est passé à toute la pointe. Cette opération se pratique sur une longueur de 10 centimètres. On distingue au premier coup d'œil deux espèces de crochets. Les crochets les plus massifs se nomment « imang »; les crochets les



Imang.

plus fins s'appellent « lutin ». L'extrémité sera durcie au feu. On se sert surtout de ces pointes dans la chasse aux écureuils; parfois aussi, à défaut d'autres, dans la chasse aux rats de la maison.

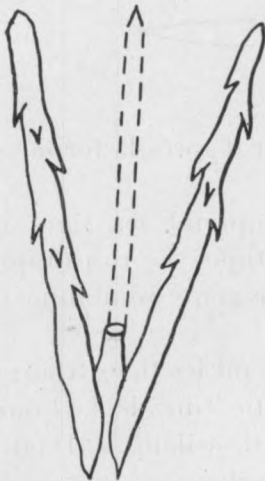
Les pointes contre les oiseaux = « nkaaj ». — La flèche « nkaaj » avec ses trois ou quatre pointes, (les deux se retrouvent concurremment), n'est que la réunion de trois ou de quatre pointes, telles que nous avons appris à les connaître dans le paragraphe précédent.

Le groupe de trois pointes se dispose en triangle, le groupe de quatre en carré. Réunis à la base, (nous décrirons la méthode un peu plus bas), les pointes présentent une surface utile incomparablement plus grande. On s'en sert uniquement pour la chasse aux oiseaux. Elles sont les compagnes habituelles des B. dès que ceux-ci

doivent faire une course un tant soit peu considérable. Un oiseau se laisse si bien manger avec le manioc!

Les diverses branches de ces pointes ont reçu un nom particulier : « mutel ». L'endroit où les trois ou quatre pièces s'articulent sur le corps de la flèche se nomme « ikaam la nkaaj ».

Voici comment les B. s'y prennent pour attacher les pointes au corps de la flèche : on commence par faire passer les diverses pointes au feu pour les durcir; c'est ce qu'ils nomment « jaang nkaaj »; on enduit la flèche de résine chauffée = « sa kjong paaduu la nkaaj ». On y applique les pointes déjà enduites, elles aussi, de résine



Nkaaj.



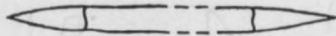
Nkaaj.

à la surface de contact. Le tout est lié avec des fibres « ilwang ». Les rangées de fibres se juxtaposent avec une grande régularité. Enfin on verse de la résine sur ces rangées de fibres = « sa kjong paaduu la bilwang ».

Entre la pointe, ligneuse ou non, et le corps de la flèche se place une pièce intermédiaire = « iswet ». La pointe ne s'articulera donc jamais sur le corps même de la flèche,

sauf l'exception que nous allons mentionner. L' « iswet » est un bout de bois extrait de l'arbre « musambil ». Il mesure 10 centimètres de long et a 5 ou 6 millimètres de diamètre. C'est une pièce de bois effilée aux deux extrémités. La partie supérieure sera collée dans la douille de la pointe métallique ou servira de point d'appui aux diverses pointes ligneuses. La partie inférieure, elle, s'enfoncera dans le corps même de la flèche. Les flèches à pointe ligneuse unique manquent d' « iswet ». Le bout inférieur de cette pointe doit se souder immédiatement sur le corps de la flèche.

La tige centrale de la flèche est constituée par un long roseau, qui mesure 70 centimètres. On en rencontre de



Iswet.

trois espèces. On peut les classer d'après la forme que présente la coupe de cette tige.

Une première catégorie comprend les tiges dont la coupe montre une surface elliptique. Le roseau qui sert à former des corps de flèche de ce genre se nomme « mvwi muntet ».

Une seconde catégorie comprend les tiges triangulaires. On se les procure dans la partie fine de la branche de l'élaïs, partie qui porte le nom d' « ilang ». D'où le nom de cette espèce de tige : « mvwi ilang ».

La dernière catégorie comprend les tiges rondes. La liane verte « ndzjœœm » en fournit la matière première. Ce sera dès lors le nom de cette liane qui passe à la tige de la flèche dont nous nous occupons pour le moment. On l'appelle « mvwi ndzjœœm ».

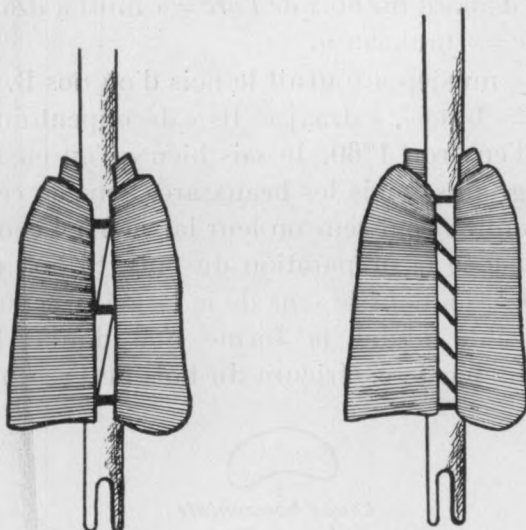
Toutes les tiges portent évidemment un creux à leur sommet, creux destiné à recevoir la *pièce intermédiaire* = « iswet ».

Le talon de la flèche ne constitue pas, à vrai dire, une

partie séparée du corps de la flèche. Ce n'en est que l'extrémité inférieure. On y rencontre des *plumes* = « ntsal », et l'*encoche* = « intsara ».

Les plumes peuvent être des plumes de pintade, de poule, etc. Si l'on en fait mention ici, c'est que les B. ont deux méthodes pour les attacher au corps de la flèche.

Une première consiste à les attacher avec trois ficelles. Les ficelles supérieure et inférieure portent le même nom : « ilal »; la ficelle du milieu se dit « mumbej ». Notons



Talon de flèche.

Talon de flèche.

toutefois que la même ficelle fait fonction dans les trois cas, comme le montre la figure. Chaque flèche a quatre rangées de plumes, disposées en forme de croix sur le talon de la flèche. On commence par y coller les plumes avant de les y attacher avec des ficelles. Les plumes sont fendues le long du tuyau central. On coupe encore dans le sens horizontal, ce qui fait qu'une même plume suffit à fournir ce dont on a besoin pour garnir un talon de flèche.

Le second système pour attacher les plumes au bout de

leur flèche consiste en ceci : le fil ne passe plus trois fois seulement autour des plumes, comme dans le cas précédent, mais il parcourt toute la surface de la tige et des plumes en décrivant une spirale. Il passera donc 6 à 7 fois.

Le premier système est cependant plus solide; on collait d'abord, puis on liait; ici on se contente de lier.

Arc.

Parlons d'abord du *bois de l'arc* = « muti a dzaaj », puis de la *corde* = « mukaan ».

L'arbre « musjep » fournit le bois d'où nos B. extraient leurs *arcs* = « buta », « dzaaj ». Ils y découpent une perche, une latte d'environ 1^m60. Je sais bien qu'on en rencontre de moins grands; mais les beaux arcs sont de cette grandeur-là. Comme épaisseur on leur laisse 3 à 4 centimètres. Puis commence la préparation du bois. Si l'on coupe un « muti a dzaaj » dans le sens de la largeur, la surface qui devient visible prend la forme que donne la figure ci-jointe. La partie extérieure du bois de l'arc prend une



*coupe horizontale
du bois de l'arc*

forme convexe, la partie intérieure une forme concave. C'est que les B. creusent un *pli* = « mbwa », qui part du haut du « muti a dzaaj » et va rejoindre l'extrémité inférieure.

Pour un non-initié, l'arc n'a ni haut ni bas. Les B. distinguent le *haut* = « ntsœng », du *bas* = « isin ». Quand ils tirent, ils tiennent l'arc verticalement (pl. XV). Ils ont un signe qui leur permet de reconnaître immédiatement ces deux parties. Aux deux extrémités du bois de l'arc on a apporté de petits anneaux en fibres d' « ijyyj ». Apparemment, cela sert uniquement à enjoliver l'arc. Mais

pour qui regarde bien, il aura vite remarqué que ces « ikam », c'est là leur nom, se trouvent en nombre pair d'un côté, en nombre impair de l'autre. C'est là le signe du haut et du bas de l'arc. De quel côté se trouve maintenant le nombre pair? On trouve toujours au moins trois de ces « ikam » de chaque côté.

Les arcs sont tous monoxyles, pas de bout en corne. Les B. ne semblent pas connaître la coutume de plier l'arc dans le sens opposé au plissement naturel du bois, pour en augmenter l'élasticité. Dans la case, l'arc se trouve débandé, c'est entendu. Ils le bandent au moment de partir pour la chasse, au village donc.

Reste la portion la plus importante du « muti a dzaaj », celle où l'on attache la corde. Les B. tressent un lien sur le bois, « isoj », c'est le nom du lien qui doit servir de cran d'arrêt. Il s'agit là d'une grosse fibre solidement tressée en filaments du palmier « ijyyj ». Pour protéger cet « isoj » ils recouvrent le tout, c'est-à-dire l' « isoj » et l'extrémité du bois de l'arc, par un pan de peau d'antilope. Ce morceau de cuir prend le nom de la bête qui peut prêter sa peau à cet usage, « mpwoon ». La corde ne touche nulle part ni le lien en question, ni le bois de l'arc.

Les B. nomment « mukaan » une liane fort commune qui sert à se procurer, entre autres utilités, la corde pour bander l'arc. Ils la coupent dans le bois de cette liane.

La corde présente encore un point qu'il faut faire remarquer. C'est le *nœud coulant* = « nkot », « nkor », qu'un *cran d'arrêt* = « ijem », coupé dans la corde même, empêche de se fermer tout à fait. Le lien a donc une fermeture minima; « lusœ » est un autre nom pour désigner le *nœud coulant*. Et cette ouverture est indépendante du diamètre du « muti a dzaaj », renforcé par le bout de cuir, « mpwoon ».

Ils s'arrangent toujours pour qu'il reste un bout de corde d'une dizaine de centimètres qui dépasse le nœud lui-même. Ils appellent ce bout « ntsœng mukaan ». Ce

n'est pas sans raison. Cette extrémité libre rattache en effet la corde au bois de l'arc quand celui-ci n'est pas bandé. Cette même extrémité libre rattache au bois de l'arc même bandé les 3 ou 4 cordes de rechange que tout chasseur prudent emporte avec lui à la chasse. Mais



Détail du nœud.

pour que ces cordes ne le gênent pas, voici comment on les y attache : le bout libre, « ntsœng mukaan », se glisse dans ce que nous avons appelé le creux, « mbwa », le long du bois de l'arc derrière les liens, « ikam ».

Bander l'arc.

Pour bander l'arc « dida mukaan munsa buta » = *fermer la corde sur l'arc*, les B. posent l'arc sur le sol, en l'appuyant contre le talon gauche ou contre la jambe gauche. Ils inclinent la partie supérieure, qu'ils tiennent de la main droite, en l'attirant vers eux. Parfois ils poussent du genou droit, ce qui favorise le plissement de la partie supérieure. Quand le bois atteint une courbure suffisante, la main gauche y accroche une des cordes. C'est ce qu'ils appellent « fun buta ji ibong » = *plier l'arc avec le genou*. On dit plus simplement « fun buta » = *plier l'arc*.

Lancer une flèche.

Nous avons déjà fait remarquer la position verticale du bois de l'arc (pl. XV). La coutume est générale dans toute la région, chez les Ba Ngoli, les Ba Dzing-Mukene et les Ba Dzing du Nord.

On couche la flèche sur la main ou, mieux, sur les doigts de la main gauche, qui tient le milieu du bois de l'arc. L'index et le médius de la main droite tirent la corde en arrière. L'encoche des flèches s'appuie contre la corde entre les doigts qu'on vient de mentionner et qui touchent tout juste assez le talon de la flèche pour l'attirer avec eux en arrière sur la corde. Les B. nomment cela « nan mukaan ». Remarquons aussi que la flèche glisse simplement sur la main gauche; les doigts ne forment pas une espèce de pont sous lequel la flèche doit passer.

Viser ne prend pas de temps pour les B. Ils tirent l'arc et déjà la flèche est partie, aussi n'ont-ils aucun mot pour désigner cette opération qui est de viser. « Lum lubaa » = *lancer la flèche* dit tout. Ils ont d'ailleurs le visé dans l'œil; point n'est besoin pour eux de diriger autrement leur arme que ce qui leur semblera le mieux au moment même. Il faut dire qu'ils ne s'en tirent pas mal du tout. Dès leur jeune âge ils ont eu l'exercice; c'est une des rares choses que les vieux, les spécialistes dans l'art, ont la patience de transmettre aux plus jeunes. On va cueillir des fruits dans la forêt, « lumeu »; puis, sous la direction d'un aîné, les jeunes se livrent à des exercices de tir sur ces fruits comme cibles. On y corrige la façon de tenir l'arc, de lancer la flèche, de viser, etc.

Réparation de l'arc, des flèches.

Je n'ai jamais vu un Mu Dzing réparer un arc. Cela ne veut pas dire évidemment qu'ils ne le font pas; mais ce ne leur est certes pas habituel. Pourquoi perdre son temps à réparer une vieille arme, alors que la forêt est toute proche avec du matériel nouveau?

La méthode de construction de leurs flèches leur permet de ne jamais devoir refaire les parties qui demandent vraiment beaucoup de temps. On sait en effet que la flèche se rompt à fleur de peau, dès que la pointe heurte à l'intérieur du corps un objet qu'elle ne parvient pas à percer. Mais ce n'est que le corps de la flèche qui se brise comme cela. La réparation ne durera que le temps d'aller couper une nouvelle tige dans la forêt, de la nettoyer un peu, d'y adapter la pointe extraite du corps du gibier tué. L'affaire est terminée en moins d'une heure. Il ne faut pas être spécialiste dans la matière; tous sont au courant de la méthode.

Fétiche contre les blessures de flèches.

Les B. pensent avoir un fétiche qui aurait la propriété de préserver son heureux propriétaire contre les coups de flèche. « Ntsa lak », c'est le nom du fétiche; il se porte à la ceinture, mais ne protège que celui qui le porte actuellement sur lui. Je ne saurais donner de plus amples détails à son sujet. Mais d'après cela il doit être de volume assez réduit, probablement une de ces espèces de noix sombres que les B. aiment à porter à la ceinture.

Lance.

Uniquement employé comme instrument de jet, la *lance* = « ikong », sert actuellement surtout d'arme de parade. Ceci vaut avant tout pour les Ba Dzing-Mukene. Chez les B. on ose encore s'en servir quand la colère ou l'abondance de vin de palme ont légèrement surchauffé les esprits : « lum ikong » = *lancer la lance*. On dira mieux encore « buk ikong ».

Remarquons que chez les Ba Dzing-Mukene la lance est un insigne de chef; c'est lui d'ailleurs qui en forge le fer (pl. XIX). Le fer atteint facilement chez ces derniers 30 et même 40 centimètres, douille comprise. Ils n'ont

pas de lances artistiquement travaillées; à peine si par-ci par-là un léger indice se manifeste d'un souci autre que celui de l'immédiatement utile.

Bouclier.

Les B. ne connaissent pas le bouclier; ils semblent en ignorer jusqu'au nom. Je ne suis pas parvenu à leur faire comprendre ce que nous désignons par ce mot. Leurs voisins ne semblent pas non plus connaître cette arme-là. Rien donc chez eux des boucliers ornés qu'on retrouve chez d'autres tribus de la Colonie.

Fronde.

Rien qui rappelle la fronde. Ici on peut encore être plus affirmatif que dans le paragraphe précédent. Les tribus avoisinantes partagent cette manière de voir.

Massue.

La massue est un instrument inconnu au pays des B. comme dans tout le pays des environs. Ils connaissent évidemment le bâton; mais ce ne sera pas le Mu Dzing qui partira en guerre armé d'un bâton seulement, à moins qu'il ne se sente en masse et que l'autre ne soit déjà vaincu d'avance.

Hache.

La hache n'est pas considérée comme une arme par les B. C'est un instrument de travail et rien que cela. Je n'ai jamais vu chez les B. que la hache fût un insigne de l'autorité, ni qu'on s'en servît dans des combats simulés, dans des danses.

Fusil.

Le fusil gagne de plus en plus de terrain chez les B. Il est peu de villages où l'on compte 1 ou 2 fusils et plus. On l'appelle « ngom » ou « bunduk ». Ce dernier mot est emprunté au kikongo commercial « bunduki »

Cette remarque est vraie aussi pour les villages des Ba Dzing-Mukene. Encore plus nombreux chez les Ba Ngoli, les fusils restent l'exception chez les Ba Dzing du Nord.

On connaît plus d'une espèce de fusils. Sous le nom de « ngom mukul » ils désignent notre *fusil à pierre*. On le rencontre, mais, somme toute, il est assez rare. Notre fusil de chasse reçoit le nom de « ngom a tsja » = *fusil à cartouches*. Il va de soi que cette espèce de fusil est plus que rare. Il faut en dire autant du fusil rayé. L'État ne veut pas que des armes pareilles se trouvent entre les mains des indigènes. Le genre de fusil qui se rencontre habituellement est ce que nous appelons fusil à piston et ce que les B. nomment « ngom ana fatak » = *fusil à capsule*. Le nom lui vient de ce que dans la langue commerciale les Blancs appellent « fataki » = la *capsule de cuivre* dont on a besoin pour faire partir le coup.

Ces fusils sont chaque année cause d'un grand nombre d'accidents, dus à la négligence des indigènes. Défaut général en ce domaine dans toute la région. Quand ils vont à la chasse, ils portent le fusil chargé sur l'épaule. Rien de mal à cela, évidemment, pourvu qu'on porte son arme convenablement. Or c'est cela qu'ils ne font pas. Ils la portent le canon dirigé en ligne droite sur celui qui les suit à la file indienne. Si maintenant en passant dans la forêt le *chien du fusil* = « lulo la ngom », s'accroche, le coup part au moment où personne ne s'y attend et tout malheureux qui suit reçoit la décharge en pleine poitrine. On a beau dire que ce sont eux qui sont en faute; ils portent le fusil comme cela; c'est plus facile, d'après eux.

Charger un fusil.

Tout le monde sait comment on charge un fusil à piston ou à pierre. Les B. l'ont appris des Blancs. Il suffira de dire ici comment les B. nomment les divers éléments dont ils se servent.

Comme projectiles, les B. emploient les déchets de leurs

forges, limailles de fer, scories de forge. Eux nomment cela « ntseen », « bikula », « mfi », « makjej ». La dose à mettre a été déterminée au village, mise dans un morceau d'étoffe sans nom, surtout sans couleur. La portion se dépose alors soigneusement sur la dose de poudre au moment de charger le fusil, soit au village, soit en forêt.

La *poudre*, « tsja », qui dérive du kikongo commercial « tsja » = *poudre*, est chose précieuse pour les B. Ils iraient loin pour attraper une boîte, même en la payant très cher. Aussi, avant de partir du village ont-ils déposé dans leur « mukaap a ngom » ou « mukaap bikula » = *cartouchière*, les différentes *doses* = « isom la tsja », soigneusement mesurées, non pas sans doute à la balance de précision, mais ils ont comparé les divers petits paquets, ont comparé encore, ajouté un peu ici, enlevé un peu là; de la sorte ils sont parvenus à donner sensiblement la même dose de poudre à chaque coup de fusil.

§ 3. Pêche.

La pêche n'est pas le fort des B. Ils sont plus chasseurs que pêcheurs. N'empêche que dans les villages, le long des cours d'eau de quelque importance, on rencontre une colonie de pêcheurs. Mais dans la masse des B. ils forment un petit nombre.

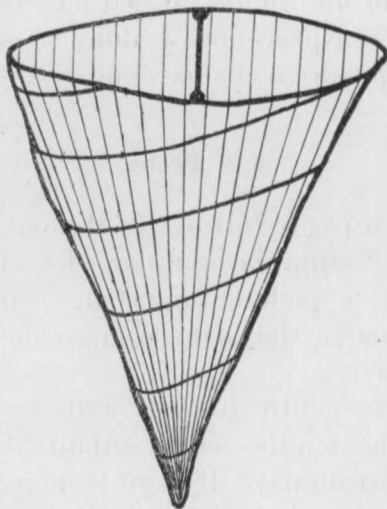
Ce qui est par contre fort en honneur, c'est la pêche organisée par les femmes et les enfants dans les innombrables ruisseaux du pays. Il s'agit là de petits cours d'eau de 1 ou de 2 mètres de largeur, de 20, 30, 50 centimètres de profondeur. On ne rencontre pas là, c'est bien entendu, des poissons comme en nourrit le Kasai, ou des poissons que deux adultes auront de la peine à porter. Non, mais les poissons, pour être petits, n'en sont pas moins appétissants. On voudra bien remarquer que tous les noms de poissons contenus dans le dictionnaire sont, à 2 ou

3 exceptions près, des noms de poissons qu'on rencontre partout.

« Jel » ou « jel mbii madza » = *pêcher* est donc une occupation que peu de B. connaissent à fond. Il est impossible que tous soient des Ba Ndzadi qui habitent les îles du Kasai et y ont établi leurs villages.

Nasses de pêche.

La *nasse* = « mungjeng », prend la forme d'un entonnoir allongé, haut d'environ 1 mètre, large de 50 à 60 centimètres. Remarquons que la nasse ne prend pas la forme circulaire à son ouverture supérieure. On l'y a comprimée pour que la nasse y prenne une forme elliptique fortement allongée. Un bout de liane la conserve dans cet état. Faire



Mungjeng.

une nasse de ce genre est un jeu de patience qui dépasserait celle d'un bon nombre de nos contemporains. Imaginez combien de centaines de bouts de liane il a fallu pour tresser cette nasse, dont aucun morceau ne dépasse 20 centimètres. Il a fallu tailler ces pièces dans la liane

« ndzjœcem » ou, si on a voulu un matériel plus solide, dans la tige de l' « ijyyj ». Puis il fallu tresser la nasse en commençant par la pointe décrivant une spirale qui se développe en montant.

La nasse, « mungjeng », ne s'emploie guère que pour la pêche dans des courants très faibles. Il faut vraiment que la nasse occupe toute la largeur du courant ou du moins la majeure partie de celui-ci. Il faut de plus que l'eau ne dépasse pas la hauteur de la nasse. La liane du milieu de l'ouverture leur permet d'adapter la hauteur de la nasse à la hauteur de l'eau.

Voici comment ils s'en servent : à un endroit où le lit du courant se rétrécit, une courbe ou que sais-je, *on pose la nasse dans l'eau* = « sa mungjeng ku madza ». Tout ce que cette eau entraîne se trouve arrêté dans l'entonnoir. Les gamins des B., car ce sont eux qui se livrent à ce sport, remontent le courant en suivant la berge. Arrivés à une centaine de mètres en amont de l'endroit occupé par la nasse, ils entrent dans l'eau, en troublent toute la surface. « Madza mije ake bifur » = *l'eau est devenue trouble*. Ils s'avancent vers la nasse, piétinent tout sur leur passage, forcent le poisson à s'enfuir et à chercher une *eau claire* = « madza mapee », « madza majuu juu ». Puis ils le ramassent dans leur nasse. On retire la nasse; on en verse le contenu sur la berge; on trie le poisson, et la même opération reprend plus loin, jusqu'à ce que la pêche soit jugée suffisante.

Il existe une autre nasse dont le nom seul m'est connu : « kjoj ».

Sous le nom de « lupaj », les B. entendent une espèce de piège pour attrapper des poissons vivants. Il a ceci de particulier qu'on y attache comme appât une *fourmi ailée* = « ibaang ». Toucher à cet appât provoquerait la fermeture d'un couvercle qui ferme la nasse.

Pêche avec l'emploi de poison.

Dans une eau qui dort ou dans une eau barrée, les B. se servent d'une autre espèce d'attrape pour se rendre maîtres du poisson. La forêt leur fournit l'arbre « mubaa », dont les fruits, « mbaa », leur procurent tout justement ce dont ils ont besoin. On *pile les fruits* sur le sol, « tso mbaa »; on *ramasse la pâte* ainsi obtenue *dans une corbeille*, « sa mbaa munsa mulong »; celle-ci alors est descendue dans l'eau, puis retirée, redescendue à une autre place, et ainsi de suite, « buja kul ». Les poissons montent bientôt à la surface, morts. Le suc de ces « mbaa » est un poison pour eux.

Pêche par barrage du courant.

Quand les femmes vont à la pêche, elles se mettent d'accord sur le ruisseau à explorer; puis à 3 à 4 elles se mettent à la besogne. Il faudra barrer un de ces menus cours d'eau dans la forêt. L'eau s'accumulera d'un côté; ce n'est pas ce côté-là qui est intéressant, à moins qu'elles ne se servent du poison, comme nous venons de le décrire. L'eau s'écoule de l'autre côté du barrage, et là on n'aura qu'à ramasser le poisson.

Il faut procéder vite et ne point troubler le poisson qui serait en aval de la digue qu'elles vont construire en travers du ruisseau. Avant même d'entrer dans l'eau elles ont préparé tout le matériel, des « miti » = *morceaux de bois*. Couchés à travers le courant, ces morceaux constitueront la *digue* = « muntat », « mukij a mbwej ». Elles ont préparé les « bibwi » = *herbes* qui vont remplir les interstices entre les troncs, « sa bibwi padje miti ». Un recouvrement de boue fermera pour un temps au moins l'accès de l'eau.

Elles n'ont plus maintenant qu'à ramasser le poisson surpris tout à coup par le manque d'eau, ou qui s'est retiré dans un endroit un peu plus profond. La même opération recommence ailleurs.

Pêche à l'hameçon.

Actuellement, les B. connaissent la pêche à l'hameçon, qu'ils appellent « ndzop ». Ils savent comment il faut le lancer, « tom ndzop ». En fait d'appât, ils se servent des objets les plus divers. Tantôt un petit poisson, tantôt un petit morceau de viande; enfin une pincée de manioc. « Mbii madza kuleem ndzop » = *le poisson rôde autour de l'hameçon.*

Pêche au harpon.

Je ne saurais dire si les B. emploient des harpons comme j'en ai vu au village des Ba Ndzadi établis à Bondo, village situé sur un banc de sable entre Mange et Dibaja sur le Kasai. C'étaient des harpons à sept pointes, disposées en couronne et armées de recouvrements métalliques. Savent-ils tirer le poisson à l'arc comme ces gens-là? On ne leur a cependant jamais expliqué la réfraction.

Pêche au filet.

« Nkoom » est le terme technique pour désigner le *filet de pêche*. Beaucoup diront plus simplement « ntsing madza » = *filet pour l'eau*. On peut les voir sécher sur le banc de sable.

Pêche de nuit.

Les pêcheurs des B. attachent leur flambeau à la tête de leurs pirogues. La coutume est universelle chez tous les pêcheurs de la région.

§ 4. Elevage.

On peut se demander quel but poursuivent les B. en pratiquant l'élevage. Ce n'est certes pas pour avoir une nourriture carnée plus stable. On ne les verra en effet jamais tuer pour leur propre consommation une chèvre ou un bouc qui leur appartient. Est-ce pour les vendre qu'ils

s'adonnent à l'élevage de ces animaux? C'est peu probable. Toute la nourriture carnée leur viendra de la forêt.

Serait-ce pour le capital que représente le cheptel? Il est certaines choses qui se vendent, qui s'échangent contre un certain nombre de têtes de menu bétail. Ainsi, le cas devait être plus fréquent avant l'introduction de la monnaie européenne; on se procure une femme contre une quantité déterminée de barres de cuivre — nous en reparlerons — et une certaine quantité de chèvres. Les anneaux de chef, « kjeeng », supposent payer autant de boucs, autant de chèvres. C'est également un objet qui se voit assez souvent imposé comme amende : payer autant de chèvres. Tout participant à une fête, surtout si le village en entier y a pris part, a droit à une rétribution qui, la plupart du temps, se fera, en partie au moins, « in anima vili ». L'exemple le plus commun est la participation à une cérémonie funéraire. Une fois le cadavre en terre, on procède à la distribution des chèvres.

On verra dans ce chapitre même que ce n'est pas le goût du lait qui pousse les B. à se procurer du menu bétail. La peau de chèvre est sans utilité pour eux. Inutile donc de chercher dans cette direction.

Les B. ne connaissent pas le gros bétail; on le conçoit un peu. La forêt ne suffit pas encore à nourrir ces bêtes. La brousse ne manque pas cependant par endroits.

L'élevage reste du domaine de l'homme exclusivement. Ceci vaut pour toutes les espèces d'animaux domestiques.

Élevage de la poule.

La basse-cour des B. n'est pas fort riche en poules. Les B. qui en possèdent une dizaine sont parmi ceux qui en ont le plus. Aucun soin n'est pris de ces bêtes. Elles peuvent couvrir où bon leur semble. Elles le peuvent quand elles veulent, le propriétaire n'en saura rien. Il les abandonne toutes à elles-mêmes. De là pas la moindre protection contre la voracité des chiens indigènes, qui mange-

ront poules et poussins; aucune protection, bien plus nécessaire contre les serpents et les rats, contre les éperviers en quête de nourriture. La poule est sans défense contre ses puissants ennemis. Quoi d'étonnant, dès lors, que l'élevage ne progresse pas comme il le devrait?

Le nid d'œufs se nomme « ibum ki makja » = *tas d'œufs*. Le *poussin* se dit « itsuul la nkoo », et pour exprimer que la poule sort avec toute sa nichée, on dira « nkoo atuu ji baan bande » = *la poule sort avec tous ses poussins*. Couvrir se dit « bup baadje makja » = *s'étendre sur les œufs*.

Les B. attachent fort peu d'importance, il fallait s'y attendre, au plumage des poules. Les plumes les intéressent uniquement pour les attacher à leurs flèches, que ce soient des plumes blanches ou les plumes d'une « nkoo inkoj » = *poule à plumage tacheté*.

Le soir les poules se retirent sur les toits des maisons. Elles se livrent là-haut à des luttes idiotes pour accaparer toute la place possible. Celle qui doit disparaître va se percher dans un palmier.

Œuf de poule.

Les B. ont peu de scrupule de vendre des œufs pourris pour des œufs frais. Avis à ceux qui passent au pays. Il n'y a pas cependant qu'eux qui aient cette habitude.

Il existe différents noms pour désigner la coquille. La plus simple est « bipuj bi maki ma nkoo » = *enveloppe d'œufs de poule*; « ibaj ki ikja la nkoo » ou « bitange bi maki ma nkoo », ou, avec une différence dialectale, probablement « itenge ki makja ». Il existe des noms spéciaux pour les deux extrémités des œufs. La pointe la plus fine se nomme « ntsœng ikja »; la pointe opposée « isin la makja ».

Sous la coque se trouve une *pellicule extrêmement mince*, « lukwen », qui contient l'albumine, « ikja lapee » = *œuf blanc*. Le jaune se nomme « ikja latsuu » = *œuf rouge*.

On a groupé sous la rubrique nourriture la façon dont les B. s'y prennent pour préparer les œufs, soit en omelette, soit à la coque (sect. 3, ch. II, § 1).

Elevage de la chèvre.

Les plus grands troupeaux de chèvres ne dépassent pas la douzaine et la grande majorité des troupeaux appartenant à un même individu ne dépassent pas cinq têtes. Jamais les B. ne songeront à nourrir leurs bêtes; d'où leur étonnement quand ils apprennent qu'à la Mission on adopte un autre système. Durant la journée la chèvre peut se promener où bon lui semble. La nuit elle devrait rentrer. Il y a bien un gosse préposé à la garde des « ntap » « nkjaam » = chèvres; mais il faudra le plus souvent la visite inattendue du léopard pour rappeler au gamin l'ordre reçu de faire rentrer le soir son troupeau à la chèvrerie.

Le bouc se nomme « mudzim a ntap » ou « ntap mudzim ». La pratique de les châtrer = « kjel makar ma ntap mudim », « kjel minimpul mi ntap », semble ou bien inconnue, ce qui est probable, ou bien négligée totalement. Les boucs, plus nombreux que les chèvres, se livrent donc dans les villages des B. une lutte de tous les jours, en répandant partout leur odeur et leurs cris.

On commençait à vendre les boucs le long de la rive du Kasai. Une belle bête se vendait en 1930, 150 francs aux capitaines des bateaux. Cela aura fort diminué probablement.

C'est à la couleur du pelage que chaque propriétaire reconnaît ses bêtes. La méthode de brûler une marque au fer rouge dans la peau de l'animal n'a pas encore fait son apparition au pays.

Lait.

Les B. ne savent pas tirer parti du lait. Ils furent même bien étonnés en nous voyant nous en servir. Avouons à leur décharge qu'ils n'en auraient pas beaucoup, même

s'ils le recherchaient. Sans vaches, sans moutons, ils n'auraient eu qu'à se rabattre sur les quelques chèvres qui constituent leur unique cheptel. Encore fallait-il laisser assez de lait pour que les chevreaux ne meurent pas.

On nomme le lait « *madza ma ibeel* » = *eau des seins*. Les enfants des B. prennent le sein très longtemps; ils peuvent ainsi se dispenser de ce supplément de lait animal.

D'après ce que nous venons de dire, il devient clair que les B. ignorent le tout de la confection du beurre, du fromage. Ils ne se servent pas de lait pour se préparer une boisson alcoolisée. Ce n'est donc certes pas le lait qui les pousse à l'élevage.

Les B. ne s'intéressent pas assez à leurs bêtes pour pratiquer la saignée quand une bête semble se porter mal.

Maladies du bétail.

Les chèvres sont assez sujettes à la pneumonie; on les entend tousser; on les voit se coucher malades. Il n'y a pas d'appellation qui soit réservée aux animaux; nous retrouverons ces noms quand on traitera des maladies chez l'homme (sect. 6, ch. V, § 2).

Assez bien de chèvres sont atteintes par une infection qui cause l'apparition d'une *poche de pus* = « *ijuka* ». L'infection se manifeste avant tout à l'épaule et sur la cuisse. Les B. n'y appliquent absolument aucun remède; la bête va se frotter contre le tronc rugueux d'un palmier, et quand cette espèce d'ulcère est arrivé à maturité, la poche se vide automatiquement.

La cécité guette surtout les chevreaux. Ils se couchent dans le sable; les puces en profitent pour aller se caser dans les orbites des yeux. Si on les surveille alors, si on leur nettoie les yeux régulièrement, on parviendra à sauver l'animal de la cécité et de la mort par inanition. Les B. ont vu les effets heureux de ce traitement archi-simple à la Mission; aucun d'eux ne le fera, du moins avec la persévérance, qui se voit couronnée. D'où la grande quantité de

chevreaux qui meurent. C'est inévitable. Ces bêtes doivent chercher elles-mêmes de quoi se nourrir; or, comment voulez-vous qu'elles le fassent quand les yeux l'ont défaut?

Il ne serait pas exact de ranger les tiques parmi les maladies du bétail; n'empêche qu'elles soient néfastes pour le troupeau. Le pique-bœufs « niin a mindel » = *oiseau des Blancs* existe au pays des B. On le dit très familier avec les troupeaux de buffles. Malheureusement, la maigre chair de ce magnifique oiseau tout blanc a plus de valeur aux yeux des B. (et de certains Européens) que l'immense service qu'il rend au pays. Ils le tuent.

Provisions pour la saison sèche.

Les B. ne s'encombrent pas de provisions pour leur bétail pour la saison sèche. Leur pays ne connaît pas, en effet, la saison absolument sèche dont d'autres côtés de la Colonie sont gratifiés. Nous en reparlerons. Grâce à cela, il y aura donc toujours de la verdure pour les chèvres et les poules au pays des B.; elles pourront toujours vivre de ce qu'elles trouveront. Ce sera plus maigre, mais enfin...

Élevage du mouton.

Actuellement les B. connaissent tous le *mouton* = « mukook » (ne serait-ce pas un mot d'emprunt au lingala, qui se parle le long de la rive du Kasai). Les Ba Dzing-Mukene ont le même nom. Les Blancs avaient quasi tous des moutons. Serait-ce là qu'ils ont appris à connaître la bête? On cherche en vain un mouton dans les villages des B.

Élevage du cochon.

Les voisins du Sud des B., les Ba Mbunda, font l'élevage du cochon domestique, que les B. appellent « kul », mais qu'on ne trouve pas chez eux. Le cochon noir ne se voit pas dans les villages des B. qui habitent la forêt; cela se conçoit. Mais même chez les B. qui vivent en brousse on n'en rencontre pas de trace.

Élevage du chien, du chat.

Les B. ne s'occupent pas du tout de la propagation de ces animaux. Non que leur multiplication ne les intéresse point. Un chien de chasse a grande valeur; on les paie facilement 100 à 150 francs. Mais ils estiment que de ne pas s'en occuper vaut tout autant. Pour les chats ils désirent même positivement qu'ils ne se multiplient pas trop; les poussins intéressent alors plus les jeunes chats que les rats.

Les B. ne mangent ni chien ni chat. Toute la valeur du chien est son utilité à la chasse. Garder un chien pour le plaisir d'en avoir un, voilà un concept qui mettra encore du temps avant d'avoir pénétré dans la tête d'un Mu Dzing. Le chien n'accompagne donc jamais son maître, sauf quand celui-ci se rend à la chasse. Pas de dressage de chiens; ce qu'on exploite c'est l'instinct qui pousse cet animal vers le gibier.

Outre ce service il en est un autre que le chien leur rend et il n'est pas négligeable. Chaque fois que le léopard aura le choix de sa victime : un chien ou un homme, l'instinct félin du fauve lui dictera de préférer le chien à l'homme. Les cas ne sont pas si rares que le soir le léopard soit venu ramasser un chien accroupi au beau milieu de gens rassemblés autour du feu et se soit sauvé sa victime entre les crocs, ou tel autre qui reçoit la visite du léopard dans sa case la nuit et voit prendre le chien sous ses yeux.

CHAPITRE IV.**LES OCCUPATIONS ET LES METIERS.**

Les familles des B. ne savent pas se suffire à elles-mêmes. Le petit groupe a des besoins qui dépassent déjà sa capacité de production. Dès lors, puisqu'il faut que tout le monde vive, un tel confectionnera des pagnes, tel autre fera l'élevage de menu bétail, tel autre enfin sera forgeron. Grâce au profit des ventes, on se procurera ce dont on a besoin pour vivre.

§ 1. Travail de l'argile.

Toute la poterie des B. est d'importation. C'est le pays des Ba Mbunda qui en est le grand producteur. Ils ont sans doute l'expression « bum mfwe » = *faire des vases*; mais ils n'en font pas un seul. De même ils ont un nom pour désigner la *terre glaise* spéciale pour cette opération, « lubol ». N'existe-t-elle pas au pays des B.? Qui saurait le dire? Le fait est qu'ils ne s'en servent pas. C'est ce qu'il nous importe de savoir.

Le vase le plus commun est la « mfwe ». C'est un pot en terre noire à large ouverture et pourvu d'un *rebord horizontal* = « mubil a mfwe ». Une *frise* = « lusaa », orne fré-



Mfwe.



Ibung.

quement ce « mubil ». On rencontre deux espèces de ces vases. Le grand modèle présente une ouverture circulaire de 25 centimètres de diamètre; il mesure environ 15 centimètres de profondeur. Le petit modèle est bâti sur le même type, mais ses dimensions sont plus réduites. Ainsi le diamètre supérieur ne mesurera que 10 centimètres; sa profondeur sera de 4 à 5 centimètres. De l'usage de ces objets, on a parlé lors de la préparation du manioc (sect. 3, ch. III, § 1).

La frise consiste en une double ou triple rangée de lignes courbes ou brisées tout le long du rebord horizontal.

Un modèle beaucoup plus rare est le vase « ibung » qui présente une échancrure en forme de bec. On le dit importé de chez les Ba Mbunda également. Cet « ibung »

ne doit pas être confondu avec un vase du même nom, « ibung », mais qui n'est autre chose que le modèle réduit du vase « mfwe ».

§ 2. Travail de l'osier.

Paniers.

L'osier trouve son utilisation principale dans la confection des paniers. Tresser un panier est un métier que toute femme des B. doit savoir. Conçoit-on une femme qui ne sache pas cet *a*, *b*, *c*, de la vie en ménage? Ce qui ne veut pas dire que toutes y réussissent également bien. Le résultat est d'ordinaire très satisfaisant. Aux marchés, cependant, on verra toujours des femmes présenter des paniers de toutes les sortes plus finement tressés.

Le tressage est réservé aux femmes; le mari ira bien chercher des lianes, dont sa femme extraira la matière



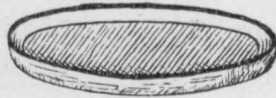
Muntsak.

première de ses corbeilles. Il aura sa part au gain. Pendant que la femme surveille son feu, prépare le manger pour son mari, elle s'occupe à tresser ses paniers, assise près de ses pots. Ce en quoi elles excellent, c'est dans la confection du panier « iwala » et du panier « muntsak ». Il s'agit d'une corbeille assez profonde; elle varie entre 40 et 50 centimètres de profondeur, avec un diamètre de 30 à 40 centimètres au plan supérieur. Il n'y a que le bord supérieur qui soit un peu évasé; les parois de la corbeille descendent verticalement. Le tressage en est très serré et très régulier; cela donne un bel aspect à la corbeille tant qu'elle est encore neuve.

La grande forêt en fournit les matériaux. Des joncs

« bikjang », les femmes parviennent à extraire des parties fibreuses toutes blanches. Là où ces joncs feraient défaut on se contenterait des lianes nommées « lukœl ». Pour renforcer le bord supérieur, qui a fatalement le plus à souffrir, elles ont recours à une de ces « lukœl ». Cette partie est facilement reconnaissable. On cherche à cet effet une liane mûre, donc verte. La liane est fendue en deux et les deux pièces ressèrent le croisement de fibres au bord supérieur.

La liane que les Ba Kongo appellent « nsomfi » et les B. « ndzjœœm », « ndzenge » fournit de quoi tresser le grand



Ikutsang.

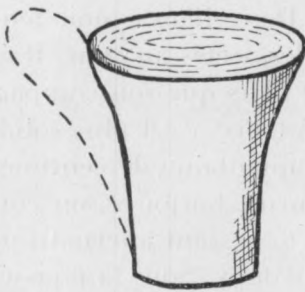
panier plat « ikutsang ». C'est le van des B. Qu'il s'agisse de vanner le riz, de nettoyer le maïs décortiqué et pilé, c'est l' « ikutsang » qui entre en action. On a déjà signalé un autre usage de ce panier. Les femmes des B. peuvent écraser leur manioc roui sur cet « ikutsang », au lieu de le piler dans le « nku » (sect. 3, ch. II, § 1).

« Ifwam » est un autre nom pour désigner la même corbeille.

Pour les objets strictement personnels, les B. tressent une *corbeille à couvercle*, qu'on nomme « muntsung ». Le *couvercle* lui-même se nomme « nkuma ». La corbeille prend ordinairement une forme toute cylindrique, sans la moindre enjolivure; on lui donne 20 centimètres de profondeur et 12 à 13 de largeur. Le couvercle recouvre le bord supérieur de 2 centimètres. Le fait d'être conservé dans la maison, d'être suspendu à la toiture au milieu de la fumée, fait que cette corbeille se présente sous des dehors repoussants, un noir gluant, mélange d'huile et de noir de fumée.

Tresser un panier pour ramasser les noix de palme, « ilong » ou « mulong », n'est secret pour personne. Panier cylindrique, 50 centimètres de diamètre à mailles peu serrées (on y introduit facilement le doigt). Même les garçons aiment à se fabriquer des corbeilles de ce genre. La liane « mukaan » (« kaw » en kikongo commercial) fournit la matière pour se fabriquer une corbeille de cette espèce.

La grande *corbeille à manioc* = « ntsaj », de 1 mètre et plus de haut et de 40 centimètres et plus de large au bord



Ntsaj.



Musal.

supérieur, a cette particularité d'avoir deux *bretelles de suspension* = « mudje a ntsaj », qui permettent de porter la corbeille sur le dos. Les bretelles prennent l'épaule, mais ne se croisent pas sur la poitrine. On ne doit donc pas les détacher du panier pour déposer la corbeille. Les femmes se servent de cette « ntsaj » pour le transport du manioc.

Une corbeille assez originale est celle qu'on appelle « musal » et qui sert à tamiser le manioc, le maïs et tout ce dont on peut vouloir la farine. C'est une corbeille haute d'une cinquantaine de centimètres dont le col renforcé et en forme de goulot mesure à lui seul 10 à 15 centimètres. Le corps même du panier-tamis est constitué de fines lattes de bambou assez rapprochées pour laisser passer la farine de manioc et retenir les fibres. La forme régulière du col long et fin ne manque pas d'élégance.

La confection d'un seul panier reste le domaine exclusif de l'homme; c'est le panier qui doit contenir 50 kilogrammes de coconotes. On le désigne sous le nom de « musaan ». Tout le panier est fait de lianes « lukœl ». Voici comment on s'y prend.

L'homme chargé de cette besogne commence par fendre les lianes « lukœl ». Il fend une seconde fois chaque moitié. Il sépare des quatre bouts qui lui restent la partie intérieure, qu'il jette, de la partie externe, qui servira à la construction du panier. On est d'ordinaire à deux pour confectionner ces paniers; un premier prépare les liens; son compagnon tresse le « musaan ». Deux lianes, non fendues elles, « ikul la lukœl », seront les arêtes au coin. Il étend sur le sol cinq à six rangées de liens que son compagnon a préparés; on les prend deux à deux; c'est plus solide. Il dispose ces rangées sur une cinquantaine de centimètres. Avec d'autres liens, que lui fournit toujours son compagnon, il tresse le fond du panier, passant alternativement devant et derrière les rangées de deux. Sous la poussée du tressage, ces rangées, primitivement étendues sur le sol, commencent à se dresser; la forme du panier se dessine; c'est une ellipse dont les deux « ikul la lukœl » occupent les deux extrémités du grand diamètre.

Le panier achevé mesure environ 1^m50 de haut. Les rangées primitives dépassent de loin le tressage supérieur. Dès qu'on y aura versé les coconotes concassées, ces mêmes rangées serviront à refermer le panier. Les extrémités des liens de droite sont enfoncées dans les mailles du panier du côté gauche; les extrémités de gauche passeront dans les mailles du côté droit. De cette façon on aura une fermeture autoclave. Le poids des coconotes empêchera, si la fermeture a été soigneuse, que le panier ne s'ouvre.

Nattes.

On distingue les nattes d'ornementation et les nattes destinées à l'usage quotidien.

Les B. connaissent des nattes d'ornementation, mais les ont prises aux Ba Mbunda. Ces « buko » = *nattes d'ornementation* sont des nattes tressées en lattes de bambou; d'où leur autre nom « ntjang i makjal » = *natte de bambou*. Ils sont tributaires des Ba Mbunda, non seulement quant au fait de tresser des nattes de cette espèce, mais encore pour tous les motifs à tresser dans ces dernières. Le voyageur qui passe du pays des B. dans celui des Ba Mbunda est agréablement surpris de remarquer les nombreuses nattes artistiquement tressées qui enjolivent les cases des Ba Mbunda. Rien de tout cela chez les B. (sauf peut-être sur la frontière des Ba Mbunda). Si on leur en demande, ils savent bien vous en procurer; mais en faire pour eux-mêmes, non.

La *natte* = « ntjang » est d'un usage des plus fréquents au pays des B. Qu'ils ne trouvent pas une maison qui les recueille à l'étape, ils trouveront la chose dure; mais qu'on leur refuse une natte pour dormir, cela est trop fort! C'est d'ailleurs comme cela que s'annonce souvent l'arrivée d'un étranger, « juul ntjang, mungjaj aji » = *déroule une natte, un étranger arrive*.

Les nattes pour dormir sont ordinairement faites en fines lattes extraites du bambou, retenues ensemble par une corde. Il n'y a pas d'encadrement rigide, généralement du moins. Ce qui fait que quand on ne s'en sert pas, on les enroule tout simplement « bola ntjang » = *fermer une natte*.

Tous les jeunes gens, garçons et filles, savent comment il faut *assembler sa natte* = « tung ntjang »; je ne saurais dire si le travail est la spécialité des hommes ou des femmes.

Une natte très recherchée, parce que particulièrement douce, est la natte qu'ils appellent « ntjang i mfung ». Par « mfung » on entend un roseau très mince de 7 millimètres de diamètre, mais de 2 à 3^m50 de haut. On le trouve

dans certaines forêts. Le procédé d'assemblage reste identique.

Je trouve dans mes notes « mumpum » = *natte de chef*. A-t-elle quelque chose de particulier? Ce ne serait pas impossible.

Nasses.

Le lecteur voudra se référer au chapitre qui traite de la pêche, où il trouvera les diverses nasses dont se servent les B., nasses qu'ils se construisent eux-mêmes (sect. 3, ch. III, § 4).

§ 3. Travail du raphia.

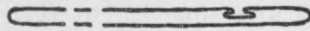
Tissage des pagnes.

Le métier à tisser, que je vais décrire, est celui dont se servent les Ba Dzing-Mukene. Il est plus que probable que les B. ont un instrument analogue, car devant le métier ils pouvaient tous me donner les noms des diverses pièces.

Le métier se compose essentiellement d'un cadre fixe et carré; il mesure environ 1 mètre de côté. De nombreuses fibres sont tendues du haut en bas du cadre. Une liane de 4 centimètres d'épaisseur traverse toutes ces fibres de façon à les faire passer alternativement devant et derrière cette liane. On ne la retire jamais; mais on lui imprime un mouvement ascendant et descendant entre les fibres; on le verra plus tard avec plus de détails. Pour le moment, contentons-nous de faire remarquer que la liane en question partage les fils des fibres en deux parties : une première se présente en avant, une seconde en arrière de la liane, et cela selon le rythme suivant : une fibre devant, une fibre derrière, et ainsi de suite.

Le tisserand se sert en guise de navette d'une autre liane, qui porte le nom de « ngwuj ». Elle mesure environ 1^m20 de long. Ce qui lui est particulier, c'est qu'elle porte une fente tout au commencement. On appelle cette *fente* = « iten la ngwuj ». C'est dans cet « iten » que le tis-

serand glissera la fibre qu'il s'agira d'introduire dans sa rangée de fils établis sur le métier. Suivons-le. Il met la fibre dans la fente du « ngwuj »; cela se dit « sa musing ». Il repousse la liane dont il fut question plus haut, jusqu'au sommet du métier. Il enfonce la « ngwuj » entre les fils, en sorte que le fil qui passait devant la liane repoussée passe maintenant devant la navette « ngwuj ». L'opération lui est rendue plus aisée par le fait qu'il a repoussé la première liane vers le haut. Une fois que le bout de la navette dépasse la rangée de fils tendus (la *rangée de fils* est appelée « indzim ») et qu'avec elle apparaît la fibre glissée dans son « iten », le tisserand extrait cette fibre de l'« iten »,



Ngwuj.

l'ajuste par les deux bouts, retire la navette, *abaisse* = « bul » d'un mouvement brusque la liane primitivement remontée, pour bien serrer la fibre nouvellement tissée.

Il relève de nouveau cette liane, mais, cette fois-ci, plus si haut que la première fois. Il faut faire passer devant la navette les fils qui passaient derrière la liane, qu'on relève. On pourvoit l'« iten » d'une nouvelle fibre et l'opération reprend. Ce mouvement de monter et de descendre la liane se dit « ben duu, ben ngjel ».

Le travail continue toute la journée s'il le faut; en trois jours on peut avoir un pagne bien tissé. Non qu'il soit prêt à être mis; il faudra d'abord le huiler et surtout l'enduire de rouge de « nkul ».

Les B. ne sont pas de fins tisserands. Il reconnaissent que les pagnes de valeur viennent du pays des Ba Mbunda.

Ils distinguent plusieurs espèces de pagnes.

Le modèle le plus vulgaire et le plus répandu se nomme « mbala mbal ». Il ne s'agissait que de cette espèce-là dans tout ce qui précède (cf. pl. XIII; les trois indigènes sont revêtus d'un pagne de ce nom).

Le modèle de pagne nommé « mbal » est importé du pays des Ba Mbunda. Retenons ce détail; il nous viendra à point pour comprendre comment la dot chez les Ba Mbunda se paie en partie au moins en pagnes. Ces gens tissent des pagnes de cette espèce en fibres appelées « milwang », fibres extraites du palmier « ijyyj ».

Un troisième modèle de pagnes se confectionne en fibres extraites du palmier bambou « ikjal » ou, plus exactement, des feuilles de ce palmier. Le pagne se nomme « puja puj ». Si le même pagne présente de fines enjolivures on le nommera « musin ».

Tisser se dit « tung mbala mbal »; on peut dire, avec plus d'exactitude, « kup ipuj ». On verra comment on se procure les fibres « ad hoc » dans le paragraphe suivant, qui traite de la confection des cordes. Le tissage est le travail de l'homme exclusivement. Cela est si vrai que même encore de nos jours la confection des vêtements leur est réservée, bien que les étoffes européennes aient fait une concurrence victorieuse au métier indigène. On voit des jeunes filles qui, chez les R. Sœurs, maniaient l'aiguille avec une étonnante facilité, ne plus toucher à un fil une fois qu'elles sont rentrées au village.

Chaque village ne possède pas, actuellement du moins, son tisserand. C'est donc chez les survivants de cette caste (et le nombre en diminue tous les jours) que les partisans de l'habit national doivent aller se fournir. La crise économique donne cependant un regain de faveur, d'après ce qu'on m'écrit, au pagne de raphia.

Toutes les photos montrent que le pagne est bien le costume national des B. Les peaux ne sont pas utilisées à cet effet, contrairement à ce qui se passe chez les pasteurs de l'Est de la Colonie. On peut même se demander si l'accoutrement du féticheur, tel que le montre la planche XVII, avec son pantalon en cordes, n'est pas dû à l'influence européenne.

Tressage des cordes.

Les B. tressent d'excellentes cordes appréciées aussi par les Européens. Ils appellent cela « kor musing » = *tourner une corde*. Une fois tressée, ils en font un rouleau d'environ 20 centimètres de diamètre. La ficelle variant d'épaisseur, il n'y a pas moyen de déterminer la longueur de la corde d'un rouleau. Les espèces de cordes ne manquent évidemment pas. Tout autre est la corde, dont on se servira pour mesurer une maison au cordeau; tout autre celle dont on se servira dans la confection des nattes; celle-ci, par contre, sera d'une utilité bien douteuse dans la confection des filets de chasse ou de pêche. Voyons donc comment ils tressent la corde la plus commune, nommée « musing ».

Préparation de la fibre.

Dans les vieux champs de manioc, au milieu de la forêt qui reprend, on trouve sûrement le *jonc* = « ipunga » ou « lupunga ». C'est un jonc d'environ 2 mètres de haut. Ils s'en vont le couper et rentrent chez eux avec une grosse botte de cette plante sur les épaules. Il en faut énormément, car la partie utilisable est minime.

Le premier travail consiste à *enlever l'écorce* = « wup bipuj ». Il faut le faire prudemment, car ce qu'on cherche se trouve dans cette pellicule. La *partie ligneuse* = « muti ipunga », ne sert à rien; on la jette. Reste l'écorce, et encore ici toute une partie est inutilisable. Il y a une partie externe; on la jette; il y a une partie interne, le livret; celle-là seule nous intéresse; aussi a-t-elle un nom spécial : « mukung ». Elle se cache entre la partie ligneuse et l'écorce. Il faut maintenant la préparer et lui enlever sa rigidité naturelle. Un bain de six à sept jours dans la rivière suffit à lui donner la souplesse requise, « ijula ku bool » = *elle est devenue souple*. On l'extrait de l'eau. La chaleur du soleil aura vite fait de la sécher complètement. Puis on pile les fibres sèches; cette opération a comme

résultat de délivrer les fibres de tout élément hétérogène. La colle qui unissait ces fibres s'est dissoute dans l'eau, les ligaments enlevés par le pilon; il ne reste que des fibres toutes blanches. Elles sont prêtes.

Alors commence le tressage proprement dit; ils ramassent une pincée de ces fibres et les tournent sur la cuisse; c'est de là que leur vient le nom « kor musing » = *tourner la corde*.

Corde.

Une fois commencée, la corde s'allonge automatiquement; un second groupe de fibres s'ajoute au premier, est tourné avec lui. On s'arrête de temps à autre; on enroule la corde déjà tressée; on regarde avec plaisir le rouleau qui grossit. Petit à petit apparaissent devant les yeux les 5 francs que le Blanc de la rive va leur payer et le travail reprend jusqu'à l'achèvement du *rouleau* = « mbum musing ».

Ficelle.

Le procédé reste essentiellement le même; ce qui produit la diversité du résultat c'est uniquement la diversité des matériaux employés. La fine ficelle, utilisée dans la confection des colliers, des nattes, des bracelets de perles, etc., se fait avec des fibres extraites du palmier « ijyyj ».

Tressage du filet.

Nous avons déjà attiré l'attention sur le fait que les B. se servent de deux filets : un pour la chasse, un autre pour la pêche.

Le filet de chasse est évidemment le plus répandu. On sait les noms : « ntsing », « musing », « matej ».

Il n'y a que les hommes qui se chargent de confectionner le filet. Il faudra se procurer des cordes; on commencera par les rouler soi-même. On conçoit que tresser un filet ne soit pas l'ouvrage d'un jour. Une fois la corde

tressée, la confection du filet n'est plus qu'une affaire d'adresse et de temps. Il faut d'ailleurs leur reconnaître une réelle dextérité pour faire les nœuds à intervalles réguliers. Le filet doit être solide; il devra arrêter le sanglier qui, poursuivi, file à toute allure. Le travail ne restera pas sans récompense. Le propriétaire d'un filet a droit à une portion bien déterminée du gibier tué. La planche XV montre comment se porte le filet.

Je ne saurais dire si la confection du *filet de pêche* = « nkoon » ou « ntsing madza », présente des particularités.

§ 4. Travail du bois.

Statues.

Chez les B. la statue n'a pas l'importance qu'elle a chez des tribus voisines, par exemple chez les Ba Yaka, les Ba Mbala et, plus proches d'eux, les Ba Dzing du Nord. Ces villages regorgent de statuette et même de statues de taille humaine, dit-on. Nos B. n'ont que quelques rares représentations des ancêtres. Les fétiches grouillent, mais les statuette sont rarissimes. Ils ne font d'ailleurs que des incisions dans le bois, qui ne représentent que grossièrement une figure humaine.

Flèches.

Nos B. pratiquent le travail du bois dans la confection de certaines flèches dont la pointe est toute de bois. Ils taillent des crans d'arrêt dans les tiges multiples de leurs « nkaaj ». La description de ce travail se trouve mieux à sa place dans le chapitre qui traite des flèches. Il suffit de mentionner ici cette branche de leur activité. C'est une chose qui leur est commune avec toutes les tribus des environs (sect. 3, ch. III, § 2).

Peigne.

Le peigne est un de ces instruments que nombre de B. portent constamment à la ceinture. L'« isan ntswe » =

peigne prend la forme d'un éventail, sauf que la proportion en a été notablement réduite. Je pense, sans oser l'affirmer avec certitude, que les B. se le confectionnent avec la liane « *mukaan* ». Le modèle est celui de beaucoup de tribus Ba Ntu. Il est trop connu pour qu'on s'attarde ici à le décrire en détail.

Pirogue.

Il n'y a guère que les villages le long des rivières d'une certaine importance qui pratiquent la navigation. Là où il y a des pêcheurs il y a des gens qui savent « *jel bwar* » = *creuser une pirogue*. Mais comment s'y prennent-ils ? Dans quel arbre taillent-ils la *pirogue* = « *bwat* » ? Le bateau en planches est tout à fait inconnu.

Il y a diverses grandeurs dans les pirogues des B. Ce qu'eux appellent « *mwam bwar* » = *petite pirogue* est celle qui peut transporter un homme. A côté de cette pirogue minuscule on en voit, et c'est la mesure normale, qui peuvent contenir facilement une dizaine d'individus et davantage. Ces pirogues mesurent de 10 à 11 mètres.

Comment réparaient-ils autrefois leurs pirogues trouées par l'hippopotame, par exemple. Ils se contentent actuellement d'y *apposer une plaque de tôle* = « *ba beema lundzadzaa* ». Le tout se fixe par de petits clous, et s'ils en ont, des *clous de cuivre* = « *ntsoj* ».

Voici quelques noms des parties de la pirogue :

L'« *isin la bwar* » = *commencement de la pirogue* est reconnaissable à l'ouverture verticale qui perce l'avant de part en part. C'est par là qu'ils attachent la pirogue en y enfonçant une pièce de bois qui va se fichet en terre.

A l'extrême opposé on trouve la « *ntsoeng a bwar* » = *arrière de la pirogue*. Les parois de la pirogue se nomment « *kibja ki bwar* » = *paroi de pirogue*. Enfin l'espace contenu entre ces parois, « *ibuu la bwar* » = *milieu de la pirogue*.

Tambours.

Il existe des tambours de diverses appellations; on fera plus ample connaissance avec ces objets dans le chapitre qui traite de la danse (sect. 6, ch. II, § 1).

Le tambour-téléphone fait défaut ou doit être d'un usage extrêmement réduit. Ils se transmettent leurs signaux avec le tambour nommé « ngom ». L'application de la main ou la non-application de la main sur la peau du « ngom » font que le son soit sonore ou non. C'est ainsi qu'ils rendent les accents musicaux, comme d'autres tribus le font.

Mortiers. — Pilon.

Nous avons déjà parlé du mortier et du pilon au chapitre I^{er} de cette section, § 3. Ce travail est évidemment le fait de l'homme.

§ 5. Travail des peaux.

La peau et la fourrure des bêtes n'ont pas grande valeur aux yeux des B. Faisons exception pour la peau de léopard, et pas encore toujours. Ne cherchons donc pas chez eux une méthode rationnelle de préparation des peaux; elles sont mangées comme le reste de la viande. On passe la bête légèrement au feu, « jaang mbii » = *flamber la bête*, puis on se la partage. N'était qu'ils ont besoin de certaines peaux, ils n'en conserveraient aucune. C'est donc d'après leur utilité qu'il convient de grouper les divers traitements des peaux.

Peau du tambour.

L'antilope « nkwuup » est l'animal privilégié qui peut prêter sa peau au tambour « ngom ». La peau d'un animal de ce genre est tout d'abord *étendue au grand soleil* = « jan bipuj mu mween ». De petites pointes de bois, fichées sur tout le pourtour de la peau, maintiennent celle-ci largement ouverte. La peau sèche évidemment. Quand cela a duré pendant plusieurs jours, on l'enlève, on l'applique sur

le tambour en se servant exactement de la même méthode, c'est-à-dire, en clouant sur tout le pourtour de minuscules fiches de bois. Puis la préparation continue. Sur cette peau, dure et rigide par le séchage, on étend un mélange gluant de caoutchouc et de résine, mélange qu'on fait entrer dans les pores de la peau en l'étendant avec la main. Cette opération terminée, on y verse une certaine quantité d'huile de palme, qu'on étend de la même manière. Les B. appellent cela « kwut buliim baa duu » et la seconde opération « kwut luboet baa duu ».

Peau-bandoulière.

Les mères des B. portent leurs enfants sur la hanche; la plupart du temps ce sera dans une *bandoulière* = « leum ». Il n'y a pas d'animal déterminé qui doit fournir sa peau pour cet usage. La peau de la première antilope venue est bonne; on y coupe une large bande de 20 centimètres, longue assez pour passer de l'épaule à la hanche et pour y revenir en passant par le dos. Je n'ai jamais entendu dire que cette peau dût subir une préparation autre que celle qui consiste à la faire sécher au soleil selon la méthode décrite plus haut.

Peau-vêtement.

Seul, que je sache, le féticheur, et encore dans des circonstances bien déterminées, se promène avec une peau autour des reins. Dans ce cas, il vaut encore la peine de le faire remarquer, il porte une peau de léopard.

Dans le même genre d'idées, toute peau de léopard devait être apportée au chef. Est-ce une mesure universelle? Quel traitement doit subir la peau expédiée au chef? Qu'en fait-il?

Peau du soufflet de forge.

La planche XIII montre un gamin actionnant le soufflet. L'extrémité inférieure des deux bâtons qu'il tient en main

se fiche dans deux pans de peau. C'est leur mouvement ascendant et descendant qui produit le courant d'air nécessaire aux braises du feu.

Déchets de peaux.

Même les déchets de peau trouvent un usage chez les B. Nous en avons déjà mentionné un dans la suspension des portes. On se sert, en effet, de ces bouts inutilisés pour y couper des charnières pour les portes. Nous l'avons dit en son temps.

§ 6. Travail du métal.

Fer.

Les notes qui vont suivre traitent de la forge, non chez les B., mais chez les Ba Dzing-Mukene du village indigène d'Ipamu (pl. XIII).

Le métier de forgeron est réservé au chef; c'était le vieux Kumu Kum, chef d'Ipamu (ou mieux Epom), qui se voyait réservé ce métier de par sa charge même, comme tous les chefs de la région. Contrairement à ce qui se passe ailleurs, où les chefs se réservent la forge, le marteau ne figure pas parmi les insignes de chef. Quand on dit forge, il s'agit du simple hangar tel que le représente la photo. A Ipamu on l'a dressé à l'extrémité du village. Est-ce la peur de l'incendie qui l'a relégué là? Tout ce hangar porte le nom d'« iluun la tsul » (le vocabulaire est celui des B.; ce qui porte à croire que leurs usages ne doivent pas s'écarter notablement de ceux décrits ici).

L'enclume des B., « ndzap inen nen » = *grande pierre*, n'est pas celui que montre la photo. La grande forêt contient un nombre appréciable de ces pierres. Le marteau est du même genre, une simple pierre, mais d'un volume considérablement plus réduit. C'est pour cela qu'on l'appelle « ndzap » = *pierre*.

Dans les braises, « mbaa nkwa » = *feu de forge*, mot à mot, *feu du soufflet*, on fait déboucher deux tuyaux qui viennent des soufflets. Cette tuyauterie est faite en terre

cuite. A environ 1 m. de distance s'élèvent les deux cylindres de bois, creux à l'intérieur, dont l'orifice supérieur est recouvert d'une peau d'antilope. La photo permet aisément de reconnaître la façon dont les peaux sont appliquées sur la tuyauterie. Cette peau peut se relever par le milieu, aspirer l'air et en se déprimant le chasser de cette manière vers les braises. Pour faciliter ce mouvement on a planté un bâton au milieu de ces peaux. Le fils du chef peut manipuler ces outils pendant que son père forge. Le soufflet se nomme « nkwa a tsul » = *soufflet de forge*; *actionner le soufflet* se dit « pup nkwa ».

On peut se demander où ces gens vont se ravitailler en métal. Il n'existe pas de fonderies dans le pays; nul ne connaît ce qui de loin ou de près ressemble à du minerai. Et le fer abonde. Toutes les pointes de lances ou de flèches de toutes les espèces et pour tous les gibiers, ce sont les chefs qui les forgent; les chefs font le « mungul » ou « mutsyl » = *forgeron*. Ce ne sont pas certes des forgerons artistes. Rien qui puisse être comparé, fût-ce de loin, aux productions des Ba Kuba et des Ba Tetela. Ce qu'ils forgent c'est du solide; leurs petites haches sont autrement résistantes que le même article d'importation européenne. Mais elles sont loin d'avoir le fini des haches du Kasai. L'art n'est décidément pas leur fort.

Voici une liste d'objets qu'ils se procurent de la sorte :

En fait d'armes : pointes de lance, de flèches, de harpons; couteaux de chasse, de danse. En fait d'instruments on trouve : la houe, la machette, le couteau du coupeur de noix de palme, la hache.

Nous avons déjà décrit ailleurs pas mal de ces objets; un mot pour ceux qui se présentent ici pour la première fois.

Houe.

La houe indigène, « itom », et, sous l'influence du kikongo commercial, « ntseeng » = *houe*, cet instrument présente la forme d'un trapèze à coins arrondis; c'est la

houe pour les hommes, la distance qui sépare les faces parallèles étant à peu près le double de la base du trapèze. La houe réservée aux femmes ressemble à une herminette à large fer. Notons cette différence : la houe des hommes est dans un même plan, tandis que celle des femmes présente une lame bombée. Les deux instruments ont encore ceci de commun, à savoir que l'anneau que nous sommes habitués à rencontrer sur nos houes est remplacé par une



Houe d'homme.



Houe de femme.

pointe métallique. On brûle dans le manche, dans un nœud du bois, si faire se peut, un trou qui perce le manche de part en part. On y fixe la pointe en recourbant sur le manche l'extrémité qui sort de l'ouverture.

Machette.

Instrument indispensable à tout Noir qui se respecte et avec lequel il fait des merveilles. Les Ba Dzing-Mukene nomment ce couteau « mumpjang »; les B. « mukwang ».

Hache.

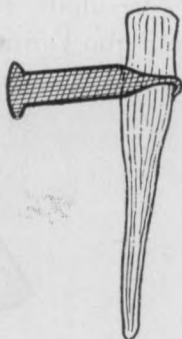
La *hache* = « nkor » est commune à toutes les tribus avoisinantes. Elle prend la forme d'une latte de métal de 25 cm. de long, 5 de large et 1 $\frac{1}{2}$ d'épaisseur.

On y distingue à première vue trois parties :

La *partie aiguisée* = « mpot a nkor », s'élargit légèrement en éventail, tout en s'amincissant au fur et à mesure qu'on se rapproche de la périphérie.

Le *corps de la hache* = « mubim a nkot », dont on vient de lire les dimensions un peu plus haut.

La *pointe terminale* = « mudzwi a nkot ». La hache, comme aussi la houe indigène, doit se ficher dans le manche par un trou brûlé dans ce dernier et qui le traverse de part en part. On replie ici également l'extrémité de la pointe sur le bois.



Nker.

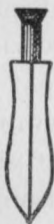
Couteaux.

Pour le moment les couteaux d'importation européenne font une concurrence victorieuse aux couteaux de fabrication indigène. Ainsi, rares sont les B. qui ne portent pas un canif à la ceinture. Ils n'ont évidemment aucun terme technique pour désigner cet instrument. A défaut de mieux, on dit « mwa mbej » = *petit couteau*.

Nous avons signalé en son temps le couteau du coupeur de noix de palme, « ipang » (sect. 3, ch. III, § 1).

Couteau de chasse.

Sous le nom d' « ipil » ou « impil », nous avons appris à connaître un couteau de chasse. Il ressemble à un grand poignard, pièce solide qu'ils portent à la ceinture quand



Ipil.

ils vont à la chasse. Les uns le portent dans sa gaine, « mupwon » = *fourreau*. On la nomme encore « ibaan i mbii » = *peau de bête*, en désignant par là ce dont ils se sont confectionnés leur fourreau. On trouve des B. qui portent le couteau nu à la ceinture. Ce n'est ni une arme offensive ni défensive, mais un couteau de dépeçage. Il peut très bien servir à l'un et à l'autre usage.

Couteau de danse.

Point de couteaux de valeur chez les B., comme chez les forgerons du Kasai. Ce point-ci est une note commune à toutes les tribus de la région. Ce n'est pas à dire cependant que le seul couteau qui les intéresse soit le couteau utili-



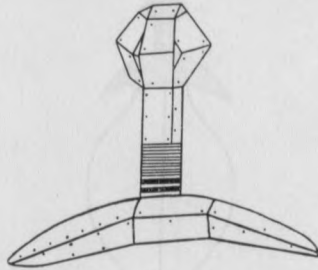
Couteau de danse.

taire. Les Ba Dzing-Mukene ont un couteau de danse qui ne leur est d'aucune utilité, semble-t-il. Je ne l'ai vu qu'entre les mains du chef. Est-ce un de ses insignes à la danse? Décrivons d'abord la lame, puis le manche.

C'est une large lame fortement cintrée sur les côtés. Ce qui frappe tout d'abord c'est que la pointe n'est pas effilée; elle s'élargit légèrement, puis se termine en queue d'aronde. Comme les pointes métalliques des flèches, la lame de ce couteau est également désaxée; ce fait doit être attribué à la méthode employée par le forgeron.

Le manche rappelle par sa forme celle du champignon. Il est tout recouvert de lamelles de cuivre rouge de 5 à 6 centimètres de longueur sur 1 $\frac{1}{2}$ de large. Il est plutôt rare qu'on trouve des lamelles de cuivre jaune; le cas se rencontre cependant. Ces lamelles se superposent de façon à se croiser en angle droit. Cela a comme résultat que le second croisillon recouvre exactement les parties du manche que le premier laissait à découvert. De petits clous de cuivre attachent ces lamelles au manche. On aboutit à un revêtement parfait du manche, le cuivre épousant exactement la forme ligneuse.

A mi-distance entre le couteau et le bout supérieur du manche le recouvrement en lamelles s'arrête; un recou-



Détail de la poignée.

vrement d'un autre genre y commence. Les indigènes ont enroulé toute la partie inférieure du manche dans du fil de cuivre (c'est celui-là surtout que l'on rencontre) ou du fil de fer. Quelque fil qu'ils emploient, les extrémités sont régulièrement enfoncées dans le bois même. Sur tel couteau les lamelles de cuivre qui forment le revêtement supérieur descendent sous ce revêtement de fil. Sur d'autres couteaux, par contre, les lamelles de cuivre s'arrêtent là où commence le fil.

Toujours dans la partie verticale du manche on a donc d'abord le recouvrement en lamelles; suit le revêtement en fil de cuivre; enfin, à la base de cette partie on trouve sur tous les couteaux que j'ai pu examiner un, deux, trois

anneaux, soit de cuivre, soit de fer. Ces anneaux s'appuient contre la partie convexe du manche.

Tout à coup le manche s'élargit; nouveau recouvrement en lamelles de cuivre du même type que celui que nous avons déjà trouvé plus haut. Cet élargissement se présente sous deux formes. Les couteaux les mieux taillés adoptent la forme d'un croissant, comme le montre la figure qui donne le détail du manche.

C'est là que se loge la lame du couteau.

Hameçon.

Actuellement les B. se procurent des *hameçons* = « ndzop », dans les magasins des commerçants européens. Ils connaissent la pêche à l'hameçon. La connaissaient-ils autrefois? C'est probable; car ils disent que le modèle de « ndzop » que leur procure le Blanc est incomparablement moins cher et mieux adapté au travail qu'on demande de lui que l'article de fabrication indigène. Si jamais cette industrie a existé elle a cédé complètement la place à l'article de traite.

Cuivre.

Voici quelques objets de cuivre qu'on trouve chez les B. On voudra bien se référer aux chapitres respectifs pour en connaître, soit l'usage, soit le procédé de fabrication.

Cuivre se dit « ijaa latsuu » = *métal rouge*. En ce métal on trouve : « kjeeng » = *anneaux de chef* des Ba Dzing-Mukene; « mujaa a loo atsyy » = *anneau du doigt en cuivre*; « ndzun mikul » = *anneau au pied*; « mwang a mpo » = *anneau du cou*; nous avons parlé de tout cela à la section 2, chapitre I^{er}, § 4. On peut se demander où les B. s'approvisionnent en cuivre. Leur pays n'en contient pas, ceci est trop évident. La question reste pendante; ils doivent en avoir eu une quantité énorme pour pouvoir mettre au cou et aux chevilles de chaque femme une pièce de ce poids.

§ 7. Travail de teinturerie.

Les B. ne savent peindre qu'en trois couleurs : blanc, rouge et noir.

La terre blanche ne manque pas au pays. On connaît même deux espèces de badigeon : « mpeem » = *badigeon blanc*; « luko », « musœn » = *badigeon jaunâtre*. Ils ne badigeonnent pas leurs maisons, ce qui leur procure au moins cet avantage de n'être pas incommodés par les chèvres, qui viennent manger le badigeon sur les murs. Le féticheur est encore un des B. qui se sert le plus de ce produit. Il n'est pas rare du tout de rencontrer des indigènes, tant hommes que femmes, qui portent des raies blanches sur la figure, sur le ventre, sur les bras. L'action du féticheur se nomme « lang mpeem », encore « kut mpeem », ou enfin « sa mpeem ».

Certains cadavres sont également rayés de blanc. Serait-ce en signe de deuil ?

Le rouge, « nkul », jouit d'une plus grande faveur dans le monde des B. On aura remarqué dans les pages qui précèdent combien de fois déjà nous avons dû en parler. L'arbre dont c'est l'écorce réduite en poudre doit se trouver dans la forêt. Dans les cérémonies funèbres on fait un large usage de ce produit. J'ai rencontré une femme des B. toute peinte en rouge, mais j'ignore ce qui l'avait poussée à s'attifer de la sorte.

Pour se noircir ils se servent de tisons extraits du foyer. Ce sera un signe de douleur.

SECTION IV. — LA VIE FAMILIALE.

CHAPITRE I.

LA NAISSANCE.

Il est probable que chez les B., comme chez tant d'autres tribus, les relations conjugales restent interdites à une époque déterminée des règles et quand la femme va mettre au monde un enfant.

§ 1. Pratiques anticonceptionnelles.

Les B. connaissent tous de ces moyens. La forêt contient des arbres pour tous les goûts. Ils savent très bien que le suc de tel arbre empêche la conception; que les feuilles de tel autre causent la contraction de l'utérus avec comme résultat l'expulsion du fœtus. Il serait assez difficile de déterminer si tous ces moyens possèdent en fait l'efficacité qu'on leur attribue; peu importe, d'ailleurs.

Que pensent les indigènes de ces pratiques? Ils ne s'en servent pas. Ce n'est peut-être pas par scrupule de conscience. Qui prétendrait savoir au juste ce qui se passe dans le cœur d'un indigène? Mais s'il n'use pas de ces moyens, c'est que tout son esprit est orienté vers la conception et la génération. Une femme vaut à ses yeux pour autant qu'elle est productrice d'enfants. C'est l'individu absorbé dans l'espèce et non plus subordonné à l'espèce.

Quelle que soit donc leur appréciation morale de ces actes, il est sûr que pour le moment (1930) ils ne les accomplissent pas; ce qui ne veut pas dire que des cas isolés ne se produisent pas. Encore faut-il examiner l'influence possible de tel ou de tel Européen. Mais laissons

cela. Il ne serait pas impossible non plus qu'ils s'en servent pour se venger sur telle femme, ou sur tel clan dont cette femme fait partie.

§ 2. Accouchement.

Quand la *grossesse touche à son terme* = « idzum lajel », la future mère ne se voit pas dispensée pour cela de se rendre au travail, comme les autres femmes. Les derniers jours seulement son mari n'a qu'à se tirer d'affaire. Des parentes de la femme veilleront bien à ce que tout lui soit préparé. On se transporte dans la brousse; les autres femmes de ce village s'y transportent également avec des tambours. Quand les *douleurs* = « misong » commencent, elles se mettent à battre le tambour avec fureur, pour empêcher que les cris de la mère ne parviennent au village. Ce tapage durera jusqu'à ce que la naissance soit terminée. Cette coutume n'est certes pas universelle.

Ailleurs l'opération se fait au village même. On cache l'entrée de la case par une épaisse couche de branchages; on entend les gémissements de la mère. Tant que durera l'accouchement, il est strictement défendu aux hommes, de s'approcher de cet endroit. De là toutes ces précautions.

Dans chaque village, il existe un nombre très considérable de femmes que nous appellerons des *accoucheuses* = « mubuja ». Il ne semble pas qu'elles constituent une classe spéciale. Quand le choix lui en est laissé, il est évident que la femme se choisira une parente.

La *naissance* = « but mwan », est saluée dans tout ce petit monde par des cris de joie. La nouvelle arrive ainsi au village. Est-ce un *garçon* = « ntsjeum », ou est-ce une *fille* = « mukaar », c'est là aussi la préoccupation de toutes les femmes. Celle qui porte l'enfant ne répond jamais, mais elle se contentera de montrer le gosse.

Un dernier trait qui se rencontre assez souvent dans le pays des Ba Ntu se vérifie-t-il ici également? On dit que la femme qui va accoucher espère faciliter la délivrance

en disant les noms de ceux avec qui elle a eu des relations illicites. Si elle est véridique dans ses dires, l'accouchement se fera sans peine; si elle n'est pas sincère, une issue fatale est à craindre. Ceux que j'ai interrogés sur ce point me donnaient des réponses contradictoires.

§ 3. Fétiches.

« Ntsom ». Fétiche qui aurait le pouvoir de procurer une heureuse issue à l'accouchement. Le fétiche se réduit à de l'écorce pilée mélangée à de l'eau. La mère doit en boire; on en enduira le corps de la mère et du nouveau-né.

« Ikwum ». Ce fétiche-ci a la propriété de donner de beaux enfants, des enfants bien bâtis. Ici encore il ne s'agit que d'une écorce d'arbre pilée, qu'on fait boire à la femme qui se plaint de sa stérilité.

« Mukang ». Fétiche employé à la naissance. C'est un heureux mélange de poudre de bois avec une poudre d'un blanc jaunâtre. Le tout est pilé par le féticheur et déposé dans un morceau de linge. On suspend le linge au cou du nouveau-né. Il vivra.

« Nkaj ». Fétiche qui doit arrêter la mortalité infantile. Le service qu'on attend de lui est d'écarter les mauvais sorts, le mauvais œil, les mauvais esprits, tout ce qui, en un mot, peut nuire à la jeune vie. La mère et les jeunes enfants boivent un mélange préparé par le féticheur et sont par là préservés des accidents.

Les B. ont une appellation rare sans doute pour la maladie qui provoque de fréquentes pertes de connaissance chez les mères. C'est ce qu'ils désignent par le nom de « nkuuk ». Il y a un fétiche contre cette espèce de malaise, mais je m'excuse de ne pas en avoir conservé le nom.

§ 4. Naissance.

Les cris des femmes arrivent au village; immédiatement on se dit « babur mwan » = *l'enfant y est*. Il y a un nom spécial pour marquer une naissance précoce : « idum laki

ja luba ». Il va sans dire que si à la naissance l'enfant n'est pas viable, il n'existe rien dans le pays qui ressemble à l'installation de nos cliniques pour aider la nature déficiente en ce point.

Le mari peut aller se procurer laalebasse de jeune vin de palme; sa femme y a droit selon la coutume.

L'enfant de parents noirs naît sans pigment; il a une couleur blafarde, blanche, mais d'un blanc terne. Après deux ou trois jours la coloration de la peau commence. « Mwan apiit » = *l'enfant noircit*. Tout son teint ne sera pas uniformément noir. Il restera, sur les joues surtout, des taches plus claires, nommées « loer ». *Avoir de ces taches* se dit « sung ane loer ».

Il se rencontre des enfants nés de parents authentiquement noirs et qui n'ont jamais le pigment. Ces albinos se nomment « mwan tsuu » = *enfant rouge*; on les nomme ainsi parce que leur peau n'est pas blanche comme la nôtre. Ces enfants ne se caractérisent pas par leur force physique; ils n'ont pas les cheveux crépus; ce dernier détail ne se vérifie pas toujours. On les reçoit dans le clan; mais ils entendront souvent qu'ils ne sont pas noirs comme les autres. Ils ne vivent pas d'ordinaire.

§ 5. Jumeaux.

Il se trouve deux noms pour désigner les jumeaux : « baan boil », « ba mbwel », ou « ba mbwul ». Celui qui est né en premier lieu se nommera « mbwel a ntsjeum » ou « mbwul ikup »; celui qui est né en second lieu, « mbwel a nguü » ou « mbwul mukje ». Tout le village est en joie quand *une femme a eu des jumeaux* = « mukaar abut baan boil ». C'est Dieu qui les envoie; « nkiir ape baan boil » = *Dieu a donné des jumeaux*. Et le chemin dont Dieu s'est servi pour donner ce cadeau : « mwan a nkiir aji mu buliim » = *l'enfant que Dieu donne vient par le cordon ombilical*. Il n'est pas impossible que

nous soyons ici en présence d'un extrait de chant à signification religieuse. A cette occasion les pères et mères ne changent pas leur nom; mais la mère reçoit par là même le titre de « mbwul mukaar », titre purement honorifique d'ailleurs.

Les B. s'en vont à la chasse, sûrs d'attraper du gibier. Dieu nous a donné des jumeaux; ne nous donnera-t-il pas du gibier pour les fêter? C'est à eux que le gibier sera destiné. « Baan boil mbii nkiir abapa » = *aux jumeaux Dieu donne du gibier.*

La mère doit veiller avec la plus scrupuleuse attention à ce que les deux enfants soient toujours traités exactement avec la même délicatesse, de la même façon. Vêtement identique, ce qui n'est pas si difficile; vivres identiques, le « mbwel ntsjeum » = *le premier né*, sera toujours le premier servi. La portion sera la même; sans cela la jalousie entrerait dans leur cœur.

Dans un article de la revue *Congo* (1924, I, p. 545), M. De Jonghe faisait remarquer l'association que mettent certaines tribus soudanaises et Ba Ntu entre les idées de jumeaux, serpents, arc-en-ciel.

Je ne trouve en idzing que deux de ces rapports. Le terme « mbwel » sert à signifier aussi bien l'idée de serpent que celle de jumeaux. La coordination de l'arc-en-ciel ne fait pas partie de l'association indiquée, pour autant, bien entendu, que j'aie pu me rendre compte de ce qui se disait. « Munkool myul » = *celui qui arrête la pluie* ou *ce qui arrête la pluie*, c'est ainsi que les B. traduisent l'arc-en-ciel. Cette notion est cependant intéressante, en ce sens que l'idée d'arc-en-ciel est mise en relation avec la notion de la cessation de la pluie; or cette notion de la pluie se voit ailleurs explicitement référée à l'idée de jumeaux.

Notons, d'autre part, l'association jumeaux-eau courante que l'article cité énonce à la page 557. Or l'idzing « mbwel » marque l'idée de *gué*. D'où l'expression « bwel mbwel » = *passer à gué.*

Une autre suggestion de M. De Jonghe se vérifie encore dans la langue qui nous occupe : c'est le lien que les indigènes mettent entre l'idée de jumeaux-chefs. Ce dernier concept se rend par « mbwoil ». La vocalisation est certes déjà assez divergente; n'empêche que la partie consonantique de ces deux termes se ressemble étrangement. Ce fait est d'autant plus remarquable que l'association de ces deux idées n'est pas étrangère au territoire des Ba Ntu (cf. art. cit., p. 551).

Il est, d'autre part, indéniable que plusieurs de ces associations doivent se baser sur « el » = *deux*.

Quant au pourquoi de ces étranges coordinations, la réserve s'impose encore pour le moment.

Signalons enfin un article de E.-B. Flament dans la revue *Congo*, 1934, I, n° 5, sur le sujet qui nous occupe. Cette étude porte sur les Ba Mbunda, voisins du Sud des B.

§ 6. Infanticide.

Ce que nous avons dit jusqu'ici permet de prévoir quelle sera l'attitude des B. par rapport à l'infanticide. L'arrivée d'un enfant est saluée avec trop de joie pour qu'on se hâte d'éteindre cette vie à peine éclos. Il est vrai que si l'enfant vient à mourir on ne le pleurera pas comme on doit le faire pour un grand. La mère seule trouvera assez de larmes pour pleurer toute la nuit qui précède l'inhumation. Pour lui, et l'on suppose toujours un enfant nouveau-né, on n'ira pas couper un arbre dans la forêt. On l'enterre dans une natte, dans un morceau d'étoffe, près de la case de ses parents.

Cela ne veut pas dire que l'infanticide soit inconnu au pays. L'an 1922 ou 1923, lors de la révolte des Ba Ngoli, des actes de ce genre se sont produits; mais encore là c'était uniquement pour empêcher l'Etat qui occupait les villages d'être averti, par les cris des enfants, dans quel endroit de la forêt se trouvaient les révoltés. Uniquement

dans des crises d'esprit fétichiste, les B. tueront parfois la mère, accusée de sorcellerie, et avec elle l'enfant qu'elle allaite. Un cas de ce genre que je connais a eu lieu en 1928.

§ 7. Lactation.

Prendre le sein se dit en idzing « nwa ibeel ». La mère donne toujours elle-même le sein à ses enfants. Ce n'est que dans des cas extrêmement rares, par exemple quand la mère a succombé, que l'enfant passe entre les mains d'une nourrice. Des femmes qui exercent ce métier n'existent pas dans les villages; une parente de la mère prend sur elle de servir de « mubwoeng itii » = *nourrice de l'orphelin*. Si le pauvre gosse n'a pas de parente dans le village qui veuille s'occuper de lui, il mourra d'inanition. Jamais une femme des B. (et les autres tribus ne valent pas mieux, on l'a vu à la Mission) ne voudra soigner l'enfant d'une étrangère. Nous sommes loin ici des principes du Christ.

Le *sein* lui-même porte le nom d'« ibeel » et le *mamelon des seins* se dit « ntsoeng ibeel ». Le lait n'a pas de nom propre; on se sert de la périphrase « madza ma ibeel » = *l'eau du sein*.

CHAPITRE II.

L'EDUCATION.

La fonction de la maman sous tous les climats est d'apprendre à l'enfant à courir, à parler. Chez les B. la maman se voit attribuer cette fonction également, fonction humble, inconnue, basée sur l'abnégation.

§ 1. Education physique.

Il n'y a pas qu'à apprendre à courir et à parler; il y a encore la nourriture à préparer pour les enfants. Tout cela la maman des B. le fait avec une bonne volonté évi-

dente, comme seule une maman peut le faire. Je ne dis pas qu'elle le fait toujours avec le maximum d'adresse, surtout en ce qui concerne la nourriture, car en cette matière comme en beaucoup d'autres la bonne volonté ne sert pas à grand'chose quand l'acte est requis. Remarquons, en passant, l'heureuse influence qu'exercent les Sœurs qui inculquent des principes plus rationnels d'éducation physique aux futures mamans.

§ 2. Education intellectuelle et morale.

Le développement intellectuel et, ce qui est autrement grave, le développement moral des enfants, où excellent certaines mamans d'Europe, sont laissés tout à l'arrière-plan dans l'éducation des B.

Un exemple fera mieux comprendre que tout un développement. Quand le soir dans la case l'enfant ne cesse de pleurer, les mamans ont toute une litanie de noms d'objets terrifiants à leur disposition. Parmi ces insinuations sottes on en trouve quelques-unes qui sonnent trop modernes : « kaa bii, mundel kuja : kujisa musing » = *tais-toi, le Blanc arrive; il veut te mettre à la corde.*

Une autre série nous transporte dans le monde des « esprits ». Le « ndjen », monstre sans bras, sans jambes, qui roule et écrase. Nous le retrouverons dans la section suivante, qui traite de la vie religieuse. Tais-toi, car si tu ne dors pas, le « ndjen » va passer sur toi. Il fracassera tes jambes.

Le « muntsung » joue un rôle, lui aussi. Il fait son tour, armé de son sachet à fétiches. Dans cette gibecière il case « tous les petits gars qui ne dorment pas ». Écoute, le voilà; « wa, muntsong kuja » = *il arrive.*

On fait rarement appel aux phénomènes naturels. Si le vent de tornade souffle fort, « ikul keejisjen » = *que le vent t'emporte!*

Ce qui semble avoir le plus de succès, ce sont les ani-

maux, qu'on évoque. L'éléphant qui ravage le champ de manioc se délecte avec une proie si facile et si délicieuse; « wa, ndzoo kudja ijong labi » = *écoute, l'éléphant ravage notre champ de manioc*. Plus près d'eux, voici le léopard qui s'attaque aux parois de bambous de la case; il la déchire, « kaa bii, nkwe kuji kaam ndzo » = *tais-toi, le léopard vient déchirer la maison*. L'épervier viendra te prendre, s'il t'entend; il te soulèvera comme il soulève une poule, qu'il vient de prendre entre les serres. Tais-toi, tu appelles le serpent, qui viendra te piquer. Écoute le « mbwa ntsje » = le *chacal* qui aboie dans la brousse; il t'a entendu. On fait encore appel à des animaux rares que l'enfant ne verra probablement jamais dans sa vie ou du moins attendra longtemps avant de les avoir sous les yeux. « Wa, muling sa kujisiim » = *écoute, le « muling » viendra te prendre*. Or le « muling » est un petit fauve extraordinairement rare dans le pays.

Mais pas un mot dans l'éducation morale du « tu feras » et « tu ne feras pas »; pas un mot du Dieu vengeur de la loi. Où la maman l'aurait-elle puisé elle-même? Rien sur le pourquoi de ce qu'elle lui apprend au sujet de « tu ne voleras pas ». Mais « si tu voles, je te jetterai du poivre dans les yeux ». Il y a là une lacune énorme dans ce qui fait la vraie grandeur de l'homme. Elle donne à son enfant l'éducation qui lui convient en tant qu'animal; elle oublie que c'est un animal raisonnable.

§ 3. Education par l'enseignement technique.

L'enseignement technique dépend aussi tout entier de la maman, pour les filles tout au moins. Ne nous imaginons pas qu'on leur donne des cours. La petite fille n'a qu'à voir comment sa maman tresse des paniers, pétrit le pain de manioc, pilonne le riz, etc. Jeune, elle voudra faire comme les grandes personnes, et la petite fille prend

le pilon en main, elle s'essaie à tresser ses premiers paniers, à pétrir son manioc.

Je n'ai jamais vu que les mamans adoptassent le système de punition ou de récompenses pour attirer leurs enfants à l'amour du travail. Les enfants trouvent cela tout naturel, comme cela est aussi. On rencontre dès lors de toutes jeunes filles chargées de lourds fardeaux de bois remontant, toutes courbées, les pentes qui mènent au village.

Les garçons ont la vie autrement facile. On leur donne, nous l'avons déjà fait remarquer, quelques directives sur la façon dont ils doivent s'y prendre pour tirer à l'arc. Ce point résume quasi toute la préparation du jeune Mu Dzing à la vie pratique. Son initiative privée fera le reste. Apprendre à monter un palmier, apprendre actuellement à lire et à écrire, tout cela est laissé à l'enfant.

§ 4. Autorité des parents.

Le père n'a pas grand'chose à dire. Il ne devrait pas se croire autorisé à infliger une punition corporelle à son enfant. Il le payerait cher, si l'enfant va se plaindre.

La mère de tout Mu Dzing est l'objet d'une vénération sans bornes. Le fait est trop bien connu dans tout le pays noir pour avoir besoin d'explication ultérieure.

§ 5. Circoncision. — Classes d'âge.

Ce n'est qu'en revenant en Europe que j'ai appris l'existence chez un bon nombre de tribus de classes spéciales de jeunes gens. Faut-il y voir une allusion dans le terme « butung »? Nous en donnerons quelques significations plus loin. C'est possible. A ceux qui sont sur place de trancher cette question.

La circoncision se pratique chez les B. Y a-t-il des rites de l'initiation? Nous en avons parlé dans le chapitre qui traite des déformations (sect. 2, ch. I, § 2).

CHAPITRE III.

LE MARIAGE.

§ 1. Empêchements ⁽¹⁾.

On peut classer les empêchements de mariage sous les deux titres suivants : 1° L'endogamie clanique; 2° La consanguinité.

1° L'endogamie clanique.

Se voit interdit tout mariage les jeunes gens qui appartiennent au même *clan* = « mbil »; — même défense si les pères des deux fiancés appartiennent au même clan; — la défense s'étend enfin aux jeunes gens dont le père de l'un et la mère de l'autre appartiennent au même clan.

La grande loi de l'exogamie clanique et de l'endogamie tribale règle tous les mariages des B. Personne ne songera jamais à prendre une épouse à l'intérieur de son clan. Tous ne sont-ils pas du même sang? Il n'existe pas de défense à ce sujet; mais par pure prudence pratique les anciens ne marieront pas leurs filles aux Ba Ngoli ou aux Ba Mbunda, parce que, d'après eux, si le gendre refuse de payer, c'est trop de palabres et c'est trop loin pour aller arranger les affaires. Si ce motif n'existait pas, ils donneraient leurs filles à d'autres tribus; la preuve : les villages frontières font de semblables mariages.

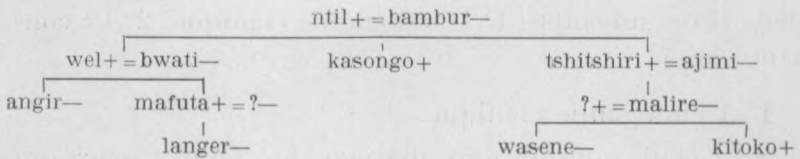
Il faut tenir compte de cette loi de l'exogamie, par exemple, dans l'appréciation au point de vue indigène de l'union, incestueuse à notre sens, d'un fils de polygame avec une des femmes de son père, ou, ce qui est plus fréquent, avec une de ses demi-sœurs. Étant donné que les

(1) Renseignements fournis à l'auteur par le R. P. Nizet, O. M. I.

enfants appartiennent au clan de la mère, la loi de l'exogamie est sauve.

2° La consanguinité.

Pour plus de clarté, prenons le cas tout à fait concret tel que le R. P. Nizet des Pères Oblats vient de me le communiquer. (Les hommes seront marqués du signe +); (les femmes du signe —).



Il y a empêchement entre :

1° *Wel* et *Malire*, car ils sont du même clan. *Malire* est en effet la fille de la sœur de *Wel*, *Ajimi*;

2° *Kasongo* et *Malire* pour le même motif.

Or *Wel* est ce qu'ils appellent le « mpja » de *Malire*, qui elle se nomme « mwa[^]a mpang » par rapport à *Wel*, étant la fille de sa sœur. D'où pas de mariage entre le « mpja » et son « mwa[^]a mpang », soit entre l'oncle et sa nièce (il s'agit de l'oncle protecteur).

Kasongo, par contre, n'est pas « mpja » tant que vivra *Wel*; il le deviendra à la mort de celui-ci. Maintenant il porte le titre de « taa koom » de *Malire*, comme d'*Angir* d'ailleurs. Celles-ci se nomment de nouveau « mwa[^]a mpang » = fille de sœur (*Ajimi*) et fille de frère (*Wel*). D'où il y a interdiction de mariage entre le « taa koom » et le ou les « mwa[^]a mpang ». Soit entre les oncles et les nièces.

On aura remarqué que tout ce tableau ne traite que de la descendance utérine.

3° *Mafuta* et *Ajimi*, le père de *Mafuta* appartient en effet au même clan d'*Ajimi*, dont c'est le frère aîné.

4° *Mafuta* et *Malire*; *Langer* et *Kitoko*, bien que de clans différents. Ce sont des « ba mpang ». De plus, les enfants de ces individus ne peuvent se marier, même à des degrés très reculés.

Remarquons que ce titre ne semble s'appliquer qu'à des individus de la même génération; sont ainsi « ba mpang » *Angir* —, *Mafuta* + et *Malire* —; et, d'autre part, *Langer* —, *Wasene* — et *Kitoko* +.

§ 2. Polyandrie.

Une chose que nos B. ont en horreur, c'est la polyandrie, fort en honneur, par contre, chez les Ba Dzing-Mukene. Le Père H. Vanderyst a déjà attiré l'attention sur le fait que la polyandrie existe encore actuellement dans la région d'Ipamu, dans son article paru dans *Congo*, 1922, I, p. 353.

Chez ces gens-là, chaque village a sa ou ses femmes polyandriques; on les désigne sous le nom de « mususumbe » ou encore « mushushumbe ». La cause de cette anomalie est probablement à chercher dans le système de payage de la dot. Celle-ci étant trop élevée, ou bien les indigènes trop peu enclins à travailler longtemps pour s'acquérir une femme, plusieurs jeunes gens mettent leur avoir en commun, se procurent une femme en commun, dont chacun usera selon ce qu'il aura apporté. Ce n'est pas que les femmes soient trop peu nombreuses, la polygamie n'y étant pas plus répandue que chez leurs voisins, pour autant que j'ai pu le remarquer.

Malgré leur condition peu enviable, ces femmes polyandriques sont très bien vues au village; rarement elles désirent changer leur condition sociale. Quant aux enfants issus de pareilles unions, la question ne se pose même pas, toute la progéniture de la mère appartenant au clan de la mère. Le père, même très bien connu, n'a garde de s'ingérer dans ce qui, au point de vue purement indigène, ne

regarde que le ou les frères de la mère. Ajoutez à cela que l'entretien des enfants ne lui incombe absolument pas; qu'il ne peut même pas leur donner une gifle sans s'exposer à devoir payer une amende aux oncles maternels.

§ 3. Fiançailles.

Liberté.

Il semble bien qu'une large liberté soit laissée aux futurs époux dans le choix de leur fiancée. Jamais je n'ai entendu quelque chose de contraire. Les filles également peuvent déterminer avec assez de liberté l'homme auquel elles veulent s'unir. Mais elles ne sont pas les seules que leur mariage intéresse. Il faut compter avec l'avidité plus ou moins prononcée des « ba maampang » = les *oncles maternels*. Ils devront s'entendre sur le prix, sur la dot, sur le nombre de calebasses de vin de palme. On comprend que des intérêts opposés puissent parfois entrer en collision et que les droits de la fille puissent ne pas toujours être strictement observés. Le désintéressement n'est pas encore le fort des B.

Est-elle en vogue dans le pays des B. la coutume qui consiste à fiancer les enfants dès avant leur naissance? Je ne saurais le dire. Une chose est certaine, c'est que longtemps avant d'avoir des rapports conjugaux, un gamin vous désignera une fillette de son âge en disant « wu, mukjaj ame » = *celle-là, c'est ma femme*. Depuis quand datent ces rapprochements? Est-ce une pratique fort répandue?

Âge des fiançailles.

Il est impossible de déterminer avec un peu de précision vers quel âge ont lieu les fiançailles. J'ai rencontré des jeunes gens de vingt ans, de vingt-cinq ans qui n'avaient pas de fiancée. A l'extrême opposé, j'en ai vu qui ne dépassaient pas la dizaine et parlaient de « ma

femme ». Notons que la langue n'a pas de terme qui corresponde à notre « fiançailles ».

Pour le mariage, d'ailleurs, il n'existe aucun âge fixe. Il est sûr que les jeunes gens ne connaissent pas la vie conjugale dès que le développement physique le leur permettrait. Le grand obstacle est la dot. Si la dot n'agissait que pour reculer un peu l'âge des futurs conjoints, ce serait un heureux résultat; mais il arrive que la dot monte si haut, et c'est le cas effectivement, qu'il faut des années avant qu'arrive la dernière échéance. C'est pour cela que les B. permettent la cohabitation après la cérémonie du vin de palme, avant tout paiement ultérieur.

Le point capital que recherche le fiancé est de savoir si sa future femme lui procurera des enfants. Il tentera donc l'expérience; tous, en effet, contractent ou veulent contracter si la femme peut avoir des enfants. Il en est même qui formulent clairement leur pensée à ce sujet : *Si tu sais avoir des enfants, je te prends; si tu ne sais pas en avoir, je te laisse* = « ngja ifula jep kubut, me iwal; ngja ifula jep kubut ati, me iwej ». Sans aller toujours jusqu'à cette formulation, cette idée leur trotte en tête et préside à toute la cérémonie. C'est donc chose toute normale pour les B. d'avoir des relations avant ce que nous appelons fiançailles. Le mariage ne se distingue pas des fiançailles. Il n'y a aucune cérémonie.

Virginité de la femme.

La virginité de sa future épouse préoccupe fort peu le mari. Les enfants sont, en effet, plus les enfants du clan de sa femme que ceux de leur père. Dès lors que sa femme ait connu d'autres hommes ou d'autres maris, cela lui importe assez peu. Une jeune femme qui a déjà été mère a même plus de valeur; elle a prouvé sa fécondité.

Exogamie.

On verra que dans les villages qui se trouvent sur les limites de la tribu, les hommes vont prendre des femmes

dans la tribu voisine ou vice-versa. Remarquons, et ce point a son importance, toutes les tribus Ba Dzing de la Kamtsha se considèrent comme une tribu sur ce point. Les mariages de races croisées se rencontrent sur la frontière des Ba Dzing-Mukene, des Ba Ngoli, des Ba Mbunda.

Les unions mixtes ne se comptent pas dans ces villages; ailleurs elles restent exceptionnelles. La fiancée refuse ordinairement d'aller habiter au milieu de gens dont elle ignore le tout, à commencer par la langue.

Oncle maternel et dispositions au sujet des filles.

Si l'oncle maternel vit encore, le frère n'a aucun pouvoir sur sa sœur. Si l'oncle maternel est mort, seul le frère aîné peut fixer la dot de sa sœur; le frère cadet n'a aucune autorité à ce sujet. Si ce frère aîné est mort et a laissé des enfants, le frère cadet du défunt dispose de sa sœur et non les enfants du frère aîné.

Cérémonies des fiançailles.

Au jour convenu entre le fiancé et les possesseurs de la fille, le fiancé se rend avec un ou deux de ses amis au village habité par les possesseurs de sa fiancée. Ils sont chargés de procurer à ces individus un nombre déterminé de Calebasses de vin de palme. Le nombre varie de cinq à six grandes Calebasses. Je suppose que dans la détermination de ce nombre on tient compte aussi du nombre de gens appelés à participer à la fête. Même si le nombre est restreint, nos gens veilleront bien à satisfaire leur appétit aux frais d'autrui.

Une fois le vin dégusté, le fiancé peut prendre la jeune fille avec lui; ils se considèrent comme mariés; ils vont s'établir, soit au village de la fiancée, soit à celui du fiancé. Je ne saurais dire avec certitude le cas qui se présente le plus fréquemment.

Si dans des circonstances particulières la cohabitation

n'est pas encore possible, le fiancé se trouve dans l'obligation de pourvoir sa future femme de cadeaux : pagnes, bracelets et autres choses de ce genre. Rien de plus ridicule à voir que la façon dont se transmettent ces cadeaux. La fiancée affecte la plus complète indifférence pour le pauvre fiancé; c'est à peine si la jeune fille veut regarder ce qu'il lui apporte. Un pagne, elle accepte; puis, sans un mot de remerciement, le jette à terre, où une de ses amies le ramassera. Pas un regard pour le fiancé; l'entrevue est terminée. Il n'est pas si rare qu'on rencontre des jeunes filles qui reçoivent des cadeaux pareils de divers côtés à la fois. Mais ce commerce ne dure pas d'ordinaire. Les jalouses, il s'en rencontre partout, auront vite fait d'avertir qui de droit.

Y a-t-il une obligation pour le fiancé de travailler pour ses futurs beau-parents? C'est possible; je pense que non.

Fiancée obligatoire (1).

Dans le tableau ci-dessus p. 199, Langer est la « mutil » ou la *fiancée obligatoire* de Wel. Mais comme Wel ne peut marier son *sang*, comme ils disent, « malung mandi », ce droit passe au cadet de Wel, soit Kasongo. En définitive, Langer est la femme « mutil » de Kasongo. Celui-ci ne payera pour elle qu'un dot infime, « mu ndyt a nde awu mwa^abi » = *parce que cette femme est notre enfant*. S'il veut marier Langer, personne ne peut l'en empêcher; mais si Kasongo la cède à un autre, la fille issue de ce mariage sera à son tour femme « mutil » de Kasongo. Pour les Ba Yansi, le P. de Beaucorps formule comme suit la loi de la fiancée obligatoire appelée Ketiul : « Il y a Ketiul lorsque le grand-père maternel de la fille est en même temps oncle maternel du garçon. » (*Les Bayansi du Bas-Kwilu*, Aucam, 1933, p. 46.)

(1) Renseignements fournis à l'auteur par le R. P. Nizet, O. M. I.

§ 4. Dot.

La vie familiale a commencé. Dans quelques mois, parfois dans quelques semaines, la naissance de leur premier enfant viendra élargir le cercle de la famille. Le mari doit songer à payer la dot. Car malgré les inconvénients très réels, cette dot, une fois payée, constitue la base de toute vie familiale stable. Tout fait présager que ce rôle lui sera encore dévolu pendant longtemps.

En quoi consiste la dot? Actuellement on admet déjà qu'on la paie en argent. Remarquons qu'ici, comme pour tout paiement, ce n'est jamais le débiteur qui remet l'argent à son créancier. La quittance étant encore inconnue au pays, il s'agira de se prémunir contre un double paiement, par l'attestation de deux ou trois témoins. Ce seront donc ces gens-là qui seront chargés de remettre la somme entre les mains des oncles maternels.

L'usage indigène voulait qu'on payât la dot en *barres de zinc* ou *d'étain* = « mulwa apee »; on préférerait quand même la *barre de cuivre* = « mulwa atsuu ». On peut encore se procurer des barres de cette espèce chez des commerçants européens. Cet article ne reste jamais longtemps en magasin.

Combien paie-t-on? La règle générale est celle-ci : la marchandise augmente de valeur au fur et à mesure qu'on s'approche du Kasai. C'est là, en effet, que l'argent se gagnait facilement.

Commençons par ceux qui exigent le plus.

Les Ba Ngoli. — Une fille de chef se vend jusqu'à 1000 francs. On trouvera ci-dessous l'équivalent de ce prix en barres de cuivre. Pour légitimer un prix si fabuleux, les vieux indigènes prétendaient que la jeunesse n'avait qu'à s'engager comme travailleurs chez les Blancs à Mange, où l'argent affluait. Mais la crise économique a fait disparaître la plupart de ces commerçants. De plus, les produits ont perdu toute leur valeur; le temps n'est plus où

pour 30 kilogrammes de fruits ils recevaient 5 francs. Or un homme marié travaillant avec sa femme pouvait, sans se fatiguer outre mesure, remplir sa caisse de noix de palme par jour. Il faudrait voir ce qui reste de ces folles prétentions d'il y a quelques années.

Les Ba Dzing de la Kamtsha. — Pour une jeune fille ordinaire on payera 300 francs; si le choix a porté sur une fille de chef, on demandera 600 francs.

Voulez-vous payer en barres? Procurez-vous en chez les Blancs. On a tout avantage à faire payer comme cela; cela revient beaucoup moins cher. Au village de Lokwa, non loin du village d'Ibjaal, résidence du chef médaillé, on paie pour une fille quatre à cinq barres de cuivre d'un mètre de haut. On paie cela 15 francs la pièce chez les Blancs. Soit pour les quatre la somme de 60 francs; pour cinq, 75 francs. Au lieu de leur payer en espèces, beaucoup d'Européens et beaucoup de B. préféreraient s'engager pour X mois de travail.

Il existe encore une autre mesure de barres, notamment les barres de 1^m50 en cuivre rouge. Pour le mariage d'une fille de chef on en paie six de ce genre. Acheté chez les Blancs, cela représente une valeur de 120 francs. Pour qui n'a pas d'argent ou qui ne tient pas à s'engager comme travailleur, il existe encore un autre moyen de se procurer ce dont on a besoin.

Une barre du petit modèle (1 mètre) équivalait en ce temps-là (1930) à une mesure et demie de coconotes. Nous sommes en effet en plein dans le pays des palmiers. La barre du grand modèle (1^m50) pouvait s'obtenir en échange de deux mesures de coconotes. La mesure adoptée n'avait rien d'une mesure officielle; elle pouvait contenir environ 7 décimètres cubes.

Voici quelques chiffres que me transmet le P. Nizet des Oblats de Marie Immaculée. Ils datent de 1934 : Chez les Ba Ngoli :

1° De Mangai à Mpese : 70 mitako de 20 francs pièce,

soit 1.400 francs. Sous ce nom de mitako on entend des barres de 80 centimètres;

2° Entre Mpese et la Kamtsha : 100 mitako, soit 2.000 francs.

Chez les Ba Dzing du Nord, rive gauche de la Kamtsha, la dot est de 300 à 1.000 francs payable en chèvres. Or, avant la crise la chèvre valait 200 francs, un bouc 100 francs. Actuellement (1934) une chèvre vaut 100 francs, un bouc 50 francs. Ces prix marquent la valeur d'échange en vue du paiement de la dot; ce bétail n'a même plus cette valeur dans d'autres transactions.

Les Ba Mbunda. — Sur cette tribu je n'ai pu avoir des renseignements que de seconde main, tout comme sur les tribus encore plus écartées du centre de nos investigations.

Le paiement de la dot se fait non en argent, ni en barres de cuivre, mais en « madiba » = *pagnes enroulés*. Il en faut de deux à trois cents, selon la qualité de la fiancée. En plus de cela on demande des chèvres et, par-ci par-là, chez les plus avancés, un peu d'argent.

Les Ba Pende. — La dot diminuerait de plus en plus avec comme conséquence une instabilité de mariage inquiétante.

Les Ba Yaka. — Ceux qui habitent les environs de Kimbau, me dit-on, exigeraient trente mille coquillages, ce qui revient à 300 francs.

Revenons à nos B. Il sera rare qu'un individu pourra payer la dot intégralement dès le premier jour. On connaît et admet dès lors l'usage de payer par tranches successives. Chaque portion se nomme « mpjar ».

Dot d'une femme esclave.

Le montant de la dot est le même pour une femme esclave que pour une fille libre, car esclave ou non, en tant que femme elle en vaut une autre; le reste importe

peu. Le propriétaire de la femme esclave touche la dot. Si le mari a payé intégralement la dot de sa femme esclave, cette dernière suit son mari et elle n'est plus obligée à revenir travailler pour son ancien propriétaire; si ce paiement ne s'est pas effectué, ou pas entièrement, elle accompagne son mari, mais doit revenir travailler chez son propriétaire dès que celui-ci l'appelle.

§ 5. Mariage et établissement.

L'âge des conjoints peut différer notablement. On rencontre de vieux polygames avec de toutes jeunes femmes. Le cas contraire, des jeunes gens qui s'unissent à une vieille femme doit être plus que rare. La cause en sera surtout que les vieux disposent de plus d'argent que les jeunes et par là peuvent accaparer les jeunes filles avant que le jeune homme qu'elles désireraient ait réussi à ramasser l'argent en quantité suffisante. Il pourra surtout payer beaucoup et immédiatement, chose que les possesseurs d'une fille ne sousestiment pas du tout. Il est sûr que ce n'est pas précisément là les désirs de la jeune fille, mais qu'y faire? Les possesseurs ont bien des moyens de briser une résistance qui ne cadre pas avec leurs plans égoïstes.

Une fois la maison construite, et c'est là l'affaire du mari, la vie conjugale commence. C'est ici qu'il faut placer probablement l'intervention du féticheur, qui vient installer en quelque sorte les jeunes mariés dans leur domicile. Il dessine une marque appelée « nka » sur la maison ou sur le corps des jeunes mariés.

Sacrifient-ils aux ancêtres? Je n'ai jamais rien entendu de pareil. Il ne semble pas non plus que la nouvelle épouse soit conduite solennellement à sa nouvelle demeure; tout le long de cette journée les conjoints ne se voient pas. L'un va à la forêt, l'autre vaque à ses occupations. Le soir ils se retrouvent.

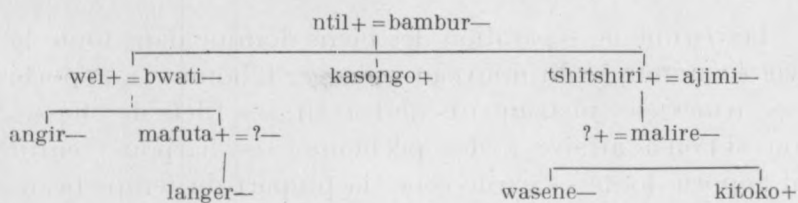
§ 6. Noms de termes de parenté.

Aïeul	= ikup.
Aïeul maternel... ..	= mutiil; maa nkaa.
Aïeul paternel	= mutiil.
Aïeule maternelle	= nkaa.
Aïeule paternelle	= nkaa.
Aïeux	= bakul; bakup.
Beau-fils	= buko.
Beau-frère	= muleej.
Beau-père	= taa buko; bunkil ibaal; buko ibaal.
Belle-fille	= bunkil mukaar; buko mukaar.
Belle-mère	= maa buko; bunkil mukaar; buko mukaar.
Belle-sœur	= mukjaj koom.
Cousin, côté maternel	= mwan koom.
Cousin germain (l'aîné)	= ibul.
Cousin germain (le cadet)	= mukom.
Cousin germain (plus jeune que).	= mukom a nkœm.
Cousine, côté maternel	= mwam mukaar koom.
Epouse	= mukjaj.
Fille	= mwam mukaar; mwa a mukaar.
Fils... ..	= mwan ntsjeum.
Frère du cousin germain par alliance	= buko.
Frère aîné	= ibul.
Le frère aîné	= intscœm.
Frère cadet	= mukom.
Le frère cadet	= mukom a nguu.
Deux frères	= nkur.
Frère du mari	= mullij koom.
Gendre	= bunkil ibaal; buko ibaal.
Mari	= mudzim.
Mère	= maa; ngwa; ngwen.
Neveu, fils de frère	= mwa a mpang.
Neveu, fils de sœur	= mwan koom; mwaang koom; mwa a mpang.
Nièce, fille de frère	= mwa a mukaar mpang.
Nièce, fille de sœur	= mwa a mukaar mpang.
Oncle, frère de la mère	= maampang; mpang a ntsjeum a ngwa; taa koom.
Parents par alliance	= balej.
Parents utérins	= bakom.
Père... ..	= taa.
Petit-fils	= mutiil; muntiil.
Possesseurs... ..	= babut; bibut; mpja; mpje.
Sœur aînée	= ije.
Sœur cadette	= mukom.
Tante maternelle	= maa koom.
Tante paternelle	= taa mukaar.

Noms de parenté (1).

Mpja. — Oncle maternel ou, plus exactement, l'aîné des frères de la mère. Quand l'aîné aura disparu, le frère qui le suit immédiatement hérite de tous ses droits, de tous ses devoirs.

Taa Koom. — Le ou les frères du père se nomment « taa koom » par rapport aux enfants de son frère. Le cas se vérifie certainement chaque fois que le père est l'aîné de celui qui s'appelle « taa koom ». Si l'appellation reste vraie dans une autre supposition, cela reste encore à examiner.



Dans la famille ci-dessus, Wel se trouve être le « Mpja » de Malire—; Waseme— et de Kitoko+; (on le nomme également « maampang »).

Kasongo représente le « taa koom » pour les deux enfants de Wel, soient Angir et Mafuta. Et par corrélation ces deux enfants se disent les «baan ba mpang » = *enfants de frère*.

Ba Mpang. — Angir, Mafuta et Malire sont des « ba mpang », de même Langer, Wasene et Kitoko.

« Bunkil » ou « Buko ».

Le même mot peut signifier et le gendre et le beau-père; soit, dans le cas présent, tant Tshitshiri que Ntil; s'il s'agit d'individus mâles, on ajoutera « bunkil ibaal ». A-t-on affaire, par contre, à des femmes, la belle-mère, ou la bru se nommeront « bunkil mukaar ». Dans les deux cas « bunkil » semble avoir « buko » pour équivalent. Dans

(1) Renseignements fournis à l'auteur par le R. P. Nizet, O. M. I.

leurs relations familiales les noms qu'on vient de lire ne s'entendent quasi jamais, mais bien « taa » = *père* et « mwan » = *enfant*; « maa » = *mère* et « mwaa mukaar » = *filles*.

CHAPITRE IV.

LA VIE FAMILIALE.

§ 1. Division du travail.

Le régime de séparation des biens domine dans toute la vie économique du nouveau ménage. L'homme a apporté ses armes, ses instruments de travail, ses filets de chasse, ou, si l'on a affaire à des pêcheurs, ses harpons; enfin il apporte toute sa garde-robe, la plupart du temps beaucoup mieux fournie, actuellement du moins, que celle de sa femme. Elle, de son côté, doit pourvoir à l'alimentation du ménage. Elle apporte ses pots en terre noire qui lui serviront de marmite, de bouillotte, de casserole, aussi bien que de lavabo, où elle se lavera les pieds et son gosse. A elle aussi d'apporter les ustensiles pour son travail : sa houe, ses nombreux paniers, son ou ses pagnes, son pécule, qui restera le sien uniquement.

Qu'elle veille à ce que son seigneur et maître ait de quoi se nourrir régulièrement; qu'à son retour du travail ou de la chasse il trouve de quoi se rafraîchir; qu'elle n'ait pas un caractère trop impossible et la vie commune leur sera très supportable. Il faudra qu'il procure à sa femme de temps à autre un nouveau pagne, cela va de soi. Sur-tout si tel ou tel du village a gratifié son épouse d'un cadeau de ce genre; elle ne peut quand même pas s'habiller moins bien qu'une telle ou qu'une telle autre.

Pour le reste, chacun fait de son argent ce que bon lui semble, sans devoir en rendre compte à l'autre. Si elle confectionne des corbeilles et parvient à les vendre, le produit

de la vente lui revient exclusivement. Mais pour tous les travaux qui ont exigé la collaboration des deux conjoints, il n'est que juste de ne pas profiter du travail d'autrui, même si cet autrui est son mari ou sa femme.

Ainsi, nous l'avons déjà dit, la coutume veut que ce soit le mari qui abatte la forêt en vue de l'exploitation du manioc, que ce soit lui encore qui assume la charge d'y mettre le feu à la fin du mois d'août. Mais là s'arrête sa collaboration. La femme fera le reste : nettoyer le champ, planter aux premières pluies, contreplanter le champ de manioc dès que les jeunes pousses de maïs se lèvent, aller faire rouir le manioc parvenu à maturité, lui faire subir toutes les préparations nécessaires en vue de sa consommation. Si le mari n'a pas à se plaindre, elle aura sa part de viande chaque fois que la chasse a été favorable. On trouvera ailleurs quelques indications sur le livre de cuisine des B.

§ 2. Polygamie.

La grande majorité des B. pratique la « petite polygamie » ; ils ont généralement deux, trois, rarement quatre femmes. Ceci vaut surtout pour les gens simples. Les chefs disposant de plus de revenus peuvent se permettre une plus grande liberté. Un chef qui n'aurait qu'une femme, quelle autorité voulez-vous qu'il ait ? Parmi ces gens-là il est assez difficile de donner une règle précise autre que le « tantum quantum ». En fait, la polygamie sur une grande échelle est et reste une exception. On cherchera en vain des individus accaparant, comme cela se fait ailleurs, trente à quarante femmes. De ce chef-là, tout au moins, tous les B. peuvent se procurer une femme. Il ne semble pas qu'il y ait une règle déterminée limitant le nombre des épouses, si ce n'est l'état financier de chacun. Si cela est vrai, il convient de dire que le mariage, même actuellement monogame, fut contracté dans un esprit polygame. En d'autres termes, en attendant une époque meilleure financièrement.

Le mari polygame construit autour de sa case autant de huttes qu'il a de femmes; l'esclave est traitée sur ce point comme une femme libre. Il doit exister chez les B. des périodes d'interdiction de rapports sexuels avec telle ou telle femme déterminée. La pluralité des épouses permettra au mari de continuer sa vie conjugale.

Parmi toutes ces épouses il en est toujours une préférée, et cela au gré et au su de toutes les autres. Que cela ne favorise pas la bonne entente entre elles, faut-il le dire? Cela ne préoccupe pas fort les B. « Lulim lu bakaar, tung luki ja wa » = *les disputes de femmes ne cessent jamais*, disent-ils. Je n'ai jamais eu l'occasion d'étudier selon quel rythme le mari visite ses différentes épouses, ni à quel signe il marque son arrivée prochaine chez telle ou telle.

Il arrive que ce soit la première femme qui pousse son mari à se procurer une ou plusieurs épouses. C'est un signe qu'elle y voit un avantage pour elle, mais quel est-il? Probablement ceci : elle n'est plus la seule à devoir soigner son mari. Ajoutez à cela le fait qu'on lui donne le nom de « mukjaj a mboeng » = *femme de l'enclos*, qui doit correspondre à certains avantages.

Esclave polygame.

L'esclave, comme l'homme libre, peut prendre d'autres femmes libres ou esclaves, sauf dans un seul cas. L'esclave peut acheter la sœur d'un chef (non pas toutefois la sœur du chef de village où il réside). S'il achète une *sœur de chef* = « mbwoil mukaar », libre à lui de se procurer encore une sœur de chef ou une autre femme libre comme seconde femme. Mais il ne peut en aucun cas s'unir à une femme esclave s'il est déjà uni à une « mbwoil mukaar ».

§ 3. Fidélité dans le mariage.

Pour autant que je sache, la pratique qui consiste à entretenir des rapports sexuels avec d'autres personnes, même du consentement du mari, ne semble pas exister

chez les B. Le fait semble même exclu pour un acte en passant. Les femmes du chef sont la propriété exclusive du chef. Gare au garçon qu'on surprendrait dans une des maisons qui leur sont réservées. Le cas s'est présenté lors de mon séjour dans ces parages. On avait surpris un garçon d'une vingtaine d'années dans la case d'une des femmes d'un chef. Conscient de ce qui l'attendait, le gamin pleurait, hurlait; tout était inutile. Lié à un arbre, on l'a flagellé depuis le lever du soleil jusque vers neuf heures. Puis arrivèrent les B. qui habitent la forêt. « Donnez-nous cet homme, Nkum Itjitjirii, dirent-ils, vous n'en entendrez plus jamais parler ». Le chef comprit. Ils le demandaient pour la casserole. Un Mu Lulwa, capita-vendeur au service d'un Blanc, le sauva. Il prononça le nom de l'Etat; nos hommes de la forêt se retirèrent.

Voici la punition réservée à celui qui commettait l'adultère : « mjoo bumulal kunje nguu » = *on lui lie les mains derrière le dos*; « mikol bumulal » = *on lui lie les jambes*; « makuu bumubeem munsu muti iboj » = *on lui lie des termitières au cou*; « muur wa, nkona bumutoeem mu ndzaal, nkona kukwa » = *on jette cet homme dans la Kamtsha, ou bien on le tue d'une autre façon*.

Si c'est là le sort de l'intrus, l'épouse infidèle attrapait des coups et on n'y allait pas doucement; mais celle-là on l'avait payée. On comprend qu'avec un régime de ce genre, la fidélité conjugale, de la part de la femme tout au moins, ne subissait pas de graves dangers.

Existait-il quelque chose de ce genre dans le cas où la fidélité conjugale est violée non plus par la femme, mais par le mari? On n'ose pas l'affirmer avec certitude; mais l'impression qui se dégage de tout cet ensemble est certainement pour l'impunité maritale. Lui a tous les droits, sauf, bien entendu, à payer les pots cassés chez la femme qu'il visite

§ 4. Divorce.

Le divorce existe chez les B. S'il n'est pas plus fréquent, c'est que la dot ne saurait plus être rendue. Tout lien, en effet, entre les conjoints semble rompu, à les entendre, dès que la dot a été remise au premier propriétaire. Or, dans l'immense majorité des cas c'est devenu chose impossible.

Que fait-on, en effet, de la dot? Neuf fois sur dix elle sert à procurer une nouvelle femme, une plus jeune, à l'oncle qui a encaissé l'argent. Qu'on lui dise maintenant qu'il doit rembourser cette somme, il remuera ciel et terre pour échapper à cette nécessité.

Voici le cas classique : Il y a eu dispute conjugale, des mots, des injures, des coups. Le lendemain soir le mari, rentrant du travail ou de la chasse, s'aperçoit que la case est vide; sa femme est en fuite. Mauvaise humeur, on le conçoit. Pour lui, mari délaissé, cela équivaut ou bien à jeûner ce soir, ou bien à aller expliquer ses malheurs domestiques chez des amis. Ni l'un ni l'autre le lui sourit fort.

Dès le lendemain il va chercher l'oncle à qui il a payé la dot. Vous pensez qu'il va lui dire : « Renvoyez ma femme »? Non : « Rendez-moi mon argent ». Il sait parfaitement bien que cela n'est plus possible, que son argent a été commué en matériel vivant. Qu'importe, il ne désire pas du tout le ravoïr de retour; c'est la jeune fille qu'il lui faut.

Voilà l'oncle qui se met à la recherche de sa nièce récalcitrante. Elle est chez sa mère, éternel refuge, sous toutes les latitudes, mais en particulier en Afrique, où c'est vraiment le seul être qui l'ait jamais aimée.

Le respect dû au « maampang », le fait de dire une bonne fois tout ce qu'on a sur le cœur suffisent le plus souvent à ramener le calme dans le ménage troublé. Et si la femme persiste dans son refus? Les grands moyens pour

les grandes circonstances. Il est un argument auquel nulle femme des B. ne résiste : c'est la menace d'envoûtement. Si tu ne reprends pas la vie conjugale, tu mourras. Et la pauvre s'exécute. Elle ne le sait que trop, les menaces de ce genre ne sont pas de vains mots. Ses propres sœurs obéiront à leur oncle, qui leur ordonnera de mêler du poison au manioc qu'elle-même a préparé, à l'eau qu'elle est allée chercher à la fontaine. Elle réintègre donc le domicile abandonné, si pas définitivement, du moins pour un temps, quitte à s'échapper à nouveau dès que le mari la blesse trop profondément.

Voici un cas intéressant de rupture de mariage par la mort. Le fait s'est passé non chez les B., mais chez les Ba Dzing-Mukene : Mariés à l'indigène, les deux conjoints avaient demandé leur admission au baptême; pendant le catéchuménat la femme vient à mourir. Or ils avaient abandonné le village contre le gré des possesseurs, tous païens. A la mort de sa femme, le jeune homme redemande sa dot payée. Loin de la lui rendre, on a réussi à lui faire payer une amende, parce qu'à leur sens il avait tué la jeune fille en l'amenant à la Mission toute proche (le village se trouvait à une heure de marche d'Ipamu). Ce cas semble indiquer que lors du décès de la femme on peut réclamer la dot, du moins chez les Ba Dzing-Mukene.

Si c'est l'homme qui disparaît, que la femme fasse bien attention! Que son mari ne manque de rien ni pendant sa maladie, ni après sa mort! A-t-elle été négligente sur ce point, un double danger le menace : le moindre c'est que plus personne ne voudra d'elle. Mais bien plus grave est la menace de la part des membres de la famille du mari. Elle sera accusée d'avoir contribué au décès. D'où des complications, pour ne pas dire davantage. Il faudra qu'elle pleure, qu'elle se dise la plus malheureuse des créatures, abandonnée par le meilleur des maris, alors que dans son for intérieur il se peut très bien qu'elle jubile, et non sans raison, d'être enfin délivrée d'un être détesté.

§ 5. Veuvage.

La veuve reprend sa place au village d'autrefois. Ses enfants l'y suivent jusqu'à ce qu'ils soient assez grands pour aller servir leur oncle, son frère. Ils doivent se développer sous sa conduite ou, mieux, sous sa dépendance.

La mère peut se remarier, si elle trouve encore un prétendant, ce qui dépendra uniquement de son âge. Un fait est certain, c'est qu'elle aura des enfants tant qu'elle saura en avoir, quelle que soit sa position sociale. Se marie-t-elle, les mêmes cérémonies que celles qu'on vient de lire reprennent. Je ne saurais déterminer avec certitude si la loi du lévirat fait toujours passer la veuve comme héritage à un des frères du mari défunt. Tout porte à penser que si les choses se pratiquent de telle façon ce doivent rester des cas isolés.

Si l'on doit rendre la dot, un expédient facile consiste à faire payer la dot due pour le second mariage à l'héritier du premier mari.

§ 6. Morale sexuelle.

Le suprême malheur qui puisse arriver à une jeune fille des B. est de ne pas trouver un mari. Il est donc tout naturel que la virginité, surtout chez la femme, ne jouisse pas d'une estime très relevée. D'ailleurs, toutes les jeunes filles se marient.

CHAPITRE V.

LA MORT.

On ne parlera ici que des cérémonies funéraires du chef. Outre que ce soient les plus intéressantes, on pourra distinguer assez facilement ce qui est propre au chef défunt de ce qui doit être laissé de côté quand le défunt n'est qu'un homme vulgaire. Ainsi il n'est que trop clair que tout le village ne se met pas en branle et ne vient pas loger sur la place publique pour le premier venu qui meurt.

§ 1. Agonie et mort du chef.

Dès que le chef sent sa fin prochaine, tous les B. abandonnent leur maison et viennent s'installer sur la grand-place autour de la case du chef. Chaque ménage garde son petit feu; on étendra sa natte sur le sol; on y couchera des nuits durant s'il le faut; mais le chef mourra au milieu de ses enfants. Ce soir-là les interminables colloques ne se prolongeront pas; pas de danses, même si, suprême tentation, il y avait pleine lune. Leur père va mourir. Les passants non plus ne disent rien. Tous comprennent le silence. Le feu les éclaire un moment, au passage, lueur rougeâtre du soleil à son coucher; le feu les suit, dessine leur ombre prolongée...

Malheur à vous, Européen, que le hasard de la route mène dans un village qui traverse une crise de ce genre! La douleur réelle, sans aucun doute, chez d'aucuns, commandée chez la plupart, les empêchera de s'occuper de vous. Vos hommes attendront longtemps peut-être leur portion de manioc. Pourquoi troubler leur douleur, disent-t-ils?

Le chef se meurt. La nouvelle circule de bouche en bouche; de-ci de-là un léger gémissement, un commencement de pleurs dans la case où le moribond est étendu sur une natte, la tête appuyée contre les cuisses d'une de ses femmes accroupie derrière lui.

Le chef est mort! Immédiatement la scène change. Le silence d'il y a un moment fait place à des cris, à des contractions du visage et des muscles. Ce sont des rires sauvages, des danses d'un rythme farouche. Voix rauques d'hommes célébrant la gloire du défunt, ses chasses, sa générosité, sa vaillance dans la lutte contre l'éléphant dévastateur, son adresse, unique évidemment, à dresser des pièges. Chacun se laisse aller à son inspiration, chacun chante; c'est son chant funèbre, son chant pour son chef.

Mêlées à ces voix sourdes, les dominant par moments,

on a les plaintes des femmes, cris stridents, sanglots où se cache une douleur qui semble sans espérance. Les femmes se lèvent, sautent autour du feu, prennent leurs Calebasses, leurs paniers, leur bandoulière, leur enfant endormi. Elles pleurent, crient, hurlent, comme de nouvelles furies au milieu du silence solennel des nuits équatoriales. D'autres femmes se roulent à terre, se jettent de la poussière sur les épaules; se frottent la figure avec de la terre en versant d'abondantes larmes; se heurtent l'une contre l'autre; s'invectivent tout en pleurant; se maudissent; maudissent le jour qui va venir; maudissent la nuit, témoin muet et impassible de tant de douleur. Une scène infernale! Le tout dominé par moments par les explosions de poudre, accumulée pour cette occasion.

A côté d'une peine très réelle, on y voit une comédie merveilleusement jouée. Le tableau, en tout cas, ne saurait s'effacer de la mémoire de celui qui a été témoin d'un pareil spectacle.

Personne même parmi les B. ne se fait la moindre illusion, au sujet de la sincérité de ces bruyantes manifestations de douleur. Pourquoi alors se livrer à ces extravagances? La réponse est unanime chez tous : si nous ne marquons pas notre douleur, et c'est comme cela qu'il nous faut la marquer, on nous accusera d'avoir collaboré à la mort du chef. Si nous ne pleurons pas maintenant, c'est un indice suffisant pour nous soupçonner d'être cause de la mort. On cherchera, c'est bien sûr, qui est le criminel, le « naa but » = le *sorcier* auteur de ce meurtre, et il faut qu'il disparaisse à son tour.

Le cérémonial de cette nature sera exposé dans la section qui traite de l'idée religieuse (sect. 5, ch. IV, § 2).

Les pleurs durent toute la nuit. Ils reprendront demain soir; cela jusqu'au jour de l'enterrement. En attendant, la besogne est partagée; les femmes s'occuperont du séchage du cadavre et de toute la toilette mortuaire; les hommes iront couper la grume-cercueil dans la forêt.

§ 2. Toilette mortuaire.

Une remarque s'impose ici! Bien des coutumes d'antan sont prosrites par l'État, avec raison d'ailleurs. Dans d'autres cas, sans avoir été formellement défendue, la coutume s'est vue altérée par suite de complications possibles avec l'autorité. C'est le cas notamment pour ce que nous allons dire du séchage du cadavre. Ceci ne se pratique plus actuellement; on peut même se demander si l'usage était universellement adopté autrefois. Je ne suis pas parvenu à mettre mes informateurs d'accord. Enfin voici :

Séchage du cadavre.

Pas d'enterrement de chef avant que son cadavre ne fût séché. Des femmes étaient chargées d'entretenir un feu de bois continu sous le cadavre de leur mari. Le cadavre lui-même reposait enroulé dans quelques pagnes. On dit que ces malheureuses ne pouvaient quitter cette case empestée que dans des circonstances bien déterminées et encore à quatre pattes. Il leur était interdit de se laver tout le temps que duraient les cérémonies de l'enterrement. Ce qui était autrement pénible encore était l'interdiction absolue, qui pesait sur ces femmes, de se faire extraire ou de s'extraire elles-mêmes les puces-chiques des pieds ou de tout le corps, qui, quasi nu, était étendu à terre tout le long de la journée. Se représente-t-on la souffrance intolérable que représente cette perspective de ne pouvoir se soulager ni jour ni nuit?

Ornementation du cadavre.

Avant de commencer le séchage on a procédé à l'ornementation du cadavre (ce rite est encore en honneur actuellement). Le corps tout entier est enduit de rouge de « nkul ». Quand toute trace de noir a disparu, les femmes tressent des « ndziim » = *coquillages* minuscules qui ser-

vaient de monnaie avant l'introduction de la monnaie européenne; elles en tressent, dis-je, dans les cheveux, dans les poils de la barbe. Le tout est encore copieusement enduit de terre glaise. Actuellement les « ndziim » se font rares; on est à l'affût de ces objets.

§ 3. Grume-cercueil.

Pendant que les femmes s'occupaient de leur côté, les hommes se sont rendus à la forêt pour y creuser le cercueil dans la grume d'un arbre. Depuis longtemps déjà le chef avait désigné le tronc dans lequel il désirait être enterré; c'était un de ces splendides arbres géants de la forêt, qui contiennent pour le moins 30 mètres cubes de bois. Les simples gens se contentent d'un « mungom », « mfa ngom », « mungjel », arbres de la même taille monstre, mais à bois blanc. Il faut une espèce d'acajou « mbwal » pour le chef.

Arrivés près du tronc, les B. peuvent s'y prendre de deux façons : si l'arbre n'est pas des plus gros, c'est-à-dire si son diamètre ne dépasse pas les 2 mètres, ils se groupent autour du pied de l'arbre, entonnent leur chant et abattent la pièce. Mais si le tronc présente un développement trop large à leur goût (pl. III), on commencera par *construire un échafaudage* qui permette d'atteindre le tronc au-dessus des contreforts. On nomme cela « tung ital » ou encore « tsuma miti ».

L'arbre, attaqué par cinq, six endroits à la fois, ne tarde pas à craquer; les petites haches mordent en mesure au flanc du tronc des fentes de plus en plus larges, jusqu'au moment où, perdant l'équilibre, l'arbre s'effondre, écrasant tout sur son passage. Le voilà à terre; il s'agit maintenant de *couper le tronçon* à évider, « kjel itiit ». S'il s'agit d'un homme vulgaire, on ne se fatiguera pas outre mesure; quelqu'un se sera muni d'une liane mesurée sur le cadavre. La grume ne sera ni trop longue ni trop courte.

Mais pour un chef il en va tout autrement. Les B. coupent donc dans le tronc abattu une grume notablement suffisante. Prudemment ils enlèvent l'écorce; elle devra servir de couvercle au cercueil; il ne s'agit donc pas de la détériorer. Puis vient le gros du travail de creuser la grume, de l'évider suffisamment pour qu'elle ait la forme d'un cercueil. Tout ce travail sera fait en forêt.

Pendant ce temps, d'autres sont allés couper deux jeunes arbres, qui, liés de part et d'autre du tronc à demi-évidé, serviront de brancards pour transporter la grume jusqu'au village du défunt. Quelques-uns vont couper des lianes bien solides. Si jamais la grume se détache il y aura des accidents.

Voilà le travail achevé. On attache les brancards, un dernier contrôle des nœuds, on s'aligne le long des brancards, « sjeena » = *soulevez*. Les lianes craquent un moment sous le poids formidable, hissé sur les épaules, et le cortège se met en branle vers le village. Il arrive que l'arbre soit particulièrement pesant; on fait alors appel à une équipe de secours. Ceux qui ne portent pas courent à côté de ceux qui supportent la charge. Ils courent près de celui qu'ils remplaceront au portage. Ce sont eux qui par leurs cris, leurs battements de mains et par leurs chants Voici l'un ou l'autre spécimen de ces cris, qu'on pousse en chœur :

« muti munen aja » = *un grand cercueil arrivait;*

« mbang ka si, mbang ka si » = *qu'on ne mette pas d'obstacle sur le sentier (bis);*

« ija munen » = *il arrive grand;*

« nteem ka si, nteem ka si » = *qu'on ne mette pas d'obstacle sur le sentier.*

§ 4. Enterrement.

Les pleurs reprennent de plus fort au moment où le cadavre est déposé dans le cercueil. Autrefois le mort restait bien longtemps au village. En 1921-1922, le grand chef des Ba Mbunda fut gardé comme cela pendant des

mois dans la forêt. C'était tout au début de l'occupation du territoire par l'État. Ils attendaient le départ, imminent d'après eux, de l'Administrateur pour enterrer leur chef selon tout le rituel barbare, comportant des enterrements vivants.

Les B. aussi connaissaient et pratiquaient ces rites. En 1926, la mère de Nkum Itjitjirii, un des grands chefs des Ba Dzing du Nord, vint à mourir. Le Père Supérieur de la Mission d'Ipamu menace de l'accuser chez qui de droit s'il ose se livrer à des enterrements vivants. Or nous avons appris de source très certaine que notre homme avait fait descendre des esclaves, garçons et filles vivants, dans la fosse. Seulement le gaillard avait pris ses précautions. Dérogeant à la coutume qui veut que les victimes partagent une fosse commune avec le mort, il avait fait creuser cette fois deux fosses une pour les esclaves, une pour le cadavre de sa mère. Si jamais l'État fait fouiller sous le cercueil, il ne trouvera pas d'esclaves.

La coutume existait de ne jamais enterrer le chef seul. On creusait une fosse de 2 à 2^m50 de profondeur. Descendait d'abord le garçon ou la fille esclave, acheté le plus souvent à cette intention. Le mort était-il riche, le nombre de condamnés augmentait d'autant. Une fois ces malheureux descendus dans la fosse, on pose le cercueil au-dessus du trou, appuyé sur les deux brancards. Il ne reste plus maintenant que de couper les lianes; un coup de machette et le cercueil tombe de toute sa masse, broyant de son poids les corps qu'il rencontre.

Les Ba Ngoli ont une coutume un peu particulière d'enterrer les grands chefs. En fait de barbarie, des cruautés analogues à celles énumérées ci-dessus. Mais si le chef laissait des enfants, il sera enterré au milieu d'un ruisseau. Représentez-vous le travail que cela demande de détourner en pleine forêt et en pays accidenté le moindre cours d'eau. La cérémonie achevée, on rompt la digue et le ruisseau reprend son cours normal. Cette pratique est inconnue aux B.

§ 5. Cimetière.

L'enterrement n'a jamais lieu dans la maison. Chaque clan a son terrain déterminé pour servir de cimetière. On doit excepter les enfants morts en bas âge. On les enterre dans le voisinage immédiat de la maison, de préférence dans du terrain vague, couvert d'herbes. Car chez les B. on n'aime pas non plus qu'il y ait des cultures à l'endroit occupé par une tombe.

Il y eut un temps où il y avait un cimetière réservé pour les esclaves; cette coutume a disparu par le fait que le grand nombre des esclaves s'est libéré, grâce à la prospérité économique qui a précédé l'an 1931.

La planche XVIII nous fait assister à une procession funéraire d'Ipamu. La grume-cercueil se voit hissée sur les épaules des gens. Les mêmes cris rauques reprennent. Il faut qu'ils crient, qu'ils se balancent de droite à gauche. On se relaie, on reprend. Les voilà enfin au cimetière.

Je ne saurais dire ce qui se pratique en fait de cérémonies funéraires sur le tombeau. On ne fit rien le jour où il me fut donné d'y assister. Ce serait cependant étonnant que les B. n'aient rien, alors que tant de tribus voisines observent tout un rituel.

A l'enterrement d'un esclave, si le maître en était content, il sacrifiera un coq ou une poule; c'est indifférent. Il la jettera sous le cercueil dans la fosse. Si le maître n'était pas content de son esclave, il n'aura même pas ce dernier hommage.

Le *cimetière* = « isang », sera de préférence dans un bois que jamais personne n'abattrait en vue d'en faire un champ. A l'intérieur de cette forêt, pas de disposition fixe des tombes, rien qui ressemble même de loin à nos alignements. Les fosses sont creusées en tous sens et un peu partout. Là a lieu cette cérémonie si intrigante qui consiste à tuer un ou plusieurs coqs blancs; à laisser dégoutter le

sang de ces bêtes sur les tertres; puis à aller manger les animaux sacrifiés. Une coutume encore fort en honneur est de déposer sur les tombes un ramassis d'objets ayant appartenu au défunt. Ajoutons que, souvent du moins, on a pris la précaution de détériorer le matériel. Les tentations en seront diminuées d'autant.

Les porteurs du cercueil ne se sont pas fatigués pour pratiquer une bonne œuvre. Ils attendent leur récompense; on a songé à eux. Les coups de fusil qu'on a tirés n'intéressent pas beaucoup les porteurs; c'était pour le mort cela et pour écarter les esprits. On leur a préparé un nombre de boucs déterminé; ils se chargeront bien de se les partager. On leur versera du vin de palme, qui n'ira pas loin. On leur donne encore des poules. Enfin il y a là toute une organisation matérielle qui fait qu'un enterrement ne soit pas une chose si lugubre que cela. Ces jours, ils auront de la viande sans devoir parcourir le bois. Un chef qui veut que cinquante hommes portent son cercueil, que tout autant accompagnent en criant, en hurlant, en battant dans les mains, en relevant les porteurs, un chef pareil ne doit pas y regarder le jour de son enterrement. De fait, ce jour ils n'y regardent pas. On va parler de ces funérailles dans toute la région; quel blâme si l'on ajoutait qu'on n'a pas eu à manger comme il faut! Le tout est évidemment pour le compte du successeur.

§ 6. Maison du défunt.

Les B. la renversent. Les Ba Dzing-Mukene laissent la maison telle quelle. Aussi ne tarde-t-elle pas à s'effonder. Les herbes la recouvrent, montent à l'assaut du dernier pan de mur, et bientôt il ne reste plus de trace de maison. Dans deux ou trois saisons de pluies on cherchera en vain où fut son emplacement. Que le village se déplace, ce qui arrive régulièrement, la brousse reprend ses droits, l'incendie prochain consumera définitivement tout ce qui a résisté à la pourriture.

Le jour, « muntaar », qui suit la cérémonie du sang de poule répandu (à quelle occasion?), les B. *renversent la maison* = « bwep ndzo ». Chez d'autres B. on transporte toute la case pièce par pièce dans la brousse et on l'y brûle le jour où le cercueil est descendu dans la fosse.

§ 7. Deuil.

Dès qu'un deuil frappe un Mu Dzing, la première chose qu'il se fait est de se farder le visage avec du charbon de bois, de se huiler les cheveux, de ne plus les couper.

Toute une liste de plats lui sont dorénavant interdits. Pendant combien de temps? Cela variera selon le degré de parenté avec le défunt. Interdiction de manger du manioc. Si c'est pour une mère défunte, l'interdiction durera de quatre mois à un an. Si ce n'est qu'un frère, trois à quatre mois suffisent. On mangera des « bikwa » = des *patates douces*. On ne se servira pas de son assiette, mais on prendra immédiatement les mets dans la « mfwe ».

Le vêtement aussi change de couleur. On prend des vêtements de couleur plus sombre, « bwaar ipuj ibvuu », surtout pas de costume blanc. On les verra drapés dans une large bande d'indigo-drill ou encore dans une *couverture de traite* = « bulankete ».

Point de chapeau durant tout ce temps, « mpo ku bwaar ». Si c'est un chef qui porte le deuil, il *couvrira ses anneaux* = « bwaar kjeeng ». On ne porte pas le deuil pour un esclave.

Le *deuil* se dit « bukwel »; *porter le deuil*, « bwaar bukwel »; *commencer le veuvage* = « jjing munsu bukwel ».

§ 8. Veuve.

Résumons ici ce que nous avons déjà dit de la veuve.

La plupart du temps la veuve retourne dans son village d'origine, si du moins elle ne passe pas comme héritage aux frères du mari défunt. Pour les possesseurs de la fem-

me, ceci est une bonne aubaine. Ils ont la chance de toucher deux fois la dot pour la même femme, à moins que son âge avancé ne l'oblige à renoncer à un nouveau mariage. Ce sont les jeunes femmes qui ont tout le succès dans le village. Il est un fait cependant que les veuves des B. auront des enfants tant qu'elles pourront en avoir. Ces enfants sont très bien reçus dans les clans et l'on ne fait absolument aucune distinction pour eux. Si ce sont des filles, tant mieux; les clans se transmettent par elles, et qu'importe que cette pauvre ne connaisse pas son père. Elle appartient au clan; le clan a droit sur elle.

Point de costume qui distingue les veuves des autres femmes. Quant aux hommes, ils préfèrent une jeune épouse; mais si cet article revient trop cher, ils savent se contenter d'une personne moins fraîche. Pour les B., en effet, la femme n'est pas la compagne de la vie; c'est un objet de plaisir; qu'importe alors qu'elle soit un peu vieille.

A défaut de grives...

§ 9. Héritage (1).

C'est l'aîné des oncles maternels qui empoche le tout, quitte à régler à ses frais les affaires matrimoniales des enfants du disparu ou des frères du disparu, si celui-ci n'a pas d'enfants.

La veuve n'a droit qu'au prix de son travail, c'est-à-dire, la moitié du prix de vente de son manioc, de ses arachides, de ses patates douces, de ses paniers, de ses calebasses.

Si le mort n'avait pas d'oncle possesseur, ni de membre de la famille dans la ligne ascendante, ce sera son cadet qui héritera aux mêmes conditions.

Si le père du « mpja » = *oncle possesseur*, vit encore, ce dernier garde toute son indépendance; c'est lui qui a tout à dire. Le père en question appartient à un autre clan et comme tel n'a pas à se mêler de ces questions.

(1) Renseignements fournis à l'auteur par le R. P. Nizet, O. M. I.

SECTION V. — LA VIE RELIGIEUSE.

CHAPITRE I.

L'ETRE SUPREME.

Les textes qu'on va lire se classent en deux groupes de valeur diverse. Considérés séparément, les textes où figure le nom de Dieu sous la forme de « ndzjaam » seraient sujets à caution, vu que cette forme est étrangère à l'id-zing, qui pour Dieu emploie le nom de « nkiir ». Il apparaîtrait toutefois que les mêmes idées exprimées dans les phrases où entre le nom de « ndzjaam » se rencontrent formellement ou implicitement dans les textes où figure le nom de « nkiir ».

Noms de Dieu.

On rencontre actuellement deux noms de Dieu :

« Ndzjaam » nous rappelle la même racine, mais raccourcie, que celle du kikongo « nzambi ».

« Nkiir » est le terme autochtone. Il semble dériver du verbe « kir » qui veut dire travailler. Remarquons toutefois que la dérivation ne s'est pas faite selon les règles ordinaires de la dérivation des substantifs. D'après cela il faudrait « mukir » ou « mukiir ». Ce n'est pas un cas isolé dans les langues des Ba Ntu que le substantif Dieu ait une forme qui lui soit un peu particulière.

§ 1. Existence.

Son existence ne saurait faire de doute pour aucun des B. En cela ils sont en tout conformes au groupe des Ba Ntu. Mais quelle est sa nature?

§ 2. Propriétés.

Invisible.

Ce qui apparaît en tout premier lieu, c'est que Dieu, contrairement à tout ce qui se voit autour de nous, n'est pas fait de main d'homme, ni comme cause, ni comme occasion du devenir. Les B. ont quelques images taillées des ancêtres. Mais cela n'est pas Dieu. Eux-mêmes ont taillé ces images dans le bois; ce sont des « ntsje nkiir a muur ». Par opposition à cela, Dieu ne saurait être représenté. Bien plus que cela, « nkiir », nul ne l'a vu.

Mais si nul ne l'a vu, toute la nature le postule. Ils ne se sont sans aucun doute jamais formulé cette proposition; mais elle est au fond de toute l'âme des B. Le sensible les force à le dépasser.

Créateur.

Dieu leur apparaît comme Celui qui a tout fait; « ndzjaam ajang binkja binjoonso » = *Dieu a tout fait*. On dit tout aussi bien « ndzjaam akir binkja binjoonso » = *Dieu a fait toutes choses*. La même idée est reprise du côté des choses matérielles maintenant : « binkja bi kakira ndzjaam » = *choses faites par Dieu*.

On sait bien que les B. n'aiment pas beaucoup les idées abstraites; aussi entendons-les descendre eux-mêmes dans tous les détails. Que comprend ce « binkja binjoonso » = *toutes choses*?

C'est l'homme avant tout. « Nkiir ajang bi » = *Dieu nous a faits*. Écoutons encore ce bout de chant : « nkiir kajanga bi, kaku lupa mbii, mbii bi ludii » = (je traduis mot à mot) *Dieu nous faisait; Il nous donnait et nous donne du gibier; le gibier nous le mangeâmes*. Dieu ne fait pas le groupe humain en bloc. *Il m'a fait* = « ndzjaam ajang me ».

Puis vient le firmament, œuvre de Dieu visible s'il en fût une. Les B. l'appellent « duu la ndzjaam » = *ciel de Dieu*; ou, si l'on veut une autre formule, « duu la nkiir

ngol » = *le ciel de Dieu, qui est puissant*. Il ne s'agit pas là d'une simple appartenance; son titre de possession c'est que « nkiir kajang duu » = *Dieu a fait le ciel*.

La terre est une autre œuvre de Dieu; « ndzjaam ajang mjeen » = *Dieu a fait la terre*.

Quoi d'étonnant dès lors que les B. inculquent cette idée : « mujep mfum ndzjaam » = *reconnais Dieu!* ou qu'ils se donnent ce témoignage : « nkiir, bi liki lawu mujep » = *nous avons reconnu Dieu?*

Je ne prétends pas qu'il faille admettre chez les B. des idées très précises sur la façon dont les choses ont tiré leur origine de Dieu. Il ne semble pas que le concept de création tel que nous l'entendons se retrouve tout à fait dans les idées religieuses des B., mais ils est sûr que si on le leur propose, ils y entrent de plain-pied. Il suffit de le leur montrer; « binkja binso bifuu aku ndzjaam » = *toutes choses tirent leur origine de Dieu* n'est qu'une formulation moins claire sans doute et par là déficiente de ce que propose la doctrine catholique.

Providence.

Dieu s'occupe de son œuvre. Il n'est pas du tout indifférent à ce que font les hommes. Il est *comme le soleil qui regarde les hommes* = « mbola malang, kuja jiim baar ». *Dieu connaît tous les hommes* = « nkiir akwej baar banso ». Il les connaît tous = « baar banso ».

Sa connaissance ne reste pas spéculative. Que de dons ne Lui sont pas attribués! J'en cite quelques-uns; il y en a bien d'autres!

Nous avons déjà rencontré un exemple où la bonne réussite de la chasse Lui était attribuée : « nkiir kajanga bi; kaku lupa mbii; mbii bi ludii » = *Dieu nous faisait; Il nous donnait et nous donne du gibier; le gibier nous le mangeâmes*.

Quand une femme a eu des jumeaux, les gens s'en vont à la chasse. Ils sont convaincus d'attraper quelque chose.

Dieu qui nous a donné des jumeaux ne nous donnera-t-Il pas du gibier pour eux? « Baan boil mbii nkiir abapa. »

Les esprits malfaisants ont certes le pouvoir d'arrêter la pluie. « Kool mvul » = *arrêter la pluie*; mais si elle tombe, c'est Dieu qui la donne; « biluu bimbej nkiir kuwej mvul » = *à certains jours Dieu donne la pluie*.

La taille humaine c'est encore Dieu qui l'a mesurée. A un grand gaillard qui se moquait de la petite taille de son adversaire, ce dernier répondit : « me itjitjiit, nkiir angjang; ngja kolo kol, nkiir ijijang » = *si je suis petit, c'est que Dieu m'a fait tel; si tu es grand, c'est que Dieu t'a fait tel*.

Dieu donne les enfants, comme Il donne les jumeaux; « nkiir ape baan boil » = *Dieu a donné des jumeaux*. « Mwan nkiir aji mu buliim » = *l'enfant de Dieu nous est venu par le cordon ombilical*.

Il n'y a pas que l'événement heureux que Dieu envoie. De Lui aussi procèdent certains malheurs. Un enfant est né paralytique : « nkiir amujang » = *Dieu l'a fait comme cela*. C'est l'explication de toutes les difficultés; pourquoi se plaindre, pourquoi se lamenter? Dieu l'a fait.

Il y a encore les remèdes que Dieu envoie : « mpeen a nkiit ». Le féticheur en connaît la recette; allez donc la chercher chez lui.

Puissance.

Dieu est fort; non pas comme les hommes le sont; sa force dépasse tellement celle que nous sommes habitués à voir, que, comparée à la sienne, toute force humaine est faiblesse et ne mérite plus le nom de force. Aussi les B. n'hésitent pas à Lui attribuer la force à l'exclusion de tout autre. Leur pensée est bien claire : « nkun ndzjaam awu ngol » = *il n'y a que Dieu qui soit force*.

Les appellations de Dieu-force ne manquent pas : « duu la nkiir ngol » = *le firmament de Dieu qui est fort*; « nkiir wa ngol » = *Dieu ayant la force*; « nkiit naa ngol »

= *Dieu possédant la force*. Cette dernière est particulièrement riche, bien plus en tout cas que ne se l'imaginent les B.

Il est une expression que les B. connaissent : « ndzjaam mpung », dont il est difficile de dire si elle est d'importation étrangère ou bien du vrai idzing. Elle existe en effet en kikongo : « nzambi mpungu », et veut dire *Dieu Souverain*. Elle se rencontre dans certains chants religieux des missionnaires. Nous ne nous servons donc pas de cette expression. Ne disons pas trop vite néanmoins qu'elle n'est pas idzing. Elle se rencontre en effet identique dans un chant de léopard des Ba Ngoli. On y voit, autre particularité, l'expression renversée ; « mpung a ndzjaam » chose inconnue à l'expression kikongo.

Grandeur.

L'idée que se font les B. s'écarte ici de la vérité; les sens les trompent. Ils se représentent Dieu comme un très grand homme : « nkiir muur wunen » = *Dieu est un grand homme*. Nous voilà tout à coup dans l'anthropomorphisme le plus cru. A moins que ce ne soit l'équivalent de très grand, et, dans l'impossibilité où ils se trouvent d'exprimer cela, ils se servent d'un terme de comparaison connu.

On entend aussi « nkiir umunen » = *Dieu est très grand*. Ou « nkiir wa nin » = *Dieu est grand*.

Perfection.

Dieu est parfait en toutes choses. Les B. énoncent cette idée de beaucoup de façons : « ndzjaam aki kwa ji binkja binso » = *Dieu est complet en toutes choses*. Rien ne Lui manque : « nkiir aki ja kwa binkja binso », « nkiir akwe ntsi intso » = *Dieu est parfait en toutes les manières*.

Omniscience.

Dieu voit tout. Un tel a volé : « nde kakir bubi mu miji ma ndzjaam » = *il a fait le mal au regard de Dieu*.

L'expression « *miji ma ndzjaam* » = *yeux de Dieu* est courante chez les B.

Pour les indigènes Dieu est le grand témoin de la vérité. Ils ne sauraient tenir une conversation sans que le nom de Dieu intervienne. Tous ont adopté la formule du Kikongo commercial : « *kjeeleka ndzaambi* » = *c'est vrai par Dieu*.

Résidence.

Dieu réside au ciel. Mais le ciel des B. se confond avec là-haut quelque part, on ne sait pas trop où cela, au-dessus des nuages, au-dessus du firmament bleu. « *Ndzjaam ku duu, mbwoil* » = *Dieu est au ciel; Il y est chef*.

Que faut-il dire du jeu de mots suivant : Quand un des B. écrase une *araignée* = « *nkir* », quelqu'un lui criera « *ngja idzwaa nde ajang ngja* » = *tu tues celui qui t'a fait?* Est-ce un simple jeu de mots, « *nkir* » « *nkiir* », ou bien y a-t-il autre chose qui se cache là-dessous?

§ 3. Culte.

Les B. n'ont aucune cérémonie, aucune prière en l'honneur de « *nkiir* ». Il ne s'agit pas là de négligence, pas du tout. Les B. seraient fort étonnés si on leur disait qu'il faut honorer Dieu, et cela non seulement dans la vie privée, mais encore dans la vie publique. Dieu est manifestement trop haut, à leur idée, pour pouvoir se complaire dans les sacrifices que nous pouvons Lui offrir. Cela montre la haute estime que nos gens se font de la transcendance divine. Et, remarquons-le en passant, nulle part Dieu ne paraît comme quelqu'un qui a son pareil à côté de Lui. Il est unique et supérieur à tout, même à nos hommages. Dieu n'a que faire de nos adorations. Et cela est exact; mais si Lui n'en retire aucun profit, cela nous est souverainement profitable; c'est là ce qu'il faut leur inculquer.

Dieu n'a donc pas de temples, pas de sacrifices, pas de formules de prières; donc pas de sacerdoce, pas d'autels.

Le point noir est celui-ci : Connaissent-ils Dieu comme le vengeur de la loi morale, de tout le mal moral, même du plus petit? Qui oserait l'affirmer ou le nier?

La religion des B. est une religion sans ascétisme; pas de châtimens corporels. Pas de notion de pureté intérieure. Ont-ils au moins quelque notion de pureté légale?

Des actes, dès lors, où pour nous religion et raison s'accordent pour les trouver condamnables, semblent de mise là, du moins à certaines heures. La notion de culpabilité morale semble bien endormie. Ajoutons qu'il est extrêmement difficile d'obtenir des renseignements à ce sujet. Les B. ne sont pas fort enclins à parler quand on les met sur ce chapitre.

Toutefois, il convient de ne jamais oublier ceci : Il suffit que nous leur proposons la doctrine de la vérité pour qu'ils y entrent d'emblée. C'est bien un signe que dans le témoignage de la Parole ils retrouvent le témoignage de leur nature.

CHAPITRE II.

LES ANCETRES.

Pour tous les B. le monde invisible a une réalité incomparablement plus forte que le monde où nous nous mouvons maintenant. La mort ne sépare pas du clan; les défunts en font encore partie. Malheur au vivant qui s'aviserait de les oublier! Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, ce sont là les vrais possesseurs du sol, des palmiers, des bêtes de la forêt.

§ 1. Résidence.

Les « bakul » = *ancêtres* habitent un village près de l'eau. N'insistez pas pour savoir où est cette eau, où se trouve ce village. Vous n'avez que des réponses évasives.

Il n'y a que ceux qui y sont qui le savent. Tous les défunts se donnent-ils rendez-vous là ? Il semble que non. Qui alors opère le triage ? Où se fait-il ? D'après quel code est-on jugé ? Tous ne vont pas au village des « bakul » ; cela semble sûr. Il y a cependant des voix discordantes.

§ 2. Nature des ancêtres.

Les défunts ont gardé toutes leurs passions. La chasse, le vin de palme sont leurs petits faibles. Les femmes ne manquent pas évidemment dans cet Éden des B. Serait-ce là l'origine de toutes ces atrocités d'ensevelissements d'esclaves ?

§ 3. Relations avec les vivants.

Le pont qui relie ces deux mondes c'est le songe. Non que tous les songes soient dus aux « bakul » ; mais s'ils désirent communiquer avec leurs descendants, c'est par cette voie qu'ils entreront en communication avec eux.

En principe il n'y a que le chef qui puisse avoir des relations avec les défunts. On conçoit facilement quelle influence néfaste on peut exercer sur tout un village prédisposé à ajouter foi à toutes les excentricités d'une cervelle malade. Les « bakul » se servent de cette voie surtout quand les gens doivent changer l'emplacement du village.

§ 4. Culte.

Les anciens ont des droits. On doit leur sacrifier à des époques bien déterminées une poule ou, mieux encore, un coq blanc sur leurs tombes. La coutume varie selon les villages, mais partout il y a une cérémonie dans laquelle une poule est sacrifiée aux ancêtres au cimetière du clan. On tue la poule ; le sang dégoutte sur les tombes, puis on revient au village et l'on mange ce qu'on vient de tuer.

Outre la redevance de la poule, il faut accorder aux ancêtres une espèce de dîme sur le vin de palme. On verse,

en même temps que le sang de la poule, quelques calebasses de vin de palme sur les tombes.

Si les vivants observent ces quelques pratiques, les ancêtres leur seront favorables. Mais attention à l'inadvertance. Les « bakul » ne veulent pas de négligence dans ce qu'ils demandent. Sinon ils deviennent hargneux et tracassent les mortels de toutes manières (maladies, mortalité au village, dans le cheptel; extinction des clans; sécheresse; chasses infructueuses, femmes stériles, etc.).

§ 5. Ame.

Quand ils sont de mauvaise humeur, les ancêtres errent dans la forêt, aux environs des villages, guettent un homme isolé, le tuent et emportent son cadavre. On cite néanmoins le cas d'un chasseur qui a pu se dégager de cette étreinte, grâce à l'aide de ses chiens. Un jour, le P. Struyf se trouve dans les environs immédiats de la Mission, dans un village des Ba Dzing-Mukene, dont le chef était mort deux ou trois jours avant. Le soir la tornade s'annonce. Au milieu des cris des oiseaux de la forêt, on entend aussi le cri d'un rapace très commun dans le pays, cri sec, strident. Entendez-vous ce cri, lui fit-on. C'est le chef mort il y a peu de temps; il erre ici tout près; ne sortez pas ce soir; il nous veut du mal.

Un chasseur d'Ibjaal tire un coup de fusil sur un buffle, mais le rate. Pas étonnant, Père, dit-il, le chef allait mourir; il m'a empêché de toucher l'objectif.

Dans un village des Ba Ngoli on mit sur le compte d'un chef récemment défunt le fait qu'au milieu de la saison des pluies il y avait un retard d'une semaine dans l'arrivée des tornades.

Au lieu d'errer inutilement dans la forêt, il se trouve des défunts qui reviennent au milieu des leurs sous la forme d'un animal, de préférence de l'animal totem.

Ainsi chez les Ba Ndzadi, les pêcheurs du Kasai, on a

cru revoir sous la forme d'un hippopotame, qui était son animal totémique, le chef mort d'éléphantiasis entre les années 1926-1928. Si maintenant on songe que toutes les bêtes peuvent faire partie d'un clan (excepté le singe, le sanglier et l'éléphant), on comprend un peu la crainte respectueuse qui anime le Noir devant la bête alliée à son clan. La tuer c'est risquer de tuer son ancêtre. A quelle vengeance ne s'exposerait-il pas ?

Reliques des ancêtres.

Dans le fétiche « ikoop » on conserve quelques reliques des ancêtres. Or « ikoop » est un des plus forts fétiches des B. Il se présente extérieurement sous la forme d'une boîte conique de 10 centimètres de haut avec un diamètre de 10 centimètres également à la base. Le bois choisi pour y tailler cette boîte se nomme « kitœœt ». Le fétiche consiste essentiellement dans des ongles du chef défunt : « ipuj i ndzal » = *ongles des mains*; des « ntswe nsa-mfwap » = *poils de sous l'aisselle*; poils de puberté.

En période de calamité les adultes des B. se rendent dans la forêt où l'on a caché ce fétiche. Un des assistants le sortira de l'endroit qu'il occupe; tous le saluent avec force prostrations. Tout ceci d'après les dires des indigènes; je n'y ai jamais assisté.

§ 6. « Mbwoil itsuu », chef de l'oreille.

La survivance des ancêtres est un fait qu'aucun Mu Dzing ne songe à mettre en doute. Comment sont-ils dans ces villages souterrains ? Avec un corps, cela est sûr. Est-ce le corps qu'on a enterré ? Il est probable qu'ils se représentent les choses comme cela. Mais en tout cas, quelle que soit la forme qu'ils adoptent dans l'autre vie (problème qui n'a qu'une minime importance pour les B.), les ancêtres restent les mêmes hommes. Ils gardent toute la personnalité qui les caractérisait ici sur terre. Que cette

conception suppose une âme spirituelle qui reste identique à elle-même, les B. n'y ont jamais songé.

Il ne faudra pas confondre cette âme, mânes, ombre ou quel que soit le nom qu'on veuille lui accorder, avec ce que les B. nomment « mbwoil itsuu » = *chef de l'oreille*.

C'est un être dont il est difficile de déterminer la nature. Est-ce un corps ? Est-ce un esprit ? Toutes ces questions ne surgissent pas dans la tête d'un des B. Nous pouvons les poser, mais n'oublions jamais que les réponses ne se trouvent pas même dans le subconscient des B.

Cet être étrange jouit de certaines libertés de ses mouvements. L'homme dort : c'est que son « mbwoil itsuu » est parti. On trouve un individu mort sur sa natte : c'est que quelqu'un a empêché le « mbwoil itsuu » de revenir à temps réoccuper sa place normale. Il se loge dans l'oreille des gens, sort par le trou de l'oreille et regagne son logis par le même chemin.

Est-ce la rencontre du « mbwoil itsuu » avec les ancêtres qui provoque les rêves ? Est-ce le « mbwoil itsuu » qui va tuer les gens, alors que l'homme à qui appartient ce « mbwoil itsuu » dort paisiblement ? Il le rend assassin sans le savoir. Qu'arrive-t-il du « mbwoil itsuu » après la mort ? On n'a jamais songé à tout cela.

§ 7. « Ba mintsung ».

Noms.

On rencontre deux orthographes de ce nom. Une fois il faut écrire « ba mintsong », une autre fois ce sera « ba mintsung ».

Qui sont ces gens ? On peut se demander si ce sont des revenants distincts des « bakul », ou s'il ne faut pas plutôt les confondre avec eux ? C'est la grande analogie qui règne avec les ancêtres du clan qui ferait conclure à l'identité plutôt qu'à la distinction. Mais étant donné que le sorcier

s'en sert, on dirait que ce terme désigne peut-être uniquement les méchants, qui doivent errer parce que l'entrée dans l'au delà leur a été refusée.

Attributions.

Ce sont des êtres qui voyagent surtout le soir. Voici en effet ce que dit la maman à son enfant qui ne veut pas cesser de pleurer la nuit : « ngja kaa bii, muntsung kuja ling ba mbeel aba kubit ati; ifula kaa ku bit, kejisi mungsi ibœœn » = *tais-toi, le « muntsung » recherche les enfants qui ne dorment pas; si tu ne dors pas, crains qu'il ne te mette dans son sac à fétiches.*

On les voit rôder; le gamin regarde, les yeux hagards, dans la direction de la porte par où doit entrer cet être mystérieux. Le « muntsung » entend les cris des gamins; c'est ce qui l'aide à retrouver le chemin du village dans l'obscurité.

Ils ne voyagent pas seuls, ou du moins pas toujours seuls : « mintsong mi mije ku bwal » = *les « mintsong » sont venus au village.* On les a vus, leur sinistre besogne accomplie, retourner dans leur forêt.

Ce n'est pas un esprit; il a un corps comme le nôtre; mais il sait se rendre invisible. S'il entre dans une case, on l'entend très bien. « Wa, muntsong kuja » = *écoute, voilà le « muntsong » qui arrive,* dit encore la maman à son enfant qui pleure.

Ils entretiennent des rapports avec les vivants par des rêves. Comme nous disions aussi pour les « bakul », ils se montrent dans les songes.

Les B. en ont peur, car leur action est néfaste : « ku wen, mintsong sa ku keejisiim » = *ne vas pas là, les revenants te prendraient.* Et plus personne n'entendrait dire quelque chose de toi.

Aussi s'efforce-t-on de les apaiser par toutes sortes de

pratiques dont une consiste à leur offrir du vin de palme : « bapa man aku mintsong » = *on offrait du vin aux revenants.*

« Ibel ».

Il faut encore ramener au culte des ancêtres la note suivante, que je traduis d'une lettre du P. Struyf S. J. On remarquera certaines divergences d'avec les B. C'est que ces renseignements-ci portent surtout sur les Ba Dzing du Nord, que ce travail a négligés quasi totalement. Ainsi ce que nous avons déjà appris à connaître sous le nom d'« ibel » (sect. 3, ch. I^{er}, § 2) se trouve dans le langage de ces gens et se dit « ibal ».

Voici ce que m'écrit le Père :

On rencontre dans tous les villages des Ba Dzing du Nord (ainsi que dans les villages des Ba Ngoli, Ba Lori, Ba Mputu, Ba Yansi), au milieu du village, un petit enclos carré. Sont admis à pénétrer là dedans le chef et ceux qui ont des enfants. Jamais une femme ni un enfant.

Pour y pénétrer, on grimpe une échelle en lianes; le tout est bien solidement relié à l'aide de « lukœl ».

Les gens y dégustent ensemble leur vin de palme; dans un coin on trouve régulièrement de grandes calebasses avec un grand couteau.

L'enclos lui-même se subdivise en deux compartiments.

A l'intérieur on trouve pas mal de fétiches. Tout autour de l'enclos on remarque, liés sur des pilotis, les ossements des animaux tués à la chasse. Représentez-vous comme une couronne de ces trophées autour de la clôture.

Les Ba Dzing du Nord nomment cette bâtisse « ibal ». Les Ba Boma la nomment « kikaka »; les Ba Yansi « ekak ».

Le chef met ses anneaux aux bras pendant qu'on vide les calebasses. Détail typique, on verse un rien de vin de palme dans un coin. Serait-ce la part réservée aux « bakul » = *ancêtres?*

CHAPITRE III.

LES ESPRITS.

La forêt, les eaux, les airs tout cela se peuple d'esprits d'après les B. C'est dire qu'il y en a à foison.

Un jour il fallait transporter une charge assez lourde de la rive à la Mission. Un concours de circonstances fit qu'on dut laisser la pièce dans la forêt, sur le bord de la route automobile. Le lendemain on retourne pour la mener jusqu'au terme du voyage. On rencontre près de la pièce un gamin d'un village des Ba Ngoli, qui était à un quart d'heure de là. Il nous raconte spontanément que toute la nuit l'esprit de la forêt s'est posé près de la pièce; il y a tant et tant pleuré que le chef de « Ndzjem », c'est le nom du village, est allé lui porter de la nourriture. Le chef a tout déposé près de la caisse et s'est retiré. Le lendemain tout avait disparu. Le reste de la nuit avait été tranquille. L'esprit était apaisé.

Noms de quelques esprits.

« Ndjen » monstre qui n'a ni bras, ni mains, ni jambes. Ses yeux se localisent sur le ventre. Il avance en roulant et peut se contracter comme un serpent. Qui l'a jamais vu? Pas nous, répondent-ils; le féticheur sait le voir. Quand la maman a des difficultés avec son enfant, le soir, elle lui dit « ngja ifula kaa kubit ati, ndjen kujiswona, mikul mibeueu = *si tu ne dors pas, le ndjen va venir passer sur toi, tes jambes seront cassées.*

« Sobwal » = *spectre du village*. Revenant qui erre le soir; a-t-il quelque chose de commun avec les ancêtres, soit « bakul », soit « ba minstong »?

« Bi mbar i madza » = *spectre des eaux*.

« Itool » = *spectre des eaux*, qui se cache près de la rivière. A-t-on le malheur de marcher au-dessus de l'endroit où il se tient, on n'échappe pas à une mort certaine.

CHAPITRE IV.

LA MAGIE.

§ 1. Fétiches.

Entourés de toutes parts d'ennemis beaucoup plus puissants qu'eux, il ne reste à nos B. qu'un moyen de salut : neutraliser toutes ces influences néfastes et conjurées. C'est ce à quoi servent les fétiches. Les ennemis sont nombreux; les fétiches seront plus nombreux encore. On ne s'attendra pas à trouver ici toute la liste des fétiches des B., cela seul demanderait tout un volume. Il en est d'eux un bon nombre qu'on a déjà rencontrés au cours de cette étude. Il sera inutile de répéter encore une fois la même chose. Remis près de l'objet qu'il s'agit de protéger, on montre plus clairement comment dans l'esprit de ces gens le tout s'enchaîne. Les fétiches s'incorporent exactement dans l'idée que ces gens se font de la vie.

On peut désigner le fétiche en général sous deux noms : « but » et « buti ».

Sac à fétiches.

Le féticheur se contente de remettre à son client tout un sachet de fétiches. On a affaire avec un linge de couleur douteuse, ou un sac cousu en peau de telle ou de telle antilope, ou un paquet de feuilles enroulées. Mais ce en quoi tous les différents sacs à fétiches se ressemblent, c'est qu'ils détiennent le record de la saleté. Ils ne sont pas à toucher avec des pincettes.

« Ibbu la but » = sachet contenant tout un tas d'objets hétéroclites et superstitieux.

« Mukot » = sachet contenant des griffes de léopard, de la terre blanche, de l'huile de palme, de la terre glaise, des poils de la puberté, un bout de journal (ce doit être une recette moderne), une petite corne d'antilope. Le tout est

un fétiche bon à écarter toute espèce de malheurs. Et je n'oserais pas me flatter d'avoir dressé la liste complète des ingrédients.

« Ikut » = sachet à fétiches. Contient des éléments analogues à ceux dont il vient d'être question ci-dessus. Est-ce la proportion qui diffère ?

Quelques fétiches.

« Bur ba tool » = fétiche contre les insomnies et les cauchemards.

« Mukoom » = fétiche qui fait que vous ne soyez pas arrêté par un Blanc. Quand un Européen arrive chez eux, les plus avisés se munissent de cette protection. C'est une liqueur dont on se frotte la poitrine. Puis on met son frac. On peut affronter le danger impunément. Ce doit être un fétiche d'introduction récente.

« Ikoer » = le plus puissant des fétiches des B. Si quelqu'un te le donne, tu es mort le lendemain.

« Sa musaa ». Quand on a décidé de changer l'emplacement du village, on va consulter le féticheur. Celui-ci arrive, siffle dans une corne de « mbola », examine la position de l'eau dans un vase « mfwe », regarde dans une étoffe, prononce, après beaucoup de simagrées, si oui ou non il convient de changer l'emplacement du village.

« Lukiin la muur » = fétiche protecteur d'une personne. Tout Mu Dzing qui se respecte le porte constamment. Il en est qui le portent au cou, d'autres, c'est plus rare, à la ceinture. Le fétiche consiste en des fruits, gros comme des noix, mais creux à l'intérieur, et tout noirs. On les a percés; une ficelle trempée dans de l'huile et enduite de rouge de « nkul » en relie trois ou quatre. Le tout se porte autour du cou par exemple.

§ 2. Féticheur.

Ne confondons jamais féticheur et sorcier. Le sorcier est un être abominable, qui se plaît à tuer le village. Le féticheur, lui, a tout juste comme principale occupation de

désigner qui s'occupe de telles pratiques. A lui de neutraliser par ses fétiches l'action néfaste des sorciers; encore mieux, de désigner à la vengeance publique ces malfaiteurs, qui profitent de l'incognito pour satisfaire leur haine. Grande est donc l'autorité de ces féticheurs; on les craint et avec raison. Mais ils sont indispensables dans la vie des Noirs, telle qu'eux la conçoivent encore aujourd'hui. Si l'on veut ruiner l'influence du féticheur, c'est leur conception de la vie qui doit se modifier.

Qui devient féticheur ?

En théorie personne n'est exclu du métier. En fait le fétiche dont on aura reconnu la force restera la propriété de la famille de celui qui l'a trouvé. Le père le communique à son enfant et ainsi de suite. Pas question donc pour le moment de ce qui se voit ailleurs, d'une espèce d'école pour féticheurs. Il n'existe au pays des B. que des féticheurs spécialisés en telle ou telle branche. Il peut évidemment se faire, et il se fait, qu'un même féticheur soit spécialisé en plusieurs domaines; tant mieux pour lui, car le métier est lucratif. Les Noirs n'aiment pas à gaspiller l'argent et l'on ne saurait leur en faire un grief; mais pour le féticheur ce sera rarement de trop. On le paie pour qu'il vienne; pour qu'il commence le traitement; pour qu'il le continue; pour qu'il l'achève; enfin on le paie une fois le résultat obtenu. Remarquons enfin que les femmes ne sont pas féticheuses, ainsi qu'on le voit en d'autres parties de l'Afrique.

Dispositions des féticheurs.

A l'égard des Blancs, les féticheurs sont généralement très mal disposés; il fallait s'y attendre. Tout progrès même purement matériel donne un premier acheminement vers des vues d'une plus grande conscience personnelle.

C'est surtout aux Missionnaires qu'ils en veulent. Ils

font circuler les fables les plus stupides à leur sujet. Une à titre d'exemple : Quand les Révérendes Sœurs de Sainte-Marie vinrent nous aider en 1928, on raconta que les Sœurs étaient venues manger (lisez *tuer*) les jeunes filles. La lettre qui contenait les noms des premières victimes se trouvait enterrée sur la place publique. Une fois cette première partie exécutée, on devrait retourner la feuille; au verso, dont la lecture était interdite tant que le premier résultat n'était pas obtenu, on trouverait des instructions ultérieures sur la façon de continuer la dépopulation. Je ne saurais dire l'influence qu'ont eue ces racontars dans la région. Il est sûr qu'ils n'ont pas empêché la Mission des Révérendes Sœurs de prendre bientôt un essor splendide.

Les féticheurs sont-ils sincères? Qui saurait répondre à cette question? Car ce sont des gens qui sont passés maîtres dans l'art de dissimuler leur pensée et de se courber devant le puissant pour l'exploiter.

Que pensent d'eux les B. à ce sujet? Ils s'en trouvent, et c'est le grand nombre, qui ne doutent pas un instant de la sincérité des féticheurs. Les autres sont condamnés au silence ou on les ferait vite mourir. A moins d'avoir une énergie de volonté, qui n'est certes pas commune chez les B., ils doivent choisir, ou se taire, ou mourir.

Il existe un proverbe qui dit : « Maintenant que tu es bien portant, maintenant tu te moques du féticheur; mais que feras-tu quand tu seras malade »? La caste se sent forte de cette supériorité et elle en profite. Nous appellerions cela de l'égoïsme tout simplement; eux trouvent cet état de choses naturel.

Attributions du féticheur.

1° *Féticheur-médecin*. — La forêt contient certainement des plantes réellement médicales, herbes, feuilles, comme nous en citerons quelques-unes plus bas. Qui les a mis sur la voie de la découverte de ces plantes? Ce serait difficile à dire. Ils connaissent en tout cas nombre de plantes de

cette espèce. Mais outre les plantes qui sont universellement reconnues telles, le féticheur en connaît d'autres. Il est probable que ses connaissances portent sur des plantes d'une valeur médicale incontestable. Il peut avoir acquis cette connaissance de par sa propre expérience.

Qu'un malade se présente maintenant pour consulter notre médecin dans la branche dont il s'occupe, le féticheur ne lui donnera jamais le remède végétal seul. Avec le médicament, qui peut être très réel, il passe à son client l'une ou l'autre chose (fétiche appelons-la comme cela), à qui on attribuera toute l'efficacité de la guérison, si elle survient.

Un exemple : Les feuilles d'un arbre de la forêt donnent, trempées dans l'eau, un breuvage qui aurait la propriété d'arrêter la pneumonie. Le féticheur procure ce breuvage; il prend soin d'y ajouter, chez des Ba Ngoli tout au moins, un fétiche qui, lui, rendra la santé. Pour le cas qui nous occupe ce sera une longue herbe de la brousse qu'on lie sur la poitrine du patient de façon que la ficelle passe d'une épaule sous le bras du côté opposé. Ce côté opposé doit être le côté malade. L'herbe en question est ornée de trois, quatre petites plumes de poule, disposées symétriquement sur toute la longueur de la ficelle.

Pour donner plus de force à ses fétiches, le féticheur ne manque pas de les exposer à la lumière de la lune, quand pour la première fois elle découvre un mince filet dont les deux cornes montrent le ciel.

Nature de ces fétiches.

Comme on a pu voir par l'exemple qui précède, les fétiches sont empruntés aux natures les plus diverses. Il en est qui ne sont que de simples coquillages; d'autres sont des cornes d'antilope remplies de terre blanche, rouge ou d'un mélange des deux. Une espèce de terre glaise joue un rôle important dans ces mélanges. On y voit des fruits de la forêt; des feuilles en nature ou des extraits de feuilles; des

herbes; des plumes de rapaces, de poule, de pintade; des poils de l'aisselle; des griffes de léopard; des ongles des doigts, etc. Souvent aussi la tradition du fétiche s'accompagne de l'interdiction de manger de tel ou de tel animal déterminé. Si l'on en mange quand même, le fétiche perdrait toute son efficacité.

2° *Féticheur-antisorcier*. — Qu'une maladie s'abatte sur le village; bien moins encore, qu'un homme vienne à mourir, la famille du défunt se croit en devoir de rechercher l'individu qui a jeté un mauvais sort, d'où la mort est résultée. Mourir de mort naturelle semble être une association d'idées difficile à réaliser pour un Mu Dzing. C'est donc qu'un *sorcier* = « naa but », l'a tué. Il faut le découvrir. Il se croit inconnu; il faut à tout prix le dépister, venger le mort. Si l'on négligeait ce devoir on s'exposerait à de graves représailles de la part des ancêtres. Or il n'y a que le féticheur qui puisse parvenir à trouver l'assassin. L'homme qui lance de mauvais sorts (« pii bungang » = *lancer de mauvais sorts*) est un individu qui possède la formule magique pour se subjuguier un « muntsung ». De là qu'on peut nommer un homme pareil « muur awa ane muntsung » = *homme qui possède un mauvais génie*. En kikongo commercial on nomme ces gens « ndoki ».

On se mettra donc à la recherche du « naa but » ou, plus brièvement, on cherche le « munkong ». On va trouver le féticheur; on lui expose le cas. Comment s'y prendre pour désigner un individu? Je ne saurais le dire. Le fait est que le coupable présumé sera ou bien un ennemi personnel du client ou du moins quelqu'un qui ne saurait rien faire contre le féticheur. Il est arrivé ces derniers temps (1929-1930) que l'inculpé soit allé déposer une plainte chez l'Agent territorial ou ait menacé d'aller déposer une plainte. Une autre fois il n'a pas attendu l'intervention de l'autorité; il est allé trouver le féticheur et lui a tenu à peu près ce discours : Il paraît que j'ai tué un tel. Cela n'est pas vrai. Mais ce qui est vrai, c'est que vous

allez y passer. Sur quoi il tua le féticheur à bout portant d'un coup de flèche. Bien sûr avec un adversaire de cette trempe les mânes des ancêtres ont dû se contenter de la première démarche. Surtout que le prétendu coupable criait par tout le village que le premier qui lui parlerait encore de cette affaire passerait par le même chemin que le féticheur. Tous n'ont pas cette crânerie; c'est ce qui fait la force des féticheurs.

Poison d'épreuve. — Le féticheur a indiqué le coupable. Tout le village, délivré de la crainte qui l'oppressait d'être désigné comme victime, se rue en masse vers la case de l'inculpé. On crie, on hurle. Tous trouvent que cet individu est tout disposé à être un type de cette espèce. L'un remarque que les yeux de cet homme étaient tout rouges, comme ceux des sorciers. Tu as tué tel individu! On se rend aisément compte de la terreur que peut provoquer une nouvelle de ce genre sur les esprits superstitieux des B. Il nie; on rit. Il proteste de son innocence. On aura recours au poison d'épreuve. L'inculpé doit boire un poison que le féticheur lui préparera. S'il vomit immédiatement, il est déclaré innocent; s'il ne vomit pas, c'est un signe manifeste de sa culpabilité.

Un arbre de la forêt fort connu : « mbaam », fournira le poison. On coupe une partie de l'écorce; on la pile finement jusqu'à la réduire en poudre. On cherche de l'eau stagnante, « madza ma mbiim » = de l'eau sale; on y ajoute de la terre; le tout se verse dans unealebasse. Puis on mélange. Le breuvage se trouve prêt à la consommation. On se rend en groupe dans une forêt voisine; le poison s'administre dans une clairière. On verse une portion sur une large feuille, « lukaj lu nkung »; on mêle encore une dose de poison; « nwa » = bois.

Il est rare qu'on attende l'effet du poison. Ce qu'on attend ce n'est pas mourir ou ne pas mourir; c'est vomir ou non. S'il rend immédiatement le breuvage, il est déclaré innocent; on ira trouver un autre féticheur plus adroit, ou

dont les fétiches s'annoncent plus forts. S'il ne rend pas le poison, on le tue à coups de flèches, à coups de bâton. Le mort est vengé. Après deux à trois heures *le cadavre se couvre de boutons blancs* = « ndyt ituu madzop madzop ». Puis le corps redevient tout noir; le ventre gonfle. Qu'importe, l'homme est mort.

Personne n'est à l'abri des accusations du féticheur. Le chef du village d'Ipamu, chez les Ba Dzing-Mukene, y a passé; une veuve des B., qui avait demandé de pouvoir se retirer chez elle dans son village, ne supportant pas bien le climat d'Ipamu. On la força au village à prendre le poison; elle fut tuée; son enfant allait être enterré avec elle quand un Européen de passage aux environs sauva la vie du gosse et nous l'envoya (1928). Dans les forêts du Nord de la Kamtsha, des scènes horribles de ce genre se passent encore tous les ans en bon nombre. L'idée du « ling bur » = *rechercher le sorcier* restera ancrée encore longtemps dans la tête des B., comme de tous les indigènes d'ailleurs de ces régions.

La nature du poison serait telle que prise en dose, soit trop forte, soit pas assez forte, le résultat serait de provoquer une contraction de l'estomac avec l'expulsion de tout son contenu. C'est la bonne dose qu'il faut. Faire vomir, si cela était vrai, dépend donc uniquement du féticheur. Les B. le savent et n'osent rien faire. Au contraire, quand ils se trouvent accusés de sorcellerie, ils remplissent les mains du féticheur, lui promettant encore davantage s'il leur administre la dose qui sauve. Le faible et le pauvre seront donc toujours coupables et condamnés.

§ 3. Malédictions et serments.

Comme tous les Noirs de la région, les B. font un large usage des formules de serment. Remarquons une fois pour toutes que le nom de Dieu ne paraît pas dans ces formules, si vous exceptez celle d'introduction récente.

La formule récente est due à l'influence du kikongo commercial et est « kjeeleka ndzaambi » = *vraiment par Dieu*.

S'ils jurent, c'est, dirions-nous, par la créature.

Il existe plus d'un nom pour désigner cet acte : « mukal », « mushoon », « mushwun », enfin « mushwum ». *Faire un serment* se dit « dja mushwun ». On peut dire « sa mukal aku ndzjaam ». Il n'y a pas que les formules qui manifestent leur intention de dire la vérité. Ce sera là sans doute le moyen de loin le plus répandu; la plupart du temps d'ailleurs le geste se fera accompagner d'une formule, qui déterminera l'acte. C'est humain.

Serment du couteau.

Dans le « mushwum a mbej » l'individu presse trois fois la pointe d'un couteau contre la peau de l'abdomen, en prononçant une formule d'imprécation : « me ngja lje, lubaa lantaba ntol » = *si je mens maintenant, qu'une flèche me perce la poitrine une fois, que je serai en route*.

Serment de la terre.

On « bum mjeen » = *frotte la terre*. L'homme s'accroupit, prend une pincée de sable entre le pouce, l'index et le médius de la main droite; avec cela il frotte le milieu de l'avant-bras gauche.

Formules de serment.

« Maa awun » = *par ma mère*; « taa awun » = *par mon père*; « ndaa aben, ngaal » = *c'est ainsi, par le chef*; « ndaa aben mwan a taa » = *c'est vrai, par mon père*; « ndaa aben, mwan a mpja » = *c'est vrai, par mon frère*; « ndaa aben mwan a Makelele » = *c'est vrai, par Makelele*.

SECTION VI. — LA VIE INTELLECTUELLE.

CHAPITRE I.

LE LANGAGE.

Style oral.

La langue des B. n'est pas une suite de propositions rédigées selon les règles de la grammaire avec des mots empruntés à un dictionnaire. Non, la langue est l'élément vivant, dont ces deux ouvrages ne présentent qu'une vue morte, parce qu'abstraite. La langue est vivante, c'est-à-dire que l'homme s'y exprime tout entier. Ainsi, cherchons dans le dictionnaire le mot « ngwen ». Nous trouverons *mère*. Le sens de ces deux mots se recouvre en partie; c'est ainsi qu'on peut les dire équivalents, pour autant que ces deux termes marquent « la femme qui nous a mis au monde ». Mais en dehors de cela, quelle divergence! Il y a toute la partie sensible de l'homme, ce tout unique que constitue l'expérience de chacun de nous à ce sujet, que nous groupons sous ce vocable. Or pour faire comprendre l'idée que les B. mettent sous ce mot, aucun texte écrit ne suppléera au contact avec la vie même de ces gens. Dictionnaire et grammaire ne sont là que pour se dépasser.

Parler concret.

Comme d'autres langues de peuples non « dissociés », la langue des B. reflète très fortement l'unité somatico-psychique de l'homme, en ce sens que ses affections de

l'âme se rendent quasi toutes par leur réaction corporelle. Citons quelques exemples : *Se mettre en colère* se dira « sung nkap », devenir rouge de colère; « wur nkap », déborder de colère; « dida madin », serrer les dents; « nkap intsiim », la colère se saisit de lui. *Exciter la colère*, « wiiij nkap », remplir de colère. *Se laisser aller au découragement* : « wej mutim », abandonner le cœur; « kwa itii », mourir d'abattement; « kwa ji idziil », mourir à force d'attendre. *Craindre* : « mutim uwa pap », le cœur bat; « mon booma », voir la crainte; « wa booma », entendre la crainte; « tiin booma », fuir de crainte; « booma bantsiim », la peur me prend. *Désir* : « ndzal », faim; « ndzal a bwal », la nostalgie. *Honte* : éprouver de la honte; « mon ntsœn », voir la honte; « ndyt ije bvuu », le corps devient noir; causer de la honte; « moj ntsœn », faire voir de la honte. *Regarder quelqu'un de travers* : « jiim mu ntswe i diji », regarder quelqu'un à travers les cils des yeux. *Inutilité des efforts* : « aji fuura loo loo », il est revenu les bras, les bras, c'est-à-dire les mains vides.

Ce que nous venons de dire ne s'applique pas seulement à l'extériorisation de nos états de conscience. Le rayon de soleil se dira « diji la bvun » (coup d') œil du soleil. La *persévérance* se nomme « ibii », tout comme la mouche tsé-tsé, qui se choisit sa victime au bord de la rivière et la suivra jusqu'au village, sans se rebuter si on la chasse. Elle piquera ou bien elle sera écrasée par un des compagnons de route du Noir. La *pauvreté* se dit « bumbwa ». On y retrouve aisément le radical « mbwa » = *chien*, type de la bête qui ne possède rien.

Mots.

Une expérience facile à faire est la suivante : Prononçons un mot tout usuel, mais en dehors de toute proposition, par exemple « iba » = *palmier*. Tout adulte vous

comprendra immédiatement. Il n'a qu'à ouvrir les yeux; la chose dont ce terme est le signe s'offre immédiatement à son regard.

Essayez avec un terme moins immédiatement perceptible, par exemple « bumbwa » = *pauvreté*. Demandez-lui ce que ce mot signifie. Vous avez beaucoup de chances qu'il vous réponde « o, o » = *je ne sais pas*.

Ceci vaut à fortiori pour la syllabe. Prenez le plus intelligent de votre classe, qui n'ait pas étudié l'analyse bien entendu; demandez-lui ce que veut dire « ji » dans la proposition « mfum ajibiil » = *le chef t'a appelé*. Il vous répondra sans hésiter que « ji » ne signifie rien, alors que c'est le pronom personnel de la seconde personne du singulier, employé en ce cas-ci comme complément direct. Ce qui est premier n'est pas le mot, ni la syllabe, mais le complexe de mots non dissociés qui présente un sens intelligible.

Proverbes.

La valeur des proverbes, c'est là une caractéristique de la littérature de style oral. Ces dictons sont intéressants à un double point de vue. Ils témoignent d'« un œil curieux et malin » sur les végétaux et surtout sur les animaux et à cette occasion rappellent les valeurs morales, que les Noirs ne savent plus oublier. Il faut chercher dans ces phrases la sagesse stéréotypée du milieu social. De là la vénération que leur vouent les indigènes de style oral; de là encore la force apodictique d'un cliché de cette espèce pour clôturer un débat. Ils s'y retrouvent dans ce proverbe. La vie de tous les jours leur ramène le fait d'expérience sur lequel le proverbe se base. Tous leurs devanciers se sont formés d'après la valeur morale contenue dans le dicton. Ce proverbe servira encore de norme dans l'éducation de leurs enfants. La synthèse de l'élément physique et de l'élément moral, ils l'ont trouvée réalisée longtemps

avant eux; ils la transmettent. Voici deux proverbes à titre d'exemple :

Mbwa mbjel mina mu kuwe mbwa ije;
Le chien a bien quatre pattes, mais c'est pour suivre un sentier à la fois.

(A l'impossibilité nul n'est tenu).

Remarquons le jeu de mots entre « mbwa » = *chien* et « mbwa » = *sentier*.

Matsyy tung muki ja ljena mutsoe;
Que les oreilles ne dépassent pas la tête.

(A chacun de rester à sa place).

Ici encore on joue sur les mots. La partie consonantique de « matsyy » = *oreilles* reste dans le substantif du second membre : « mutsoe » = *tête*.

Jeux de mots.

Cette dernière remarque nous amène à ne pas passer sous silence, ce que dans nos langues nous appelons des jeux de mots. Le fait que l'idzing aime les racines monosyllabiques a une multiplication d'homonymes comme conséquence. Ajoutons l'absence d'article et de toute désinence masculine ou féminine. Les mots identiques phonétiquement (identiques ou quasi identiques) mais à significations diverses fourmillent en idzing. On peut dès lors s'attendre à voir se développer toute une littérature, dont la saveur s'évanouit dans la traduction, parce que les deux concepts qu'on rapproche n'avaient de commun que le mot en idzing. Un exemple entre mille :

Quand un enfant vient à écraser une araignée, on ne manque jamais de lui dire :

ngja idzwaa nde ajang ngja
= tu tues celui qui t'a fait.

Or, celui « qui t'a fait » est Dieu. La phrase reste une énigme tant qu'on n'aura pas remarqué qu'araignée se dit « nkir » et que Dieu se dit « nkiir ».

L'analogie entre les deux signes verbaux fait que dans l'esprit des B. on passe de l'un à l'autre sans s'en apercevoir.

Fables.

Il existe des centaines de récits, de fables d'animaux, de constellations, de héros, etc. A titre d'exemple nous offrons ici au lecteur l'« histoire du rat ». C'est une fable des Ba Dzing-Mukene en idzing de ces gens-là. Si notre choix s'est arrêté sur cette fable de préférence à d'autres, c'est que le chant, qui en fait partie, est un véritable modèle de style oral. L'auteur doit le texte à l'obligeance de son compagnon de Mission, le P. Struyf.

La « fable du rat », se compose de deux parties : une première, qui se raconte; une seconde, qui se chante, ou, mieux, qui se récite. Le chant s'insère dans la trame même du récit, comme un simple coup d'œil permet de le constater. Chant et narration racontent la même succession d'événements, mais le récitatif résume la narration. Il y a encore ceci. Chaque fois que le chant reprend, il reprend dès le début de la récitation et s'arrête là où a cessé le narrateur. La narration continue, ajoute un détail. Le récitatif reprend à son tour, s'arrête au dernier détail déjà connu. La narration continue, etc. A la fin le chant se répète en entier, mais dans l'ordre inverse.

L'art consiste maintenant à prononcer tous ces récitatifs, sans jamais se tromper, et au plus vite. Si le récitateur se trompe d'un membre, un autre récitateur prendra sa place, et ainsi de suite.

ISUM ITO.

onkor obwar mwa.

nge : ma mpe mpjan.

nge : kja ku ta angu.

ta nge : kja ku ngwa.

jin akje; ukje mwor ja adzin.

jin alje na ato na ato.

eto ami ndihe mwor a adzin.

jin isa u nzo.ngwen na dze.

ma,mpe ito ami.

ngwen nge : kja ku ta ango.

eto ami ndihe mwor a adzin;

me e teja udzi eto ami

ta nge : umpe nswaal.

eto ami ndihe mwor a adzin;

me e teja udzi eto ami;

nswaal ami umpi me e teja.

jin aki ka anga iloen.

nge : bjan atul ji nzja; bi atul adza nswaal.

jin umpe nswaal.

eto ami ndihe mwor a adzin;

me e teja udzi eto ami;

nswaal ami umpi me e teja;

untul ana udzi nswaal ami.

untul umpi ekoo.

eto ami ndihe mwor a adzin;

me e teja udzi eto ami;

nswaal ami umpi me e teja;

untul ana udzi nswaal ami;

ekoo ami umpi untul ana.

jin uki; omon boor asa nzo mbe i nkwel.

nge : bjan nzo ibjan, tii, asa ji nkwel;

bii bi bi asa ja ankoo.

jin api ikoo.

eto ami ndihe mwor ja adzin;

me e teja udzi eto ami;

nswaal ami umpi me e teja.

untul ana udzi nswaal ami;

ekoo ami umpi untul ana;

mudum ana udzi ekoo ami.

ba na umpi unun u nzu.

eto ami ndihe mwor a adzin;

me e teja udzi eto ami;

nswaal ami umpi me e teja;

untul ana udzi nswaal ami;

ekoo ami umpi untul ana;

mudum ana udzi ekoo ami;

nzu emi umpi mudum ana.

jin uki ku anga unkju.
 nge : bjan alea ji ajoho;
 bii bi bi alea je nsur.

eto ami ndihe mwor a adzin;
 me e teja udzi eto ami;
 nswaal ami umpi me e teja;
 untul ana udzi nswaal ami;
 ekoo ami umpi untul ana;
 mudum ana udzi ekoo ami;
 nzu emi umpi mudum ana;
 angaan unkju udzi nzu emi.

ba anga unkju na bu umpe me.

eto ami ndihe mwor a adzin;
 me e teja udzi eto ami;
 nswaal ami umpi me e teja;
 untul ana udzi nswaal ami;
 ekoo ami umpi untul ana;
 mudum ana udzi ekoo ami;
 nzu emi umpi mudum ana;
 angaan unkju udzi nzu emi;
 me ami umpi angaan unkju.
 me ami umpi angaan unkju.

jin uki mon angan ulal.

jine nge : ulal umbjan, tii, akjan aser etu e mbu:
 bii bi bi aser me;
 jin ape me.

eto ami ndihe mwor a adzin;
 me e teja udzi eto ami;
 nswaal ami umpi me e teja;
 untul ana udzi nswaal ami;
 ekoo ami umpi untul ana;
 mudum ana udzi ekoo ami;
 nzu emi umpi mudum ana;
 angaan unkju udzi nzu emi;
 me ami umpi angaan unkju;
 unkjan ekoo udzi me ami.

baan umpe ngom.

eto ami ndihe mwor a adzin;
 me e teja udzi eto ami;
 nswaal ami umpi me e teja;
 untul ana udzi nswaal ami;

ekoo ami umpi untul ana;
 mudum ana udzi ekoo ami;
 nzu emi umpi mudum ana;
 angaan unkju udzi nzu emi;
 me ami umpi angaan unkju;
 unkjan ekoo udzi me ami;
 ngom ami umpe unkjan ekoo.

jin aki ule nsja.

jin abjar : tu tu tu tu.

jin abvi u nsi;

ngom na bwili.

jin asi dim :

ngom ami umpe unkjan ekoo;
 unkjan ekoo udzi me ami;
 me ami umpi angaan unkju;
 angaan unkju udzi nzu emi;
 nzu emi umpi mudum ana;
 mudum ana udzi ekoo ami;
 ekoo ami umpi untul ana;
 untul ana udzi nswaal ami;
 nswaal ami umpi me e teja;
 me e teja udzi eto ami;
 eto ami ndihe mwor a adzin.

bu ukwere mi ja kambaa kr;

bu ukwere mi ja kambaa kr.

jin aki; nsja umpe buo; jin aki lwi; lwi na dzi buo; lwi umpe
 abun;

jin aki abun; jin ajen unja mwon; nkwom na ker;

nkwom na lwala lasea asa tjam na ker na kilo mbwon nsum.

HISTOIRE DU RAT.

Une femme engendra un enfant.

(l'enfant dit) ainsi : maman, donne-moi un couteau.

(la mère dit) ainsi : va chez ton père.

le père (dit) ainsi : va chez (ta) mère.

lui (l'enfant) partit; il va couper (les bâtons) avec les dents.

il dressa des pièges; il (prit) des rats, des rats.

mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents.

il (les) déposa dans sa case. La mère (les) mangea.

maman, donne-moi mon rat.

la mère (dit) ainsi : va chez ton père.

mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents;
mère et père ont mangé mes rats.

le père (dit) ainsi : que tu me donnes des fourmis blanches (?).

mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents;
mère et père ont mangé mes rats.

mes fourmis blanches, me (les) ont données mère et père.

lui (l'enfant) s'en alla vers les ayant une forge.

(il dit) ainsi : vous allez dormir avec faim; nous, nous nous
endormons (après avoir) mangé des fourmis blanches.

lui (l'enfant) leur donna des fourmis blanches.

mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents;
mère et père ont mangé mes rats;

mes fourmis blanches, me (les) ont données mère et père;
ce forgeron a mangé mes fourmis blanches.

le forgeron lui donna une lance.

mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents;
mère et père ont mangé mes rats;

mes fourmis blanches, me (les) ont données mère et père;
ce forgeron a mangé mes fourmis blanches;

ma lance, me (l')a donnée ce forgeron.

lui s'en alla; il vit des hommes (qui) faisaient une mauvaise
maison à l'aide de bâtons.

(il dit) ainsi : vous, votre maison, tii, (vous la) faites avec des
bâtons; nous, nous nous la construisons avec des lances.

il (leur) donna une lance.

mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents;
mère et père ont mangé mes rats;

mes fourmis blanches, me (les) ont données mère et père;
ce forgeron a mangé mes fourmis blanches;

ma lance, me (l')a donnée ce forgeron;

ce coupeur a mangé ma lance.

eux lui donnèrent un morceau de viande d'éléphant.

mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents;
mère et père ont mangé mes rats;

mes fourmis blanches, me (les) ont données mère et père;
ce forgeron a mangé mes fourmis blanches;

ma lance, me (l')a donnée ce forgeron;

ce coupeur a mangé ma lance;

ma viande d'éléphant me (l')a donnée ce coupeur.

il s'en alla vers les ayant une fête de naissance.

(il dit) ainsi : vous préparez (les vivres) avec des légumes; nous, nous (les) préparons avec de la viande.

mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents;
 mère et père ont mangé mes rats;
 mes fourmis blanches, me (les) ont données mère et père;
 ce forgeron a mangé mes fourmis blanches;
 ma lance, me (l')a donnée ce forgeron;
 ce coupeur a mangé ma lance;
 ma viande d'éléphant, me (l')a donnée ce coupeur;
 les ayant une fête de naissance ont mangé ma viande d'éléphant.

les ayant une fête lui donnèrent de l'huile de palme.

mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents;
 mère et père ont mangé mes rats;
 mes fourmis blanches, me (les) ont données mère et père;
 ce forgeron a mangé mes fourmis blanches;
 ma lance me (l')a donnée ce forgeron;
 ce coupeur a mangé ma lance;
 ma viande d'éléphant, me (l')a donnée ce coupeur;
 les ayant une fête de naissance ont mangé ma viande d'éléphant;
 mon huile de palme, me (l')ont donnée les ayant une fête de naissance.

il s'en alla; il vit une danse accompagnée de tambours.

il (dit) ainsi : tu dances la danse « umbjaan »; tii; vous vous enduisez le corps de cendres du feu; nous nous enduison d'huile de palme.

il donna de l'huile de palme.

mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents;
 mère et père ont mangé mes rats;
 mes fourmis blanches, me (les) ont données mère et père;
 ce forgeron a mangé mes fourmis blanches;
 ma lance, me (l')a donnée ce forgeron;
 ce coupeur a mangé ma lance;
 ma viande d'éléphant, me (l')a donnée ce coupeur;
 les ayant une fête de naissance ont mangé ma viande d'éléphant;
 mon huile de palme, me (l')ont donnée les ayant une fête de naissance;
 le danseur avec la lance a mangé mon huile de palme.

eux lui donnèrent un tambour.

mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents;
 mère et père ont mangé mes rats;
 mes fourmis blanches, me (les) ont données mère et père;
 ce forgeron a mangé mes fourmis blanches;
 ma lance, me (l')a donnée ce forgeron;
 ce coupeur a mangé ma lance;
 ma viande d'éléphant, me (l')a donnée ce coupeur;
 les ayant une fête de naissance ont mangé ma viande d'éléphant;
 mon huile de palme, me (l')ont donnée les ayant une fête de naissance;
 le danseur avec la lance a mangé mon huile de palme;
 mon tambour, me (l')a donné le danseur avec la lance.

il alla; il mangea dans la brousse.

il battait le tambour, tu tu tu tu.

il tomba à terre; le tambour se cassa.

il entonna un chant :

mon tambour, me (l')a donné le danseur avec la lance;
 le danseur avec la lance a mangé mon huile de palme;
 mon huile de palme, me (l') ont donnée les ayant une fête de naissance;
 les ayant une fête de naissance ont mangé ma viande d'éléphant;
 ma viande d'éléphant, me (l')a donnée ce coupeur;
 ce coupeur a mangé ma lance;
 ma lance, me (l')a donnée ce forgeron;
 ce forgeron a mangé mes fourmis blanches;
 mes fourmis blanches, me (les) ont données mère et père;
 mère et père ont mangé mes rats;
 mes rats, je (les) ai pris avec (des pièges faits) de mes dents.
 ainsi je l'ai dit; comment changerais-je?
 ainsi je l'ai dit; comment changerais-je?

il s'en alla; la brousse lui donna des champignons.

il alla vers la rivière; la rivière mangea (ses) champignons.

la rivière lui donna de l'écume.

il alla (vers) l'écume;

il étendit l'écume au soleil.

l'épervier « nkwom » vint voler là.

l'épervier « nkwom » laissa tomber une plume; la petite fourmi prit la plume et partit. Il (l'épervier) ne la revit plus.

Ce qui frappe avant tout c'est que toutes ces propositions sont désarticulées. Nous nous trouvons en face, non d'une langue écrite, ou écrite d'une façon livresque, mais de la langue spontanée, jaillissant des profondeurs de la vie. Elle ignore le tout de nos combinaisons; vous cherchez en vain dans toutes ces pages la trace d'un pronom relatif, d'une conjonction. La subordination lui semble inconnue; bref, c'est le triomphe de la juxtaposition. Nos B. ne se sont pas donné la peine de vouloir dominer à la fois autant d'idées qu'il y a moyen de grouper autour d'une idée centrale.

L'histoire qu'ils racontent comporte différentes phases : phase chez la mère, phase chez le père, phase chez le forgeron. Entre elles il y a une succession dans le temps. Dans leur manière de parler on peut voir se jouer ce petit drame. Ils énoncent à mesure que le développement du récit le comporte. La succession des événements se marquera dans la suite des énonciations. Dans nos récits, nous intercalons au moins, de temps à autre, une particule de liaison : « et », « mais ». Rien de pareil dans la « fable du rat ». Une série d'énoncés de faits de conscience, le tout juxtaposé, voilà toute la fable. Le narrateur et le récitant ne veulent qu'une chose, les faire partager par les auditeurs.

Chaque proposition à son tour semble verser dans un moule identique. Il y a un agent, un patient et le rapport d'action du premier au second. Subjectivement, la combinaison de ces trois éléments constitue un tout. Appelons cela idée, jugement; c'est une question de terminologie. Mais n'oublions pas que ces termes sont déficients, en ce sens qu'ils laissent de côté toute la préparation et toute la répercussion somatique de ces activités internes. Leur énoncé est fracturé, morcelé dans le temps, tout comme la phase qu'ils représentent n'est qu'une portion du drame qui se joue.

Ici se place un détail bien caractéristique du parler des B., caractéristique par rapport à nous, non par rapport aux

peuples de style oral. La construction de la phrase diffère notablement de celle de nos langues européennes; nous nous sommes évertués à lui garder cette physionomie dans le mot à mot français. Cette façon de bâtir sa phrase est plus logique, en ce sens qu'elle énonce d'abord ce qui se fait en premier lieu. De là ces propositions que nous sommes tentés de taxer de mal bâties, à cause des inversions, et qui le sont effectivement en nos langues, mais qui ne font que mettre en vedette la chose ou l'action principale dont il est question. Ainsi, personne d'entre nous ne songera à bâtir sa phrase sur le modèle de celle-ci :

ma viande d'éléphant me l'a donnée ce coupeur.

Mais on dira :

ce coupeur m'a donné ma viande d'éléphant.

D'autre part, le mot qu'il s'agit de mettre en relief est tout justement cette « viande d'éléphant ». Le récitateur n'hésite pas dès lors; il met ce mot en tête de la phrase. Il compte si bien sur la fidélité de la mémoire de ses auditeurs qu'il se dispense même de se servir de pronom dans le bout de la phrase qui reste. Il dira dès lors :

ma viande d'éléphant m'a donnée ce coupeur.

L'ordre de génération des idées impose l'ordre des mots dans la phrase.

On reconnaît aussi le style si léger dans la suppression totale du verbe « dire ». Voilà en effet une fable qui n'est qu'un enchaînement de dialogues et où ne figure pas une seule fois le verbe « dire » ou un de ses équivalents. Comme introduction du style direct : « nge » = *ainsi*. Si le sens est clair, le nom des interlocuteurs n'est même pas désigné. Bien des fois nous attendrions une explication ultérieure, alors que le texte porte le prosaïque « jin » = *celui-ci*.

En voilà assez pour la narration. Le récitatif est un modèle du genre. Pas un mot de trop, pas un qui puisse

se déplacer sans briser par le fait même l'harmonie du récit tout entier. Avec cela une extrême simplicité dans le balancement : cinq syllabes accentuées; deux qui précèdent le verbe, deux qui suivent le verbe. Il est bien vrai que l'auteur ou les auteurs anonymes de la pièce n'ont pas calculé un nombre déterminé de pieds; inutile aussi d'y chercher l'alternance régulière de syllabes brèves et de syllabes longues. Le rythme très réel que donne cette succession de cinq syllabes accentuées n'est certainement pas l'œuvre d'un artiste en chambre, comptant, retravaillant sa composition. Ils seraient les premiers à s'étonner de cette régularité si on la leur faisait remarquer. La seule règle que les B. connaissent c'est que leur composition sonne bien.

Toute la pièce compte cinq schèmes rythmés de deux balancements chacun. Le tout se clôture par un récitatif indépendant. Dans chaque schème se retrouve le verbe « umpi » (umpe) dans le premier balancement; le verbe « udzi » dans le second balancement.

Remarquons le parallélisme dans la structure du commencement des balancements impairs, un substantif avec un adjectif possessif :

ngom ami	= mon tambour;
me ami	= mon huile de palme;
nzu emi	= ma viande d'éléphant;
ekoo ami	= ma lance;
nswaal ami	= mes fourmis blanches;
eto ami	= mes rats.

Même remarque au sujet du début des balancements pairs :

unkjan ekoo	= le danseur avec la lance;
angaan unkju	= les ayant une fête de naissance;
mudum ana	= ce coupeur;
untul ana	= ce forgeron;
me e teja	= mère et père.

Le parallélisme n'est pas aussi frappant que dans le pre-

mier cas; mais récité à haute voix, le rythme binaire est fortement marqué.

Enfin le procédé par engrenage relie la fin d'un balancement au début du balancement qui suit. C'est un enchaînement véritable de gestes répétés. On peut dire que les procédés littéraires spontanés de ce chant tendent à minimiser l'attention volontaire, fatalement perturbatrice du récitatif. Le déclenchement le plus sûr reste le déclenchement automatique. Avouons qu'ils y ont bien réussi; un balancement appelle le suivant et ne tolère pas que le récitateur se repose avant la fin de toute la litanie. Cela constitue en fait un « bloc ». La méthode nous semble à nous bien factice et l'on se couvrirait de ridicule en la singeant tout bonnement. Il est cependant sûr que rien n'est moins factice que ces productions de style oral de nos B. illettrés, sans doute, mais admirablement doués pour la lutte contre l'oubli.

Un récitatif indépendant clôture la série, ou, mieux, se trouve déjà en dehors de la série. Il manque en effet tout mot de rappel, tout parallèle direct ou réversif ⁽¹⁾.

On trouve un bel exemple d'une composition de ce genre, dit « en cascade », dans l'article du P. Léon Bittremieux, dans *Congo*, 1920, I, p. 295 : « Mayombische liedjes ». Les exemples d'ailleurs abondent dans la littérature orale des Ba Ntu.

(1) Dans la rédaction de tout ce chapitre, le lecteur l'aura remarqué, l'auteur s'est servi constamment de l'ouvrage du Père JOUSSE : *Etudes de Psychologie linguistique; le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs* (Paris, Beauchesne, 1925). Les vues exposées dans ces pages des *Archives de Philosophie* sont fondamentales pour tous ceux qui abordent l'étude d'une langue africaine avec l'ambition, non pas de jongler correctement avec quelques préfixes grammaticaux, ce qu'un léger exercice rend aisé, mais avec l'ambition de parvenir, par delà le langage, à la tournure d'esprit des peuples de style oral.

CHAPITRE II.

LA MUSIQUE.

§ 1. Instruments.

Un bon nombre de tribus des Ba Ntu possèdent des instruments de musique à cordes. Je n'en ai jamais rencontré chez les B. Ce qui est moins étonnant c'est qu'ils ne possèdent pas de notation musicale; tout se transmet donc par audition. Ceci n'est d'ailleurs qu'une nouvelle application de la lutte contre l'oubli par des moyens mnémotechniques.

Sifflet.

Le plus humble de leurs instruments est le « musum » ou, selon d'autres, « mushjum » = *sifflet*. L'instrument se réduit à être une corne d'antilope; non une de ces longues cornes qui décorent les musées, mais une petite, par exemple celle de la « mbola » ou celle de l'antilope « nkwuup », corne qui ne mesure que 5 centimètres. On y fore un trou pour recevoir les vibrations de l'air qui sort des lèvres, et le sifflet est en état de fonctionner. « Beer musum » = *heurer le sifflet*; d'où siffler. Je trouve dans mes notes encore une autre façon d'exprimer la même idée : « sa mbwila » = *siffler*.

« Ngwej ».

Répandu dans toute la région, chez les Ba Ngoli, les Ba Dzing-Mukene, les Ba Dzing de la Kamtsha du Nord, les Ba Mbunda, l'instrument répond à ce que dans le jargon commercial on nomme « kisaansi ».

La construction comporte deux parties : une série de touches métalliques sur une *caisse de résonance* = « musum ». Les *touches* se nomment chacune « mutel ». Deux chevalets métalliques rattachent les touches à la caisse de résonance. Le mode d'attache permet de faire glisser les tou-

ches d'un mouvement de va-et-vient. Ceci a comme conséquence de pouvoir modifier le son que chaque touche émet selon la longueur de la partie vibrante. On trouve des « ngwej » où la partie des touches comprise entre la barre de pression et le chevalet arrière est ornée de *perles* = « ndzit ». Les enfants ont un jouet qui n'est autre qu'un instrument « ngwej », mais à touches ligneuses, détail qui se cherche en vain sur l'instrument des adultes.

La caisse peut présenter certaines variations. La plus simple mérite à peine le nom de caisse, vu que ce n'est qu'une simple planche de 25 centimètres de long sur 15 de large du côté du joueur et 10 de l'autre côté.

Un même instrument ne saurait donc rendre qu'une seule mélodie (si ce nom n'est pas trop prétentieux); mais en tirant ou en enfonçant les touches, on peut leur faire rendre un son nouveau. Le nombre de ces touches peut aller jusqu'à douze.

On compte un ou deux trous de résonance. Ils adoptent la forme ronde ou triangulaire.

Les Noirs ne se fatiguent pas vite d'un même air de « ngwej »; des heures durant on peut leur jouer la même mélodie. La planche IX montre le gamin du milieu qui joue cet instrument.

Trompette.

La véritable trompette est une défense d'éléphant; elle porte le même nom que cette pièce d'ivoire : « mfung ». La seule préparation a été de forer une embouchure vers le commencement de la partie creuse. On rencontre de très vieilles pointes; le P. Struyf en a trouvé une chez les Ba Dzing du Nord qui était devenue toute rouge par l'âge. Ses efforts pour l'avoir n'ont pas eu raison de l'obstination des indigènes de l'endroit.

On en rencontrerait également en bois; ces trompes portent le même nom que celles en ivoire.

Sonner la trompette peut se dire « beer mfung ».

Les B. se font une trompette également avec une corne de buffle; l'instrument se nomme alors « isjel ».

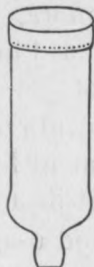
L'usage principal en semble être de prendre part aux concerts; nous allons en dire un mot; le plus souvent on s'en sert pour des fins autrement humbles, c'est-à-dire pour effrayer par le bruit les éléphants qui ravagent une plantation de manioc. Cette remarque vaut surtout pour l'« isjel ». Elle se transporte plus facilement que les grandes trompes en défense d'éléphant.

Faire une trompette n'est pas si simple que cela paraît. Il faut savoir bien choisir l'endroit où l'on fore l'embouchure, sinon la trompette sera laissée dès la première utilisation. Il leur faut des « mfung ja ndaa » = *trompettes qui aient un son puissant*.

Tambours.

Les divers tambours ne manquent pas. Je ne cite que ceux que j'ai eu l'occasion de connaître de plus près :

« Ngom » = *tambour de danse*. Sa hauteur atteint facilement 1^m20 à 1^m30. Représentez-vous un long cylindre de 50 à 60 centimètres de diamètre, se rétrécissant fortement à la base, jusqu'à ne plus mesurer à cet endroit que 15 cen-



Ngom.

timètres. Une ouverture perce cette base de part en part et met de cette façon le creux du tambour en communication avec l'air extérieur. On nomme cet orifice « mwaa mun a ntsoeng » = *la petite ouverture de la base*. Un autre nom est « mudi a ngom ».

Pour battre le tambour, les B. mettent le tambour entre les jambes (pl. XVII). Le fait de battre se nomme « beer ngom ». Il est surprenant comme on entend de loin le son produit par un instrument de ce genre. Quoi d'étonnant donc si les indigènes se servent de ce « ngom » pour transmettre leurs communications d'un village à l'autre? Cela remplace chez les B. le tambour-téléphone en usage chez un bon nombre de tribus de la Colonie.

Les vieux tambours sont ornés de figures géométriques sur toute la paroi. Une *incision* = « lusaa », orne également le pied du « ngom ». Nous avons dit ailleurs comment se fait l'application de la peau sur le tambour et la préparation que doit subir la peau de l'antilope « nkwuup » avant d'être appliquée sur l'orifice du « ngom ». Nous avons mentionné également déjà la façon de clouer cette peau sur tout le parcours de cette ouverture à l'aide de petites chevilles en bois. La planche XVII nous montre une autre méthode d'attacher la peau; mais nous n'avons pas affaire là-bas à un tambour « ngom ».

Si à la première exhibition le son satisfait, on dira de lui que c'est un « ngom ja ndaa » = un *tambour sonore*. Il est jugé apte au service. Dit-on, par contre, « ngom ndaa ati » = un *tambour non sonore*, son propriétaire peut se remettre à creuser le bois à l'intérieur pour tâcher de remédier à cet inconvénient.

L'arbre « mungjel » ou « mfa ngom » est celui qui fournit le bois d'où les B. extraient leurs tambours « ngom ». Ces deux noms s'appliquent-ils au même arbre?

Ce tambour est d'un grand usage dans les danses.

« Ikur ngom » est un tambour qui servirait surtout à transmettre les signaux. Ces pièces ont un rôle à jouer dans les concerts. Ils y côtoient les « mfung » = *trompettes d'ivoire* et autres. Ils doivent être d'un volume notablement plus réduit que les « ngom », car pour s'en servir les B. les prennent sous le bras; c'est ce qu'ils disent « piil ku naa mfwap ». On ne les dépose donc pas à terre, comme

on le fait pour le « ngom ». Leur forme doit être assez divergente de celle du grand tambour.

« Indip ». — Le tambour de ce nom a une forme cylindrique et ne doit se distinguer du « ngom » que par sa taille plus réduite. Serait-ce celui que nous montre la planche XVII?

« Ngom minkir » est le tambour employé dans la recherche du *sorcier*, jeteur de mauvais sorts = « naa but ». L'orthographe est douteuse. Ne faut-il pas écrire « ngom i nkiir » = *tambour de Dieu*?

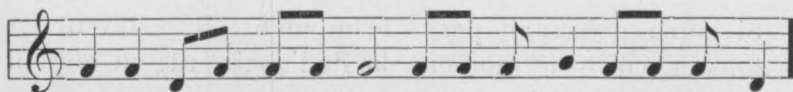
§ 2. Chants.

Tout travail en commun s'accompagne de chants.

Les porteurs du « tippoï » *chantent* = « sooj dziim »; les bûcherons chantent quand ils attaquent un arbre à trois, quatre ou cinq; les pagayeurs chantent et rythment leurs coups d'après l'accent musical de la phrase; les gamins qui retournent la terre à la houe, qui battent le riz chantent. Les houes se lèvent toutes ensemble; les bâtons se dressent tous à la fois et tous ensemble on laisse tomber la houe en terre ou le bâton sur le riz. Il se trouve toujours un individu qui entonne la mélodie; tous alors de répondre en chœur.

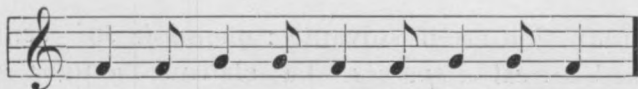
Voici quelques exemples de chants :

I



ngja aliil ku maaj a Kan-tshe; maaj a Kan-tshe, maaj a Kantshe.

II



ndzjaam a - jang - e me, a - far, a - far.

III 1°



ngaa, ngaa, ngaa, ngaa; iji me a - pa, mu - saal a - pa - ja.

2°



iji me a - pa mu - saal a - pa - ja, iji me a - pa mu - saal a - pa - ja.

Le chant n° I est un chant de travail; on le chante quand on bat le riz, quand on travaille à la houe. On ne trouve ici que le refrain. Un garçon improvise un chant du même genre, chant auquel tous répondent « ngja aliil... ». Toute la phrase veut dire : *tu pleurais près de la Kamtsha.*

Le chant II signifie *Dieu m'a fait.* Je ne saurais plus dire où j'ai entendu ce chant. Ce n'était certainement pas un des cantiques religieux de la Mission. Les deux derniers mots « afar, afar » ne veulent rien dire du tout; ils sont là uniquement pour compléter la phrase, pour en allonger un peu la brièveté.

Le chant III comporte deux parties : sous le numéro 1° on trouve le refrain; sous le 2° la dernière partie est reprise par le gosse qui chantait et improvisait un chant.

C'est encore un chant de travail; le battage du riz notamment.

Si l'on représentait par / le moment où se lèvent les bâtons et par — le moment où ils l'abaissent, on obtient le schème que voici :

- ngaa, ngaa, / ngaa, ngaa; — iji me apa, mu / saal apaja;
- iji me apa mu / saal apaja; — iji me apa; mu / saal apaja.

La traduction est la suivante : *quand je suis venu ici, l'assemblée s'est dispersée.* La clause « ngaa » n'a aucune signification. Elle sert de bouche-trou.

Dans l'ordre d'exécution nous trouvons d'abord un soliste qui chante le refrain; tous le répètent. Le soliste reprend la première strophe; tous répètent le refrain, etc.

Chose remarquable, tous les gamins chantaient en chœur sans distinction de tribu. Les Ba Ngoli entonnaient le refrain avec les B. et vice-versa. Même remarque au sujet des chants des Ba Dzing-Mukene.

Chants funèbres.

Les B., comme tous les peuples de la région sont d'infatigables compositeurs de chants funèbres. Je ne veux en retenir qu'un seul. Le groupe des hommes, porteurs de la grume-cercueil, le chante ou, mieux, le crie.

Une voix :

muti munen aja.

ija munen.

Tous :

mbaang ka si! (*bis*)

nteem ka si! (*bis*)

En traduction cela devient :

un grand cercueil arrivait. qu'on ne mette pas d'obstacle
sur le sentier! (*bis*)

il arrive grand. qu'on ne mette pas d'obstacle
sur le sentier! (*bis*)

§ 3. Orchestre.

Les B. connaissent de vrais orchestres où concourent simultanément des trompettes et des tambours. A quelle occasion cela se fait-il? Je ne saurais le dire. On peut même se demander si de pareilles scènes se reproduisent encore de nos jours, du moins chez les B. Plus on s'engage vers le Nord, mieux les coutumes se sont conservées à l'abri de toute altération due à des influences européennes. On trouvera certainement là tous les détails des cérémonies.

§ 4. Danses.

Quand la lune est pleine, toute l'Afrique Ba Ntu danse. Il est très difficile pour le missionnaire de savoir ce qui se

passé au juste durant ces nuits. Aller voir? Mais votre présence seule arrête net tout le mouvement. Demander alors? Mais si vous le demandez à un catéchumène il vous dépeindra les orgies les plus invraisemblables, d'où il est sorti par la grâce de Dieu. Si vous vous adressez à un païen, vous en retirerez difficilement quelque chose au sujet de la moralité de ces danses. Il ne serait pas étonnant que parmi ces danses il y en ait qui portent un caractère religieux.

Tous sont d'accord pour dire que telle ou telle danse, mettons la *danse dite de la hanche* = « beel nkwum », ne doit pas être tout ce qu'il y a de plus recommandable.

Les B. dansent, cela est sûr. Mais quelles danses? On ne trouvera ici que quelques indications pour une étude plus approfondie, qui reste à faire.

Le tambour y prend toujours une part très active; il s'agit du grand tambour « ngom ». Eux-mêmes vont nous le dire : « ba dzing buwa tam ji ngom » = *les B. dansent au son du tambour*.

Voici quelques noms de danses funéraires : « mfung », « ikoeng », « mbeeka »; cette dernière est réservée aux femmes.

Comme mouvement de danse, on peut mentionner les mouvements des jambes qui consistent à lancer d'un coup de genou la peau de bête attachée à la ceinture. Notez qu'il ne s'agit pas ici d'une peau qui fasse fonction de vêtement, mais d'une peau attachée à la ceinture, au-dessus du pagne.

§ 5. Masques.

Les B. ne connaissent pas l'usage des masques, qui sont si caractéristiques chez les tribus mêmes voisines, telles que les Ba Mbunda, les Ba Shilele, les Ba Pende, les Ba Yaka, les Ba Kwes, les Ba Suku. Il est probable que les autres groupes de Ba Dzing, tant de Mukene que de la Kamtsha, ignorent également l'emploi des masques.

Dans son étude récente des Ba Yansi, le Père de Beau-

corps ne parle pas de masques chez ces « Bayansi du Bas-Kwilu » (éditions de l'Aucam 1933). Or les détails linguistiques qui se trouvent dans ces pages font ressortir clairement que ces deux langues au moins ne sont pas sans affinités.

Mais les B. connaissent un succédané du masque. La planche XVII montre un féticheur qui porte sa face voilée avec un bout de pagne de raphia. Il peut orner cela de plumes; ce couvre-chef se nommera alors « *ibwa ntsal* ». Le raphia employé dans le tissage se nomme « *bilwang* ». Quand sort-il en ce costume de cérémonie?

CHAPITRE III.

LES DIVERTISSEMENTS.

Il sera assez inutile de dire que bien des jouets des enfants de nos pays sont tout à fait inconnus aux enfants des B. Avant que chez nous les enfants commencent à songer qu'ils ont un rôle à remplir dans la société, les petites filles des B. auront comme poupée leur plus jeune frère ou sœur à porter, à surveiller à la maison pendant que maman est allée porter le manioc à l'eau.

Tout enfant aime un jouet qui fasse du bruit. Les enfants des B. se contenteront d'un bout de liane « *mukaan* » ou, s'ils sont déjà un peu plus grands, saisiront de leurs petites mains le lourd pilon du mortier et s'évertueront à imiter le geste de leur maman, geste qu'elles feront dans la suite encore bien des fois mais non plus pour se divertir. D'autres se contenteront de taper avec un bâton contre le mortier, de frotter deux lianes détachées l'une contre l'autre, etc. Tout un groupe enfin se délecte à courir à quatre pattes; ils y réussissent avec une agilité surprenante. La toupie et la balle sont inconnues; mais qu'on leur montre une fois comment il faut se servir de ces jouets, ils deviennent

ardents au foot-ball. Ils n'éprouvent nullement le besoin de se protéger les pieds par des bottines de jeu; cela va tout aussi bien sans cela.

Les sports occupent évidemment une très minime place dans la vie des B. Ils ne semblent pas connaître les jeux de lutte à l'aide d'un bâton. Le Mu Dzing n'a jamais entendu parler de course, de concours de nage, de canotage. Les grandes eaux ne sont pas d'ailleurs assez sûres; les crocodiles n'y sont pas tellement rares, d'après ce qu'on dit. On comprend que les sports nautiques ne les aient jamais passionnés. Quant aux sports violents, une température de 35 à 38° à l'ombre ne doit pas les pousser fort vers la culture physique. D'ailleurs, ils font du sport sans s'en douter quand ils s'en vont à la chasse. Il y en a qui savent nager; mais même parmi les gens dont le village se trouve près de la Kamtsha, il s'en trouve, et c'est le grand nombre, qui ne sauraient rester à la surface. Ceux qui prétendent connaître la nage ne la pratiquent pas comme dans nos régions; ils nagent comme les chiens, un bras, puis un autre.

§ 1. Echelle.

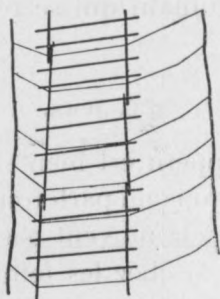
Il est un sport, s'il est permis de l'appeler ainsi, qui est fort difficile, ne manque pas de dangers et est pratiqué avec maîtrise par les B. : c'est celui qui consiste à grimper sur les arbres. Je ne parle pas ici de grimper sur des palmiers; on en a traité suffisamment dans la partie du chapitre qui ne parle que de cet arbre (sect. 3, ch. III, § 1). Il s'agit ici de la méthode qu'ils adoptent quand il faut grimper sur les géants de la forêt qui mesurent 2 mètres de diamètre et plus au-dessus des contreforts (pl. III).

Ce n'est pas évidemment le plaisir d'y monter qui les y pousse. Mais le *perroquet* = « mukung » a le talent d'aller nicher là-haut et c'est lui ou du moins ses jeunes qu'il faut prendre. Les Blancs qui rentrent en Europe en sont très amateurs; les B. le savent bien, et les 100 ou les

150 francs les tentent trop. L'occasion est trop belle pour la négliger, fût-ce au prix de fatigues très réelles.

Il ne faudra rien de moins que de lier une *échelle* = « makum », le long du tronc de ces arbres de 35 à 40 mètres de haut. Cette échelle, il faudra la faire au fur et à mesure que le travail monte le long du tronc.

Deux grosses lianes sont liées verticalement le long du tronc; on les appelle « mukaan ». Pour cela on passera la liane « lukœl » tout autour de l'arbre, une fois au moins tous les mètres. Quand ces deux « mukaan » sont bien



Makum.

solidement attachées au tronc, on y lie des échelons, « ikum ». On peut voir à la planche V que le chef de file seul s'attache avec une liane à l'arbre pour avoir les deux mains libres. Arrivés au bout de la première paire de lianes « mukaan », on y ajoute un nouveau couple dans le prolongement du premier. Les lianes « lukœl » encerclent l'arbre de nouveau pour y fixer les montants. Nouvelle pose d'échelons, et ainsi de suite, jusqu'à ce que les 30 et des mètres soient achevés. Imagine-t-on quels prodiges d'équilibre cela suppose? Quelle gymnastique que de monter et de descendre le long de cette paroi à pic chargés de « mukaan » et de « lukœl »! Car ils ont tout avantage à se faire aider le moins possible; plus on compte d'aides, plus il y aura de parts à faire, une fois l'argent en main. On se représente assez facilement le temps que prend la construction d'une échelle de ce genre.

D'autre part, ils doivent se dépêcher d'arriver au nid avant que les jeunes puissent se servir de leurs ailes. Or cela suppose tout d'abord la recherche du nid; cela peut prendre bien du temps déjà.

Aussi que de palabres au sujet de cette recherche du nid et des jeunes! Car on en rencontre partout qui veulent profiter indûment du travail d'autrui, qui attendent que l'immense ouvrage soit presque achevé, profitent alors d'une indisposition ou même de la nuit pour y mettre la dernière main et s'emparer de la proie.

Pauvre égoïsme humain qui se retrouve le même sous tous les climats!

§ 2. Jeux.

Le soir, quand l'appétit est bien satisfait, les B. se réunissent pour jouer. Nous ne parlerons ici que des jeux des hommes entre eux. Cela ne veut pas dire que ces jeux ne se retrouvent pas aussi chez les femmes; je n'en suis pas sûr cependant. Ont-ils des jeux où les deux sexes prennent une part active? Je ne sais; ce n'est pas impossible. Ceci ne vaut pas pour les danses, évidemment. Ce qui est fréquent c'est que les hommes jouent entre eux et se laissent encourager par un groupe de femmes spectatrices et vice-versa.

Que quelqu'un crie « bi ludzang madzang » = *jouons un jeu*, ou bien « bi lukir matam », et tous de se lever.

Jeu de la coconote.

Un des garçons peut cacher une coconote; aux autres de la trouver. L'heureux gagnant peut la cacher à son tour, et ainsi de suite.

Tout le groupe des chercheurs s'éloigne pendant qu'un de leurs compagnons cache la coconote. « Lira mpir isaa » = *regardez tous de l'autre côté*, leur crie-t-il. Il ne se contente pas de leur crier cela; il les connaît trop bien pour ne pas supposer chez un tel ou un tel de ses collègues un vague désir d'épier ses mouvements. Aussi suit-il du

regard ses compagnons qui s'éloignent, prêt à rappeler à l'ordre le premier chez qui il aperçoit ou croit apercevoir quelque mouvement suspect.

On peut exiger que les chercheurs se voilent les yeux avec la main. Précaution trompeuse, on ne le sait que trop. La plus légère fente entre les doigts, imperceptible à distance, permet d'examiner tout à son aise jusqu'au dernier mouvement de celui qui doit cacher la coconote. La recommandation suit d'ailleurs : « muur ka je, ndzal ku weem » = *que personne n'arrive, ni ne desserre les doigts*. La plupart du temps on se contente de faire partir le groupe; est-il assez loin, « kanga mijji » = *fermez les yeux*, leur crie-t-il.

Vite une petite fosse dans le sable lavé par les eaux de pluie; on creuse, on égalise. La coconote peut disparaître dans la fente d'un palmier, dans ses racines, derrière une houe, dans les feuilles de la toiture, dans unealebasse, sous la cendre entre trois tisons ardents qui supportent innocemment une bouillotte. Qu'il fasse attention, car les petits yeux auront vite décelé des traces là où nous ne verrions rien; les traces fausses ne les trompent pas longtemps.

« Jana ji laang » = *venez et cherchez*. Le groupe accourt; tous se sont munis d'un « musonga » = *petit bâton*, ce qui facilite les fouilles. Les uns cherchent dans les environs immédiats de l'enfouisseur; d'autres examinent tout le terrain avoisinant, tâtent la dureté du sol, creusent le sable de-ci de-là. « Ba bonso buja fuul mu mjeen ane musonga » = *tous de fouiller le sol avec leur bâtonnet*.

Mais la recherche ne les absorbe pas au point de les empêcher de suivre l'effet psychologique de leur travail sur le visage de l'enfouisseur. Qu'il se surveille! Un regard malheureux peut trahir la direction dans laquelle il faut chercher; un réflexe peut avoir son importance.

« Me isœœl » = *j'ai trouvé*; toute l'activité cesse. On félicite; où l'as-tu trouvé? là. J'y ai été tout près moi-

même; que n'ai-je poussé un peu plus loin! C'était bien caché; non c'était trop difficile; c'était trop haut pour les petits; je chercherai là la fois prochaine; oui, mais on ne cachera plus là.

Et si l'on ne trouve pas la coconote? La patience des B. n'est pas précisément de longue haleine. Un premier réclame, puis un second, encore un. Voilà tout un groupe : « ngja afyyna mumsi ipuj » = *tu as caché la coconote dans les plis de ton pagne*. Or cela est défendu : « aaj, me nki ja dzje » = *non, je l'ai cachée*.

Et la recherche reprend; mais la surveillance redouble autour de celui qui leur tient tête. Tous ne le savent que trop; il n'est pas impossible du tout que notre homme cache de fait la coconote sous son pagne et n'attend que le moment favorable pour l'enfourir en un endroit exploré de tous.

La mauvaise humeur augmente. Je ne cherche plus; où l'as-tu cachée? C'est bien notre « donner sa langue au chat ».

Mais lui ne lâche pas de si tôt. Saluez-moi d'abord. Tous lui font la révérence due aux grands chefs, qui consiste en un battement de mains lent et rythmé, les coudes collés aux côtes, les mains étendues verticalement devant la poitrine dans la direction de celui qu'on salue. Tous de murmurer « nkwum » = *chef*; le gosse répond « mm », levant légèrement la tête en signe d'acceptation.

Ce signe de soumission donné, il se rend à l'endroit où la coconote fut cachée : « luja ling been awu pa » = *vous deviez chercher ici*, leur dit-il. Tous se mettent à rire; c'est vrai, nous n'avons pas cherché là. « Fu je » = *cache une nouvelle fois*.

Jeu de la graine rouge.

Ce jeu est fort répandu parmi les enfants (pl. X). On le joue habituellement à deux ou à trois. En ce dernier cas le troisième ne fait que répéter ce que le second a tenté

de trouver. Il suffira donc de décrire le jeu tel qu'il se présente quand on le joue à deux.

L'instrument dont les jeunes B. se servent est le « mupfwa » = *graine rouge* minuscule; elle se présente sous la forme d'une ellipse d'un rouge écarlate. Elle ressemble très fort, si elle ne lui est pas identique, à la graine rouge du poivre; son axe le plus long peut mesurer 1 centimètre; son axe le plus court 3 à 4 millimètres.

Nos gamins la portent toujours avec eux, dans les replis du pavillon de l'oreille. Ont-ils deux minutes de temps, les voilà assis dans le sable fin l'un vis-à-vis de l'autre. L'un tire sa graine, la dépose sur le sable, y pose ses deux mains comme pour en soulever une poignée, les enfonce de part et d'autre de la graine, joint les mains sous le sable, en soulève cette poignée, rapproche les bords supérieurs des mains de façon que le sable recouvre la graine : « buma mupfwa mu ibuu la mjeen » = *enfouir le grain dans le sable*. Puis il rejette le sable en une longue traînée sur le sol : « ta mupfwa ».

La règle du jeu s'énonce comme suit : « mupfwa kufula paar, muur wumbej kuta » = *si la graine paraît c'est à l'autre à la jeter*. Si la graine ne paraît pas comme un bouton rouge dans le sable jaune, le partenaire reçoit une seule chance de conquérir la graine. Il peut « nwa mupfwa » ou « sii mupfwa » = *mesurer de l'empan une distance déterminée sur le sable*. On lui permet de fouiller du doigt la ligne qui joint la trace marquée par l'empreinte de son pouce, d'un côté, à celle marquée par le médius, de l'autre côté. S'il touche la graine sur son passage, il gagne, et l'on renverse les rôles. A lui maintenant de jeter et le sable et la graine. A-t-il mal calculé la place et ne touche-t-il pas la graine enfouie ailleurs, le premier joueur conserve tous ses droits; il passe ses doigts dans le sable mou, en extrait la graine, et le jeu reprend.

Jeu du feu.

Le jeu appelé « lasaa la mbaa » = *jeu du feu* est réservé aux adultes et ne se joue que quand on est en nombre. Il faut s'évertuer d'entretenir le feu au bout de trois ou quatre lamelles de bambou, réunies en faisceau. Le seul fait de passer rapidement ces lamelles de main en main doit suffire à en entretenir l'incandescence. Il est interdit de faire un autre mouvement avec ces bouts de tison que celui qui consiste à se les passer rapidement.

On se met donc en cercle et un homme apporte les tiges à peine incandescentes. « Ja » = *viens*, crie celui qui les donne; « mpe » = *donne-moi*, répond celui à qui on les transmet. Les « ja » et « mpe » se répondent, se suivent, font le tour du cercle avec le morceau de bois.

Si le feu s'éteint, un flot d'injures, toutes factices d'ailleurs, vient s'abattre sur cet individu. Il doit se retirer « ngja ija jiiip mu ndzo a ngwa » = *tu as volé dans la maison de ta mère*.

Le cercle se refait, le feu reprend sa course; « ja » « mpe » retentit à nouveau, jusqu'au moment où un nouvel accident vienne éteindre la braise.

Le jeu peut durer longtemps; il continuera jusqu'au moment où un des deux derniers joueurs laisse s'éteindre le feu.

Jeu de la feuille.

Le jeu « madzang ma lukaj » = *jeu de la feuille* se joue de préférence quand il y a du vent. On se met en cercle, le visage tourné vers l'intérieur. On se passe une feuille déposée sur le creux de la main; il est défendu de la toucher autrement. Tout l'art consistera donc à la passer assez adroitement pour que le vent ne la fasse pas tomber au moment où on la passe à son voisin. Celui qui la laisse s'échapper perd par le fait même sa place au jeu. Et ainsi de suite, jusqu'à l'extinction du nombre de joueurs.

Jeux de hasard.

Les jeux de hasard prennent une place beaucoup trop importante et malheureusement une place d'une importance croissante dans la vie des jeunes B., qui ont appris à gagner facilement leur vie. Il faudrait voir si la crise n'a pas fait diminuer cette possibilité de jouer.

Comme dés ils se servent de coquillages plats, « mbej ». *Jouer aux dés* se dira donc « ta mbej » ou « bul mbej ». On trouve également le nom de « ntsek » pour ce que nous appellerions *dés*. *Jouer* se dira encore « bul ntsek ».

On joue à deux; l'un met 3 francs, l'autre 3 francs : « ngja asa issar; me ntsi issar ». La mise dépend uniquement du bon plaisir des joueurs. « Bi lubul » = *nous jetons les dés*. « Me iseueun, me iwal falang isjaam » = *j'ai gagné, j'emporte les 6 francs*. On commence à voir des dés d'importation européenne entre leur mains.

CHAPITRE IV.

LES CONNAISSANCES SCIENTIFIQUES.

§ 1. Orientation.

Les B. ont plus d'un point de repère pour dire qu'une chose se trouve au Nord ou au Sud d'autre chose. Ils comparent soit au ciel, soit aux fleuves, soit enfin à la tribu qui habite de ce côté.

L'Est se dira « isin la duu » = *commencement du ciel*; « ntaal a duu » = *haut du ciel*. On dira donc « bwal bame, mpir a ntaal a duu » = *mon village se trouve à l'Est*.

L'Ouest prend les attributs opposés. C'est le « ntsœng a duu » = *extrémité du ciel*; ou encore « ngjel a duu » = *le côté bas du ciel*. N'est-ce pas vers ce côté que se rendent le soleil, la lune, les étoiles dans leur mouvement apparent; tout comme l'eau, qui coule vers les parties basses? A l'Ouest peut donc se dire « mpir a ngjel a duu ».

Le Nord et le Sud ont ceci de commun qu'on peut les appeler d'un même nom : « ibubuu la duu » = le milieu du firmament.

Le Nord seul se nomme « idum la duu » = ventre du ciel.

Le Sud seul porte le nom d' « ibja la duu » = paroi du ciel

Pour un Mu Dzing, dire que quelque chose se trouve du côté du Kasai équivaut à dire que cet objet se trouve au Nord par rapport à ce dont il parle. Ainsi on entendra « bwa ame mpir a Lubuu » = mon village se trouve du côté du Kasai. Le Sud se marquera d'une façon analogue : « mpir a Ba Mbuun » = du côté des Ba Mbunda sera donc l'équivalent du Sud.

§ 2. Géographie.

Fleuves.

Le Kasai ne passe pas dans le territoire des B. Ce sera pour cela qu'ils ont conservé le nom de « ndzaal » = le grand fleuve à la Kamtsha. Pour désigner le Kasai on entend le nom de « lubuu » ou « mulibuu ». D'où peuvent-ils bien avoir tiré ces noms-là ?

Les Ba Dzing-Mukene lui donnent encore un autre nom : « ntsaankul », nom qui est passé de chez eux aux B. et qui dérive manifestement de « Sankuru ». Pour qui regarde de fait une carte, le Sankuru est le prolongement du Kasai au moment où le vrai Kasai oblique à Port-Franqui, vers le Sud.

Jamais un Mu Dzing n'appellera la Kamtsha de ce nom, qu'on trouve sur toutes les cartes. On lui donnera le nom soit de « ndzaal » = le grand fleuve (c'est de fait le cours d'eau de loin le plus important de la région des B.), soit le nom de « kantsha » et non de « kamtsha ». Nous avons cependant gardé l'orthographe reçue, mais elle porte la marque de la fabrication étrangère.

La Pjo Pjo ne passe pas non plus en territoire des B.

Mais sa vallée est parallèle à celle de la Kamtsha; tous les B. la connaissent au moins par ouï-dire. Eux la nomment « lwel ».

La Lubwe porte plusieurs noms. Serions-nous en face du nom que les Ba Mbunda donnent à cette importante rivière? Elle ne passe pas non plus en terre des B. Voici ces noms : « lubwe », « banga bang ». Les Ba Mbunda la nomment encore « oonkum »; les Ba Pende « mulasa ».

Rares sont les B. qui aient jamais vu la Loange; c'est déjà à une distance fort respectable de chez eux. S'ils en parlent ils se contentent de lui donner le nom que les natifs du pays lui attribuent. Les Ba Mbunda la nommeraient, d'après ce qu'on m'assure, « kateem ». Les rives de la Loange ne sont qu'une vaste palmeraie, supérieure encore aux palmeraies du Kwilu.

Bien connus sont les deux fleuves à l'Ouest de la Kamtsha : le Kwilu et le Kwenge. Nous avons parlé des travailleurs des B. qui partaient régulièrement s'engager dans les usines des Huileries du Congo belge, établies le long de ces rivières importantes du pays du palmier.

Devant tous ces noms de fleuves les B. peuvent mettre le nom de « maaj » = *eau, rivière*. On entendra de la sorte « maaj mulibuu », etc.

Mer.

Les B. connaissent la mer. Les noms qu'ils lui donnent ne laissent aucun doute à ce sujet. On peut bien se demander si « mbwej inen nen » = le *très grand fleuve* désigne sûrement la mer. Étymologiquement, non, évidemment. Mais dans la langue courante ce vocable a vu son sens restreint au point de désigner la mer à l'exclusion de tout autre cours d'eau. Jamais ils ne l'appliqueront au Kasai, par exemple, qui peut quand même déjà compter en fait de fleuve. Un coup d'œil sur la carte du fleuve dressée et publiée en 1933 en convaincra immédiatement le lecteur.

Il est hors de doute que « ndzaal a mung » = le *fleuve*

qui contient du sel désigne la mer. L'appellation suivante n'est pas moins typique : « ndzaal, wu isim laje » = le fleuve qui n'a qu'une berge.

Faut-il rechercher dans les récits de leurs ancêtres l'origine de cette idée. Il n'est pas sûr que des B. se soient jamais rendus chez les Portugais, à Saint-Paul de Loanda. Mais qui démontrera qu'ils n'y soient pas allés? Ceci indécidablement de leurs migrations.

§ 3. Astronomie.

Soleil.

Le seul régulateur du temps est le soleil. Tout ce qui se passe pendant le jour doit se régler d'après la position de cet astre.

Quand arriverai-je à Mange? Quand le soleil sera là-bas. Et l'on montre un point du ciel. Pas étonnant dès lors que le soleil ait été favorisé dans leur vocabulaire de plusieurs noms.

« Bvun » est certainement le plus usité; « malang » s'entend plus rarement; enfin le terme « ntangu », terme fort employé dans le jargon commercial, a une forte tendance à s'introduire sous la forme adaptée de « ntang ». Il existe toute une liste d'expressions, on s'en doute bien, pour désigner que le soleil se lève, qu'il est à midi, qu'il se couche; nous en reparlerons dans le paragraphe 5 de ce chapitre.

Comment se fait-il, Maaj Maaj, que le soleil se couche le soir à l'Occident là-bas et que le lendemain il se retrouve invariablement de l'autre côté à l'Orient? — C'est que la nuit il revient! Il refait le passage en sens inverse! — Mais j'ai une petite difficulté. Comment se fait-il que nous ne le remarquions pas lors de ce retour, comme il nous est donné de profiter de sa lumière et de sa chaleur? — Sans doute nous ne le voyons pas, il fait nuit. Mais il y en a qui le voient. — Qui donc? — Les coqs le voient; aussi, pendant toute la nuit à intervalles réguliers, on les entend chanter; ils s'imaginent que le jour est là.

Lune.

L'apparition de la lune est saluée de tous les B. par des cris de joie : « mboor awun aji » jaillissait de toutes ces poitrines, quand le soir, après la prière, un mince filet de lumière dessinait le bord inférieur du croissant. Remarquons aussi le pittoresque de cette expression : « mboor aji baan diji » = *la lune a lancé un coup d'œil*.

Je ne trouve nulle part un rapport entre le croissant de la lune et les cornes des bovidés.

Ils ont dû s'expliquer les phases de la lune. Je n'ai pas entendu chez nos B. la fable qui explique et les phases de la lune et la mort des hommes. Elle est cependant, quant à sa substance, fort répandue dans le monde des Ba Ntu. Les Ba Mbala et les Bena Lulwa la connaissent certainement. On y raconte que la mort temporaire de la lune et la mort, définitive celle-là, des hommes seraient le résultat d'une faute morale.

Mais pour comprendre que la lune croisse, en arrive à être tout ignée, puis diminue jusqu'à l'extinction totale, ils s'imaginent un immense brasier, un feu de bois allumé à la surface de la planète; le feu gagne toute la périphérie, mais s'éteint faute de combustible.

Quand la lune est pleine tout le pays des B. danse jusque très tard dans la nuit. Car les rayons de la lune ont une force, difficile à déterminer pour eux, dont la nature interne ne préoccupe pas beaucoup ou même pas du tout les B. Mais la vertu y est, c'est l'essentiel. Et ils dansent.

Le féticheur lui aussi connaît la force vitale contenue dans les rayons de cet astre. Il sort tous ses fétiches, ses poudres, ses remèdes vrais ou supposés; la lune doit les éclairer, leur communiquer sa puissance curative.

Un point ne laisse pas d'étonner un peu. Les B., qui sont une tribu vivant sous un régime à forte teinte matriarcale, nomment les étoiles « bakjaj ba mboor » = *femmes de la lune*, ce qui semble insinuer que la lune serait un élément masculin.

Etoiles.

Sous le nom de « bakjaj ba mboor » = *les étoiles*, les B. désignent toutes les étoiles. Non pas qu'ils n'aient que ce seul nom, emprunté probablement à l'une ou l'autre légende; mais ils aiment à employer une formule qui sonne bien. Un autre nom commun est « mbjor » ou « mbjer ».

Les constellations ne les intéressent guère. N'empêche qu'ils en connaissent quelques-unes. Le groupe « ndzuu » = la Pléiade ou, plus complètement, « biseng ndzuu », leur marque d'après le nom qu'ils ont donné au groupe d'étoiles que le temps est là pour aller récolter les arachides. L'apparition, en effet, de cette constellation au Zénith correspond à la maturité des arachides. En cela les B. se rapprochent de beaucoup d'autres Ba Ntu.

Le baudrier d'Orion a trouvé grâce à leurs yeux. Ces trois étoiles brillantes leur rappelaient une scène de tous les jours au pays des B. Là haut comme parmi les mortels on organise des chasses; en voici un exemple : Ces trois étoiles à la file leur représentent un gibier qui fuit; c'est la première des trois « mbii ku buso » = *la bête est à l'avant*; puis arrive le chien de chasse; c'est l'étoile du milieu, « mbwa peebuu »; enfin le chasseur, figuré par la dernière étoile du groupe, « muur ku nguu » = *l'homme suit*. Toute la constellation, entendez les trois étoiles, porte le nom de « mbii ji mbwa » = *le gibier et le chien*. C'est un sujet autour duquel gravite toute une série d'histoires en Afrique noire.

Il est plus probable de dire que la Croix du Sud était inconnue avant l'arrivée des Européens. Son nom « kuluntsi » semble dériver en ligne droite du terme kikongo « kulunsi », qui veut dire *croix* et qui est un terme du langage religieux.

Ils croient distinguer encore une autre constellation, qui, elle, aurait une forme humaine; ils la nomment aussi « muur » = *homme*. Avec beaucoup de bonne volonté on parvient à distinguer de fait une vague forme humaine; une étoile fait fonction de tête, et ainsi de suite.

« Mbwa duu » est le nom que nos gens donnent à une étoile filante. A l'actif on dira « mukjaj a mboor atsyra » = *une étoile se déplace*.

Il serait intéressant de connaître leur position vis-à-vis des comètes. J'ai interrogé sur ce point, mais je dois n'avoir pas réussi à me faire comprendre.

Éclipse.

Pendant mon séjour une éclipse totale de lune m'a fourni l'occasion d'enquêter à ce sujet. Je me rappelle les récits fabuleux que j'avais lus autrefois des Noirs qui battaient le tambour, criant, hurlant pour, nous racontait-on, venir en aide à la lune menacée d'un danger. Grande fut ma désillusion. Au village des B., calme plat, rien de ces manifestations bruyantes, de ces secours non demandés. Avaient-ils peur? Mais non; tout se passe comme à l'ordinaire; l'un cuit son manioc; l'autre jase; d'autres encore sont étendus à terre et sommeillent.

— Mais ne voyez-vous rien d'anormal à la lune? — Ils l'ont regardée; ils ont peut-être trouvé que la partie dans la pénombre était un peu rousse comparée à la partie encore soumise à l'exposition directe des rayons solaires, puis plus rien. Il n'est pas impossible qu'ils se soient demandé ce qu'on leur voulait encore à une heure si tardive.

§ 4. Phénomènes naturels.

Saisons.

Tout le pays des B. est compris entre l'équateur et le tropique du Capricorne; on peut donc s'attendre à y rencontrer deux pluies saisonnières par an. C'est ce qui arrive. Le passage du soleil au Zénith marque la période de maximum des pluies.

Les saisons se répartissent comme suit :

Janvier, deux, trois premières semaines : petite saison sèche;

Fin janvier à fin mai (\pm 20 mai) : grande saison des pluies;

Fin mai à fin août-septembre : grande saison sèche;

Fin septembre à fin décembre : petite saison des pluies.

Le terme grand et petit n'indique que la durée, non la qualité. De l'avis de gens qui avaient passé tout un temps au pays, la plus grande quantité d'eau tombe, proportionnellement, bien entendu, pendant la période que le tableau ci-dessus nomme la petite saison de pluies.

Jusqu'à ce jour (1935) on n'a jamais mesuré la quantité d'eau tombée en une année. Tout fait supposer qu'elle doit être considérable, qu'elle doit s'approcher de 2 mètres et que certaines années on doit dépasser ce chiffre.

La grande saison des pluies se nomme « mvul », « isung la mvul » = *saison des pluies*. La grande saison sèche, celle que les B. préfèrent, s'appelle, soit « ntsoeng a mween » = *période de chaleur*, soit « mutja ». L'ardeur du soleil n'y est voilée par aucun nuage, et cela depuis huit heures du matin. Un dernier nom, « ishyyw », a encore le plus de succès parmi toutes ces appellations.

On compte en moyenne trois à quatre tornades par semaine. La proportion peut être plus forte dans des saisons particulièrement favorisées de pluies.

Les cultures doivent évidemment correspondre à ces périodes de l'année. Si l'on plante une seconde fois le riz, c'est à ce moment qu'il faut s'y prendre. La maturité des graines du riz correspond à la maturité des graines des herbes. Or les oiseaux mangeurs de riz préfèrent les graines des herbes à celles du riz.

La petite saison sèche est très irrégulière. Telle année on peut se demander s'il y en a eu une; telle autre année la saison sèche empiète sur le mois de février.

La grande saison sèche est la période d'abatage de la forêt, nous en avons parlé. La température ne s'en ressent pas du tout; il fait chaud, tout comme en saison de

pluie, soit 35 à 38° à l'ombre. Nous avons déjà fait la remarque que la saison sèche ne l'est jamais au point de manquer de toutes pluies pendant trois mois. Il est extrêmement rare que juin et juillet se passent sans nous apporter l'une ou l'autre averse. Ce point est d'une importance capitale pour l'avenir économique de la région. Par là sont exclues toutes les cultures de coton et en général toutes les cultures qui pendant la maturité du produit ne peuvent pas supporter la pluie. Le palmier, par contre, porte pendant toute l'année. On remarquera sans doute la différence entre la période de pluie et de sécheresse; mais les fruits ne font jamais défaut. Il suffit d'avoir à sa disposition une palmeraie assez abondante, ce qui est le cas pour tous les B., pour satisfaire avec surabondance à toute demande, même au cœur de la saison de sécheresse.

Pendant la petite saison des pluies les averses sont particulièrement fréquentes. Je ne me rappelle pas pourtant avoir vu une pluie qui dura toute la journée. Le fait doit se présenter toutefois; mais c'est plus que rare.

Le soir déjà présage le temps du lendemain. Dès 4 heures du matin une pluie fine commence à tomber. Le ciel est tout sombre, sans une étoile. A 5 heures, l'orage approche, premiers coups de tonnerre; la tornade est là. Des dizaines de fois je l'ai vue commencer comme cela à Ipamu. Or, disent les B., « mvul isusuu, iwala ji nge? » = *avec quoi fais-tu cesser une pluie matinale?* Cependant, vers 1 heure de l'après-midi le ciel roule encore quelques nuages, puis le soleil perce. « Mvul atiin » = *la pluie s'est enfuie.*

Les B. s'imaginent qu'il se rencontre des gens qui sont capables d'arrêter la pluie. Qu'en saison de pluies les tornades se fassent tout à coup plus rares pendant quelque temps, « ba shilele bakool mvul » = *les Ba Shilele arrêtent la pluie.* L'*arc-en-ciel* = « mukool mvul » ou « munkool mvul », ne veut pas dire autre chose que « ce qui ou celui qui arrête la pluie ».

Orage.

En quoi consistent au juste la foudre et l'orage? Bien peu de B. sont conscients d'en savoir le dernier mot. Ne venez pas parler d'étincelle électrique. « Non, me dit un jour un indigène, la foudre est une bête, une petite bête, mais d'une méchanceté sans pareille! C'est un petit monstre; figurez-vous neuf queues! » Et devant mon ahurissement « Venez, fit-il, je vais vous montrer les traces de son passage; vous verrez vous-même. » Il me montre une maison en pisé, récemment touchée par la foudre. Le long du mur la terre avait été fendue. Cela ressemblait étonnamment à ces photographies d'éclairs; d'un point particulièrement lumineux s'échappe une gerbe de filaments en feu, s'élargissant en cône à mesure qu'elle s'écarte du point lumineux. En haut de la toiture on pouvait voir une large crevasse; elle se subdivisait en une multitude de petits traits, donnant l'impression d'une immense queue.

Que pensent-ils du tonnerre? « Mvul kudzum » = *l'orage gronde*; ils restent tranquillement chez eux.

Une chose dont les B. ont grande peur, et non sans raison, c'est des coups de tonnerre et des éclairs isolés dans le ciel serein. Chaque année on doit compter plusieurs accidents dus à cette cause; « mpaal abuu munkang » = *il y a eu un coup de tonnerre de ce genre*.

Grêle.

La grêle est tout un événement dans le pays des B. Cela arrive cependant. Eux nomment cela « mvul a nkuung » ou « mvul mikul » = *pluie de pierres*. Il grêle se rendra par l'expression « mvul a nkuung kunoo ».

Si je les ai bien compris, il me fut un jour raconté que la grêle engendre dans l'eau de petits poissons rouges appelés « mpwun ». Il s'agit là de petits poissons rouges de 10 à 15 centimètres de long. Est-ce une croyance répandue?

§ 5. Mesure du temps.

Journée.

La montre restera longtemps encore un article de luxe tout à fait extraordinaire pour les plus favorisés d'entre les B. Que dire alors du peuple? Cela n'empêche que nos gens savent à dix minutes près quelle heure il est. Pendant le jour la position du soleil leur sert de régulateur, et comme les jours ne varient pas sensiblement d'une saison à l'autre, ils trouvent là un chronomètre qui ne trompe jamais. La longueur de leur ombre leur indique avec autant de sûreté que pour nous la position des aiguilles de nos montres, si le travail est prêt de finir ou non. Parcourons une de ces journées, pour apprendre des B. comment ils en désignent chaque partie.

Tout au matin ne peut évidemment pas s'indiquer par la position du soleil encore en dessous de l'horizon. Il ne se lèvera qu'à six heures. On peut avoir recours au chant du coq. Ainsi on entendra « nkoo itere » = *au premier chant du coq*. Veut-on insister qu'il s'agit bien du tout premier chant, on ajoutera « nkoo itetere » = *au tout premier chant du coq*. Une autre formule où n'entre pas le chant du coq est « isusuu » = *de grand matin*, formule d'un emploi quasi constant parmi les B.

Au lever du soleil on dira « isuu », dont « isusuu » n'est que l'augmentatif. La combinaison entre les formules « isusuu » et « bvun » n'est pas rare. On entendra « bvun isusuu » = *à l'aurore*.

De six à huit heures. Le soleil se lève : « kunaa mween keetsuu » = *la lumière commence à poindre là-bas*. Elle arrive au village; elle commence à se faire sentir : « mween atee bwal » = *la chaleur arrive au village*. Les mêmes idées se retrouvent avec le substantif « bvun », par exemple « bvun baji sena » = *le soleil s'est levé*; « bvun bije ku duu » = *le soleil est arrivé dans le ciel*. Si on le distingue déjà, on va le montrer « bvun baji bana »

= *le soleil est arrivé là*; « *bvun apanaa, mwena* » = *voilà le soleil, la chaleur arrive.*

Elle gagne effectivement « *mween aku* » = *la chaleur est forte.*

De huit heures à midi. On trouve ici un exemple comme quoi il ne faut pas trop insister sur les périodes que nous établissons dans la journée. Cette distinction nette est absente de la tête de nos B. Ainsi la classe qui commence à huit heures se nomme « *ndzo nkaan isusuu* » = *la classe tout au matin.* Si c'était la première heure de classe on saisirait encore assez facilement; mais dans le cas qui nous occupe, il s'agit déjà de la seconde heure de classe. La classe qui se donnait pendant les heures les plus chaudes de la journée, quand il ne fait pas bon au soleil, vers onze heures, prend le nom de « *ndzo nkaan a ndej maba* » = *classe qui se donne au moment où il faut aller renouveler l'entaille au palmier, pour en activer la sécrétion de vin de palme.*

Midi. Nous retrouvons ici pour la première fois le terme « *ntang* » = *soleil.* Midi pour les B., c'est le « *ntang padje mutsœ* » = *le soleil au-dessus de la tête*; c'est encore « *ntang ije peebuu la bwal* » = *le soleil au milieu du village.* C'est le temps où la chaleur se fait la plus intense : « *ibubuu la mwena* » = *au milieu de la chaleur.* On retrouve des idées identiques avec le terme « *bvun* ». « *Bvun peebuu la bwal* » = *le soleil au milieu du village*; « *bvun paadje mutsœ* » = *le soleil au-dessus de la tête*; ou, avec le même sens, « *bvun banje mutsœ* ». Certains des B. vont rafraîchir à ce moment encore l'entaille pour le vin de palme; d'où nouvelle appellation : « *bvun bakwe ba ndej maba* ». On ne formulera pas toujours toute cette phrase; la plupart du temps on se contentera de dire « *bvun bakwe* », comme si nous disions : c'est le moment.

Le terme français « *midi* » est passé dans le vocabulaire des B. On ne s'étonne plus d'entendre dire « *ntang midii* » = *à midi.*

Le fait de marcher sur leur ombre leur permet également d'exprimer la même pensée. « Bi luja ndjar muni-ning a mutsœ » = *nous marchons sur l'ombre de notre tête.*

Deux heures. La chaleur fait mal; elle est, la plupart du temps, réverbérée par le sable surchauffé. La classe qui se plaçait à cette heure était appelée « ndzo nkaan mween inso » = *classe de toute chaleur.*

Trois heures. Ce qui frappe les B. c'est que le soleil commence à baisser : « bvun buja kora » = *le soleil tourne.* La chaleur diminue; « ntang ikora », « bvun buwa kora » expriment une idée de ce genre.

On peut dire aussi « bvun batja » = *le soleil descend.* Or « tja » est le terme propre pour désigner le fait d'un navire qui descend le courant d'eau. On peut comparer à cela la nomenclature des points cardinaux. Est et Ouest y sont également figurés par des termes qui font penser à l'aval et à l'amont d'un fleuve. Dans le langage des B., la course du soleil doit se présenter comme un courant qui passe du haut vers le bas.

De quatre à cinq heures. Le soleil baisse de plus en plus fort. « Mwena peedzum », « mween akoma », « bvun balema ». Le disque solaire : « bvun bije tsuu » = *le disque du soleil devient rouge sang; il semble donner toute sa force : « bvun ji mween, ji mween ».*

Six heures. Nous sommes au soir = « mpal isisja » ou « mpal isisje », ou, enfin, « mpal a masje ». On dira que « bvun bajil » ou « bvun bajin » = *le soleil va se coucher.* Nous retrouvons encore ici l'expression déjà connue : « bvun batja » = *le soleil descend.* Le crépuscule commence immédiatement : « bvun bawen ntiin » = *le soleil descend très vite.* La nuit arrive : « mpip ibuu » = *la nuit est tombée; « duu lapit » = le ciel s'obscurcit.*

Nuit. L'obscurité gagne; bientôt on ne distingue plus rien; c'est le « mpip inso » = *la nuit complète.* Temps que les Noirs aiment pour bavarder. Ils s'accroupissent près du

feu et jasant. Rien de plus poétique que ce village plongé dans l'obscurité, sans lune ou avec un faible croissant; éclairé de petites taches lumineuses, les feux minuscules autour desquels on soupçonne mieux qu'on ne les voit des formes humaines, qui apparaissent un moment, puis s'en-gouffrent à nouveau dans la nuit.

Minuit. Les B. manquent de tout point de comparaison stable pour estimer le temps de la nuit. La lune n'est pas fixe; les étoiles sont saisonnières; le chant du coq se répète trop souvent pour qu'on puisse s'y fier. Le mal est d'ailleurs minime. La nuit ils ne font quand même rien. Ils connaissent cependant le terme de minuit. Ils seraient très embarrassés de l'indiquer avec une exactitude même approximative. « Ibim » = *minuit*; on entendra plus souvent « ibubuu la mpip » = *milieu de la nuit*.

Une petite remarque avant de finir ce paragraphe. Il est un nom du soleil qui ne s'est pas offert à nous au cours de cette série d'indications de temps. Nous avons rencontré « bvun » « ntang »; jamais « malang ». Introduit dans une phrase de ce genre à la place d'un de ses succédanés, les B. corrigent chaque fois. Qu'y a-t-il là-dessous?

Passé.

Pour dire qu'un événement se trouve avoir eu lieu il y a quelque temps, les B. emploient l'adverbe de temps « batere » ou « kel ».

Il y a déjà très longtemps, personne qui y ait assisté, comme, par exemple, du temps où l'on mangeait des hommes à la Kamtsha, on dira cela « keetsuu » ou « kiitsuu ». Le temps que les Blancs n'étaient pas encore dans le pays leur semble une époque extrêmement reculée, tellement les idées ont changé depuis lors. Cela c'est « keetsuu keetsuu » ou « kele kele kel » = *il y a déjà très très longtemps*.

Pour indiquer que la chose est passée sans doute, mais qu'elle vient de s'achever, les B. ont tout un aspect verbal qui correspond à ce mode de l'action. Nous ne nous en occupons pas ici.

L'autre jour, dimanche passé, se rend « lubiing lakaa butsuu » = *le dimanche qui était autrefois*. Une autre formule « mpal aja » = *récemment*.

Voici encore de quoi exprimer que l'action s'est passée il y a peu de jours; on pourrait dire « mfwene kimbej kikee » = *hier, c'était lundi* « ngwon ikee mfwene » = *le « ngwon » qui était l'autre jour, c'est-à-dire le ngwon dernier*.

Il n'est évidemment pas exclu de décrire en détail combien de jours se sont passés depuis que tel événement s'est présenté : « biluu bjel bikaa » = *il y a deux jours*.

Sans préciser que le fait s'est passé il y a quelque temps ou pas, le terme « lung » marque uniquement le passé : « apa lung ati » = *il n'y a pas longtemps*.

Hier se dit en idzing « butsuu ». Ainsi « ana butsuu » = *depuis hier*.

Présent.

Aujourd'hui. Je trouve trois orthographes pour le vocable idzing : « nabo », « nobu », « ngobu ». On entendra, par exemple, « bil nabo awu » = *payer aujourd'hui même*. Veut-on indiquer l'opposition entre le présent ou l'état actuel d'une chose et ce que cette chose était il y a quelque temps, les B. se serviront d'« atelu » pour souligner les positions actuelles. « Me ngji atelu » = *je viens d'arriver*. N'est pas exclue la formule « ntang ije » = *à cette heure-ci*. Mais la formule offre trop d'analogie avec le kikongo commercial « ntaangu jina » pour ne pas avoir un air suspect.

Futur.

Demain = « musuu », s'emploie non seulement pour déterminer le jour suivant, comme dans cet exemple : « musuu kisar » = *demain c'est mercredi*. Le sens du mot est plus large en idzing; on peut se servir de « musuu » pour indiquer un temps futur prochain. Ainsi il est tout

à fait de mise de dire « musuu lubiing » = *dimanche en huit*.

On doit se servir d'une circonlocution pour indiquer qu'il s'agit du jour suivant : « iluu ilaan kina » = *le jour qui suit celui-ci*.

Le futur prochain peut encore se rendre de bien des façons. On ne trouvera ici que celles qui sont courantes. *D'ici quatre jours* se rendra par « nabo bina ». Dans le même genre d'idées, « bvun batsa, kija » = *mercredi prochain*. Encore « lubiing lulaap la ngu » = *dimanche qui suit*. Restent enfin toutes les formules qui énoncent clairement que l'événement doit encore avoir lieu « biluu bija » = *les jours à venir*.

Précise-t-on que l'affaire n'arrivera pas de si tôt, on se servira de « kel », de « keetsuu », comme nous avons déjà noté au début de ce paragraphe.

Semaine des Ba Dzing.

La semaine indigène compte quatre jours, dont voici les noms : « mutsil », « ngwun », « muntar », « dzaan ». Il se trouve un jour de repos parmi ces quatre jours. Au village d'Intsœm cela se trouvait être le « mutsil ». Il semble que ce jour de repos ne doive pas se prendre le même jour partout. Ainsi à Mankoon, qui se trouvait alors (1930) à une petite demi-heure de marche d'Intsœm, on niait catégoriquement que le « mutsil » soit leur jour de repos. On me disait même qu'il variait d'une semaine à l'autre.

Il y a cependant un moyen de concilier les deux affirmations, et cela facilement.

A Mankoon on parlait du jour de repos en le comparant au jour de repos chrétien. Ainsi de fait, le jour de repos indigène, même fixe, tombe chaque semaine religieuse chrétienne un autre jour de la semaine. Notre semaine comptant sept jours, la leur n'en comptant que quatre, il ne saurait y avoir parallélisme entre ces deux semaines, à moins de considérer un cycle suffisamment large, ce que les B. ne font pas.

La semaine religieuse chrétienne repousse de plus en

plus l'usage primitif, même parmi les gens qui restent revêches à l'action missionnaire. C'est que le nombre de ceux qui gardent le dimanche augmente sans cesse.

Les B. nomment comme suit les jours de notre semaine : Lundi est compté comme le premier jour de la semaine; mardi le deuxième. Samedi porte le nom de « sabbat », comme l'indique l'almanach édité en langue indigène par la Mission des Jésuites. Dimanche conserve le nom portugais déjà universellement répandu en kikongo. Quelques noms de jours sont empruntés au français; ceci sous l'influence des Blancs de la rive. On remarquera que tous ces noms portent le préfixe de la classe des substantifs I-BI; c'est que jour « iluu » ou « ilaj » se rapporte à cette classe. N'oublions pas que la forme de ces noms n'est somme toute qu'une forme adjectivé.

Lundi	= kimbej;
Mardi	= kijel;
Mercredi	= kisar;
Jeudi	= kina;
Vendredi	= kitjen; kivendredi;
Samedi	= sabato; kisabato;
Dimanche	= lubiing.

Les noms des jours de la semaine chez les voisins des B. (1)

Ba Kongo	Nkandu,	Konso,	Nkenge,	Nsona.
Ba Dzing du Nord . .	Mpja,	Ngom,	Mukil,	Bukzwa.
Ba Dzing-Mukene . . .	Mpja,	Ndin,	Mukila,	Mbum.
Item (près des Ba Ngoli)	Mpja,	Iswar,	Okele,	Okam.
Ba Boma	Mpuga,	Nkwun,	Mukila,	Bokwo.
Bateke (Bokala)	Boko,	Nkana,	Mukil,	Bodwa.
Ba Yansi (Mbeno) . . .	Masambanu,	Zana,	Mukilu,	Mpwako.
Ba Yansi (Gobari) . . .	Mpjuk,	Mudzuk,	Mukila,	Bokwa.
Ba Ngoli	Mpiga,	Ndzuka,	Okje,	Ngwano.
Ba Hungana	Ntson,	Bovuk,	Mukil,	Bukos.
Item (Bulungu)	Nsonoko,	Lubuk,	Mukil,	Bukus.
Ba Mbunda (Kikwit) .	Ngwun,	Dzats,	Otsil,	Odzu.
Ea Mbala	Ngundu,	Zan,	Mukil,	Mukje.

(1) Noms publiés par le R. P. STRUYF, S. J. dans le journal de la Mission *Lukwikilu tweto*, avril 1935, p. 35.

§ 6. Mesures de longueur et de capacité.

Les B. n'ont d'autre mesure pour estimer la distance que le temps qu'il faut pour la parcourir. Nous allons y revenir.

Les mesures de grandeur sont extrêmement rares. Remarquons tout d'abord que nos B. ne mesurent que l'immédiatement perceptible. « Lusii » = *mesure* est avant tout pour ce qu'ils peuvent montrer *hic et nunc*. La taille de l'antilope « peel » : « lusii imu » = *elle a cette taille-ci*. Le geste complète la parole. Nous montrons la hauteur la main étendue horizontalement; les B. montrent la main dans la position verticale, le pouce en l'air. C'est à partir du bord inférieur de la main qu'il faut commencer à mesurer.

La chose est toute petite. Les B. ne se contentent pas de dire cela, il leur faut le geste. Ils rapprochent les extrémités des doigts d'une main, les groupent en couronne. Puis, prenant le pouce comme axe, ils font tourner la main légèrement de droite à gauche.

Il s'agit d'une chose qu'on peut prendre en main. Ils vous montrent le creux de la main (la main gauche, la main droite, cela n'a pas d'importance pour le moment) dans la position qu'elle aurait si l'objet s'y trouvait effectivement. On peut aussi imprimer à la main la même oscillation qu'on a déjà rencontrée dans le paragraphe précédent.

Une chose énorme. On monte le bras verticalement, la main dans le prolongement du bras. D'ordinaire ce sera le bras droit. Notons ici, en passant, que lorsque les B. doivent montrer la position du soleil pour marquer l'heure où telle ou telle chose arrivera, ils montrent toujours l'astre de toute l'étendue de leurs bras, les doigts serrés les uns contre les autres.

C'est ce gamin-là. On ne le montre pas de la main; les lèvres indiquent suffisamment de qui il s'agit.

On a le choix des termes pour indiquer la longueur d'un objet : « bwel », « bæcel », « beel ». Mais il est question là de longueur qu'on peut montrer immédiatement. La largeur s'exprime par « mubim », « bukup », « kukup ». On dira, par exemple, « bukup ba lubaj » = *largeur de la planche*. Ils ont appliqué ces notions à ce que nous appelons longueur et largeur; ils ont appliqué ces notions à ce dont ils peuvent mieux montrer la longueur et la largeur qu'ils ne peuvent la mesurer. Ainsi, « sii ijong mubim ji beel » = *mesure la longueur et la largeur d'un champ*. On a affaire ici manifestement à un concept européen.

L'aune n'est pas connue comme mesure chez les B. Ce qui est très bien connu est la mesure « lusii mjoo mbjel » = *mesure des deux bras*.

Pour les petites distances, ils connaissent « lukul » = le pas. Un exemple : « sii mikul inaan » = *mesure huit pas*. Tous comprendront cela. Dites vingt pas, beaucoup se représenteront déjà difficilement la distance.

Au jeu de la graine rouge, les B. se servent de l'empan (cf. sect. 6, ch. III, § 2). L'emploient-ils encore ailleurs? Je ne sais pas non plus si jamais ils se sont fait la réflexion qu'il pourrait y avoir une relation constante entre l'empan et la brasse. Ils n'ont rien à comparer avec notre mètre.

La seule mesure de capacité que les B. connaissent semble se réduire à la mesure de ce que contiennent les deux mains juxtaposées. C'est ainsi qu'ils mesurent leurs arachides au marché. De nouvelles mesures s'introduisent : la cuiller comme mesure du sel, des perles. Le verre à boire sert au même but. La boîte en fer blanc était la mesure dont se servaient les commerçants européens quand les indigènes venaient leur vendre leurs coconotes. De même la caisse servait de mesure pour mesurer les fruits du palmier élaïs. Mais tout cela ne sont pas des mesures indigènes.

§ 7. Numérotation.

Les B. devaient avoir un système de numérotation qui se prolongeait assez en avant dans la hiérarchie des nombres. Supposons que quelqu'un paie la dot de sa future épouse en coquillages (valant 1 centime). Se représente-t-on le nombre qu'il en fallait compter pour arriver à 100 francs? Et il fallait les compter! Il est vrai que la quantité abstraite que leur représente le chiffre ne leur a pas été connue, semble-t-il. Il serait difficile d'affirmer quelque chose de plus, vu que l'auteur devrait se baser sur ce que lui suggère son expérience, non plus de l'indigène, mais des garçons, qui tous avaient subi l'influence européenne, au moins d'une façon indirecte par le catéchiste.

Quand un indigène doit exprimer un nombre inférieur à dix, il sera assez rare qu'il le prononce. Il se contentera de le marquer avec la main. Voici la mimique des premiers nombres :

UN : pouce de la main gauche, parfois de la main droite.

DEUX : pouce et index de la main gauche accolés et étendus; les autres doigts repliés sur la paume de la main.

TROIS : pouce, index et médium accolés et étendus; les autres doigts repliés dans la paume de la main.

QUATRE : les quatre doigts étendus et accolés; seul le petit doigt replié.

CINQ : les doigts d'une main étendus verticalement devant soi, accolés.

SIX : les doigts d'une main accolés et étendus; le pouce de la main droite s'applique à plat au centre de la paume de la main gauche.

SEPT : la main gauche, comme dans 6; le pouce et l'index de la main droite dans la paume de la main gauche. Ces deux doigts se touchent, les autres doigts repliés.

HUIT : la main gauche, comme dans 6; l'index, le médius de la main droite se posent au milieu de la paume de la main gauche; le pouce se cache derrière ces doigts.

NEUF : la main gauche comme dans 6; les doigts de la main droite accolés, sauf le petit doigt, vont frapper, non plus le milieu de la paume, mais la base des doigts de la main gauche; le pouce se loge où il trouve de la place. Seul le petit doigt ne touche pas la main gauche.

DIX : les deux mains se rejoignent, la paume sur la paume, les doigts sur les doigts. En les fermant on les fait sonner en heurtant assez violemment l'air qui se trouve entre les mains.

Le lecteur voudra bien chercher dans la grammaire toute la série des nombres. Peut-on lui faire remarquer le nom qui correspond à l'appellation septante? Ne serait-ce pas l'indice d'une numération autre qu'une numération décimale?

Note.

Je profite de ce qu'on vient de parler des doigts pour indiquer les manières dont les B. nomment chaque doigt en particulier. Un *doigt* en général se dit « lual », « ludal », enfin, « ludzal », qui sont des significatifs de « ndzal » = le *groupe des doigts*; d'où la *main*. On entend rarement « idal » = *doigt*, mais le mot existe.

Doigts de la main.

Les B. les divisent en trois groupes :

Le pouce est le mâle : « ludal lu mudim »; suivent les deux femmes de cet élément masculin : L'index : « ludal laleep mudim » = *doigt qui suit le mâle*, est comme une espèce de capita, fait fonction de sous-chef. Viennent alors les deux femmes : « ludal lu mukjaj » = *doigt-femme*. L'annulaire porte le même nom : « ludal lu mukjaj ». Vient enfin le petit doigt, qu'ils nomment, comme nous, « ludal lankje » = *petit doigt*.

Il arrive que chez certains individus la main porte encore une ébauche d'un sixième doigt; cela aussi porte un nom spécial en idzing : « idal la ntsuuw ». Pour l'espace interdigital, ils disent « mfaj a ndzal ».

Doigts de pied.

Ici les noms sont plus uniformes. Il répugnait aux B. de nommer l'index doigt-femme, car il leur était d'une utilité primordiale. Tout scrupule cesse ici. Le gros orteil fait ici encore fonction d'élément masculin : « mudim lukul »; les quatre autres doigts sont ses femmes : « bakjaj ba lukul ».

Le doigt de pied qui suit le gros orteil de plus près porte le nom de « mukjaj anka mudim » = *femme près du mâle*; suit alors le doigt de pied qu'eux nomment « mukjaj ibubuu » = *femme qui se trouve au milieu*; le quatrième doigt se nomme « mukjaj anka ntsyyj » = *femme qui se trouve près de la fin*; enfin le doigt de pied « mukjaj a ntsyyj » = *femme qui occupe l'extrémité*.

Articulations du doigt.

La chose n'a pas grande importance quand il s'agit des doigts de pied; ce n'est donc que pour la main que les B. se servent de ces appellations qui vont suivre. La phalange supérieure, celui qui contient l'ongle = « ibaj i ludal », porte le nom de « ntsœng a ludal » = *extrémité du doigt*. La phalange inférieure doit se désigner sous le nom d' « isin i ludal » = *commencement du doigt*. Un nom commun aux deux *phalanges inférieures* est « kitin ki ludal ». Enfin les *articulations des doigts* se nomment d'un mot : « mintsong mi ndzal ».

CHAPITRE V.

LA MEDECINE.

§ 1. Généralités.

Les B. ne sont pas très courageux quand un malaise les atteint. Leur moral se laisse vite abattre. Les voilà qu'ils prennent un air morose, comme si la fin était proche. On peut s'attendre à voir se multiplier dans leur langage les termes exprimant la souffrance. *Être malade* se dira « beel »; le sens en est des plus indéterminé : être indisposé légèrement ou gravement. Si l'affaire est sérieuse on ajoutera « kabeel, aloe kukwa » = *il était malade; il faillit mourir*.

Éprouver un malaise général se rend, en plus de l'expression du visage, par « ndyt ame bool bool » = *le corps faiblit*. S'agit-il d'une réelle maladie, ils vous diront « me ibeel bukjal » = *je suis malade*. On peut dire également « me imœn bukjal » = *je vois la maladie*; « me iwa bukjal » = *j'entends la maladie*; enfin, « me ngwa ane bukjal » = *j'ai une maladie*.

Malades, les B. aiment à « taar », « wup », « dunga », « lil bukjal » = *gémir*. S'ils ne font pas cela, personne n'ajoutera foi à leur maladie. On ne s'apitoie déjà pas maintenant sur leur sort; que serait-ce si eux-mêmes ne se donnaient pas la peine de commencer?

Pour dire quelqu'un est devenu malade, ils se servent de « bukjal bajjiing munsa ndyt » = *la maladie lui est entrée dans le corps*.

Faut-il dire que la maladie sert de prétexte pour couvrir bien des paresse? Le chef ordonne quelque chose : Non, pas moi, j'ai mal au pied, je relève de maladie, je tousse encore trop. Ils ont une belle formule pour marquer cela : « kur ikuj lu bukjal » = *mentir une maladie*.

Leur magasin de fétiches en contient un qui écarte la maladie en général, bon à tout : « mubil ».

La maladie diminue.

On n'en finirait pas si l'on voulait recueillir les diverses formules dont se servent les B. pour exprimer cette idée; citons-en quelques-unes.

Une première façon de parler consiste en ceci : dire que le mal devient petit : « bukjal buji ikikje » = *le mal est devenu petit*; « bukjal abana itjitjijiit », avec le même sens.

On peut dire également que les forces reviennent; les B. ont cette expression : « ngol inde ilo kufuura bukje bukje » = *ses forces reviennent tout doucement*; « baa ngol » = *reprendre des forces*.

Une autre manière encore est d'affirmer que le malade va guérir : « lo kubeela » = *être sur le point de guérir*; ou encore, « bukjal babeela » = *le mal va guérir*.

Prétendre que quelqu'un est convalescent constitue une nouvelle expression de la même idée : « wa mubej » = *être en convalescence*. Ou, pour employer un autre vocable, « lo kuwija » = *aller mieux*. On entend aussi « lo kuwuja ».

Si le malade est complètement rétabli, on dira « ngja ngol ijiiij » *tu es bien portant*.

La maladie s'aggrave.

En général, on peut dire « bukjal babje ku bubi » = *la maladie prit une mauvaise tournure*. Ou en comparant avec l'état d'un malade lors d'une première visite : « bukjal abej abej; basuun » = *la maladie est très grave, elle progresse*. De fortes douleurs s'expriment de préférence en marquant une maladie douloureuse : « bukjal ba mpaaj » = *maladie douloureuse*; « bukjal ba ngol » = *maladie tenace*; « bukjal abej » = *forte maladie*. Quelqu'un souffre beaucoup : « ngwa angja, bukjal bee bee

bee » = *par ta mère, sa maladie est très forte. Ce n'est qu'en doutant moi-même que je donne l'expression qui va suivre : « mutim a mbuun » ; elle signifierait grande douleur.*

Une maladie qui se prolonge ne saurait rester sans influence sur le caractère. Les B. ont remarqué cela aussi : « bukjal buwa juul mutim ande, buwa kaa nkap » = *la maladie lui a tourné le cœur, elle l'a aigri.*

Remède.

Le terme « but » ou « buti » rend ce que, dans nos langues, nous exprimons par remède, en y ajoutant toutefois la notion d'un pouvoir plus que naturel. Le remède pour les B. sera rarement la force naturelle contenue dans une plante; nous avons déjà eu l'occasion de dire cela dans le paragraphe qui traite des fétiches (sect. 5, ch. IV). Ceci dit, « but » se trouve être ce qu'il y a de plus proche de notre concept de remède. Les B. connaissent évidemment des remèdes pour tous les goûts. Il y en a à boire, à manger, d'autres dont on enduit les tempes, les mains, le dos.

Autre point très important : Le remède est toujours appliqué là où l'on a mal. On voit dès lors l'étonnement des B., quand ils se voient traités pour la première fois par une injection intraveineuse dans le pli du bras, pour faire disparaître une des croûtes jaunâtres du péan, qui se trouve à la bouche, par exemple.

Comme tous les natifs de la région, les B. ne sont pas fort partisans des remèdes bénins : « but busaj ati » = *remède qui ne fait pas souffrir.* Il doit laisser un arrière-goût pendant des heures.

Nos gens raffolent d'injections : « ta ntuum » = *injecter.* On ne leur en donnerait jamais assez à les en croire.

Sous le vocable « buu » on désigne le fait de traiter un malade avec des fétiches et de là à l'aide de médicaments européens.

Si un malade a un de ses parents qui puisse le soigner,

il ne manquera pas du strict nécessaire. On nommera cela « lel » = *veiller un malade*. Cela se dira encore « diil » = *attendre*. Le terme « jiim » semble plus récent dans cette acception. Il veut dire « regarder ». On l'entend cependant.

Pour certaines maladies les B. forcent le malade à désertier le village. On lui érige une hutte cônica dans la forêt, qui le protège à peine contre le vent, mais pas du tout contre la pluie; ils appellent cette maison « ndzo mubej ».

Saignée.

Le moindre petit rien qu'éprouve un des B. lui fait recourir spontanément à la saignée. A l'aide d'un « ikjong » = *rasoir* (un autre nom du même instrument : « itep », « paar ») on leur fait de petites plaies des deux côtés du front, au-dessus des sourcils, à l'épaule, sur le ventre. La place où l'on pratique la saignée semble importer assez peu, pourvu qu'on la pratique là où se trouve le mal.

Si l'on n'a pas de rasoir, la pointe d'une flèche peut à la rigueur faire fonction de bistouri et servir à faire les blessures. Une compétence particulière n'est pas requise à cet effet; dans tout groupe B. il se trouve des gens capables de pratiquer cette opération que tous désirent tant. Il s'ensuit un réel soulagement du malade. Pratiquer la saignée se dit « tuuj matsil » = *faire sortir du sang*. Une fois que les gros grains rouges sortent des « baan ba ntsaj » = *des petites plaies*, on dira « makil mawuuma » = *le sang coule*. Faire les incisions dont on vient de parler s'appelle « ta baan ba ntsaj ».

Ulcère tropical.

Les affreux ulcères que connaissent ceux qui se sont un peu penchés sur la souffrance humaine en Afrique portent le nom d'« imfun », « ingwar ». Actuellement, beaucoup les désignent sous le nom de « bukjal » = *malaise*, ce qui

est de fait suffisamment clair, si c'est le seul mal dont quelqu'un souffre.

Les régions du cou et des jambes semblent être des endroits privilégiés. Un ulcère de cette espèce prend un nom spécial quand il se trouve à la plante des pieds : « mfwep ».

Ce qui frappe tout d'abord, en plus de l'odeur infecte qui s'en dégage, c'est l'épaisse couche d' « ibanga ki bukjal » = *de chairs putréfiées* qui recouvre « matong munung » = *la chair vive*. Le traitement des B. est d'une simplicité renversante : ils n'y font rien. Un peu d'après le principe : c'est venu tout seul, cela partira tout seul également. Or, cela ne s'en va pas tout seul. Cela commence par un rien, qui *s'envenime* = « fwin », « suun », pour en arriver à présenter une plaie énorme, qui atteint 25 à 30 centimètres de long sur 10 de large, qui exhale une puanteur insupportable, même pour des Noirs. C'est alors qu'ils arrivent chez les Révérendes Sœurs pour se faire soigner; le comble est qu'ils se trouvent fort étonnés que le tout ne soit pas remis en trois ou quatre jours. On *lave* la plaie, « wul »; on la *lie dans un bandage* = « beem imfun ji ipuj », ou « imfun babeem ipuj paaduu », ou « beem ipuj padje imfun », ou, enfin, « fun ipuj padje imfun ».

Sous l'action du traitement l'ulcère disparaît : « imfun iji kubong » = *l'ulcère est devenu bon*. Il se ferme : « ingwar ikama » = *l'ulcère se ferme*.

Plaie.

Le nom le plus général pour désigner une *plaie*, quelle qu'en soit l'origine, est « iwa ». Le jargon commercial a donné son nom au vocabulaire de l'idzing : « mput » dérive manifestement de « mputa » = *plaie*. Outre ces deux noms on peut ici encore désigner la plaie sous le nom général de « bukjal ».

« Bul iwa » est l'expression la plus usagée pour dire :

blessé. Le sujet qui subit ce heurt doit dire « tuba iwa » = être percé d'une plaie. On entend aussi la forme passive de « bul » = heurter : « biwa be bibula aku nkwe » = ces plaies ont été reçues du léopard. La forme « tuba » = être percé sera surtout en usage quand on parlera des plaies occasionnées par un instrument tranchant : lance, flèche. La blessure au couteau se nomme « iwa i mbej » = plaie d'un couteau.

Comme traitement les B. appliquent un bandage de feuilles sur leurs plaies. Est-ce un usage déjà ancien ? On appellera cela « beem iwa », « lal iwa », « kit iwa ». Il est sûr qu'ils ne se mettent pas de bandages en étoffes, sauf peut-être les gens qui ont été en relations suivies avec le Blanc. En un sens c'est heureux qu'ils se servent de bandages naturels, car ils y regarderaient certainement à deux fois avant de renouveler le recouvrement; il en résulterait que le pansement deviendrait à son tour foyer d'infection pour la plaie. La gaze dont nous nous servons a reçu le nom de « mudii a ndzo biloong » = corde de la maison à remède.

Il arrive encore assez fréquemment que la plaie qui se referme laisse comme trace une plaque de peau renouvelée sans pigment; le nom de cette portion de peau est « ibaang ingwat ».

Pus.

Les B. nomment « tyyna » tout ce qui sort d'une plaie, ulcère, etc. On dira donc « tyyna luja tuu panje imfuun » = le pus sort de la plaie. Plus simplement on entendra tout aussi fréquemment « ingwar iweba » = l'abcès suppure.

Brûlure.

Je me suis brûlé se traduit en idzing par « me iwula mbaa ». Comme remède nos gens se rendent dans la forêt, où ils vont chercher un bois bien déterminé. Ils lui enlè-

vent l'écorce. Cette écorce pilée se dépose, enroulée dans une feuille, dans de l'eau froide pendant quelque temps. Enfin on masse avec ce liquide la partie brûlée et la douleur diminue.

Fièvre.

Pour indiquer qu'ils ont la fièvre, les B. se servent des vocables « chaud » et « froid », tout à fait comme la sensation qu'un fiévreux éprouve peut se rendre par le chaud ou par le froid. On entendra donc « ndyt naa mpïï mpïï » = *j'ai le corps tout transi de froid*; « ndyt aje bukut » = *le corps est devenu tout froid*. Par contre, l'expression de la fièvre par la sensation d'une extrême chaleur n'est pas moins fréquente : « ndyt naa mbaa mbaa » = *le corps ayant une grande chaleur*; « ndyt ame aji naa ibaap ibaap » = *mon corps est devenu très chaud*.

Pamoison.

« Kwa nkjang » = *tomber en pamoison*. On entend parfois « nkjan » au lieu de « nkjang ». Revenir de syncope peut se rendre par « wuja » = *se réveiller*. Être revenu de syncope se dit « wa ja ja » = *y être de nouveau*.

§ 2. Maladies selon les divers organes.

Tête.

« Mutsœ ame ijanga jang » = *la tête me brûle* est l'expression ordinaire pour rendre notre « j'ai mal de tête ». On entend encore « mutsœ awu mbaa mbaa » = *ma tête est toute chaude*. Quand il ne s'agit plus d'un mal de tête ordinaire, mais d'une véritable douleur, on dira « mutsœ ame awu ja dzej » = *j'éprouve un mal de tête comme des coups d'épingle*. Insiste-t-on simplement qu'on éprouve un mal de tête : « me awu ane bukjal mu mutsœ » = *j'éprouve un malaise à la tête*. Une autre formule : « me mutsœ awu wa dig », a le même sens.

Comme remède les B. emploient le « mbwang ». Il s'agit là d'une écorce pilée d'un arbre de la forêt. Le fêti-

cheur l'a mélangée à de l'eau; il suffit maintenant de l'étendre sur les tempes.

Est-ce l'influence européenne qui se manifeste dans des phrases de cette espèce : « mutsœ aku bvut » = *tête pensante*, pour indiquer un état de lourdeur général, mais en particulier de la tête? Ce n'est pas impossible; l'expression est tellement humaine...

Yeux.

Le plus grave accident qui puisse arriver à un œil, c'est qu'il s'éteigne : « miji mime mibula » = *mes yeux ont été heurtés*. A l'actif on aura « bul miji » = *crever les yeux*, avec comme synonyme « dzwaa miji ». Un aveugle peut se traduire « ikwa miji » = *un mort quant aux yeux*.

La conjonctivite est assez répandue chez les B. Ils l'appellent « mpor a diji » = *chassie des yeux*, caractéristique la plus apparente de cette affection. Instinctivement *ils se frottent les yeux* = « kwii mpor » ou « kwii diji ». Le seul résultat de ce traitement est que « diji lasung » = *l'œil s'enflamme*.

Verrue.

Ils la nomment « lusung ». Ils ne font rien pour écarter cette excroissance quand elle se produit à la surface des joues, par exemple.

Bouche.

Le gonflement des gencives, qui se produit quand un individu est atteint de scorbut, a reçu le nom de « bubung bapiim » = *la gencive se gonfle*. Voici la composition du remède qui, à en croire les B., serait d'une efficacité à toute épreuve. On commence par mélanger du poivre au vin de palme; on fait bouillir cet heureux mélange; dès le commencement de l'ébullition on l'enlève du feu. On le laisse se refroidir; le patient n'a qu'à *se rincer* la bouche, « pfwî », de ce médicament, sans toutefois l'avalier. C'est ce qu'on nomme « mwem madin ».

Dents.

Les dents peuvent claquer de froid. Ce sera le cas le matin surtout, quand les B. sortent de leurs maisons surchauffées, où la température atteint facilement 30° et plus et qu'ils s'engagent alors, quasi nus, dans l'air matinal. Les formules ne manquent pas évidemment : « madin muja ta ngja », « madin mata mbema », « madzin muwa ta mbul », « bitœm bababa », « madin muja pap », « madin muja dida ».

Avoir des maux de dents se dira « madin muja dej » = *les dents me piquent*. Le cas se présente assez fréquemment, moins toutefois qu'on s'y attendrait, avec la salubre habitude qu'ont nos gens de se limer les incisives en pointe. Il y en a chez qui les dents sont toutes pourries. Mais j'ai eu l'occasion d'en parler ailleurs (sect. 2, ch. I^{er}, § 2).

Oreilles.

Le seul inconvénient que présentent les oreilles pour les B. c'est qu'elles se mettent à bourdonner : « matsuu mungjen » = *les oreilles bourdonnent*; dans le même sens on peut dire « matsuu muja we mbwoil ». Si c'est la maladie qui leur procure cette sensation, on entendra dire « bukjal budzuuj mu matsyy » = *le mal bourdonne à l'oreille*.

Il existe une maladie du menu bétail qui se porte sur l'oreille; les B. la nomment « matsuu »; je n'ai pas d'autres détails à son sujet.

Poumons.

Un Mu Dzing qui éprouve un point de côté commencera par dire « ntsjar ija dej » = *les côtes me font mal*. Quand il tousse, on dira de lui qu'il « ta mufung », « beer mukool », « kool mukool », « beel mukool ». Dans toutes ces expressions, « mukool » exprime le fait de tousser; de là que pour rendre notre terme « rhume », ils ne trouvent pas de meilleur vocable que « mukool ».

Supposons que le rhume devienne sérieux; les B. ne distinguent pas une bronchite d'une pneumonie, d'une pleurésie. Au stade où l'on est bien pris, sans toutefois être oppressé, ils diront « bukjal bu bibat » ou « bukjal bu ntsjar ». Ce que nous dirions un gros rhume, les B. le nomment « mufung mu ntsjar aji » = *le rhume a pénétré jusque dans les côtes.*

« Ntsong » ou « ntsjar », ce seraient là les noms désignant ce que nous appellerions déjà une *pneumonie*. Mais cette division ne tient pas toujours.

Cordes vocales.

Dans leurs interminables palabres, les avocats des deux parties sont tout enroutés après cinq heures de bavardage ininterrompu. Qui en douterait? Cet état se nomme « mpuj ibula » = *la gorge est heurtée*. On ne peut leur faire un grief de ne pas déterminer davantage.

Cou.

La région du cou, qui comprend les cordes vocales, la pomme d'Adam, les amygdales et toute la région avoisinante, se nomme « ikool mpo ». On entend de légères variantes pour « ikool ».

Le *torticolis* porte chez les B. le nom de « nkjep ».

On pouvait s'attendre à voir revenir la formule la plus commune : « wa ane bukjal keekool mpo » = *avoir mal au cou*.

L'agent sanitaire examine les gens du village au sujet de la maladie du sommeil; il leur tâte les *ganglions du cou* = « mukul ». Pour dire que quelqu'un a les ganglions gonflés on dira « mukul awe ading ading » = *le ganglion était fort gonflé*.

Peau.

Peu soucieux en général de toute hygiène, il serait étonnant que les B. ne connussent pas d'affections cutanées.

Celle qui est la plus répandue est ce qu'ils connaissent sous les noms de « mpor », « mpoer », « mpet » = *la gale*.

Les B. distinguent deux espèces de gale : « mpor bitsi bitsi » = *la petite gale*, et la « mpœr abil abil » = *la grande gale*. La couleur que prend la peau attaquée par cette affection leur inspire de l'horreur, car ils ont expérimenté que cette « mpoer » se propage par contact. Il existe un remède indigène, que nos gens appellent « ma mpoer ». Je n'ai jamais eu l'occasion de le voir. Est-il efficace? Oui, disent les B. Ce qui est certain c'est que les indigènes préfèrent de loin notre médicament.

Boutons.

Une affection de la peau qui présente extérieurement assez bien d'analogie avec les éruptions de la gale, c'est le « mbu » ou « idzop » = *boutons*. On les distingue quand même aussi chez les indigènes, comme le montre la différence de nomenclature.

Péan.

Le péan est fort répandu; moins toutefois que parmi les autres tribus; n'empêche que la proportion de péanniques est assez élevée. Ils sont honteux d'être atteints par le « bimbor » et ne connaissent aucun remède efficace pour faire disparaître les croûtes jaunâtres, extrêmement contagieuses, bien que non dangereuses.

Démangeaison.

Les affections cutanées nombreuses ont toutes comme effet immédiat de provoquer une *démangeaison* = « bjong ». De fait les B. se grattent sans discontinuer : « kul bjong », « kwaj bjong » = *se gratter*. Ce leur est devenu à tous une seconde nature, que personne ne songe même à leur en faire une observation, quand ils sont entre eux.

Frissons.

Je trouve trois formules pour exprimer cette idée : « me mateter » = *j'éprouve des frissons*; « ipuj i ndyt ija woma » = *la peau frissonne*; « mpïi ija ndwi » = *je frissonne à cause du froid*.

Maladie du sommeil.

La maladie du sommeil a fait ses ravages chez les B. entre les années 1915-1920. On ne saurait apprécier que difficilement le nombre de victimes, vu que même actuellement on ne saurait estimer les Ba Dzing de la Kamtsha à dix mille près; or à cette époque le nombre de Blancs était minime dans le pays. En existait-il même?

Un détail permet d'apprécier un peu l'étendue du désastre. Avant l'apparition de la maladie, ou mieux avant le développement de son aire, on comptait plus de cent ponts indigènes qui passaient la Lje au pays des Ba Ngoli. Actuellement il s'en trouve encore trois, et encore, en quel état? Chez les Ba Ngoli on estime, sans pouvoir le démontrer autrement que par des preuves de ce genre, que la maladie a fait disparaître les 90 % de la population. Or la maladie faisait rage dans le pays voisin des B., tout autant que chez les Ba Ngoli. La « bukjal bu lubit tool » = *maladie où nous dormons notre sommeil* est encore aujourd'hui indiquée comme cause de l'extinction de nombreux clans. D'autres clans sont réduits par elle à une poignée d'individus; tel clan ne compte plus qu'une femme; sur elle repose donc tout l'espoir du « mbil ».

Si le nom de la maladie se ressent peut-être de l'influence européenne, les indigènes avaient remarqué depuis longtemps que la piqure de la tsé-tsé était pour quelque chose dans la propagation de la maladie. « Inkul » = *tsé-tsé*, symbole de la persévérance pour les B. Une fois qu'elle a choisi sa victime, elle ne l'abandonne plus. Elle la poursuivra de la rivière au village. Chassée elle revient à la charge, à moins qu'un de vos amis, qui la remarque sur la peau du dos, vous en délivre en l'écrasant sans crier gare. C'est un service qu'il vous rend.

Sang.

« Makil », « matsil », « malung » sont les trois noms par lesquels les B. désignent le *sang*. Un paragraphe a été consacré à la saignée, à cause du grand cas que les B. en

font. Quand le sang a coulé on dira « makil mutuu » = *le sang sort*. Un épanchement dû à un coup sur le nez porte le nom de « busul ba mboom ».

Hématurie.

Je ne me rappelle pas avoir rencontré un Noir atteint de cette maladie; en tout cas, aucun ne s'en est jamais fait soigner au dispensaire de la Mission. Existe-t-elle dans les villages des B. ? On y connaît en tout cas le nom « mutwum ». Serait-ce pour avoir vu des Européens qui en souffraient ? *Avoir l'hématurie* se dit « beel mutwum ».

Dysenterie.

Cette maladie a fait des ravages terribles dans la région. Mais alors que la maladie du sommeil s'est propagée de la rive du Kasai vers l'intérieur du pays, la dysenterie a suivi une marche opposée. Le P. Struyf a vu des tombes alignées le long de la Kamtsha, quand chez nous, à Ipamu, on n'avait pas encore entendu son nom.

Les B. la nomment « bukjal ba malung » = *maladie du sang*, à cause des traces sanguinolentes qui se trouvent dans la matière fécale. Il va sans dire que leur négligence a contribué pour une large part à la diffusion de la maladie dans une région déjà si éprouvée par la maladie du sommeil. Ajoutons que le poison d'épreuve, dont nous avons parlé (sect. 5, ch. IV, § 2) a joué pendant ces jours terribles, où les Noirs, affolés, cherchaient les sorciers qui leur enlevaient des villages entiers. Encore maintenant d'ailleurs des cas isolés se rencontrent.

Ventre.

Les maux de ventre ne sont pas rares. Les B. sont assez délicats pour leur manger et par ailleurs ils se jettent avidement sur de la viande pourrie, sous le prétexte bien connu que l'odeur ne se mange pas. On peut dès lors s'attendre à voir se multiplier les affections intestinales; c'est ce qui arrive.

Contre tout ce qui cause la constipation de l' « idzum »,

« mujum » = *ventre* il existe un remède indigène, boisson composée d'eau ou de vin de palme (qui à lui seul est déjà laxatif) et de feuilles de la forêt. « Mweum idzer » est le nom d'un de ces remèdes. On l'appelle aussi « mwem mabaal ». On le dit particulièrement efficace.

Eprouver des maux de ventre peut se dire de diverses façons. La façon la plus indéterminée sera « me bukjal aba munsu idzum » = *j'éprouve un malaise dans le ventre*. Veut-on déterminer davantage, on dira « idum luja dej » = *le ventre fait mal, comme si l'on m'enfonçait des coups d'épingle*.

« Mbiim » signifie un ventre gonflé par une maladie. A l'actif on dira « idum lawuma » = *le ventre gonflait*. C'est peut-être la maladie que les indigènes nomment « ibat » et dont le diagnostic indigène est précisément de faire gonfler le ventre.

Obésité.

Les B. qui sont gros peuvent se compter sur les doigts d'une main. C'est dire que lorsqu'ils auront rencontré un Blanc et surtout un Noir un peu plus volumineux que l'ordinaire, leur esprit sarcastique l'aura vite remarqué. On le nommera « idzum lanen », « idzum lakukup » = *gros ventre*. Si vraiment cela dépasse les bornes, on dira « ake idzap ». Le substantif existe pour indiquer un homme gros : « ikjona la ntsjeum » veut dire un *gros bonhomme*. Le même mot sert aussi quand il s'agit d'une femme; en ce cas on dira « ikjona la mukaar ».

Vers intestinaux.

C'est une maladie extrêmement fréquente chez les B., comme chez toutes les tribus de la région. Suivent trois noms de vers.

« Ntaal », « ngaa mukwon ». Mettent-ils une différence entre ces deux noms? Tout ce qui ne se classe pas sous cette première appellation reçoit le nom de « mungwaal a mabeel » = *serpent des intestins*.

Jambes.

Le signe d'une douleur violente est la contraction des jambes : « siil, siil ku mikol » ou « kuja fyyna lukul » = *se contracter les jambes de douleur.*

Il est assez rare que les B. se foulent le pied; ils sont trop habitués à regarder où ils le posent. Si l'accident arrive ils le nomment « lukul lajeunga » ou « lukul labuna ».

La peau des pieds de certains individus n'est qu'une suite de larges gerçures; chacune porte le nom de « lubaat ».

Pour dire que la jambe est gonflée, ils n'ont pas de terme spécial. On entendra « lukul labiim » = *la jambe est gonflée*, et si elle l'est notablement, « lukul labiim labiim ».

Toute affection à la plante des pieds qui entrave la marche alerte peut se dénommer de ce chef « we sumu sumu » = *avancer péniblement.*

La paralysie existe à la Kamtsha comme partout, mais ces malheureux ne vivent pas longtemps; ils meurent de lente inanition. On les soigne tant bien que mal et plus souvent mal que bien. On les oublie; ils dépérissent. On nomme cette maladie « bukjal bikoka bikoka ».

Puce-chique.

Ce n'est pas que la puce-chique se loge exclusivement dans la jambe, mais c'est cette partie du corps qui se prête le plus facilement à sa pénétration.

Comme dans d'autres langues Ba Ntu, la puce a un nom spécial, selon qu'on la considère avant ou après sa pénétration dans les tissus. Avant sa pénétration on la nomme « lubwang »; dans les tissus, « mukwun », parfois aussi « musœj ». Sa présence se manifeste par un léger chatouillement. Ceux qui ont le pied sensible sentent sa pénétration comme un coup d'épingle. Les autres ne s'aperçoivent de rien, jusqu'au jour où la puce, gorgée de sang, a pondu ses œufs dans la petite plaie. L'organisme s'est défendu en enveloppant le tout d'une « mbwang

miso » = *poche de pus*. Le *chatouillement* = « *bjong* » ou « *bjung* » commence. Un Noir exercé se livre à ce sport de s'enlever soi-même ces bestioles, et tous les B. sont experts dans cet art; une épingle de sûreté, ou pour qui n'a pas le luxe de se payer un ustensile de ce genre, un bout de liane effilé est tout ce qu'il leur faut pour pratiquer cette opération.

Bras.

Un bras foulé se traduit en idzing « *loo ku lutu boo* », « *loo ku lufula boo* », ce qui veut dire *un bras qui n'est pas brisé*. Comme indication positive, c'est maigre. Pour les B. cela suffit. Il manque quelque chose au bras, sans quoi on n'en parlerait pas, mais le défaut ne va pas jusqu'à la rupture.

S'il est cassé, on dira « *loo labeueu* ».

Hernie.

C'est sous le nom d' « *itwa* » que les B. désignent cette indisposition.

Reins.

Soupçonnent-ils, nos B., la relation qui unit les reins au sang? Il est fort probable que non. Ils parlent assez rarement du rein. On le connaît cependant; « *ituup* » est le nom d'un *rein*. On entend de temps à autre « *matuup madzej* » = *les reins me font mal*.

Folie.

Distinguons la vraie folie de la sottise. Quelqu'un qui agit à la légère, qui parle à tort et à travers, s'entendra dire « *buntsil* » = *folie*.

Il arrive que des gens deviennent vraiment fous à devoir être liés. « *Antoine ajuja* » = *Antoine est devenu fou*. Au village on les attache à une case; il est dangereux d'habiter près de gens de cette espèce, car on les dirait hantés par l'idée de mettre le feu à la maison. Ils ne deviennent jamais vieux.

SECTION VII. — LA VIE SOCIALE.

CHAPITRE I.

L'ORGANISATION SOCIALE.

Esclavage.

Les esclaves ne sont plus très nombreux chez les B. La facilité de gagner sa vie a fait que le grand nombre a pu s'émanciper avant l'arrivée de la crise économique. On en rencontre cependant. On les divise en deux groupes à séparer nettement.

Le premier groupe contient les esclaves proprement dits : « musoo »; le second groupe ne compte que des débiteurs qui se sont déclarés insolvable ou même qui ont emprunté en s'engageant formellement à travailler pour le créancier; leur esclavage est temporaire jusqu'à l'extinction de la dette. On leur donne le nom de « ntswo ». Ils ne redeviennent pas hommes libres; ils n'ont jamais cessé de l'être en fait.

Libération.

Tout esclave peut se libérer s'il parvient à ramasser l'argent voulu pour sa libération; en ce cas, se libérer se traduit « fuur ndziim » = *rembourser l'argent*. Le père peut payer pour ses enfants et c'est là un système que les B. emploient souvent. Ils unissent une femme esclave à un *homme libre* = « muur a bwal ». Tous les enfants sont esclaves. Le père peut, à force de travail, réunir la somme voulue pour que les possesseurs ne soient pas frustrés de ce qui, à leur yeux, leur est dû. La dot de sa femme n'aura pas été inférieure à la dot d'une jeune fille

libre. Ajoutons qu'étant libre, il est quasi affranchi de toute redevance; cela va lui permettre de réunir, s'il le désire, d'autant plus vite ce dont il aura besoin pour ses enfants. Je ne me rappelle aucun cas où le mari aurait payé pour libérer sa femme. Ce lui serait certes moins onéreux que de devoir payer pour la libération de chacun de ses enfants. La chose se fait cependant, m'écrit-on.

Le système opposé jouit aussi de la faveur des B. Le mari esclave reçoit une femme libre; les enfants issus de ce mariage sont tous « mwan a mbil » = *enfant du clan*, donc libres. L'enfant d'une mère esclave porte le nom de « mwan ndziim » = *enfant payé*. En fait l'esclavage a diminué dans d'énormes proportions au pays des B. « Musoo awe muur a bwal » = *l'esclave est devenu homme libre*. Il est sûr que pendant des générations encore les descendants de ces esclaves libérés devront entendre cela de la bouche de leurs compagnons de village.

Comment on devient esclave ?

La cause qui a le plus favorisé le développement de l'esclavage avant l'occupation effective de l'État sont les razzia chez les peuples voisins. On en dira un mot au chapitre IV de cette section. Outre cette cause, supprimée aujourd'hui, il y a encore la vente privée d'esclaves. Qu'un chef ou qu'un autre veuille se libérer d'un individu qui le gêne : on le surprend en nombre, on le lie, on le vend de l'autre côté de la Kamtsha, et plus personne ne parle de cette affaire. Les vendeurs rentrent chez eux, la conscience en paix, contents de cette journée.

On en rencontre qui se sont vendus eux-mêmes pour avoir de l'argent (à ne pas confondre avec les « ntswo »). D'autres, les cas doivent être assez rares, cela se voit quand même, qui vendent leur mère, leur femme pour satisfaire leur passion d'argent.

L'esclavage de la mère entraîne celui de tous les enfants.

Traitement.

L'esclavage des B. est un esclavage domestique, doux. Pas de distinction pratiquement entre eux et les hommes libres dans la propriété, dans la façon de s'habiller, de construire leur case, de travailler. Ils peuvent être polygames. Ils peuvent travailler eux-mêmes à payer la dot de leur fiancée. La grande différence d'avec les hommes libres, c'est que de tout son avoir l'esclave dispose autant que son maître le permet.

Esclave libéré.

Si l'affranchi ne sait pas comment il s'est trouvé un jour esclave, il ne rentrera pas dans son village, qu'il connaît généralement. Il sait très bien que la haine des B. ne désarme pas; les années n'y font rien. Il restera dans le village de son maître et sera traité là comme un homme libre (1).

S'il connaît le motif de sa servitude, la nostalgie le poussera à revoir un village où il pourrait rentrer impunément. « Ndzal a bwal » = la *faim du village* le prend. Il retourne. Il se peut qu'il ait été élevé dans le village de son maître, qu'il ne sache rien de sa langue maternelle; il ne connaîtra personne. Il ira. Il part avec sa femme et ses enfants.

En fuite.

Il y a des esclaves qui trouvent le système du paiement trop onéreux. Il n'en manque jamais qui tentent de se procurer la liberté à moins de frais, par la fuite. Qu'ils mesurent bien leur coup, car si leur *maître* = « mbwoil », parvient à se saisir d'eux, ils passeront un mauvais quart d'heure. Le maître, lui, fera tout ce qui est en lui pour rattraper son homme. Ils devront se cacher des jours

(1) Je me demande si ce ne sont pas les descendants de ces gens-là dont parle Van den Hove quand il nous dit qu'il a trouvé un groupe de « Badinga » chez les Booli sur la rive droite du Kasai. *Les Peuplades du Congo belge. Nom et situation géographique*, par J. MAES et O. BOONE. Bruxelles, 1935, pp. 218 et 219.

entiers dans la forêt; ils ne peuvent pas passer par les villages amis. Les conditions sont tellement onéreuses, que la plupart de ceux qui risquent le coup se laissent reprendre. Il vaut quand même mieux attraper du fouet... et vivre que de mourir de faim, traqué dans la forêt comme un fauve.

Le maître ne les tuera pas; non par sentiment de pitié, mais par intérêt propre. On lui administrera une correction, qui lui enlèvera pour longtemps tout désir de tenter une seconde expérience de ce genre. Il devra se remettre au travail pour son maître, travaux surtout des champs; on lui rappellera souvent encore qu'il voulait s'enfuir; mais cela passe aussi.

Rappelons ici simplement qu'autrefois il y avait un cimetière propre aux esclaves. Chaque clan avait le sien; or les esclaves n'ont pas de clan; aucun clan ne poussait l'altruisme si loin que de recevoir les esclaves sur son terrain.

Prix d'un esclave.

Le prix, « mubiin », d'un esclave dépend du vendeur; aucune règle fixe à ce sujet.

Dot procurée à un esclave.

La femme, esclave ou non, n'est nullement à la disposition du maître de son mari-esclave, si ce maître a contribué au paiement de la dot; il réclame simplement son argent quand meurt la femme.

D'autres affirment le contraire : le maître se permet des libertés intolérables.

Femme esclave et tabous du clan.

La femme esclave doit observer les mêmes interdictions claniques que les gens du clan de son mari.

Enterrement d'un esclave.

Il devait y avoir un nombre considérable d'esclaves; on leur assignait un cimetière pour eux seuls. La chose se comprend aisément d'après ce qu'on vient de lire.

Pour l'esclave défunt, comme pour l'homme libre, on creusait une grume-cercueil dans la forêt. Il aurait été intéressant de savoir si les hommes libres y collaboraient à abattre l'arbre, à y couper la grume, à la creuser, à la transporter jusqu'au village, enfin à la porter au cimetière. Ce travail était-il réservé aux autres esclaves? Pas de réponse à ce sujet. Le paragraphe suivant semble indiquer que le maître de l'esclave défunt accompagnait, de temps à autre du moins, le cadavre au cimetière.

Si le maître était content de son esclave, il offre une espèce de sacrifice devant la fosse ouverte. Au moment où l'on va laisser tomber le cercueil, il jette dans la fosse un coq ou une poule blanche; le sexe de la bête n'importe pas. La bête sera évidemment écrasée sous le poids formidable de la grume. Cela ne se passe que si notre homme a donné toute satisfaction. Sinon, il ne reçoit même pas ce suprême hommage. Il est trop clair qu'il doit y avoir une relation entre ce sacrifice concédé ou refusé et la survie de l'esclave; laquelle?

CHAPITRE II.

L'ORGANISATION POLITIQUE.

§ 1. L'Autorité.

Chef.

Tout le territoire des B. est divisé administrativement en chefferies. Des terres vacantes, en ce sens qu'elles n'appartiennent à personne, n'existent pas. Les chefs locaux à leur tour, étaient hiérarchisés sous l'autorité d'un seul grand chef. Kandol était considéré comme grand chef en 1930. Sa résidence était à Ibjaal, assez près de la frontière des Ba Mbunda. On le désignait encore sous le nom de « ngaal ibjaal » = *chef d'Ibjaal*.

Ce village ne se distingue ni par son étendue, ni par le nombre de ses habitants; il n'est pas bon, jugent les B.,

d'habiter près du *grand chef* = « mbwoil wu nen ». N'empêche que seul Ibjaal peut se nommer « ikup la bwal » = *l'ainé des villages*; ou encore « museng ibjaal », comme qui dirait *capitale Ibjaal*.

Chefs subordonnés.

Sous Kandol on rencontre toute la série de chefs subordonnés. On les nomme « ngaal », « nkum ». Tel chef change de nom au moment de sa prise de possession de l'autorité. C'était le cas pour le chef du village d'Intsoem, qui changea de nom et s'appellera dorénavant « ngaal intsoem », comme nous avons eu plus haut « ngaal ibjaal ». Au lieu du nom du village on peut y substituer, pour des motifs qui nous échappent la plupart du temps, le nom d'autre chose. Le chef d'un des Mankondo se nommait « ngaal a nto » = *chef de la source*. De quoi s'agit-il ?

Le nom de « nkum » se prête également à des combinaisons de cette espèce. Tel chef d'un des nombreux Ntsjen de la région se fait appeler « nkum unen » = *grand chef*, alors que c'est tout, sauf un grand chef. Les Ba Dzing du Nord connaissent la même habitude. Ainsi la femme-chef que les Blancs appellent Kumukari n'est que le nom massacré de « nkum mukaar » = *femme-chef*. De même chez les gens de ces parages, encore, un des tout grands chefs se nomme « nkum itjitjirii », ce qui veut dire *petit chef*. Même coutume enfin chez les Ba Dzing-Mukene. Comme nom propre du chef d'Ibel on rencontre « nkum ibel ».

Ne concluons pas maintenant que cela est la règle générale; bien des chefs gardent leur nom, ou, mieux, un de leurs noms (chaque Mu Dzing en a deux, parfois trois). Ainsi, chez les B. on rencontre Pili Pili = *poivre*; Mukup = *l'ancien chef* de l'autre Mankoon : il est notablement plus jeune que son collègue Ngaal a nto. Mbeemba, chef de Zulubang; je ne sais au juste ce que ce nom veut dire : l'un ou l'autre oiseau de proie, si je me rappelle bien. Chez les Ba Dzing-Mukene : Mija, chef de Mandzom; Kumu

Kum, chef du village indigène d'Ipamu, mort pour le moment; Kabongo, le chef actuel, son successeur.

Remarquons que je ne trouve aucun nom de chef où entre la combinaison avec le mot « mbwoil », qui signifie chef.

Sous ces chefs se rangent alors les *chefs des hameaux* respectifs « kubjaal », qui ont de l'autorité sur un « ibeel » ou « mudzup a bwal » = *hameau*.

L'Etat a conféré en 1930 les grandes et petites médailles aux chefs coutumiers. Kandol a obtenu la grande médaille, qui lui revenait de droit sur une partie de son territoire; d'autres ont eu la petite. Le chef Pili Pili a protesté contre l'autorité de Kandol. Le jour de la palabre les gens de Kandol savaient encore dire très exactement tout ce que l'ancêtre de Pili Pili avait dû payer au « ngaal ibjaal » de ce temps. Le prix comportait autant de femmes, de chèvres, de poules, etc. Nous avons parlé de cette querelle (sect. 1, ch. III).

La *médaille* porte le nom de « palata » ou de « mundaj »; ce dernier n'est qu'une corruption du français « médaille ». Le premier terme est dû à l'influence des Missions religieuses, qui se servent de médailles et les appellent : « palata ».

Insignes de chef.

Le principal des insignes de chef consiste dans le port des « kjeeng » = *anneaux*; on entend encore un terme plus général : « majaa mawa bwaar ba mfum » = *les chefs portent des anneaux*; « majaa iswi ki ba mbwoil » = *les anneaux sont le signe distinctif des chefs*. Les Ba Dzing-Mukene préfèrent les anneaux en cuivre jaune; les chefs des B. en portent ordinairement en zinc.

Seul le chef peut se promener avec une *lance* = « ikong », à la main; c'est un autre signe de son autorité (pl. XIX).

Un troisième signe de chef est le *bâton de chef* = « itel », « lutel » ou « ilwang ». C'est un bâton d'un bois bien déterminé probablement, orné de petits *clous* = « ntsoj ».

Chez les Ba Dzing-Mukene, le chef seul a le droit de porter une ceinture ornée de fils de cuivre. Le « mukaap » = *ceinture* n'est qu'une lanière de peau autour de laquelle on a grossièrement enroulé un fil. Le bord supérieur du pagne retombe au-dessus de la ceinture.

Les chefs à tendances plus modernes ont fait enlever leurs anneaux, devenus inutiles désormais, puisqu'ils portent le costume européen avec de longues manches. Ils ne portent plus de ceinture ornée de fils de cuivre, car ils se servent d'une paire de bretelles. Ils ne se promènent plus la lance à la main, mais un gamin les suit portant un fusil que telle ou telle compagnie leur a donné en échange de leurs services. Il ne reste donc que le bâton et il est en train de disparaître lui aussi, comme un vestige d'un passé définitivement oublié. La médaille, mise pour les circonstances solennelles, indique seule l'importance de celui qui la porte, et avec quelle dignité!

Sous-chef.

Chaque chef a un remplaçant tout désigné: le « ntsej » = *capita du village*. Si le chef doit s'absenter pour l'un ou l'autre motif, c'est le capita qui prend sa place. Quand l'État réquisitionne les hommes ou les femmes du village, le chef ou le capita les accompagne. Il semble que la charge de « ntsej » soit héréditaire, comme celle de chef. On saura donc longtemps à l'avance qui occupera cette charge une fois que celui qui la détient actuellement viendra à disparaître. La charge est héréditaire dans un clan autre que celui du chef.

Cour.

Les chefs des B. n'ont pas d'autre cour que ce sous-chef. Leur suite peut se composer d'un ou de deux hommes qui sont des membres de leur famille avec un ou deux messagers; c'est tout.

Rappelons-nous que lors de la révolte des Ba Ngoli (1924-

1925), le grand chef Benoît, tué et mangé à Oveke par ses propres sujets, n'était accompagné que de son beau-frère Jakobo et de trois gamins. Or ce Benoît était le grand chef de tout le groupe des Ba Ngoli de l'Est.

Pouvoirs de chef.

La grande prérogative du chef est de pouvoir trancher les palabres. Nous aurons un paragraphe spécial qui traite cette question; nous n'insistons donc pas pour le moment.

Le chef a-t-il le droit législatif? Il serait difficile de donner une réponse unique à cette question; la coutume est trop sujette à fluctuations dans le pays des B. La personnalité du chef joue ici un rôle des plus importants. S'il sait se faire respecter, s'il a ce que les B. nomment « *bumbwoil* » = de l'*autorité*, son influence pourra s'étendre à régler des affaires qui autrement vont lui échapper. Dans certains villages des B., le chef semble devoir faire attention à la volonté des anciens.

Ce qui aide à concilier du respect au chef c'est qu'on le considérait comme le médiateur attitré entre les ancêtres défunts et les vivants. C'est avec lui que ces derniers communiquent en songe. Si les défunts du clan occupent une place si en vue dans l'esprit des B., le chef, lui, est le mandataire des défunts. L'État peut installer un autre chef, il n'aura rien à dire; les ancêtres ne le reconnaissent pas, ne lui diront rien, car il n'est pas de leur choix.

Ruinant dès lors la croyance aux ancêtres, telle que se la représentent les B., on conçoit que l'autorité du chef ne puisse pas ne pas être ébranlée.

Succession.

Les B. suivent en ce domaine le système matriarcal. Le fils du chef n'est donc pas même du clan du chef; il ne saurait donc pas continuer le clan des ancêtres. Aussi ce n'est pas le fils qui succédera au père. Ainsi au village d'Intsœm, où la famille du chef appartient au clan de

« ngoj », ce ne sera pas Nganton, le fils de Ngaal Intsœm, qui succédera à son père, mais ce sera Maaaj Maaaj, l'aîné d'une des sœurs du chef, qui prendra la place de son oncle maternel. Le cas présent était très clair, mais souvent cela se complique d'une foule de palabres. On tentera l'affaire si plusieurs candidats sont en présence. Ils n'ont pas tous la même chance, c'est bien entendu, mais ils essaient toujours. Les B. ne considèrent pas comme du temps perdu tout celui qu'ils consacrent à palabrer.

« Mbwul mukaar » ne se dit pas de la femme du chef; celle-ci s'appelle : « Mukjaaj a mbwul »; « Mbwul mukaar » est la *sœur du chef*; son fils aîné sera le chef à la mort de l'oncle.

Il arrive aussi qu'un intrigant s'achète la succession à prix d'argent. D'autres y vont encore plus rondement; ils usurpent tout simplement de force ce à quoi le droit ne saurait les mener. On dira cela « wal bumbwoil ji ngol » = *accaparer le pouvoir de force*; ou d'un terme : « dzor bwal » = *usurper le pouvoir*.

Remarquons enfin que le chef se confond souvent, mais pas toujours, avec le possesseur du sol. Si le cas se présente que le chef se distingue du possesseur, ce dernier est de loin le personnage le plus en vue des villages situés sur ses terres. Le chef devra déployer des prodiges d'adresse pour ne pas froisser cet homme, qui d'un mot peut lui rendre la vie impossible. Chaque jour n'est pas rose, on le voit bien, même pour les chefs. On va en reparler.

Exercice du pouvoir.

Le chef exerce toujours personnellement l'autorité qui lui est dévolue. Deux exceptions se retrouvent dans tout le territoire des B. C'est le cas d'un chef mineur et le cas d'une femme-chef.

Le chef mineur. — Quand le neveu qui est appelé à la succession n'a pas encore l'âge requis, un tuteur prend la

place du chef défunt. On lui obéira tant que durera la minorité de son neveu.

Quand cette minorité cesse-t-elle? Elle durera peu de temps si l'héritier est vif d'esprit. Elle se prolongera si l'héritier semble peu apte à diriger le village, si le tuteur n'abuse pas trop de son autorité, etc.

Le tuteur doit être choisi dans la famille du chef, famille entendue selon les B., évidemment. Ce sera, si faire se peut, un frère du défunt.

Femme-chef. — La « nkum mukaar » = *femme-chef* porte les anneaux, ce qui n'empêche pas qu'elle aille aux champs avec les autres femmes de son village. Son mari se charge alors de toute l'organisation de la chefferie. Au « mudim a mbwoil » = *mari du chef* à trancher les palabres, à recevoir les ordres de l'Etat, etc. C'est le seul cas où le fils succède à sa mère dans la chefferie.

Chef de village et chef de terre (1).

Tous les chefs de terre sont chefs de village, mais le contraire ne se vérifie pas toujours; ils se trouvent par conséquent en état d'infériorité par rapport à ces gens. Le P. Nizet, qui me transmet ces détails, croit voir dans cette différence le fondement de la distinction entre le nom de « ngaal », qui signifierait chef possédant le sol, et le nom de « mbwoil », qui ne s'appliquerait qu'aux chefs de village, sans plus.

Ainsi le chef « Ngaal a nto » est chef de village en même temps que chef du terrain de Makoon. Par contre, les chefs de Ndung, Lebang et Lukwil, ne sont par les propriétaires du sol; aussi ne portent-ils pas le titre de « ngaal ».

Chaque fois que la chasse leur donne une prise, il faut qu'une cuisse passe au propriétaire terrien. Supposons que ce soit un léopard, il faudra lui passer également la four-

(1) Renseignements fournis à l'auteur par le R. P. Nizet, O. M. I.

rure de la bête. Les chasseurs donnent leur cadeau à leur « mpja » = *oncle maternel*; celui-ci dépose le cadeau chez le chef du village. Si celui-ci n'est pas le propriétaire, à lui d'aller porter le cadeau au propriétaire foncier.

§ 2. Sujets libres.

Redevances dues au chef.

Nous avons déjà mentionné ailleurs la partie du gibier qui revient d'office au chef du territoire sur lequel on a tué un gibier. On lui doit une *cuisse* = « ipeel » ou « lukul » (sect. 3, ch. III, § 2).

Devoirs à l'égard du chef.

Le chef a droit aussi à ne pas être salué comme tout le monde. Même ici on observe la hiérarchie des valeurs.

Pour le grand chef, voici le rituel d'usage. L'individu commence par s'asseoir à terre, touche le sol de ses mains, se lève, puis salue deux fois en battant des mains, comme on le dira. Cette manière de saluer porte le nom de « bæœl mbwoil ».

Pour un simple chef on s'y prend autrement. Qui veut « pa nkwum » appuie les deux paumes des mains l'une sur l'autre dans la position verticale devant la poitrine, dans la direction du chef. On les écarte doucement; on les referme en frappant un coup. Pendant cette opération on dit « hin nkwum », ou bien « hin mukal ». Si le chef accepte cette offrande de soumission, il daignera répondre « hin » et lève légèrement la tête.

Pour le salut que les B. nomment « pa mbal mbwoil », je n'ai aucun détail, sauf le nom.

« Sa isaa » veut dire certainement saluer; mais est-ce une formule qui soit propre à la salutation réservée au chef?

Quand le chef s'adresse à ses gens, même à ceux qui ont

déjà trois ou quatre enfants, il leur dira toujours « baan » = *enfants*, ou « mbeel » = *enfants*. Eux, de leur côté, se disent « bi ba mbeel ba mfum » = *nous sommes les enfants du chef*.

§ 3. Clan.

Clan totémique.

Tout Mu Dzing, quelle que soit la sous-tribu à la quelle il appartienne (et ce point lui est commun avec les tribus des Ba Ngoli et des Ba Dzing-Mukene) se groupe dans un « mbil » = *clan* caractérisé par la parenté avec un animal ou, plus rarement, avec un arbre.

Les clans des B. comprennent tous ceux qui descendent d'une ancêtre commune. Le signe de l'appartenance aux mêmes clans sera la parenté commune avec l'animal totem. D'où la stricte défense de tuer cet animal; mais ici il est des cas de force majeure : supposons que l'on soit du clan du léopard; en tout cas, jamais ils ne peuvent manger de la viande de cette bête. Cette interdiction de manger la chair, soit de la bête de la forêt, soit du poisson, ne repose que sur les membres de ce clan; les autres peuvent en manger impunément.

Et si quelqu'un n'observe pas ce tabou? Il s'expose à voir son corps rempli de *gale* = « mpœœr ». Le cas doit être très rare d'une violation de cette règle. Nous avons mis ailleurs cette défense en rapport avec la croyance à la réincarnation de l'ancêtre défunt dans le corps de l'animal totem.

Quelques animaux sont exclus de tout clan : « ngul » = le *sanglier*; « ndzoo » = l'*éléphant*; « nkim » = le *singe*.

La parenté clanique ne se restreint pas aux membres parents habitants d'un même village « batung » du « mbil a bwal ». Chaque village contient plusieurs de ces « mbil ». Je ne saurais dire si à l'intérieur du village les individus du même clan groupent leurs maisons les unes contre les autres; c'est probable.

A titre d'exemple, voici la répartition des « mbil » dans quelques villages de la région dont nous nous occupons.

INTSOEM : « imbiim », « ngoj », « mbel », « ntsong », « bukwon »;

MANKOON : « mukong », « makoon », « ngoj », « ntsjen », « intsum »;

MBILA : « mpuum », « intsum », « mbeem »;

KJANG : « mukong », « buleum », « inkuu », « ntsong ».

Remarquons que plusieurs clans portent le nom de villages tels qu' « imbiim », « mbel », « ntsong », « ntsjen », etc.

Le clan « makoon », est-ce celui qui possède le terrain à Makoon? (Les Blancs nomment le village « mankondo ».) Nous avons déjà dit que le clan « ngoj » est celui de la famille des chefs d'Intsœm.

Il peut même se faire que des gens appartenant à des races diverses, mais ayant un de ces animaux totémiques communs, se considèrent comme parents. Ainsi les gens du clan de « sej » à Kilombo, chez les Ba Mputu, se considèrent comme apparentés au sang de ceux du clan « intsum » dont il est question plus haut. Le même phénomène se retrouve avec des clans des B. et des Ba Ngoli, parce que la défense totémique porte sur le même animal.

Il en résulte toute une série de droits et de devoirs. L'individu peut compter sur l'assistance de tout le groupe quand il sera dans le besoin; quand il sera condamné dans une palabre à payer une amende; quand il s'agira de réunir la somme d'argent nécessaire pour le paiement de la dot de sa femme; quand l'infirmité l'empêchera de remplir ses obligations et qu'il pourrait en résulter une perte pour le clan.

Lui, par contre, devra se mettre tout entier à la disposition du chef du clan. Ses enfants seront plus les enfants du clan que les siens. Ce sont des jeunes forces qui devront prendre sur elles de développer le clan quand l'âge sera arrivé. L'individu n'est pas soumis au groupe; ce serait

normal; il est absorbé par le groupe, au point de ne pouvoir quasi pas bouger sans l'assentiment du chef de la lignée.

Notons, enfin, que les clans sont apparentés entre eux. C'est ainsi que les terres des clans éteints lors de la maladie du sommeil ou lors de la dysenterie sont passées par hérédité aux clans apparentés.

« **Batung** » et « **Batong** ».

Quand on demande aux B. comment ils rendent l'idée d'ami, ils vous répondent par une des deux formules qui se trouvent en tête de ce paragraphe. Au point de vue du sens, il n'y a pas de différence. Si on leur demande de traduire ce terme par une périphrase, ils diront : « batung », qui se dit de gens du même clan et de gens du même village. Or nous savons que ces deux appellations ne se recouvrent pas. A-t-on affaire aux gens qui appartiennent à un même clan à l'intérieur d'un village donné?

On pourrait croire qu'il s'agit d'une espèce de classe d'âge entre les jeunes gens; mais voilà que le terme s'emploie aussi entre les femmes. Dans la région un arbre écrase quatre femmes dans sa chute. « Bakaar bakaa lila batung baba » = *les femmes étaient à pleurer leurs compagnes.*

Le même terme se dit encore pour désigner les animaux qui appartiennent à une famille identique : « nkwe ji ndzema mbil aje, butung bande » = *le léopard et le chat appartiennent à un clan; ce sont des parents.* On dira de même du chat qui détient un rat entre les dents, alors que d'autres chats lui envient cette proie : « ndunduu kuja ngeeng butung bande » = *le chat gronde ses amis.*

Dans le sens le plus large on rencontre alors « butung », signifiant : ami, sans plus tenir compte de la race ou du village : « ta butung ji baar bani mbi » = *engager l'amitié* (notez le passage du concret à l'abstrait) *avec des*

méchants. Un ami infidèle se dira « butong ba ikuj » = *ami de mensonge*.

On doit donc dire que « butong » désigne les rapports d'amitié, soit dans le clan, soit en dehors.

Citons de plus la traduction d'un passage bien connu de l'Évangile : « Judas kajela Jesu, bakaa sa mu *butung* bande » = *Judas vendait Jésus; on le croyait de ses amis*.

Clan matriarcal.

Nous venons de montrer que le clan est totémique; maintenant nous y ajoutons qu'il est matriarcal.

Il est facile de remarquer, en effet, que le totem se transmet par la mère, l'enfant appartenant au clan de la mère, non à celui du père. En cela ils restent logiques avec leur conception de la descendance par le sang (filiation utérine) : « partus sequitur ventrem ».

D'où nous avons également pour la succession au pouvoir et pour les lois de l'héritage des biens, non pas la transmission de père en fils, mais d'oncle maternel à neveu.

Cela se remarque d'ailleurs dans la nomenclature des noms de parenté; le terme « koom » les accompagne tous :

Oncle maternel	= taa koom;
Parents par le sang.	= ba koom;
(ligne utérine)	
Tante maternelle	= maa koom;
Neveu.	= mwan koom;
Cousine du côté maternel.	= mwan mukaar koom;
Belle-sœur	= mukjaj koom;
Beau-frère	= mulij koom.

Un autre indice se trouve encore dans la possibilité pour les femmes de remplir les charges de chef de village. Mais possibilité ne dit pas obligation; nous ne sommes donc pas en régime de matripotestalté.

Nous avons vu que pour le mariage il n'y avait pas non plus obligation pour le mari d'aller habiter le village du

clan de son épouse; donc pas de matrilocalité exclusive non plus, semble-t-il.

Pour de plus amples explications du régime matriarcal, nous renvoyons au livre du R. P. Van Wing, *Etudes Bakongo*.

CHAPITRE III.

L'ORGANISATION JURIDIQUE.

§ 1. Droit civil.

Propriété.

Les B. reconnaissent une propriété mobilière. La chose meuble est la propriété de celui qui a fait l'objet. Ce sera le cas pour les nattes, les rouleaux de corde. Même règle pour les choses que l'homme en question n'a pas fabriquées, mais qu'il détient de par sa propre adresse. Ici viennent en premier lieu les produits de la cueillette et de la chasse. Soit les chenilles, les feuilles ramassées le long de la route, le gibier pris dans ses filets, le poisson dans ses pièges. On pourrait aisément multiplier les exemples à l'infini.

La propriété immobilière existe pareillement chez les B. L'immeuble est la propriété de celui qui l'a constitué tel. Ainsi la maison est à celui qui l'a bâtie; les bananiers appartiennent à celui qui les a plantés; les légumes à qui est allé chercher les racines dans la forêt.

La propriété collective se retrouve dans les villages des B. On la désigne sous le nom de « ntsjang ». Elle s'exerce certainement sur les chèvres.

Peut-on vendre sa maison? J'imagine que chez pas mal de B. cette question doit provoquer de l'étonnement. Ils ne doivent pas être si nombreux ceux qui n'ont jamais fait l'association entre ces deux concepts. Si quelqu'un désire une maison, la forêt est là, produisant gratuitement tout ce qu'on peut vouloir ou désirer en cette matière.

Pour la propriété foncière, les B. suivent les idées d'un grand nombre de Ba Ntu. Les vrais propriétaires du sol sont les anciens du clan, non pas ceux qui ici sur terre ont un âge vénérable, mais les défunts, ceux qui résident dans le « bwal pankaa madza » = *village près de l'eau*, village sous terre, on ne sait trop où.

Il suit de là immédiatement que personne des vivants n'a le droit ni le pouvoir d'aliéner la moindre parcelle du terrain des ancêtres. Les vivants n'en sont pas les propriétaires, mais simplement les dépositaires; ils peuvent en jouir moyennant certaines redevances à payer aux ancêtres, comme on l'a déjà fait remarquer.

Arrive maintenant un Européen qui veut s'établir sur le terrain d'un tel ou d'un tel; il achète un bout de terrain, remplit les formalités que requiert l'Etat; il paie le chef, y ajoute encore force cadeaux, etc., puis est tout ahuri d'entendre dire un jour par ce même chef que ce terrain est resté sa propriété. Bien sûr le chef, pas plus que le dernier de ses sujets, n'a le droit d'aliéner définitivement la terre dont les propriétaires sont les survivants dans l'autre vie.

C'est à la lumière de ces données qu'il faut apprécier, au point de vue indigène, les tentatives qu'a faites l'Etat de reviser les frontières de certaines chefferies. Ces tentatives sont condamnées d'avance et sans la moindre valeur.

Ce que peut bien faire le chef, et c'est en ce sens qu'il entend ce que nous nommons contrat d'achat, c'est concéder un usufruit perpétuel; il s'engage à ne pas vous priver de ce que vous lui avez demandé, moyennant quoi vous lui avez payé ceci ou cela. Il ne saurait donc être question de propriété foncière individuelle, comme nous l'entendons. Il existe des objets communs à tout le clan, mais dont l'usufruit peut passer à tel ou à tel, en sorte que cet individu acquiert un vrai droit sur les produits de cet objet. L'exemple classique est le palmier. De soi aucun palmier n'appartient à tel ou tel, mais tout membre du clan peut se choisir tel ou tel arbre inculte, peut se mettre à l'exploiter.

Par le fait même les autres membres du clan se voient interdire d'y cueillir des fruits, d'y tirer du vin de palme.

Un autre exemple : Toute la forêt du clan est à la disposition du clan et des individus qui veulent y tailler un champ de manioc ou autre. Ils peuvent exploiter autant qu'ils veulent. Mais une fois leur champ épuisé et abandonné, toute la communauté peut, après un certain nombre d'années, profiter du travail des premiers. La même chose vaut pour d'autres individus, pourvu toutefois que les premiers aient abandonné leur travail. On ne peut pas dire que la communauté reprend ses droits; elle ne les a jamais abandonnés.

Propriété entre époux.

La règle tout à fait générale est la séparation des biens. La chose est manifeste pour ce que chacun des conjoints apporte à la case commune. Mais aussi durant leur union cette disposition continue. L'argent du mari ne passe pas du tout entre les mains de son épouse et vice-versa. Il n'existe pas de pécule où les deux puissent aller puiser à volonté. Si l'un donne quelque chose à l'autre, ce sera sous forme d'un emprunt et il s'agira de rembourser plus tard. Pas de propriété commune ici.

Ce que chacun gagne par son travail personnel lui appartient en propre; il en dispose sans même consulter l'autre; sur ce point homme et femme sont sur pied d'égalité.

Il y a beaucoup de travaux où le mari et la femme ont pris une part active; la présente étude en a énuméré un bon nombre. Les deux seront rémunérés; mais est-ce toujours selon les règles de la justice? Ce sera, en tout cas, selon les règles de la coutume, mais la part du lion revient au mari.

Vol.

Je ne compte pas moins de six façons dont les B. peuvent exprimer le nom du voleur : « mwan a kup », « kwuup »,

«mwan a kwuup», «naa kwuup», «mujip», «mvuup», et comme nous ils ont l'expression «ngja loo labœl» = *tu as la main longue.*

Pour eux voler est mauvais. Et quoi qu'en disent des gens qui prétendent bien connaître les indigènes, pour les B. voler est mauvais, aussi bien quand il s'agit d'un Européen que quand il s'agit d'un Noir; il est vrai que l'abondance des bibelots dans une maison d'Européen leur en fournira plus souvent l'occasion.

Ecoutez cette maxime : «binkja binkje ijiim ji miji, ku wal; ba bufula mœn binkja bingja ku jiiip» = *si tu vois des objets appartenant à autrui, ne les vole pas; si eux voient tes affaires, ils ne les enlèveront pas non plus.* De même cette recommandation d'une mère à son fils : «ngja iwen ji mvuup, ngja sa iwe mvuup waa» = *tu fréquentes un voleur, tu deviendras voleur comme lui.*

Outre le vol qu'ils désignent par le terme «jiiip» = *voler* les B. ont un terme spécial pour désigner le fait de voler lentement, de déplacer chaque jour les objets plus près de la porte jusqu'à ce qu'un jour ils disparaissent pour de bon; ils appellent cela «naam».

Faut-il dire qu'il existe toute une organisation de fêtes contre les voleurs? On peut les classer en trois groupes :

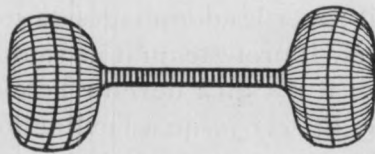
Il y a d'abord un fétiche préventif : «mutuk». Le fétiche est attaché à un arbre dans les champs. Il a la puissance d'inspirer une crainte salutaire à tout individu qui aurait des velléités de venir partager indûment les produits des champs. Mentionnons ici les arachides en particulier. Enfermé dans un tesson dealebasse, le fétiche est mis bien en vue. Il faut que le voleur le remarque dès son entrée dans le champ.

Il faut croire que ce dernier ne suffit pas, même pour les B. C'est pour cela qu'ils ont inventé le «musaa», qui est un fétiche qui désigne le voleur. Le fétiche en question

reste entre les mains du féticheur. Le volé s'en va le trouver, lui expose les circonstances de son dépouillement. Le féticheur lui indique alors le prétendu voleur. Tout cela moyennant finance, bien entendu. Le frustré va trouver le voleur et lui intime l'ordre de restituer son bien immédiatement. Si le féticheur a bien deviné et que l'autre avoue l'affaire s'arrangera vite. S'il n'avoue pas, et ce sera le cas neuf fois sur dix, on a recours au fétiche pour faire avouer le voleur. On en parlera dans un instant.

Si le coupable désigné était l'ami du frustré, ils iront trouver ensemble un féticheur plus sérieux.

Pour désigner le coupable du larcin, voici comment notre homme s'y prend : Le féticheur agite un instrument



Mbwaj.

à grelots, « mbwaj », regarde dans un vase plein d'eau, comme s'il y lisait le nom du coupable; enfin il le dit. Cet instrument « mbwaj » consiste en une liane de 30 centimètres. Aux deux extrémités on trouve une petite sphère aplatie qui contient des grelots. L'instrument sert encore à d'autres usages qu'à celui qu'on vient de lire; les porteurs de charges s'en servent également.

Il existe enfin un troisième fétiche qui a comme propriété de faire avouer le coupable. Il s'agit là d'une petite calebasse qui contient tout un tas d'ingrédients. L'inculpé doit la prendre en main comme signe de son innocence. S'il ment il mourra; c'est du moins leur idée. Il est rare que le résultat ne soit pas atteint effectivement. Non par l'effet de la calebasse, c'est trop clair, mais par l'autosuggestion du voleur, convaincu que sa fin approche.

§ 2. Droit pénal.

Quand quelqu'un est surpris en flagrant délit de vol : « tjan muur » = *surprendre quelqu'un*, il perd toute contenance. Qui n'a pas assisté à la scène grotesque d'un grand gaillard arrêté et lié par trois, quatre gamins et amené comme cela devant le chef ou le propriétaire du champ où il était occupé à voler ?

L'interrogatoire commence. Pourquoi as-tu volé ? — Je n'ai pas volé. « Aaj, tung me » = *non, pas moi*. Il est sûr qu'on reçoit cette réponse. Ils doivent répondre quelque chose, pensent-ils.

Si c'est un adulte qui a volé, on commence par lui donner une raclée dont il se souviendra encore longtemps. Après cela il doit payer les dommages de son vol et de tous ses vols antérieurs. Il proteste qu'il ne saura payer. Cela ne le sauvera guère; il n'a qu'à devenir l'esclave pour dettes de son créancier. Et cela jusqu'à l'extinction de la dette.

Si le voleur est un petit enfant et si le vol a été commis dans la case de la maman, celle-ci lui administre la punition du poivre.

Il n'y a que les mamans qui puissent, semble-t-il, administrer cette correction et encore à leurs propres gosses seulement. « Musi ndzung panje miji » = *mets-lui du poivre dans les yeux*. Elle prend le gosse là où elle sait l'attraper, lui ouvre violemment les paupières; malgré ses cris de douleur, elle lui saupoudre le globe oculaire de poivre finement pilé. Si les premiers cris du gamin sont poussés pour éveiller le sentiment de la pitié chez la maman, cette comédie finit promptement. Ses « ee maa ee! ee taa! ee taa! ee mpje ame! ee mpje ame! ee maa me iku = *hé, maman, je meurs!* » sont des cris sincères.

Dans ces circonstances, les gosses s'entr'aident beaucoup. On ouvre les paupières du malheureux, on y verse quantité d'eau pour enlever le *piquant du poivre* = « busaj ba ndzung », « mubwul a ndzung ». Dès que les douleurs

deviennent un peu supportables on conduit le gamin à l'eau, on l'y plonge, on rince ses yeux, on les rince encore et encore jusqu'à ce qu'il ne lui reste plus que le souvenir de l'aventure qu'il a eue avec sa maman.

Puis il doit raconter ce qui lui a valu ce traitement, s'il a injurié les passants, s'il a volé dans la maison de sa mère et quoi; ou du moins s'il en a été accusé, faussement c'est entendu, de n'avoir pas autrement distingué entre le mien et le tien, si ce n'est que le mien était à garder, le tien à prendre.

Palabre.

Plusieurs noms désignent une chose qui occupe une si large place dans la vie de tout Mu Dzing. On dit, avec sensiblement la même valeur, « ntsang », « ndaa ». Veut-on insister et dire que l'affaire est déjà introduite en justice, on dira « mbang ». On s'est déjà battu : « nwan ».

Avoir une palabre sur les cornes peut s'exprimer de diverses façons également; on entendra, par exemple, « wa ane ntsang » = *être avec une palabre*; si la chose est déjà plus avancée, on dira « sa mbang ».

Les B. aiment à palabrer. Mais cela coûte de l'argent. Le chef ne siège pas gratuitement; pendant tout ce temps il y a, de plus, tout un monde à nourrir, monde qui a tout avantage à laisser traîner les affaires. Les voilà délivrés de devoir chercher leur nourriture durant tout ce laps de temps. Le client qu'ils viennent défendre doit s'évertuer à se les concilier. Leur témoignage fera peut-être trancher la palabre en sa faveur; or, pour cela la toute première condition est de ne pas laisser ses hôtes mourir de faim. La palabre officielle ne sera pour un bon nombre que ce à quoi ils se résigneront. Je sais bien que tous ces frais ne tombent pas sur un individu, que le clan tout entier se sent lésé dans la personne d'un de ses membres; n'empêche que les B. connaissent la valeur de l'argent aussi bien individuellement qu'en groupe. On tâchera donc de s'enten-

dre : « ku lateen ntsang » = *nous ne palabrerons pas*; on s'arrangera entre soi : « ntsang abi, luteena bi bje bwel » = *nous nous arrangerons à l'amiable*.

Il y en a même qui vont jusqu'à s'interdire les palabres. En présence des « batung » = *parents* les deux partis contractants s'engagent à ne jamais avoir de querelles entre eux, de faire tout leur possible pour en éviter jusqu'à l'occasion. On prend un bout de paille, une feuille; on la déchire de façon que chaque parti conserve un bout en main; puis on jette les deux tronçons. Cette opération symbolique se nomme « kjel lukaj » = *couper une feuille*; ou « kjel muleeng » = *couper une herbe de la brousse*. La cérémonie achevée, A dit à B : tel jour je viendrai t'apporter 10 calebasses de vin de palme. B. doit veiller à ce qu'on ait à manger. On vient; c'est alors à B. à déterminer le jour où lui s'amènera avec du vin de palme; A s'occupera ce jour-là de la ration de manioc.

Ce n'est pas fini. Quand A arrive avec son vin de palme, on mélange du « musœm » au vin d'une calebasse; tous deux en boivent. Le « musœm » désigne de la terre rouge qu'on trouve en abondance dans certains ruisseaux. Puis ils s'écrient « bi ladii nkwej » = *nous avons mangé les querelles*. Il n'est pas impossible que la cérémonie se répète chez A et chez B.

Parfois les dernières niaiseries provoquent toute une palabre. Un regard de travers, suivi d'un accident. Or la logique des B. admet comme évident par soi *post hoc, ergo propter hoc*. La moindre dispute où le sang a coulé, une goutte de sang suffit; disons même que le sang ait perlé. Immédiatement les esprits s'échauffent; on n'est plus maître de soi; il y a palabre. Les affaires plus graves provoquent aussi l'intervention de tout le clan. Un meurtre constituait autrefois un *casus belli*; l'État y a mis un peu d'ordre; maintenant cela se réduit à la proportion d'une palabre. L'adultère avec une femme de chef est tout ce

qu'il y a de plus grave. Autrefois cet homme ne sortait pas vivant des mains de celui dont il avait lésé les droits.

La sagesse des B. leur a fait remarquer depuis longtemps que la querelle n'est le plus souvent qu'un rien à ses débuts, mais qu'elle prend de l'importance au fur et à mesure que les passions s'en mêlent. « Ntsang ijel » = *l'affaire a mûri*, disent-ils, c'est-à-dire a pris des proportions démesurées. Inutile de dire que des batailles entre gamins sont parfois à l'origine de grandes disputes. Une succession mal réglée de l'avis d'un des intéressés, même sans espoir de gagner le procès, mais uniquement pour faire payer à la partie adverse tous les frais que lui occasionnera le procès, à supposer qu'elle ait gain de cause. Il est des clans qui vivent en inimitié depuis des générations déjà. Imagine-t-on une source plus féconde de procès que de les réunir dans un seul village, comme cela s'est vu plus d'une fois. Les meilleures intentions animaient l'agent de l'État, qui procédait à des assemblages de ce genre; mais la bonne volonté ne suffit pas toujours, on le voit bien. Aussi ces villages ont disparu dès que l'agent était retourné chez lui.

Les femmes jouent un rôle important dans des litiges de cette catégorie, non pas parce qu'elles interviennent, mais parce que c'est à cause d'elles que la palabre se produit. La jalousie entre deux femmes entraîne la mésentente entre les maris, et le reste suit.

Une autre fois ce sera la vengeance du clan A sur un individu du clan B qui a fait du tort au clan A. Il se peut très bien que le garçon ou la fille victime n'ait rien commis contre le clan A. Mais en sa personne le clan A voudra endommager le clan B. Notons que la loi du talion serait déjà une perfection dans des pays où le vol d'une poule se compense par le vol de trois poules; le vol des trois poules appelle de la part du premier voleur le vol d'une chèvre et ainsi de suite. Le meurtre n'en est pas exclu; on en arrive alors à ces palabres dont le dossier est d'une com-

plication rare et remonte au temps où les Européens n'étaient pas encore installés dans la Colonie.

On le voit, les individus commencent par se rendre justice à eux-mêmes et encore une justice à leur façon. Ce n'est que quand les choses sont arrivées trop loin qu'ils s'avisent de recourir à la palabre. Le chef aura la juridiction nécessaire pour faire fonction de « ntseen » = *juge*. *Trancher une palabre* se dit « boj ntsang », « teen ntsang ».

Le jour déterminé : « iluu i ntsang » = le *jour de la palabre* l'accusateur arrive avec le plus possible de partisans; cela fait bonne impression. L'accusé fera de même de son côté. Chaque groupe a un porte-parole, l'un pour traduire l'accusé en justice : « baam muur » = *accuser*; on entend également « fuun muur »; l'autre pour se défendre et s'il y a moyen pour accuser l'autre parti. Quand leur intérêt est en jeu, ils ne reculeront pas devant l'accusation de leur propre frère. Que le pur désir de la justice lésée et réparée ne les anime pas, cela devient tout à fait clair quand, à la fin d'une démonstration, ils répètent le refrain : « kubong nde kubil » = *il serait bon qu'il paie*.

Il ne suffit évidemment pas d'affirmer; il faut prouver. Avec un talent très réel de la parole, des connaissances très exactes (complétées par des interjections des gens de leur groupe) de toute l'histoire du clan, les B. sont de très piètres raisonneurs. Ils mêlent l'accessoire à l'essentiel, se permettent de longs *excursus*, qui ne viennent rien faire à la palabre actuelle, mais qui leur sont suggérés par la prononciation de tel ou de tel nom connu de leur histoire du clan. Ainsi si un des ancêtres était un fameux chasseur, soyez sûr qu'on va vous servir toutes les histoires des chasses de cet individu, bien que son histoire date peut-être d'il y a trois siècles. Après cette digression ils reprennent le récit de la palabre. On les aide à retrouver le fil de leurs idées, si c'est nécessaire. Ils bavardent sur ce ton depuis sept à huit heures du matin jusque vers midi. Les B. écoutent ce bavardage sans perdre un mot

de ce qui se dit. Car c'est là surtout qu'ils apprennent à se connaître et à connaître l'histoire de leur clan. Là encore tout le monde apprend la casuistique des palabres tranchées antérieurement, la coutume vivante dans tel village, dans telle chefferie. Voilà certes de quoi tenter un ethnologue. Et toute cette procédure se fait dans une langue impeccable. Supposons maintenant que ce soit sous la présidence d'un agent de l'État; on conçoit que ce dernier, livré à un interprète, ne suit pas la dixième partie de ce qui se dit, de ce qui se chante en chœur, des réflexions que le parti adverse lance au milieu des développements de l'avocat de l'opposition, ce qui est souverainement utile pour apprécier la justesse de l'exposé.

Le jour suivant ou un des jours suivants, le juge se dispose à écouter la réponse de l'accusé ou de son avocat; les mêmes phénomènes se reproduisent, sauf que les rôles sont renversés. Ce n'est pas toujours l'accusé qui prend la parole; tous ne sauraient pas faire cela; il faut beaucoup de qualités réunies dans la même personne. On remontera bien haut pour chercher l'origine de la querelle. Quand les B. disent qu'il s'y traite « ndaa ake ndel » = de *vieilles histoires*, soyez sûr qu'il s'agit de choses dont vous ne trouverez plus de témoins encore en vie. Rien dans toute cette procédure qui ressemble à la citation de témoins, à la prestation de serment. Tout se fait en public, tout le monde a la parole; on n'a qu'à intervenir quand cela semble opportun. C'est ce qui permet au chef de se former une opinion assez objective de ce qui a dû se passer en réalité.

Je ne dis pas que le jugement sera toujours conforme à ce que le chef juge être la vérité. Il y a trop d'autres facteurs qui interviennent, dont l'argent n'est pas le moindre. Les exagérations manifestes des uns comme des autres se redressent pour qui est habitué à la marche de la dialectique des B. par les dires de ceux du camp adverse, corrigés, comme nous l'avons déjà dit, par les interruptions du premier groupe. Les omissions du groupe A se

voient développées par les tenants du groupe B. L'important pour les B. est de bavarder au moins aussi longtemps que leur adversaire. A midi l'avocat aura la gorge toute rauque; qu'importe, s'il a bien parlé.

L'affaire ne finit pas de si tôt; le chef se repose de toutes ses fatigues, consultera les anciens, les connaisseurs spécialistes du droit coutumier, attend encore. Pourquoi se dépêcher? On est bien nourri et gratuitement. Enfin arrive la « lukan » = *sentence*.

Voici quelques punitions :

Pour l'adultère : On lie l'individu les mains derrière le dos; on lui attache des pierres au cou; on lui lie les jambes et, ficelé de la sorte, on le flanque dans la Kamtsha. Il va sans dire que les chefs, dans la région des B. tout au moins, n'ont plus droit de vie et de mort sur leurs sujets; l'État leur interdit cela, d'autant plus que le chef ne conçoit pas l'exercice de l'autorité en vue du bien général, mais en vue de son bien particulier. Actuellement les chefs administrent à un individu de ce genre une véritable flagellation (1927-1928).

Pour le vol : On en a traité dans le paragraphe qui précède celui-ci. Les exactions rentrent dans cette catégorie (sect. 7, ch. III, § 1). Bien des chefs trancheurs de palabres devraient passer en premier lieu au banc des accusés, pour exactions injustes.

L'esclave qui a tenté *une fuite* et s'est fait arrêter provoque rarement une palabre. La punition est du domaine du propriétaire; personne ne lèvera la voix pour défendre l'esclave contre des coups inhumains, si le cas se présente.

Les deux grandes punitions actuellement en vigueur chez les B. sont « mubiin » « lufuur » = l'amende et « ndzwaa » = les coups.

Être condamné à l'amende se dit « bil ntsang » = *payer la palabre*. Condamner quelqu'un à la payer se dira « kjel mubiin » = *imposer l'amende*; « fuur lufuur » = *restituer le dû*; « bil lufuur » = *payer ce qu'il faut restituer*.

Il arrive que quelqu'un qui a attrapé des coups et s'éloigne ait soudain l'idée d'injurier copieusement ses bourreaux. Il le fait quand la distance qui les sépare de lui est suffisamment grande pour qu'il n'y ait plus de chance d'être repris par eux. Car si jamais dans sa fuite il trébuche et retombe ainsi entre leurs mains, on se représente facilement ce qui va se passer.

Pendant qu'on lui administre une seconde correction, un des B. lui crie « fu bul nkan » = *menace encore une fois*. Lui, tout en larmes, évidemment : comment vous menacerais-je encore ?

Les B. ne semblent pas avoir connu la détention comme moyen de punir les coupables.

Pour finir ce chapitre, disons comment ils s'expriment quand ils ont gagné ou perdu la palabre.

« Ntsang ijela kubong » = *la palabre a eu une heureuse fin*. « Mfum amupe ngol » = *le chef lui a donné de la force (raison)*. « Sa ngol munsa ntsang » = *avoir raison dans une palabre*. « Bamupe ibung » = *on lui a donné raison*. « Me ibung » = *j'ai obtenu gain de cause*.

« Beel munsa ntsang » = *être dans une moins bonne position dans la palabre*. « Mbwoil uja bii me » = *le chef m'a imposé silence*. D'autres fois on se contentera de mentionner la punition reçue. « Me banduu ndzwaa » = *à moi, on m'a donné des coups*.

CHAPITRE IV.

L'ORGANISATION ECONOMIQUE.

§ 1. Relations guerrières.

L'histoire politique des B. est encore à écrire tout entière. Dans leur vocabulaire, le mot « bir » = *guerre* se retrouve sans doute, et *faire la guerre* se dit « nwan bir ». Mais je ne saurais donner aucun détail au sujet de ces luttes. Il semble qu'ils ont occupé la région qu'ils habitent pour le

moment sans tirer une seule flèche. Toutes mes recherches au sujet d'habitants qui les auraient précédés sur ce sol, qui maintenant est le leur, sont restées vaines. « Nos pères ne nous ont rien transmis à ce sujet ».

Des souvenirs de guerre sont encore bien frais dans la mémoire des Ba Dzing-Mukene. Les témoins oculaires vivent encore qui ont assisté et parfois même été l'objet des razzias des Ba Shilele et des Ba Songameno. Ces fameux brigands tombaient la nuit sur les villages riverains des Ba Dzing-Mukene, tuaient tout ce qui leur résistait, amenaient comme esclaves, hommes, femmes et enfants.

Ils avaient tenté la même expérience autrefois chez les Ba Ngoli. Mal leur en prit. Harcelés dans une forêt inconnue, ils furent massacrés jusqu'au dernier et mangés. Ils laissèrent depuis lors les villages des Ba Ngoli, pour se rabattre sur une proie moins dangereuse : les Ba Dzing-Mukene. Encore là devaient-ils avoir quitté le territoire avant le lever du jour, ou un sort tout aussi peu enviable les attendait. Il y en a cependant qui prétendent que ces Ba Dzing-Mukene n'auraient jamais goûté de la chair humaine. Ce ne seraient certes pas les B. qui pourraient se rendre ce témoignage : « *badinga badia bantu* » = *les badinga mangent de la chair humaine*, c'est la réputation que L. Frobenius leur trouvait déjà.

§ 2. Relations pacifiques.

Commerce. — Marché.

L'« *ijuu* » = le *marché* des B., n'a jamais lieu au village même. « *Ijuu pa bwal ati* » = *le marché n'est jamais au village*, mais dans les environs, à une bifurcation, à un endroit où l'on espère avoir beaucoup de monde.

Si le marché ne se tient pas dans le village, il se nommera quand même marché de tel ou de tel village. Les jours de la semaine indigène sont partagés de façon à avoir un marché tel jour ici, tel jour là-bas. Ainsi le jour de marché pour le village d'Intsœm était le « *ngwon* ».

Ceci n'est pas propre aux B. Il est même des villages qui sont nommés d'après le jour où il y a marché. Songeons à Nsona-Mbata, chez les Ba Kongo.

Il semble bien qu'en plus de la journée officielle, les villages d'une certaine importance connaissent un marché secondaire où les acheteurs peuvent se procurer ce qu'ils désirent. Il s'agirait d'une espèce de petite foire, que les B. nomment « mutsil ». Il reste cependant un point obscur, c'est que « mutsil » est précisément le nom d'un jour de la semaine des B. Quel rapport unit ces deux noms ?

Il est défendu de se promener armé sur la place du marché. Voici le texte de la loi : « bama tsung : dzaaj ji mbej tung iki lje paa » = *on a défendu : l'arc et le couteau ne passent pas ici.*

Le féticheur a un rôle à remplir pour la bonne réussite du marché. Son fétiche « iler » doit se tracer en lignes de poudre argileuse sur le front de l'un ou l'autre vendeur. Le succès du marché est dès lors assuré. Il existe des places réservées pour la vente de certains produits, places appelées « ibul i man »; c'est la place où se consomme le vin de palme. On rencontre aussi « mpal a man » avec la même signification. A côté de cela on trouve le « mubal a ntsoo », qui est le nom de la place réservée à la vente du manioc; « mubal a muung », place réservée à la vente du sel. Il est probable qu'il se trouve encore bien d'autres applications dans le même genre.

Il y a des marchés qui disparaissent : « ijuu lakuu » = *le marché est mort.* La création d'un centre commercial européen peut déplacer le commerce d'une région. Ainsi il est sûr que la création de Mange, au Nord, sur la rive du Kasai et de Leverville, à l'Est, sur le Kwilu, a porté un coup mortel aux marchés des B. Depuis lors ils ne se sont plus relevés. Il existe encore des « ijuu »; mais aux dires des anciens ce n'est plus qu'une ombre de ce qu'on pouvait y voir autrefois. C'est le cas de le dire : « ijuu lakuu » = *le marché est mort.*

Monnaie.

Actuellement on ne voit plus guère que la monnaie officielle de l'Etat. Les B. font la chasse aux « ndziim » = *coquillages*; ils en ont besoin pour faire une toilette mortuaire (sect. 4, ch. V, § 2). Le triomphe de l'argent congolais sur la monnaie indigène peut être considéré comme total. Voici les noms que donnent les B. aux valeurs que l'Etat met en circulation :

0,05	= seeng;
0,10	= ikut;
0,20	= komana; makur mbwel;
0,50	= meeja;
1,00	= falang; lufalang;
5,00	= mpar.

Le billet de 5 francs est tout à fait admis par les B. dans leurs transactions commerciales, tant entre eux, qu'avec les Blancs.

La monnaie indigène consistait en « ndziim » = *coquillages*. On leur donnait encore le nom de « ndziim a ndziim ». Ce nom forme un singulatif « ludziim » dont la valeur est d'un centime. En réalité la valeur de ces coquillages dépasse de beaucoup celle d'un centime. La rareté a fait monter la valeur d'échange.

Encore aujourd'hui les B. connaissent et pratiquent le troc. Telle chose s'échangera contre autant de pagnes, contre une chèvre et trois cuillers dle sel; contre une poule et cinq Calebasses de vin de palme.

Contrat de vente-achat.

Comme chez nous, le vendeur désire sans doute vendre sa marchandise, mais aussi la céder au prix qui lui soit le plus favorable. L'acheteur, lui, désire le même objet, mais aussi le prix le moins dispendieux. On peut donc s'attendre à voir se débattre le prix.

Acheter se dit « suum » « shuum » ou mieux « suum ntsuum »; le *prix* se dit « mubiin ». Veut-on rendre l'idée

qu'une chose est très chère, on dira « ja mubiin » = *elle a un prix*.

Je suppose que quelqu'un veuille acquérir un objet. « Ntaal ikwa? » = *combien pour cet objet?* On peut dire aussi « la lan bufula shuum, lukee eben? » = *si l'on achète cela, cela revient à combien?*

Le marchand fixe un prix = « sii mubiin », « sii luso ». Si le prix convient à l'acheteur, le marché est conclu et tout est dit. S'il le trouve exorbitant, et il le trouvera vite, il s'efforcera d'obtenir un rabais = « koom mubiin ». Le marchand lui réplique : fixez vous-même le prix que vous voulez donner : « boj iswun » = *achète bien*. Il fixe son prix, proteste qu'il ne le dépassera pas. A priori, le vendeur est en désaccord avec ce nouveau prix, qui lui est par trop défavorable. Non, il n'y a pas moyen. On interpelle les passants; il ne faut pas les convoquer deux fois; les B. aiment à s'ingérer dans les affaires d'autrui. On leur expose le cas, le prix du vendeur, le prix de l'acheteur. Ces gens tranchent la palabre. Vous avez fixé un prix exorbitant = « sa mubiin duu a duu »; il faut le diminuer = « tjej mubiin ». Mais vous, acheteur, votre prix doit monter un peu aussi : sa nkoj paaduu »; ou si le prix était par trop ridicule : « suj mubiin » = *hausse notablement ton prix*. Il sera rare qu'on ne se mette pas d'accord = « saang ». L'accord fait dans les esprits se manifeste par le « kjel lukaj » = *couper une feuille*. L'acheteur et le vendeur saisissent une et même feuille; en présence des témoins de l'affaire ils la déchirent de façon que chacun reste avec un bout en main.

Reste le payement; chose très difficile au pays des B., qui aiment à acheter, mais qui aiment beaucoup moins à payer. On peut payer : « bil ngong », « bil ji ngong » = *payer comptant*. On peut payer le jour même = « bil nabo awu »; enfin on peut payer une partie seulement de la dette : « bil mpjar ». Le grand nombre remet tout payement à plus tard : « wa ane lubaaj » = *être avec une dette*.

Nous avons déjà noté la coutume des B. au sujet du

payement. Ce n'est pas l'acheteur qui remet l'argent au vendeur; cela c'est l'office d'un des témoins de la scène. « Ifula bil, wal mukjej » = *si tu paies, prends un témoin*. Le système des quittances acquittées n'est pas encore en vigueur au pays et tout fait prévoir qu'il ne s'y introduira pas de si tôt.

Contrat de travail.

Le contrat de travail, nommé « munkaan isal » = *feuille de travail*, du nom de la feuille que la compagnie qui les engage passe à ses futurs ouvriers, est évidemment d'origine toute récente et date de l'arrivée des Européens dans la région. Les B. connaissent certes des contrats de ce genre avec tous les Européens qui veulent les engager. La chose est surtout pratique pour les jeunes gens qui partent pour un terme déterminé dans une des usines des Huileries du Congo belge. Le roulement était continu. On travaillait six mois; d'autres venaient du village pour les remplacer; ils retournaient pendant six mois chez eux, pour aller relever à leur tour leurs compagnons de travail. Les B. ne voyaient pas cela du tout de mauvais œil; le recruteur passait de temps à autre au village, avertissait qu'il restait encore autant de dimanches; puis, le temps venu, ils se mettaient en marche qui vers « lusang » = *Leverville*, qui vers Mitshakila, etc.

S'engager se dit « seen munkaan isal » = *accepter une feuille de travail*. Le bon renom que les H. C. B. avaient dans toute la région des B. (1930) fait que cette société pouvait se dispenser de nombreux recruteurs, comme d'autres compagnies devaient en avoir. Le fait de recruter se dit « ling baar » = *chercher des hommes*. Ou, si l'on voulait expliciter davantage, on peut dire « kung baar bu mulim » = *réunir des hommes en vue du travail*.

Portage.

Les B. portent tout sur la tête et en cela ils font comme toutes les tribus des environs. Ce qui leur est plus carac-

téristique, non pas tant par comparaison avec leurs voisins immédiats qu'avec les tribus qui habitent plus loin, c'est la façon dont les femmes portent le manioc au marché (pl. XIV).

Les carottes sont entassées dans ce que le kikongo commercial appela « mutet ». Il s'agit là de l'assemblage de deux branches d'élaïs dont on a entrelacé les feuilles. Le résultat constitue une pièce rectangulaire qui s'adapte au dos exactement. Une liane fait fonction de bretelles. Les femmes des B. portent cette « mutet », non sur la tête, mais sur le dos. Le plus souvent une bande de suspension accessoire leur passera sur le front et ira rejoindre le haut de la « mutet » à la hauteur de l'épaule.

Voici les dimensions de cet instrument : longueur 0^m70; largeur environ 0^m30; profondeur 0^m20. Les *bretelles* portent le nom de « mudje ». Si le manioc est encore humide, et sort, par exemple, des trous de rouissage, les femmes ont eu soin de préparer un canal d'écoulement en feuilles au bas de leur « mutet »; elles empêchent de cette façon que le jus ne découle sur elles durant le transport. La « mutet » présente donc un bec en feuilles vertes, qui n'est autre que le canal d'écoulement dont nous venons de parler. Elles réadaptent ce canal chaque fois qu'elles transportent le manioc; elles n'ont d'ailleurs qu'à ramasser des feuilles de la forêt.

Pour les charges qui se portent sur la tête, les B. tressent ce qu'ils nomment « nkat » = *coussinet*. L'opération se nomme « boola nkat » = *tresser un coussinet de portage*. Comme matière première les B. prennent tout simplement une poignée d'herbes de la brousse, les tournent de façon à en faire une tresse consistante, puis ils en font une couronne, qui s'adapte au sommet de la tête. Ils lient les deux bouts qui se croisent. On pose le « nkat » sur la tête, là-dessus la malle, le coffre ou que sais-je, et notre homme se met en route.

§ 3. Moyens de transport.

Nous rassemblons dans ce chapitre tout ce qui a trait aux voyages sur la terre ferme et sur l'eau.

Les B. n'entreprennent aucun voyage de quelque importance sans se munir de quelque « bvut » = *bagage* : un peu de manioc, un ou deux épis de maïs, une natte, des habits de rechange, bref tout ce dont on aura besoin. Pour un Européen on appellera cela « miseer minde » = *ses malles*. Les paquets une fois faits, le Mu Dzing les passe à un gamin pour les porter; lui se promènera en se balançant les bras.

Ne lui faites pas remarquer ce qu'il y a de bassement égoïste à exploiter les faibles; il ne comprendra pas; mais quand j'étais jeune, n'ai-je pas dû faire la même chose pour ceux qui étaient plus âgés que moi?

Restent les souhaits de voyage : « ipung iwe » = *bon voyage* ou une autre formule : « wen mbwer »; il répond « sa bee mbwer » = *conserve-toi bien*. Et le voilà parti avec son ou ses compagnons, tous à la file indienne : « mu muloong » = *en rang*, comme eux disent.

Voyager pour l'agrément de voyager n'est pas encore entré dans la tête d'un Mu Dzing. S'il parcourt les villages pour le compte de l'un ou l'autre commerçant, il dira « lje ku bwal » = *parcourir les villages*. S'il veut se rendre dans tel ou tel village, il nommera son déplacement « leeng » = *voyager*.

Chemins.

Tout chemin, depuis l'humble sentier que les bêtes de la forêt se fraient vers la rivière, jusque et y compris la route automobile, peut se dire « mbwa » = *chemin*. Quand donc les B. vous disent « mbwa ati » ou « ku, tung mbwa » = *il n'y a pas de chemin ici*, c'est que vraiment il n'y a pas moyen de passer : il n'y a vraiment rien.

Le chemin de forêt peut se dire ou bien « mbwa musyt »

= *chemin de forêt*, ou, beaucoup mieux, « mwan ntsok a musyt ». Ceci s'entend toujours d'un sentier frayé par les hommes. Les animaux aussi ont leurs sentiers. Ils les suivent quand, le soir et la nuit, la forêt s'éveille et qu'ils vont se désaltérer à la rivière. Ces sentiers portent le nom d' « ilung i mbii », « mulung a mbii ». On peut cependant dire aussi « mulung » quand il s'agit d'un sentier d'indigènes. Il n'y a encore aucune route automobile qui traverse le pays des B. Tous en ont déjà vu et ont adopté le terme du kikongo commercial : « palabala », pour en faire « mbwa palabal ». D'autres ont préféré un terme plus conforme au génie de l'idzing; ils proposent « mulung ». Ainsi la route automobile qui relie Mange sur le Kasai à Idiofa chez les Ba Mbunda se nomme « mulung ilwop ». Il est bien entendu que des termes tels que « mwam mbwa », « mwam mbwa itjitjiit » = *petit sentier* ne sont nullement exclus.

Ce qui frappe avant tout le voyageur fraîchement arrivé d'Europe, c'est que ces chemins minuscules n'ont pas 10 mètres de ligne droite : « mbwa inje kora kora » = *le chemin ne fait que serpenter*. Puis, si vous avez affaire à un sentier dans la forêt, vous avez encore l'agrément de passer à tout bout de champ au-dessus d'arbres tombés depuis quelque temps. Ceci est particulièrement intéressant quand on passe en automobile sur la grand'route en forêt. Il est toujours prudent d'emporter des haches si vous voulez ne pas vous trouver désarmé devant un arbrê que le dernier orage a couché tout juste où vous devez passer. C'est le pays des Ba Dzing-Mukene qui a le luxe de connaître une route d'automobile de ce genre.

Dès leur jeune âge les B. ont vu des routes où il fallait se baisser pour passer sous un arbre renversé, mais qui restait accroché aux branchages des arbres de l'autre côté de la route. Ils sont habitués à devoir passer au-dessus d'autres arbres renversés depuis longtemps déjà. Si l'Etat ne leur fait pas couper ces arbres, ils barreront la route

jusqu'au moment où la pourriture les aura fait disparaître. Une branche ne les gêne absolument pas; ils marchent dessus.

Un grand principe semble avoir dirigé toute la structure des chemins dans le pays : ne jamais reculer devant la descente dans un *ravin* = « mubol », même si les bords en sont très encaissés; en ce cas on le nommera « mubaan »; à fortiori si le ravin se présente sous une forme fort évasée, son nom est alors « ibop ». Le sentier descendra la pente; les gens trouveront de l'eau au fond; on se lave; on boit un coup, et en avant avec de nouvelles forces. Je ne me rappelle qu'un seul chemin qui contournait la dépression, c'est la route qui mène de Nkunandong à Tepas Tep, tout juste devant le village de Tepas Tep (1928).

Mais tous ces inconvénients ne se retrouvent que dans les sentiers de la forêt; dans la « ntsje » = *brousse* on ne connaît pas tout cela. Il y a encore cet avantage que les flaques d'eau de pluie restent moins longtemps en brousse qu'en forêt. Il y a d'autres inconvénients non moins réels. Le moindre n'est certes pas la température intolérable qui peut régner dans ces plaines, où l'on peut compter parfois les arbres sur les doigts d'une main. C'est ensuite « ifeer » = le *sable mou* où la sagesse pratique des B. conseille de ne pas se presser; les hautes herbes, enfin, réservoir inépuisable de rosée tout au matin et de chaleur aux heures chaudes. A-t-on brûlé la brousse, vous êtes certes délivré des deux inconvénients qu'on vient de mentionner; mais faites bien attention où vous marchez : les bouts carbonisés des herbes ont un malin plaisir à dessiner de longs traits noirs sur votre habit.

On comprend dès lors assez facilement pourquoi les B. ne voyagent pas pour leur plaisir.

Passage d'eau.

Il y a plusieurs manières de passer l'eau. On peut prendre une pirogue; on peut s'engager sur un radeau. Si le

courant est trop fort, on peut construire un pont. Enfin, si la profondeur minimale du courant le permet, on passera à gué.

Le gué est la façon la plus habituelle dont les B. passent l'eau. Les grands cours d'eau sont l'exception dans la région. Les B. n'ont pas peur de se mouiller une bonne fois. Le soleil les séchera bien vite, une fois de l'autre côté. Si l'eau ne leur monte que jusqu'au cou, ils diront « *madza ma lung ati* » = *cette eau n'est pas profonde*; ils peuvent en effet la passer à gué. Le nom du gué est « *mbwel* » : de là « *bwel mbwel* » = *passer à gué*.

On parlera de la pirogue suffisamment quand on traitera du voyage sur l'eau. On passait comme cela la Kamtsha près du village d'Ibjaal (1928-1929).

Le radeau des B. consiste en trois arbres « *museng* » reliés ensemble avec des lianes « *lukœl* ». Une grosse liane rejoint les deux bords du fleuve. La tête de l'arbre central du radeau a été rattachée par une liane du même genre à la liane qui rejoint les deux berges, de façon que le radeau peut se mouvoir le long de la grande liane et, en la suivant, passer comme elle d'une rive à l'autre; mais ne peut absolument pas s'en écarter.

Quand le radeau est nouvellement construit, il porte facilement cinq ou six hommes. Quand il se fait vieux (un radeau a la vie longue) il n'en transporte plus qu'un ou deux.

Faut-il dire que le passage donnait lieu à des exactions?

Le voyageur qui se rendait du village d'Intsœm au village de Nkunandong passait la Kamtsha sur un radeau de ce genre en 1928. Le village d'Intsœm s'est déplacé depuis lors; je ne saurais dire si les B. s'y servent toujours d'un radeau pour traverser la rivière. On nommait cette opération « *bwej ndzaal panje miseng* » = *passer la Kamtsha sur un radeau*.

On rencontre deux espèces de ponts : le pont sur la rivière et le pont sur le marais.

On sait que les rivières triplent et quadruplent leur débit pendant la saison des pluies. Outre donc le lit de la rivière, constamment occupé par l'eau, il existe un lit pour l'affluence extraordinaire d'eau. En temps normal ce dernier constitue une vase profonde, qu'il faut passer avant d'arriver au lit proprement dit. Sous l'impulsion de l'Etat il existe un bon nombre de ponts sur ces marais. On en mesure qui comptent 100 mètres, 200 mètres de long. La vase = « ntorá », peut s'étendre très loin. Le bois dont on se sert dans les assemblages de cette espèce se nomme « lutaat ». Des branches du palmier bambou, qui abonde dans ces régions marécageuses, constituent le plancher du pont. Jeter un pont de ce genre se dit « lal lutaat » = *lier des « lutaat »*.

Sur le lit de la rivière on trouve encore deux systèmes de ponts. Il y a le pont dit le pont de singes : « bikoo bi nkœl » = *pont de lianes*, et le pont de poutres : « bikoo ».

Le pont fait de lianes, encore appelé pont suspendu, doit être assez rare dans le pays; mais les B. le connaissent sûrement.

Le pont de poutres ne ressemble en rien à ce que ce nom évoque dans l'esprit de ceux qui ne l'aurait jamais vu. Le pont peut se trouver au-dessus et en partie au-dessous du niveau de la rivière. Il peut être bien entretenu et offrir un passage facile, comme c'était, par exemple, le cas avec le pont sur la Lje, qui donne passage du pays des Ba Dzing-Mukene à celui des B., entre Lukum et Zulubang. Il peut être entretenu d'une façon abominable; il faut en ce cas être un peu équilibriste ou avoir des Noirs avec soi qui se sentent à l'aise même sur une poutre de 10 centimètres de diamètre qui a elle seule constitue tout le pont sur une longueur parfois de 3 à 4 mètres. C'était, par exemple, le cas pour le pont qui traverse le Kamtsha au pays des Ba Mbunda, pour qui va de Kikwit à Idiofa (1929).

Mais on est partout content de rencontrer un pont entretenu ou non. Dans d'autres cas on abat un arbre qui se

trouvait sur la berge; on le couche dans la rivière; nous voilà déjà au milieu du courant sans encombre. Reste la seconde partie. Le régime des poutres commence alors, tel que nous l'avons décrit plus haut.

Sur les ruisseaux fortement encaissés on se contente de trouver un arbre renversé qui rejoint les deux berges. Le chemin continue alors sur la hauteur.

En marche.

Nous avons déjà dit que les B. marchent à la file indienne. Le chef de file : « buj ba mbwa » = *le front de la caravane*, prend dès lors une importance très réelle. C'est lui qui mène toute la file; lui qui décide donc s'il faut accélérer la marche, s'il faut, comme disent les B., « seen dwin », « kaa we », « ja aku ntiin », « we ji ntiin », toute cette richesse de vocabulaire pour dire *avancer vite*. Le contraire se dira « we bukje » = *aller doucement*.

Il arrive que la colonne soit quand même interrompue. Arrivés à une bifurcation, les premiers couchent un bâton en travers du chemin qu'ils ne suivent pas : « sa dzwaa mbwa » = *couper le chemin*. Une autre méthode pour arriver au même résultat consiste à tracer avec le talon une ligne en travers du chemin qu'on ne prend pas. Les suivants n'hésitent pas alors sur la route à prendre pour rejoindre les premiers.

Ceci me rappelle une autre coutume des B.; je la mentionne ici, bien qu'elle n'ait pas trait directement au sujet qui nous occupe en ce moment. Si quelqu'un a fixé un rendez-vous pour le moment où le soleil sera là dans le ciel et si à l'heure fixée un des deux manque à l'appel, celui qui s'est trouvé à la place indiquée égalise le sol sur une surface assez notable, puis s'en va. Vienne alors le second; il remarquera immédiatement qu'il est inutile d'attendre l'autre; il est déjà parti.

Il n'est pas si rare que cela qu'un des voyageurs manque à l'étape. Leur esprit de corps se manifeste ici très nette-

ment. Tous se mettent à la disposition de l'un d'eux pour se rappeler où on a vu le disparu pour la dernière fois. Ce sera surtout en pays de forêt que l'accident sera fréquent. Les gens du village se joignent à eux. Sous leur conduite on s'engage dans la forêt, armé de torches. Cela écartera les fauves et permettra en même temps de se reconnaître. A intervalles réguliers les chercheurs poussent de longs cris en se frappant la bouche « kul milool ». D'autres leur répondent. Il est extrêmement rare que le perdu ne soit retrouvé par ce système. Ils crieront toute une nuit s'il le faut, mais ils ne voudront pas exposer leur compagnon à devoir passer la nuit en forêt, sans feu, sans armes, tout seul.

A l'étape.

Le matin on a déterminé où l'on va s'arrêter le soir. Les B., comme tous les Noirs en général, sont extrêmement résistants à la marche. Ils ne s'arrêtent donc que tout au soir, ou du moins dans le dernier village où ils comptent encore trouver de la nourriture. Dès qu'ils y sont arrivés : « tuul » = *arriver à l'étape*, ils se mettent en quête d'un réduit pour y passer la nuit. Ils ne sont pas très difficiles; une véranda leur suffit; une petite place dans la maison des garçons, s'ils tombent chez des gens de la même tribu. L'arrivée des étrangers est toujours bien vue dans les villages des B. D'où viennent ces gens? Qui passait là avec eux? Ont-ils rencontré l'Agent de l'État? Où se trouve le Père? N'ont-ils pas rencontré des messagers, des travailleurs? Que leur ont-ils dit? Enfin les mille détails de la route sont épluchés, commentés. Si un Blanc les accompagne, que leur a-t-il dit en cours de route? Qu'a-t-il fait durant la marche? A-t-il chassé?

La soirée se prolonge; on mange, on boit chez des membres de la famille, car la famille s'étend aussi loin que le clan. Si l'on n'a pas de famille, on payera sa nourriture. On commence par boire une gorgée à laalebasse de vin

qu'on leur offre : « kje man ». Quand il sera couché le Mu Dzing songera que chez lui au village il fait incomparablement meilleur près de sa maman, qui peut-être songe à lui en ce moment... Qu'il voudrait y être! Que d'aventures il pourrait raconter longuement!

Chaise à porteurs.

Certains chefs ont l'habitude de se faire porter. La chaise à porteurs se nomme en kikongo commercial « tippoj »; d'où le nom que lui ont donné les B. : « ippooj ». La coutume ne semble pas s'être introduite depuis si longtemps. Beaucoup de chefs, et parmi les plus grands, l'ignorent pratiquement. Même parmi ceux qui ont adopté cette pratique, elle est encore trop rare pour la dire passée dans les mœurs. La manie de singer les Blancs serait donc cause de cette nouveauté? On la dit « tola panje ipooj » = *être porté en tippoj*.

Le tippoj est un meuble trop connu pour qu'il soit nécessaire de le décrire ici, d'autant plus que ce n'est pas un meuble indigène. On nomme « mungaam » ou « ngaam » = les *porteurs* de cet instrument.

Voyage sur l'eau.

Les B. n'aiment pas de voyager sur l'eau. Comparez avec ce que nous avons déjà dit au sujet de la pêche. Deux genres d'embarcations se trouvent à leur disposition : la baleinière et la pirogue.

La première a fait son apparition dans le pays avec l'arrivée des premiers Blancs; la seconde était connue de temps immémorial. Il n'existe pas de nom qui désigne spécifiquement la *baleinière* = « lundzandzaa » peut, en effet, signifier aussi bien le canot métallique dont il est question ici que tout récipient en tôle, fer blanc ou autre chose de ce genre. Le nom de la *pirogue* est « bwat ».

Il ne sera plus question dans la suite de la navigation en baleinière, à moins qu'on ne le spécifie expressément.

Les B. prétendent connaître la *voile* comme moyen de propulsion; ils la nomment « lubundela »; il est sûr cependant qu'ils ne s'en servent jamais; ils l'avouent eux-mêmes. A en juger d'après le nom, le terme sonne fort peu selon le génie de la langue. Mais n'insistons pas.

Le moyen habituel de propulsion est la *pagaie* = « nkaj »; elle se présente comme une lance de bois, sauf la palette qui est notablement plus longue sur la pagaie que le fer l'est sur la lance. Sous le terme « luk », et encore plus souvent « luk nkaj », ils marquent notre *pagayer*. Le chant que les pagayers fredonnent sans cesse aide puissamment à les faire pagayer ensemble avec le rythme qui leur est tellement caractéristique. On dit cela « luk ndzuk ije » = *pagayer comme un seul homme*.

En saison sèche les capitaines des steamers doivent veiller à ne pas buter trop souvent les « kiseeng », « ntseeng », « dzeel » = *bancs de sable*; en saison de pluies, ils feront attention à ne pas être surpris par des tornades. Ces inconvénients sont minimes pour la navigation des B. Leurs pirogues ont un trop faible tirant d'eau pour être facilement arrêtées par un banc de sable. Et si jamais la tête de la pirogue en heurtait un, le ou les passagers n'auraient qu'à se placer au fond de l'embarcation pour la dégager immédiatement. Il suffit même que l'un ou l'autre saute dans l'eau sur le banc de sable pour alléger immédiatement la pirogue. Les tornades de la saison des pluies ne les effraient pas beaucoup. Les B. ne sont pas liés à un horaire fixe; le temps s'annonce-t-il mauvais; ils resteront au village. Sont-ils sur l'eau, ils débarquent sur le banc de sable, y tirent la pirogue et attendent des conditions atmosphériques plus favorables.

Pour dire que le courant d'eau ronge le banc de sable, les B. se servent de la même image que nous : « madza madii ntseeng » = *l'eau a mangé le banc de sable*; « madza ntseeng imina » = *l'eau a avalé le banc de sable*.

Le seul danger de cette navigation consiste dans les

arbres que le courant entraîne et que les méandres arrêtent. La pirogue qui descend le fil de l'eau à toute allure peut facilement aller se briser contre un obstacle de ce genre. Les B. appellent ces arbres « ikum i muti » = *snag*. Un autre nom pour désigner le même objet : « ikoo ». Ce dernier nom toutefois désigne simplement un arbre renversé, soit dans l'eau, soit en dehors.

L'hippopotame est un ennemi des pirogues. Quand la bête est furieuse, un coup de dents fracasse facilement les minces parois de ces embarcations.

Chez les Ba Ndzadi, hommes et femmes savent manier la pagaie, mais ne le feront jamais ensemble. Les hommes rament quand hommes et femmes se trouvent réunis dans la même pirogue. Mais les femmes n'ont pas besoin des hommes pour sortir de leur île de Bondo, sur le Kasai. Les B. font-ils de même ? C'est peu probable. Les femmes doivent être de piètres navigateurs, quand les hommes qui s'occupent de ce métier sont déjà si rares. Les Ba Ndzadi réservent au chef de puiser l'eau de la pirogue pendant le voyage; lui-même ne pagaie pas.

Les Ba Ndzadi, comme tous les Noirs, se mettent debout dans la pirogue le long de la paroi. On a donc régulièrement deux séries de rameurs à droite et à gauche de l'embarcation. Les rameurs de droite tiennent le haut de la rame de la main gauche et de la droite ils tirent lentement, mais avec force, l'eau le long de la paroi de la pirogue. Ici encore un du groupe donne la mesure en chantant; tous de répondre pendant que les pagaies plongent dans la rivière. Les pagaieurs de gauche tiennent le haut de la rame avec la main droite, le milieu de la pagaie avec la main gauche, qui doit fournir l'effort le plus violent.

Si la navigation se fait en baleinière, toutes les coutumes peuvent être troublées. Les rameurs peuvent se tenir debout ou être assis. Le chant ne saurait plus les animer si fort; la pirogue, en effet, glisse rapidement, tandis que la baleinière, lourdement chargée le plus sou-

vent, avance lentement. Ils ont donc trouvé un expédient pour remplacer le chant. Sur la pointe de la baleinière, un homme a comme unique occupation de frapper la tôle d'un mouvement continu et rythmé. On se représente aisément ce qu'un concert pareil a d'énervant pour notre complexion occidentale; eux s'en trouvent très bien. Même prolongé pendant des heures, il n'en poussera pas un seul à se plaindre. Ils ont besoin de ce tapage pour se soutenir dans le travail très pénible du pagayage.

Au repos, les pirogues sont généralement poussées sur la berge. A cet endroit le courant est nul. Souvent on a pris la précaution de choisir une baie minuscule, où toutes les pirogues sont rassemblées. Elles sont là à la disposition du premier venu; on ne demande qu'une chose, c'est qu'après usage la barque soit remise en place. Ce que tous font avec soin.

S'embarquer se dit très simplement « jiiing munsabwat » = *entrer en pirogue*. Aucun cadenas ne doit être ouvert; tout au plus faudra-t-il enlever de terre le bâton qui, passant par l'ouverture de la tête de la pirogue et enfoncé dans le sable, retient un tant soit peu l'embarcation. En remontant le courant : « biin ntaal » = *remonter le cours*, on évite de passer dans l'« ifuu la mbwej » = *lit du fleuve*, là où passe le grand courant. La violence de l'eau y est trop forte. On suivra donc *la rive boisée* la plupart du temps : « laap nkul musyt ». Mais peut-on « tja ngjel » = *descendre le courant*, on choisira de préférence la place où le courant présente sa plus grande vitesse. On passera au milieu du grand courant.

Il arrive, en remontant, qu'il faille à tout prix gagner la rive opposée. En suivant, par exemple, la berge boisée, la pirogue serait infailliblement poussée dans les branches et peut-être renversée si dans une courbe elle s'engageait dans le côté balayé par le courant. Il faut dès lors couper la rivière avant d'arriver à cet endroit.

Dans tout équipage il est un homme chargé de puiser

l'eau qui serait entrée dans la pirogue. Une *épuisette* en bois lui sert à cet effet; « iwala » est son nom. L'opération se nomme « jela ji iwala ».

Les pirogues n'ont pas de gouvernail; il n'y a pas de rame spécialement utilisée à cet effet. Doit-on tourner la pirogue en un certain sens, les pagayeurs rameront plus fort d'un côté; les autres s'arrêtent ou laissent pendre leur rame dans l'eau.

Pas de trace non plus d'ancre. Veut-on caler la pirogue, on la tire, on fait glisser la tête de l'embarcation sur le banc de sable. Pour la caler plus sûrement on peut y figer une espèce de rame qui traverse la tête de la pirogue et s'enfonce dans le sol. On en a déjà parlé.

Les Ba Ndzadi réparent leurs pirogues en y appliquant une pièce de tôle. Les B. appellent cela « beer lundzandzaa ». Mais il faudra vraiment que la pirogue soit inutilisable pour que ces gens se décident à la réparer. J'ai vu de ces pirogues sur le Kasai dont tout un bout de paroi avait été enlevé à l'une des extrémités et qui montraient le plancher de la pirogue à fleur d'eau. Ils ne la réparaient pas pour si peu, mais se contentaient d'en occuper l'autre extrémité.

Les B., ni aucune tribu de la région, ne connaissent un type d'embarcation sous forme d'outre ou de barque tressée.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

TYPES DE BA NGOLI ET DE BA DZING-MUKENE.

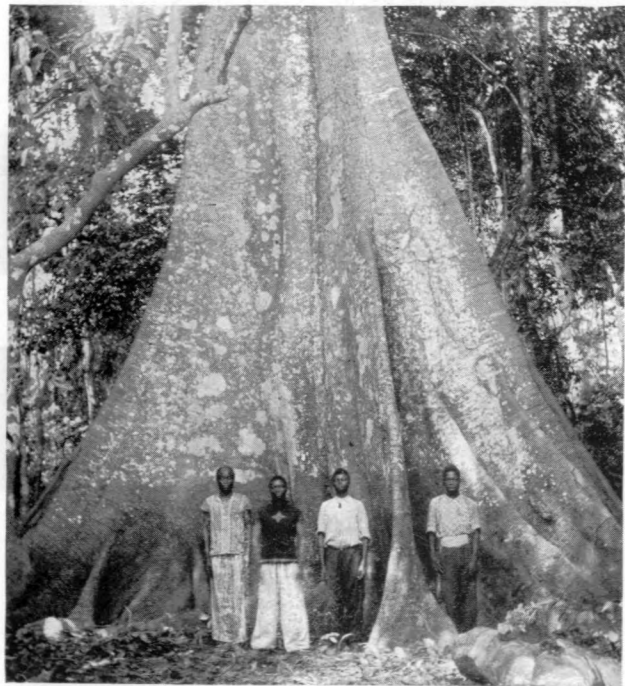
Remarquez la coiffure de quelques individus du groupe, qui entourent le Père Vanderyst.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

PERCEMENT D'UNE ROUTE POUR AUTOS DANS LA FORET VIERGE.

Seuls ceux qui ont essayé de percer une route de ce genre, se rendent compte du travail gigantesque que cela suppose.



ARBRE GEANT.

La forêt qui entoure Ipamu, contient un grand nombre d'arbres de cette espèce,



FORET ABATTUE, EN VUE D'EN FAIRE UN CHAMP.

A la fin de la saison sèche on y mettra le feu,



Cliché Goemé, S. J., Mwilambongo, 1931.

ECHELLE LIEE LE LONG D'UN TRONC D'ARBRE.

La vue donne la façon dont les Ba Mbunda s'y prennent. La comparaison avec le texte fera ressortir suffisamment ce en quoi la méthode employée ici diffère de celle employée chez les B.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

**VUE DU VILLAGE INDIGENE D'IPAMU; L'ANCIEN CHEF KUMU KUM
(Ba Dzing-Mukene).**

La première maison laisse entrevoir l'embrasement de la porte, cachée dans la pénombre. On distingue nettement le marche-pied pour pénétrer dans la case. L'escalier comporte soit un, soit deux degrés. Remarquons enfin la croisée des deux traverses sur le pignon du toit.

Le chef se reconnaît aux anneaux du bras gauche.



Cliché Goemé, S. J., Mwilambongo, 1930.

VUE DU VILLAGE DE BANGI (Ba Dzing-Mukene).

Le village en question se trouve être un des derniers villages des Ba Dzing-Mukene sur la Lubwe, à la frontière des Ba Mbunda et des Ba Pende, entre Mwilambongo et Mangungu. Le type de la maison de gauche est encore nettement celui des Ba Dzing. La maison de droite serait une inspiration du type des Ba Pende.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

FAÇADE DE MAISON INDIGÈNE DU VILLAGE D'IPAMU
(Ba Dzing-Mukene).

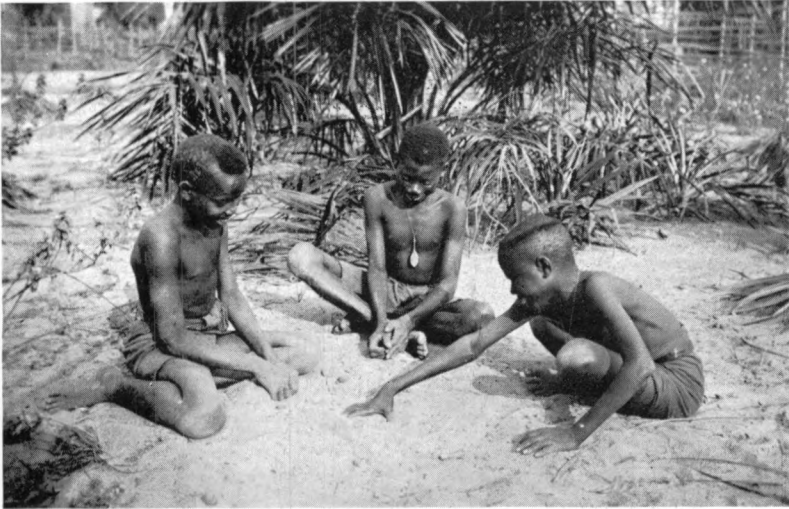
L'ouverture, que montre la photo, sert de porte et de fenêtre. On distingue l'escalier à deux degrés; le premier se compose d'un unique bâton; le second d'une claie. La construction se retrouve identique chez les B.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

MOUVEMENT DE DANSE (Ba Ngoli).

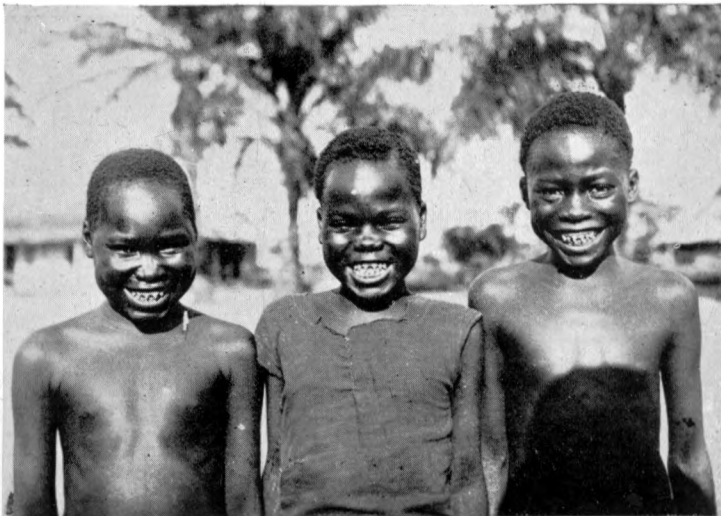
Mouvements rythmiques de battements de mains et de mouvements des pieds, tandis qu'un troisième joue l'instrument « ngwej ».



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

JEU DE LA GRAINE ROUGE (Ba Dzing de la Kamtsha).

Le gamin de droite mesure de l'empan.
Seul le gamin de gauche est assis, comme s'asseient les B. à pareil jeu.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

JEUNES BA MBUNDA.

Remarquez la façon de se tailler les dents en pointe.
Cette pratique leur est commune avec les B.



LE LIEN DU COUPEUR DE NOIX DE PALME.

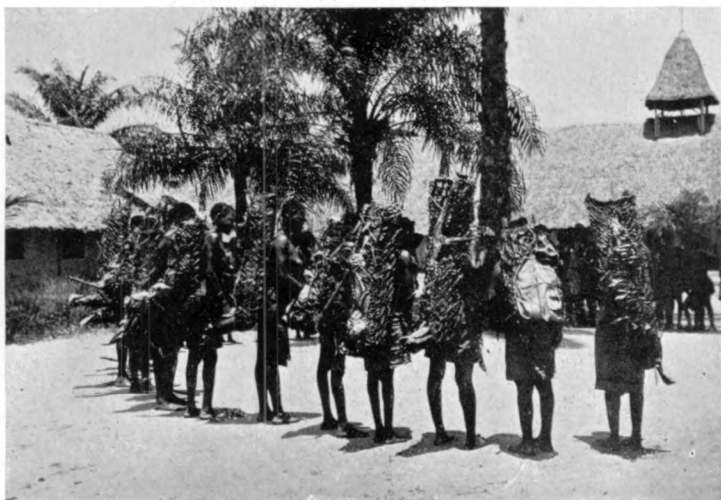
La photo montre comment un même lien encercle le coupeur et le palmier. La hache dans la main du coupeur est évidemment un instrument d'importation européenne et ne sert jamais à cet usage. Un garçon enlève les branches élaguées, chose que les B. ne font jamais.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

FORGE INDIGENE DU VILLAGE D'IPAMU (Ba Dzing-Mukene).

Le forgeron de droite n'est autre que l'ancien chef Kumu Kum, reconnaissable à ses anneaux. Le fils du chef fait marcher le soufflet. Une pierre remplace l'enclume chez les B. Le hangar du fond sert de forge par temps de pluie. Le fer d'une hache, piqué dans un manche d'occasion, rougit au milieu des braises. Le forgeron de gauche répare une machette. Le chef seul a un siège.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

FEMMES QUI PORTENT UNE CHARGE DE MANIOC AU MARCHÉ (Ba Dzing-Mukene).

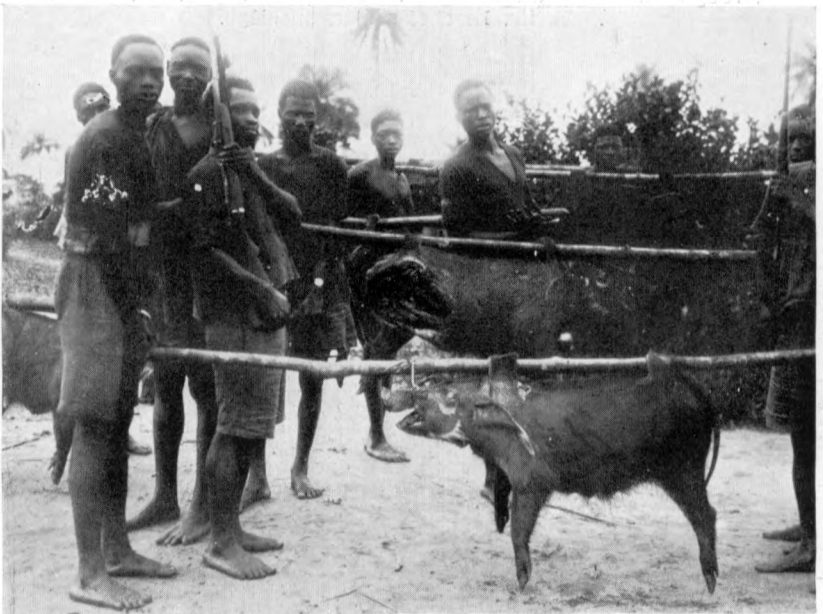
La façon de porter la charge sur le dos est à noter. Chez quelques-unes d'entre elles, on peut apercevoir la bande de suspension, qui leur passe sur la tête.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

GRUPE DE CHASSEURS BA NGOLI.

Ils vont pénétrer dans la forêt.
 Nombreux filets enroulés, flèches, machettes.



Cliché Goemé, S. J., Mwilambongo, 1930.

LE TRANSPORT DU SANGLIER TUE.

Les B. usent exactement de la même méthode que les Ba Mbunda, pour le transport de cette espèce de gibier. La photo représente un groupe de Ba Mbunda avec le gibier et le chasseur.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

FETICHEUR.

Le féticheur est en costume de danse.
Deux tambours l'accompagnent.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

CERCUEIL (Ba Dzing de la Kamtsha).

Le cadavre git dans la grume évidée qui sert de cercueil.
On la voit soulevée, liée sur un fort brancard.



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

KABONGO, CHEF ACTUEL DU VILLAGE D'IPAMU
(Ba Dzing-Mukene).

On y reconnaît les insignes de chef, communes à tous les B. La lance, les anneaux au bras gauche (ils sont à peine visibles sur la photo); la ceinture ornée d'anneaux de cuivre (le rebord du pagne recouvre cette partie de la ceinture qui porte ces anneaux).



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

GARÇON DES B.

Tatouages sur la poitrine et le ventre. A force d'exercices, il est parvenu à saisir les objets avec les orteils; d'où la position respective du grand orteil par rapport aux autres doigts de pied!

INDEX

	Pages.
Introduction	3
SECTION I. — L'Habitat	5
CHAPITRE PREMIER. — <i>La localisation de la tribu et du groupe des Ba Dzing de la Kamtsha</i>	5
CHAPITRE II. — <i>La population actuelle</i>	8
CHAPITRE III. — <i>Le passé historique. Les migrations</i>	9
CHAPITRE IV. — <i>L'aspect général du pays et de ses habitants</i> ..	18
SECTION II. — Le Mu Dzing	20
CHAPITRE PREMIER. — <i>Le type physique</i>	20
§ 1. Soins du corps	20
Coiffure, 20; Cheveux gris, 22; Barbe, 22.	
§ 2. Déformations artificielles	23
Peinture, 23; Tatouage, 24; Lèvres, Nez, 27; Denture, 27; Lobe de l'oreille, 28; Crâne, 29; Circoncision, 29; Castration, 29.	
§ 3. Habillement... ..	29
Pagnes, 29; Pudeur, 30; Vêtements particuliers, 31; Vêtement à l'intérieur, à l'extérieur de la maison, 31; Forme des vêtements, 32; Couvre-chef, 33; Chaussure, 34.	
§ 4. Parure	34
Anneaux, 35; Bagues, 37; Défense de sanglier, 37; Perles, 38.	
CHAPITRE II. — <i>Le type psychique</i>	40
Caractéristiques. Contrastes	40
SECTION III. — La vie matérielle	43
CHAPITRE PREMIER. — <i>L'habitation</i>	43
§ 1. Village	43
Fortification, 43; Emplacement, 43; Déplacement, 44; Propreté, 45; Pilotis, 46.	
§ 2. Case... ..	46
Aspect, 46; Construction, 46; Charpente de la toiture, 52; Porte, 52; Maison de polygame, 54; Maison de chef, 54; Hangar de palabres, 55; Maison des étrangers, 55; Case des fétiches, 56; Maison pour jeunes gens, 56; Cuisine, 56; Greniers, 56; Chèvrerie, 57; Poulailier, 57; Pigeonnier, 57; « Ibel », 58.	

	Pages.
§ 3. Mobilier... ..	58
Chaises, 58; Trépied, 59; Lit, 61; Appui-nuque, 61; Mortier. — Pilon, 61.	
§ 4. Foyer	63
Préparation du feu, 63; Forme du foyer, 64; Bois de chauffage, 65; Flambeau, 66.	
CHAPITRE II. — <i>L'alimentation</i>	66
§ 1. Aliments	66
Manioc et bananes, 67; Patates douces, 67; Maïs, 67; Arachides, 68; Légumes, 68; Fèves, 69; Fruits, 70, Ananas, 70; Canne à sucre, 71; Champignons, 71; Viande, 72; Viandes non mangées, 74; Rats, 75; Poisson, 75; Œufs, 76; Chenilles, 77; Larves, 78; Cri-cri, 78; Fourmis, 79; Anthropophagie, 80; Géophagie, 81; Miel, 81.	
§ 2. Condiments... ..	82
Sel, 82; Poivre, 83.	
§ 3. Boissons... ..	83
Eau, 83; Vin de palme, 84; Bière, 84; Café, 84.	
§ 4. Préparation... ..	84
Qui cuisine ? 84; Ustensiles : Table, 85; Assiette, 85; Cuiller, 86; Fourchette, 86; Bouteille, 86; Verre, 87.	
§ 5. Repas	88
Quand ? 88; Comment ? 88; « Biboj bi ba ndooj », 88.	
§ 6. Excitants	89
Tabac, 89; Chanvre, 90; Chique, 91; Prise, 91; Pipe, 91; Fumer, 92.	
CHAPITRE III. — <i>Les moyens d'existence</i>	93
§ 1. Cultures... ..	93
Fumaison du sol, 93.	
<i>Manioc</i> , 94; Espèces de manioc, 99; Préparation du manioc, 99; Champ épuisé, 102; <i>Banane</i> , 103; Préparation, 104; <i>Riz</i> , 105; <i>Palmier</i> , 107; Espèces de palmiers, 107; Branche du palmier élaïs, 108; Tronc du palmier, 109; palme, 111; Couper un régime de noix de palme, 111; Préparation du régime, 112; Pulpe de la noix de palme, 113; Coconote, 114; Huile de palme, 115; Vin de palme, 116; Sangle du coupeur de noix de palme, 117; Nettoyage du palmier, 118; Culture du palmier, 119; Propriété des palmiers, 121; Maladie du palmier, 121; Palmier de marais, 122.	
<i>Calebasse</i> , 123; Préparation de la calebasse, 124; Parties de la calebasse, 125; Espèces de calebasses, 125; Accessoires de calebasse, 126; Essai de la calebasse, 126.	
<i>Résine</i> , 126.	

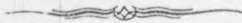
	Pages.
§ 2. Chasse	128
<p>Temps de la chasse, 128; Fétiches qui en assurent le succès, 129; Méthodes : Chien de chasse, 130; Clochette de chasse, 131; Filet de chasse, 132; Couteau de chasse, 133; Flèches empoisonnées, 133; Oiseaux de chasse, 133; Traces, 133; Imitation des cris d'animaux, 134; Chasse d'un chasseur, 135; Résultats. — Transport du gibier, 136; Partage du gibier, 137; Trophée, 138.</p> <p><i>Pièges</i>, 138; pour rats, 139; pour crocodiles, 141; pour l'antilope « Nka », 141; pour éléphants, 142; pour hippopotames, 142; pour léopards, 143; pour sangliers, 143; pour oiseaux, 144.</p> <p><i>Armes</i>, 144; Flèches, 145; Arc, 154; Bander l'arc, 156; Lancer une flèche, 157; Réparation de l'arc, des flèches, 157; Fétiche contre les blessures de flèches, 158; Lance, 158; Bouclier, 159; Fronde, 159; Massue, 159; Hache, 159; Fusil, 159; Charger un fusil, 160.</p>	
§ 3. Pêche	161
<p>Nasses de pêche, 162; Pêche avec l'emploi de poison, 164; par barrage du courant, 164; à l'hameçon, 165; au harpon, 165; au filet, 165; Pêche de nuit, 165.</p>	
§ 4. Elevage	165
<p>Elevage de la poule, 166; Œuf de poule, 167; Elevage de la chèvre, 168; Lait, 168; Maladies du bétail, 169; Provisions pour la saison sèche, 170.</p> <p>Elevage du mouton, 170; du cochon, 170; du chien, du chat, 171.</p>	
CHAPITRE IV. — <i>Les Occupations et les Métiers</i>	171
§ 1. Travail de l'argile (poterie)	172
§ 2. Travail de l'osier	173
<p>Paniers, 173; Nattes, 176; Nasses, 178.</p>	
§ 3. Travail du raphia	178
<p>Tissage des pagnes, 178.</p> <p><i>Tressage des cordes</i>, 181; Préparation de la fibre, 181; Corde, 182; Ficelle, 182; Tressage du filet, 182.</p>	
§ 4. Travail du bois... ..	183
<p>Statues, 183; Flèches, 183; Peigne, 183; Pirogue, 184; Tambours, 185; Mortiers. — Pilon, 185.</p>	
§ 5. Travail des peaux	185
<p>Peau du tambour, 185; Peau-bandoulière, 186; Peau-vêtement, 186; Peau du soufflet de forge, 186; Déchets de peaux, 187.</p>	

	Pages.
§ 6. Travail du métal	187
<i>Fer</i> , 187; <i>Houe</i> , 188; <i>Machette</i> , 189; <i>Hache</i> , 189; <i>Couteaux</i> , 190; <i>Couteau de chasse</i> , 190; <i>Couteau de danse</i> , 191; <i>Hameçon</i> , 193.	
<i>Cuivre</i> , 193.	
§ 7. Travail de teinturerie	194
SECTION IV. — La vie familiale	195
CHAPITRE PREMIER. — La naissance	195
§ 1. Pratiques anticonceptionnelles	195
§ 2. Accouchement	196
§ 3. Fétiches... ..	197
§ 4. Naissance	197
§ 5. Jumeaux	198
§ 6. Infanticide	200
§ 7. Lactation	201
CHAPITRE II. — L'Éducation	201
§ 1. Éducation physique	201
§ 2. Éducation intellectuelle et morale... ..	202
§ 3. Éducation par l'enseignement technique	203
§ 4. Autorité des parents	204
§ 5. Circoncision. Classes d'âge	204
CHAPITRE III. — Le mariage	205
§ 1. Empêchements	205
§ 2. Polyandrie	207
§ 3. Fiançailles	208
Liberté, 208; Age, 208; Virginité de la femme, 209; Exoga- mie, 209; Oncle maternel et dispositions au sujet des filles, 210; Cérémonies des fiançailles, 210; Fiancée obli- gatoire, 211.	
§ 4. Dot	212
Dot d'une femme esclave, 214.	
§ 5. Mariage et établissement	215
§ 6. Noms de termes de parenté	216
Noms de parenté, 217; « Bunkil » ou « Buko », 217.	
CHAPITRE IV. — La vie familiale	218
§ 1. Division du travail	218
§ 2. Polygamie	219
Esclave polygame, 220.	
§ 3. Fidélité dans le mariage	220
§ 4. Divorce	222
§ 5. Veuvage... ..	224
§ 6. Morale sexuelle... ..	224

	Pages.
CHAPITRE V. — <i>La mort</i>	224
§ 1. Agonie et mort du chef	225
§ 2. Toilette mortuaire	227
Séchage du cadavre, 227; Ornementation du cadavre, 227.	
§ 3. Grume-cercueil	228
§ 4. Enterrement	229
§ 5. Cimetière	231
§ 6. Maison du défunt	232
§ 7. Deuil	233
§ 8. Veuve	233
§ 9. Héritage... ..	234
 SECTION V. — La vie religieuse	 235
CHAPITRE PREMIER. — <i>L'Être Suprême</i>	235
Noms de Dieu, 235.	
§ 1. Existence	235
§ 2. Propriétés	236
Invisible, 236; Créateur, 236; Providence, 237; Puissance, 238;	
Grandeur, 239; Perfection, 239; Omniscience, 239; Rési-	
dence, 240.	
§ 3. Culte	240
CHAPITRE II. — <i>Les ancêtres</i>	241
§ 1. Résidence	241
§ 2. Nature des ancêtres	242
§ 3. Relations avec les vivants	242
§ 4. Culte	242
§ 5. Ame... ..	243
Reliques des ancêtres, 244.	
§ 6. « Mbwoil itsuu », chef de l'oreille	244
§ 7. « Ba mintsung »... ..	245
Noms, 245; Attributions, 246; « Ibel », 247.	
CHAPITRE III. — <i>Les Esprits</i>	248
Noms de quelques esprits	248
CHAPITRE IV. — <i>La Magie</i>	249
§ 1. Fétiches... ..	249
Sac à fétiches, 249; Quelques fétiches, 250.	
§ 2. Féticheur	250
Qui devient féticheur ? 251; Dispositions des féticheurs, 251.	
Attributions du féticheur, 252; 1° Féticheur-médecin, 252;	
Nature de ces fétiches, 253; 2° Féticheur-antisorcier, 254;	
Poison d'épreuve, 255.	
§ 3. Malédictions et serments	256
Serment du couteau, 257; Serment de la terre, 257; For-	
mules de serment, 257.	

	Pages.
SECTION VI. — La vie intellectuelle	258
CHAPITRE PREMIER. — <i>Le langage. Style oral</i>	258
Parler concret, 258; Mots, 259; Proverbes, 260; Jeux de mots, 261; Fables, 262.	
CHAPITRE II. — <i>La musique</i>	273
§ 1. Instruments... .. .	273
Sifflet, 273; « Ngwej », 273; Trompette, 274; Tambours, 275.	
§ 2. Chants	277
Chants funèbres, 279.	
§ 3. Orchestre	279
§ 4. Danses	279
§ 5. Masques... .. .	280
CHAPITRE III. — <i>Les divertissements</i>	281
§ 1. Echelle	282
§ 2. Jeux... .. .	284
Jeu de la coconote, 284; de la graine rouge, 286; du feu, 288; de la feuille, 288; jeux de hasard, 289.	
CHAPITRE IV. — <i>Les connaissances scientifiques</i>	289
§ 1. Orientation	289
§ 2. Géographie	290
Fleuves, 290; Mer, 291.	
§ 3. Astronomie	292
Soleil, 292; Lune, 293; Etoiles, 294; Éclipse, 295.	
§ 4. Phénomènes naturels	295
Saisons, 295; Orage, 298; Grêle, 298.	
§ 5. Mesure du temps	299
Journée, 299; Passé, 302; Présent, 303; Futur, 303; Semaine des Ba Dzing, 304.	
§ 6. Mesures de longueur et de capacité	306
§ 7. Numérotation	308
Note, 309; Doigts de la main, 309; Doigts de pied, 310; Articulation du doigt, 310.	
CHAPITRE V. — <i>La médecine</i>	311
§ 1. Généralités	311
La maladie diminue, 312; La maladie s'aggrave, 312; Remède, 313; Saignée, 314; Ulcère tropical, 314; Plaie, 315; Pus, 316; Brûlure, 316; Fièvre, 317; Pamoison, 317.	
§ 2. Maladies selon les divers organes	317
Tête, 317; Yeux, 318; Verrue, 318; Bouche, 318; Dents, 319; Oreilles, 319; Poumons, 319; Cordes vocales, 320; Cou, 320; Peau, 320; Boutons, 321; Péan, 321; Démangeaison, 321; Frissons, 321; Maladie du sommeil, 322; Sang, 322; Hématurie, 323; Dysenterie, 323; Ventre, 323; Obésité, 324; Vers intestinaux, 324; Jambes, 325; Puce-chique, 325; Bras, 326; Hernie, 326; Reins, 326; Folie, 326.	

	Pages.
SECTION VII. — La vie sociale	327
CHAPITRE PREMIER. — <i>L'Organisation sociale</i>	327
Esclavage, 327; Libération, 327; Comment on devient esclave ? 328; Traitement, 329; Esclave libéré, 329; en fuite, 329; Prix d'un esclave, 330; Dot procurée à un esclave, 330; Femme esclave et tabous du clan, 330; Enterrement d'un esclave, 330.	
CHAPITRE II. — <i>L'Organisation politique</i>	331
§ 1. L'Autorité	331
Chef, 331; Chefs subordonnés, 332; Insignes de chef, 333; Sous-chef, 334; Cour, 334; Pouvoirs de chef, 335; Succes- sion, 335; Exercice du pouvoir, 336; Chef de village et chef de terre, 337.	
§ 2. Sujets libres	338
Redevances dues au chef, 338; Devoirs à l'égard du chef, 338.	
§ 3. Clan... ..	339
Clan totémique, 339; « Batung » et « Batong », 341; Clan matriarcal, 342.	
CHAPITRE III. — <i>L'Organisation juridique</i>	343
§ 1. Droit civil	343
Propriété, 343; Propriété entre époux, 345; Vol, 345.	
§ 2. Droit pénal	348
Palabre, 349.	
CHAPITRE IV. — <i>L'Organisation économique</i>	355
§ 1. Relations guerrières	355
§ 2. Relations pacifiques	355
Commerce : Marché, 356; Monnaie, 358; Contrat de vente- achat, 358; Contrat de travail, 360; Portage, 360.	
§ 3. Moyens de transport	362
Chemins, 362; Passage d'eau, 364; En marche, 367; A l'étape, 368; Chaise à porteurs, 369; Voyage sur l'eau, 369.	
Index	375



LISTE DES MÉMOIRES PUBLIÉS

COLLECTION IN-4°

SECTION DES SCIENCES NATURELLES ET MÉDICALES

Tome I.

1. ROBYNS, W., *Les espèces congolaises du genre Digitaria Hall* (52 p., 6 pl., 1931). fr. 20 »
2. VANDERYST, R. P. HYAC., *Les roches oolithiques du système schisto-calcaire dans le Congo occidental* (70 pages, 10 figures, 1932) 20 »
3. VANDERYST, R. P. HYAC., *Introduction à la phytogéographie agrostologique de la province Congo-Kasai. (Les formations et associations)* (154 pages, 1932) 32 »
4. SCAËTTA, H., *Les famines périodiques dans le Ruanda. — Contribution à l'étude des aspects biologiques du phénomène* (42 pages, 1 carte, 12 diagrammes, 10 planches, 1932). 26 »
5. FONTAINAS, P. et ANSOTTE, M., *Perspectives minières de la région comprise entre le Nil, le lac Victoria et la frontière orientale du Congo belge* (27 p., 2 cartes, 1932). 10 »
6. ROBYNS, W., *Les espèces congolaises du genre Panicum L.* (80 pages, 5 planches, 1932) 25 »
7. VANDERYST, R. P. HYAC., *Introduction générale à l'étude agronomique du Haut-Kasai. Les domaines, districts, régions et sous-régions géo-agronomiques du Vicariat apostolique du Haut-Kasai* (82 pages, 12 figures, 1933) 25 »

Tome II.

1. THOREAU, J. et DU TRIEU DE TERDONCK, R., *Le gîte d'uranium de Shinkolobwe-Kasolo (Katanga)* (70 pages, 17 planches, 1933) fr. 50 »
2. SCAËTTA, H., *Les précipitations dans le bassin du Kivu et dans les zones limitrophes du fossé tectonique (Afrique centrale équatoriale). — Communication préliminaire* (108 pages, 28 figures, cartes, plans et croquis, 16 diagrammes, 10 planches, 1933) 60 »
3. VANDERYST, R. P. HYAC., *L'élevage extensif du gros bétail par les Bampombos et Baholos du Congo portugais* (50 pages, 5 figures, 1933) 14 »
4. POLINARD, E., *Le socle ancien inférieur à la série schisto-calcaire du Bas-Congo. Son étude le long du chemin de fer de Matadi à Léopoldville* (116 pages, 7 figures, 8 planches, 1 carte, 1934). 40 »

Tome III.

- SCAËTTA, H., *Le climat écologique de la dorsale Congo-Nil* (335 pages, 61 diagrammes, 20 planches, 1 carte, 1934) 100 »

Tome IV.

1. POLINARD, E., *La géographie physique de la région du Lubilash, de la Bushimaie et de la Lubi vers le 6° parallèle Sud* (38 pages, 9 figures, 4 planches, 2 cartes, 1935) 25 »
2. POLINARD, E., *Contribution à l'étude des roches éruptives et des schistes cristallins de la région de Bondo* (42 pages, 1 carte, 2 planches, 1935). 15 »

SECTION DES SCIENCES TECHNIQUES

Tome I.

1. MAURY, J., *Triangulation du Katanga* (140 pages, fig., 1930) fr. 25 »
2. ANTHOINE, R., *Traitement des minerais aurifères d'origine filonienne aux mines d'or de Kilo-Moto* (163 pages, 63 croquis, 12 planches, 1933) 50 »
3. MAURY, J., *Triangulation du Congo oriental* (177 pages, 4 fig., 3 planches, 1934). 50 »

COLLECTION IN-8°

SECTION DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

Tome I.

- PAGÈS, R. P. *Au Ruanda, sur les bords du lac Kivu (Congo belge). Un royaume hamite au centre de l'Afrique* (703 pages, 29 planches, 1 carte, 1933) . . fr. 125 »

Tome III.

- | | |
|---|----------|
| 1. PLANQUAERT, R. P. M., <i>Les Jaga et les Bayaka du Kwango</i> (184 pages, 18 planches, 1 carte, 1932). | fr. 45 » |
| 2. LOUWERS, O., <i>Le problème financier et le problème économique au Congo Belge en 1932</i> (69 pages, 1933) | 12 » |
| 3. MOTTOULLE, le Dr L., <i>Contribution à l'étude du déterminisme fonctionnel de l'industrie dans l'éducation de l'indigène congolais</i> (48 pages, 16 planches, 1934) | 30 » |

Tome IV.

- | | |
|---|------|
| MERTENS, R. P. J., <i>Les Ba dzing de la Kamtsha</i> (1 ^{re} partie : <i>Ethnographie</i>) (381 pages, 3 cartes, 42 figures, 10 planches, 1935) | 60 » |
|---|------|

SECTION DES SCIENCES NATURELLES ET MÉDICALES

Tome I.

- | | |
|---|----------|
| 1. ROBYNS, W., <i>La colonisation végétale des laves récentes du volcan Rumoka (laves de Kateruzi)</i> (33 pages, 10 planches, 1 carte, 1932). | fr. 15 » |
| 2. DUBOIS, le Dr A., <i>La lèpre dans la région de Wamba-Pawa (Uele-Nepoko)</i> (87 pages, 1932) | 13 » |
| 3. LEPLAE, E., <i>La crise agricole coloniale et les phases du développement de l'agriculture dans le Congo central</i> (31 pages, 1932) | 5 » |
| 4. DE WILDEMAN, E., <i>Le port suffrutescent de certains végétaux tropicaux dépend de facteurs de l'ambiance!</i> (51 pages, 2 planches, 1933) | 10 » |
| 5. ADRIAENS, L., CASTAGNE, E. et VLASSOV, S., <i>Contribution à l'étude histologique et chimique du Sterculia Bequaerti De Wild.</i> (112 pages, 2 planches, 28 fig., 1933). | 24 » |
| 6. VAN NITSEN, le Dr R., <i>L'hygiène des travailleurs noirs dans les camps industriels du Haut-Katanga</i> (248 pages, 4 planches, carte et diagrammes, 1933). | 45 » |
| 7. STEYAERT, R. et VRYDAGH, J., <i>Etude sur une maladie grave du cotonnier provoquée par les piqûres d'Helopeltis</i> (55 pages, 32 figures, 1933) | 20 » |
| 8. DELEVOY, G., <i>Contribution à l'étude de la végétation forestière de la vallée de la Lukuga (Katanga septentrional)</i> (124 pages, 5 planches, 2 diagr., 1 carte, 1933). | 40 » |

Tome II.

- | | |
|---|------|
| 1. HAUMAN, L., <i>Les Lobelia géants des montagnes du Congo belge</i> (52 pages, 6 figures, 7 planches, 1934) | 15 » |
| 2. DE WILDEMAN, E., <i>Remarques à propos de la forêt équatoriale congolaise</i> (120 p., 3 cartes hors texte, 1934) | 26 » |
| 3. HENRY, G., <i>Etude géologique et recherches minières dans la contrée située entre Ponthierville et le lac Kivu</i> (51 pages, 6 figures, 3 planches, 1934). | 16 » |
| 4. DE WILDEMAN, E., <i>Documents pour l'étude de l'alimentation végétale de l'indigène du Congo belge</i> (264 pages, 1934) | 35 » |
| 5. POLINARD, E., <i>Constitution géologique de l'Entre-Lulua-Bushimaie, du 7^e au 8^e parallèle</i> (74 pages, 6 planches, 2 cartes, 1934). | 22 » |

Tome III.

- | | |
|---|------|
| 1. LEBRUN, J., <i>Les espèces congolaises du genre Ficus L.</i> (79 pages, 4 figures, 1934). | 12 » |
| 2. SCHWETZ, le Dr J., <i>Contribution à l'étude endémiologique de la malaria dans la forêt et dans la savane du Congo oriental</i> (45 pages, 1 carte, 1934). | 8 » |

SECTION DES SCIENCES TECHNIQUES

Tome I.

- | | |
|---|------|
| 1. FONTAINAS, P., <i>La force motrice pour les petites entreprises coloniales</i> (188 p., 1935). | 19 » |
|---|------|

Sous presse.

- LAMAN, K.-E., *Dictionnaire kikongo-français* (in-8°).
- LEPLAE, E., *Les plantations de café au Congo belge. — Leur histoire (1881-1935). — Leur importance actuelle* (in-8°).
- DELEVOY, G. et ROBERT, M., *Le milieu physique du Centre africain méridional et la phytogéographie* (in-8°).
- POLINARD, E., *Constitution géologique et pétrographique des bassins de la Kotto et du M'Bari, dans la région de Bria-Yalinga (Oubangui-Chari)* (in-4°).
- DE WILDEMAN, E., TROLLI, GRÉGOIRE et OROBVITCH, *A propos de médicaments indigènes congolais* (in-8°).
- BITTREMIEUX, R. P. L., *La Société secrète des Bakhimba au Mayombe* (in-8°).
- HELLINCKX, L., *Etudes sur le Copat-Congo* (in-8°).
- JADIN, le Dr J., *Les groupes sanguins des Pygmées* (in-8°).
- VAN REETH, E. P., *De rol van den moederlijken oom in de inlandsche familie* (in-8°).
- JULIEN, P., *Bloedgroeponderzoek der Efë-pygmeëen en der omwonende Negerstammen* (in-8°).